

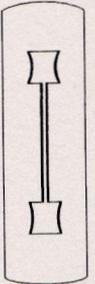
maguaré

BOGOTÁ, COLOMBIA · N.º 23 · AÑO 2009

ISSN: 0120-3045

23
2009

maguaré



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA
SEDE BOGOTÁ

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

maguaré

N.º 23 · AÑO 2009
ISSN: 0120-3045

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA · FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA · BOGOTÁ, COLOMBIA

Maguaré es una revista anual dirigida al público latinoamericano y de otras regiones del mundo. Su objetivo principal es la divulgación de trabajos e investigaciones originales en Antropología que contribuyan al avance de la disciplina. La revista propende a la apertura temática, teórica y metodológica a través de la publicación de documentos centrados en una perspectiva antropológica, aun cuando sean relativos a otras áreas del conocimiento, esto con el fin de crear redes de conocimiento y promover la interdisciplinariedad.

Los autores son responsables directos de sus artículos. Por lo tanto, *Maguaré* no asume ninguna responsabilidad en relación con las ideas, expresiones, contenidos o tesis que en estos se pronuncien.

DIRECTORA: Ximena Pachón Castrillón, Universidad Nacional de Colombia

EDITOR: Luis Alberto Suárez Guava, Universidad Nacional de Colombia

COMITÉ EDITORIAL:

César Ernesto Abadía Barrero, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá
Augusto Javier Gómez López, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá
María Angélica Ospina Martínez, Universidad Externado de Colombia, Bogotá
Ximena Pachón Castrillón, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá
Carlos Guillermo Páramo Bonilla, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá
Zandra Pedraza Gómez, Universidad de los Andes, Bogotá

COMITÉ CIENTÍFICO:

Phillippe Bourgois, Universidad de Pennsylvania, Estados Unidos
Marianne Cardale de Schrimpf, Fundación Procalima, Colombia
Christian Gros, Universidad de París, Francia
Matthew Gutman, Brown University, Estados Unidos
Joanne Rappaport, Georgetown University, Estados Unidos

ASISTENTES DE EDICIÓN: Andrés Felipe Ospina Enciso, Zamira Namén Urrutia, Adriana Bolaños Gómez, María Camila Gómez Fonseca.



Excepto que se establezca de otra forma, el contenido de esta revista cuenta con una licencia creative commons "reconocimiento, no comercial y sin obras derivadas" Colombia 2.5, que puede consultarse en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/co/>

CONTACTO:

Revista *Maguaré*
Departamento de Antropología
Universidad Nacional de Colombia
Cra. 30 n.º 45-03, edificio 212, oficina 130
Tel: 316 5000 ext. 16313
Bogotá, Colombia
revistamaguare@gmail.com
revmag_fchbog@unal.edu.co
www.revistas.unal.edu.co/index.php/maguare

CANJE:

Dirección de Bibliotecas. Grupo de Colecciones
Hemeroteca Nacional Carlos Lleras Restrepo
Av. El Dorado n.º 44A-40
Telefax: 3165000 ext. 20082. A. A. 14490
canjednb_nal@unal.edu.co



**CENTRO EDITORIAL
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS**
www.humanas.unal.edu.co
Ciudad Universitaria, edificio 205
Tel. 3165000 ext. 16208
Bogotá, D. C., 2009

Corrección de estilo: Pablo Castellanos
Diseño gráfico y armada: Andrés Conrado Montoya
Impresión: Xpress Estudio Gráfico Digital

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

RECTOR: Moisés Wasserman Lerner
VICERRECTORA: Natalia Ruiz Rodgers

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

DECANO: Fabián Sanabria Sánchez
VICEDECANO ACADÉMICO: Sergio Bolaños Cuéllar

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

DIRECTORA: Ximena Pachón Castrillón

SUSCRIPCIÓN Y DISTRIBUCIÓN

Siglo del Hombre Editores
Cra 31A n.º 25B-50, Bogotá
Tel: 337 7700
www.siglodelhombre.com
www.siglodelhombre.com/suscripciones.asp

DISTRIBUCIÓN Y VENTAS

UN La Librería, Bogotá
Plazoleta de Las Nieves
calle 20 n.º 7-15
Tel: 281 9003 ext. 29490

Ciudad Universitaria: Torre de Enfermería, piso 1

Tel: 316 5000 ext. 19647
www.unlalibreria.unal.edu.co
libreriaun_bog@unal.edu.co

Librería de la U
www.lalibreriadelau.com

FOTOGRAFÍA DE PORTADA

*Sagrados consumados en la tumba
de Omaira Sánchez (Armero - Tolima)*
Andrés Ospina, 2009. Archivo del autor.

TABLA DE CONTENIDO · TABLE OF CONTENTS

PRESENTACIÓN 7

ARTÍCULOS

DISCUSIONES SOBRE LO POPULAR

EL CENTRO ESTÁ AFUERA: LA JORNADA DEL PEREGRINO

The Center out There: Pilgrim's Goal 15

VICTOR TURNER · Universidad de Chicago

Traducción de MÓNICA CUÉLLAR GEMPELER · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

**DEL BARRIO A LA COMUNIDAD: RELIGIOSIDAD POPULAR
Y RELACIONES DE PODER EN EL SURESTE DE MÉXICO**

From the Neighborhood to the Community: Popular Religiosity and Power Relations in Southeastern Mexico 65

LUIS RODRÍGUEZ CASTILLO · Universidad Nacional Autónoma de México

IVÁN FRANCISCO PORRAZ GÓMEZ · Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas · México

**LUCHAS, LACHES Y LACHUNOS. EPIFANÍAS EN LA MEMORIA
DEL BARRIO Y SUS HABITANTES**

Struggles, Laches and Lachunos. Epiphanies in a Neighborhood and its Residents' Memory 103

ANGÉLICA JULIANA GUERRA RUDAS · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

**FOLCLOR, INDIGENISMO Y MESTIZAJE DURANTE
LA REPÚBLICA LIBERAL**

Folklore, Indigenism and Miscegenation during the "Liberal Republic" 133

ÓSCAR JAVIER BARRERA AGUILERA · El Colegio de México · México

**"QUANDO SER 'POVO' ENVERGONHA". O CINEMA POPULAR
DE TEIXEIRINHA NA ÓTICA DE FÃS E DE CRÍTICOS**

*"When being 'common people' is a shame". Teixeirainha's
cinematography from the fans' and critics view* 155

NICOLE ISABEL DOS REIS · Universidade Federal do Rio Grande do Sul · Brasil

**CULTURAS POPULARES: LO IMPRESCINDIBLE DE LA
DEFAMILIARIZACIÓN**

Popular Cultures: The Essentials of Defamiliarization 181

PABLO FEDERICO SEMÁN · Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas (CONACYT) · México

PANORAMA CRÍTICO 207

ALFONSO TORRES CARRILLO

ENCUENTROS EN EL MUNDO ANDINO

NO UNO, SINO MUCHOS... MOTIVOS DE CONDORITO

Not One, but Many... On Condorito's Motives 225

CARLOS GUILLERMO PÁRAMO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

**EL CONQUISTADOR INFIEL. LAS FORMAS DE SANTIAGO
APÓSTOL EN LOS ANDES CENTRALES DURANTE LA COLONIA**

*The Infidel Conqueror. The Forms of Santiago Apóstol
in the Central Andes during the Colonial Period* 265

NATALIA ORTIZ HERNÁNDEZ · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

**DONDE PAPAS Y DIABLOS BAILAN. DANZA, PRODUCCIÓN
AGRÍCOLA Y RELIGIÓN EN EL ALTIPLANO BOLIVIANO**

Where Potatoes and Devils Dance. Dance, Agricultural Production and Religion in the Bolivian Altiplano 303

EVELINE SIGL · Universidad de Viena · Austria

**EN LAS VOCES DEL PISHIMISAK: APUNTES ETNOGRÁFICOS
SOBRE EL TIEMPO MISAK**

In Pishimisak's Voices: Ethnographical Notes on Misak Time 343

JOANA ALEXANDRA PEÑA BAUTISTA · Universidad Externado de Colombia

**LLUVIA DE FLORES, COSECHA DE HUESOS.
GUACAS, BRUJERÍA E INTERCAMBIO CON LOS MUERTOS
EN LA TRAGEDIA DE ARMERO**

*Rain of Flowers, Crop of Bones. Guacas, Sorcery
and Exchange with the Dead in Armero's Tragedy* 371

LUIS ALBERTO SUÁREZ GUAVA · Universidad Externado de Colombia

ANTROPOLOGÍA EN IMÁGENES

ENTRE GALLOS Y GALLERAS. ELEMENTOS DE LA CULTURA FESTIVA DE BOGOTÁ

- Among Cockfights and Cockpits. Elements of Bogota's Festive Culture* 419
DAVID GÓMEZ MANRIQUE · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

ARTÍCULOS DE REVISIÓN

¿DÓNDE ESTÁN LOS NIÑOS? RASTREANDO LA MIRADA ANTROPOLÓGICA SOBRE LA INFANCIA

- Where are the Kids? Tracing the Anthropologic View on Childhood* 433
XIMENA PACHÓN CASTRILLÓN · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

LOS LABRADORES DEL AZAR. UN ESTUDIO SOBRE LAS REPRESENTACIONES Y LAS DINÁMICAS DE LA JUVENTUD RURAL

- The Growers of Luck. A Study on Representation and Dynamics of Rural Youth* 471
NURY ESPERANZA SILVA CANTILLO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

EN EL CAMPUS

- Final del mundo en Armero* 513
ESTHER URIBE DE ZULUAGA · Sobreviviente de la Tragedia de Armero

- Brujería en La Primavera* 533
ANTONIA · Habitante de La Primavera
ADRIANA BOLAÑOS GÓMEZ · Universidad Externado de Colombia

LO RECIENTE

- Ficciones sociales contemporáneas* de Fabián Sanabria & Hernando Salcedo (eds.) 545
Por: FRANZ FLÓREZ · Universidad Jorge Tadeo Lozano · Colombia

- Estado del arte del área de música en Bogotá D.C.* de Beatriz Goubert Burgos 547
Por: SUSANA FRIEDMANN · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

<i>Lope de Aguirre, o la vorágame de Occidente. Selva, mito y racionalidad</i> de Carlos Guillermo Páramo Bonilla	551
Por: AUGUSTO JAVIER GÓMEZ LÓPEZ · Universidad Nacional de Colombia, Bogotá	
<i>Pensando la región. Etnografías propias para la construcción de un discurso regional</i> de Fabio Silva (ed.)	553
Por: ORIANA ALONSO VINASCO · Universidad Externado de Colombia	
<i>Comunidades negras y espacio en el Pacífico colombiano. Hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales</i> de Ulrich Oslender	555
Por: ZAMIRA NAMÉN URRUTIA · Universidad Nacional de Colombia, Bogotá	
<i>Las rickettsias como agentes etiológicos de entidades febriles no diagnosticadas en Colombia</i> de Roberto Suárez et al.	556
Por: ANA MARÍA MEDINA · Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá	
<i>Enfermedades, epidemias y medicamentos. Fragmentos para una historia epidemiológica y sociocultural</i> de Augusto Javier Gómez López & Hugo Armando Sotomayor Tribín	560
Por: MARCELA GARCÍA SIERRA · Universidad Nacional de Colombia, Bogotá	
<i>La Buitrera, Valle del Cauca: Una región de frontera cultural prehispánica en la Cordillera Central</i> de José Vicente Rodríguez Cuenca & Sonia Blanco	563
Por: JOSÉ LUIS SOCARRÁS PIMIENTA · Universidad Externado de Colombia	
Normas para la presentación de artículos	567
Guidelines for presentation of articles	569
Perfil académico de autores Maguaré, n.º 23	571

Las culturas populares son lugares de encuentro. La naturaleza de ese encuentro ha sido tema de largas discusiones que oscilan entre posiciones críticas, en las que lo popular no es más que fruto de los caprichos del poder, y posiciones escencialistas, que vislumbran en lo popular el germen de una revolución contrahegemónica.

La denominación misma, lo repite Bourdieu en diferentes textos, es ambigua, ya que supone una cultura no popular: una cultura culta. Decir “cultura popular” es una concesión que los cultos hacen para poder reproducir disposiciones escolásticas al acercarse a los lugares de la vida social que sistemáticamente han negado. En otras palabras, esta denominación supone que las culturas populares no son tan cultas: su literatura no es universal, su “memoria” no es la Historia, su arte es artesanía o folclor, su conocimiento, brujería.

Sin embargo, el problema en este momento de nuestro desconocimiento no puede ser la terminología empleada. Existe, en el juego de los conocimientos, las experiencias de lo sublime, las elecciones políticas y las transacciones comerciales, un plus de información que parece escapar a las racionalidades científicas, estéticas, democráticas y económicas de la cultura culta. Explicar ese plus de información, que corresponde a prácticas concretas que se realizan al unísono y varían como conjuntos discernibles, sigue siendo un problema de las ciencias sociales y, entre ellas, de la antropología. Es inoficioso ponerles otros nombres y acrecentar la confusión acerca de lo que es imperioso conocer. Llamémoslas Culturas Populares.

Quienes las han estudiado se han encontrado con el problema de explicar asuntos por naturaleza inasibles. Explicar lo popular es tanto como explicar la risa y la magia: lo que ocurre entre la broma y los movimientos convulsivos pero estereotipados que la broma necesita; o la certeza de un orden oculto que puede cambiar el estado de las cosas. El estudio de lo popular suele sumergirse en el absurdo, en lo aterrador, en lo encantador; y no ha podido sino adoptar esas mismas formas. Esta puede ser una lectura de los encuentros que ofrece *Maguaré*, n.º 23.

En el número 23 la sección de “Artículos” está dividida en cuatro subsecciones: “Discusiones sobre lo popular”, “Encuentros en el mundo andino”, “Antropología en imágenes” y “Artículos de revisión”.

“Discusiones sobre lo popular” empieza con la traducción de un clásico de los estudios sobre peregrinaciones. Edith Turner, esposa del finado Victor Turner, y Greta Bennion, de la Universidad de Chicago, de manera generosa permitieron la traducción del artículo publicado originalmente bajo el título *The Center out There: Pilgrim’s Goal* en 1973. Mónica Cuéllar, con la dedicación y sensibilidad necesarias, hizo la juiciosa traducción que publicamos. El profesor Alfonso Torres, de la Universidad Pedagógica Nacional, elabora un panorama crítico de esta primera subsección que, como su nombre indica, busca identificar una serie de discusiones, pero también señalar diferentes formas de afrontar lo popular.

“Encuentros en el mundo andino” presenta un conjunto de cinco trabajos de etnografía y de historiografía. La homogeneidad de las discusiones que plantea, pero sobre todo las valiosas sendas de investigación que abre, hacen de esta sección un referente importante para los estudios especializados sobre cosmologías andinas. En todos los casos, las culturas populares son al tiempo una excusa y el centro de la información. Nos presentan, efectivamente, un fenómeno de “encuentros” tan fértiles que incluso etnográficamente son rastreables.

El conjunto de instantáneas que David Gómez capturó sobre las riñas de gallos en Bogotá aprobó los filtros de la revista para completar “Antropología en imágenes”. Proponemos en esta ocasión una forma diferente de presentación que, esperamos, ayudará al lector de imágenes a comprender mejor este abigarrado fenómeno latinoamericano.

En “Artículos de revisión” ofrecemos al lector dos textos que permiten identificar sendos campos de investigación en antropología. La revisión de la profesora Ximena Pachón nos ubica en la historia de la antropología de la infancia en Norteamérica, y al tiempo ilustra los avances más recientes. El trabajo de Nurys Silva recorre los estudios sobre juventud rural en Colombia y avanza en la información con un excursu etnográfico en una población de Boyacá.

Dos documentos conforman “En el campus”. Sandra Acero y Mónica Cuéllar, investigadoras del grupo Etnografía y Memoria de Armero (EMA), transcriben y presentan *Final del mundo en Armero*, un testimonio inédito de la tragedia ocurrida en 1985 en el centro de Colombia escrito por Doña Esther Uribe de Zuluaga. Este documento no solo rescata una voz popular que cuenta lo acontecido, sino que

es, y da cuenta de, un valioso lugar de estudio sobre las religiosidades populares. Adriana Bolaños, por su parte, comparte la transcripción de una entrevista que delata los mecanismos de la brujería en los Llanos Orientales de Colombia. De nuevo, un documento indispensable para recordar que la brujería no solo es un fenómeno poderoso y actual, sino también un testimonio que requiere análisis y dedicación investigativa. ¿Si no es nuestra antropología la que analiza estas manifestaciones de lo popular, cuál otra ha de ser?

Para este número de *Maguaré* hemos recibido más ayuda de la que podemos reconocer. Oriana Alonso, María Angélica Lizarazo y Daniela Pinilla, de la Universidad Externado de Colombia, colaboraron con la gestión de los libros que reseñamos, con la actualización de nuestra página en Internet y con la gestión para la revisión de estilo del artículo en portugués. El Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, a través de su Directora, ha apoyado este trabajo con la mejor disposición, los mejores consejos y los recursos que lo hacen posible. El Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas, como siempre, nos ha confiado sus profesionales para el cuidado de nuestros textos y el desarrollo editorial. Dalilah Carreño ha tenido una especial atención con nuestro proceso editorial y ha guiado parte de los caminos que hemos recorrido. Todos nuestros autores tuvieron paciencia con el delicado proceso editorial y han sido muy generosos al confiarnos los productos de su reflexión académica. Estas reflexiones son el objetivo y el fruto que *Maguaré* persigue.

LUIS ALBERTO SUÁREZ GUAVA

Editor

DISCUSIONES SOBRE LO POPULAR



CRISTOS.
Édgar Moncada, 2009. Archivo del autor.

**EL CENTRO ESTÁ AFUERA:
LA JORNADA DEL PEREGRINO***

The Center out There: Pilgrim's Goal

VICTOR TURNER

Universidad de Chicago · Estados Unidos

Traducción de MÓNICA CUÉLLAR GEMPELER**
Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

* Bajo el título "The Center out There: Pilgrim's Goal", este artículo apareció publicado originalmente en 1973 en *History of Religions*. La presente traducción ha sido posible gracias a la autorización de Edith Turner y a la University of Chicago Press, a través de Greta Bennion.

** mcuellarg@unal.edu.co

Artículo de reflexión recibido: 15 de marzo del 2009 · aprobado: 15 de mayo del 2009

RESUMEN

En su artículo, Victor Turner presentó una primera aproximación al estudio de las peregrinaciones en el marco de sus intereses teóricos: las unidades procesuales, la antiestructura, la liminalidad y la *communitas*. Con base en sus presupuestos teóricos y gracias a las posibilidades metodológicas que puso en práctica, analizó las distintas relaciones que —según su investigación— se establecerían en los sistemas de peregrinaje tanto en Asia, Europa y África como en las eufóricas peregrinaciones mexicanas que atrajeron especialmente su atención. Tras su estudio, el autor llegó a conclusiones tentativas y sin duda sustanciosas: una de ellas, que la jornada del peregrino siempre busca un lugar afuera de la estructura, el centro de peregrinación, el espacio de la *communitas*.

Palabras clave: *peregrinación, communitas, sistemas de peregrinaje, liminalidad, unidades procesuales, estructura y antiestructura.*

ABSTRACT

In his paper, Victor Turner presented a first approach to the study of pilgrimages within the frame of his theoretical interests: process units, anti-structure, liminality and *communitas*. Based on his theoretical assumptions and thanks to the methodologic possibilities he used, he analyzed the different relations that —according to his research— would be established in the pilgrimage systems, either in Asia, Europe and Africa or in the euphoric Mexican pilgrimages, in which he was especially interested. After his study, the author made tentative and undoubtedly substantial conclusions: one of them, that the pilgrim's journey always seeks for a place outside of the structure, the pilgrimage centre, the *communitas* space.

Key words: *pilgrimage, communitas, pilgrimage systems, liminality, process units, structure and anti-structure.*

Este es un “trabajo en proceso”, ejemplo de la manera como un antropólogo social de mi posición teórica abordaría el estudio de un tipo específico de símbolos rituales, a saber, aquellos asociados con peregrinaciones religiosas. Empecé un estudio comparativo de los procesos de peregrinaje —no solo en cuanto existen en un momento dado sino también en cuanto han cambiado a lo largo del tiempo— y de las relaciones en las que han entrado diferentes procesos de peregrinaje en el transcurso de prolongados y densos periodos de tiempo. En este momento, mi investigación hace especial énfasis en aquellos procesos de peregrinaje que se han consolidado en sistemas de peregrinaje como los que se encuentran en las más importantes religiones históricas: cristianismo, islamismo, judaísmo, hinduismo, budismo, confucianismo, taoísmo y sintoísmo. Adicionalmente, empecé a recolectar material sobre peregrinaciones en sociedades arcaicas como el Antiguo Egipto, Babilonia, las civilizaciones de Mesoamérica y la Europa precristiana. Finalmente, tendré en cuenta todo indicio de comportamiento peregrino, o similar, que pueda encontrar en las sociedades sin escritura, comúnmente estudiadas por antropólogos.

En trabajos anteriores he descrito mis intereses teóricos incluyendo el estudio de las “unidades procesuales”, la “antiestructura” social y la semántica de los símbolos rituales. Todos estos intereses convergen en procesos de peregrinaje, como veremos incluso en las formulaciones provisionales de este artículo. Puesto que las peregrinaciones son fenómenos “liminales”, y aquí nos ocuparemos de los aspectos espaciales de su liminalidad, también expresan en sus relaciones sociales la calidad de *communitas*. Además, a través de la organización social de las peregrinaciones establecidas por mucho tiempo, la calidad de *communitas* se articula, en alguna medida, con la estructura social circundante. Las peregrinaciones también pueden ser examinadas en términos del enfoque de la “historia de caso extendido”¹. Cuando tenemos documentos o narrativas orales satisfactorias sobre

1 De acuerdo con Turner (1974), la historia de caso extendido (*extended-case history*) es la historia de un solo grupo a lo largo de periodos de tiempo prolongados, construida como una secuencia de unidades procesuales incluyendo los *dramas* y las *iniciativas sociales*. Es decir, se trata de una historia densa, profunda, que hace énfasis en la dinámica de la estructura social (nunca fija sino, a veces, moviéndose muy lentamente), sus ajustes, sus variaciones, en momentos de conflicto y de armonía. [Nota de la traductora].

las experiencias personales y las observaciones de peregrinos y de investigadores desaparegados, podemos concebir el proceso social que involucra a un grupo particular de peregrinos durante sus preparativos para la partida, sus experiencias colectivas en la jornada, su llegada al centro de peregrinaje, su comportamiento e impresiones allí, y su jornada de vuelta, como una secuencia de dramas sociales, iniciativas sociales y otras unidades procesuales. Estas, a su vez, deben ser aisladas por inducción a partir de un número adecuado de casos en los que hay un desarrollo en la naturaleza e intensidad de las relaciones entre los miembros del grupo peregrino y sus subgrupos. Por medio de esta técnica, también podemos plantear problemas acerca de las relaciones sociales y culturales entre el grupo peregrino y la sucesión de ambientes socioculturales que atraviesa.

Los relatos de cientos de peregrinos intrépidos son admirablemente detallados y cuando están relacionados con lo que se conoce sobre las circunstancias sociales, políticas y culturales de su tiempo y de sus jornadas, deberían darnos claves útiles para entender la naturaleza de la interdependencia dinámica entre estructura y *communitas* en diferentes religiones y épocas. Es el caso de Hsuan-tsang (ca. 596-664), quien dejó la China en el año 629 para visitar los famosos centros budistas en India; Canon Pietro Casola de Milano, quien hizo la peregrinación a Jerusalén en el año 1494, y Sir Richard Burton, quien en el año 1853 hizo el *hajj* de Suez hasta la Meca, disfrazado de un derviche vagabundo de origen indobritánico llamado Abdullah. Ciertamente nos dicen mucho sobre la organización de las actividades de los grupos y de la vida social, la economía y la logística de la jornada, los escenarios simbólicos y sociales en diferentes estaciones de paso y las actitudes sagradas y profanas, individuales y colectivas, de los grupos peregrinos.

La mayoría de los relatos que he leído resaltan la oposición entre la vida social como es vivida en sistemas de relaciones sociales localizados, relativamente estables y estructurados (como una aldea, un pueblo, un barrio, una familia, etc.) y el proceso completo del peregrinaje. Por ejemplo, para citar al azar algo de mi creciente montón de datos, Yang (1961: 89), en su libro *Religion in Chinese Society*, comenta el ambiente peregrino en la celebración del cumpleaños del general deificado Ma Yuan (primer siglo a. C.):

Por tres días y tres noches, la tensión emocional y la atmósfera religiosa, junto con la relajación de ciertas restricciones morales, cumplieron la función psicosocial de extraer temporalmente a los participantes de su preocupación por la vida diaria de pequeño grupo, rutinizada y guiada por las convenciones, y situarlos en otro contexto de existencia —las actividades y los sentimientos de la comunidad más grande. En esta nueva orientación los habitantes locales fueron conmovidos por un sentido inequívoco de consciencia comunal.

Son impactantes las anotaciones de Malcolm X (1966: 325) sobre la disolución o la desestructuración de muchos de sus estereotipos luego de su experiencia de lo que llama “amor, humildad y verdadera fraternidad [que] era casi un sentimiento físico donde fuera que mirara”, en la cúspide de su peregrinación a la Meca (pp. 340-341):

Puede que le asombren estas palabras viniendo de mí. Pero en esta peregrinación, lo que he visto y experimentado me ha forzado a *re-organizar* muchos de mis patrones de pensamiento [recuérdese que esta reorganización es una característica bastante regular de la experiencia liminal] y a *botar de lado* [énfasis de Malcolm X] algunas de mis conclusiones previas [...]. Durante los últimos once días aquí en el mundo Musulmán, he comido del mismo plato, tomado del mismo vaso y dormido en la misma cama (o sobre la misma alfombra) —mientras rezaba *al mismo Dios* [énfasis de Malcolm X]— con compañeros musulmanes, cuyos ojos eran del azul más azul, cuyo pelo era el más rubio de los rubios, y cuya piel era la más blanca de las blancas. Y en las *palabras* y en las *acciones* y en las *hazañas* de los musulmanes “blancos”, sentí la misma sinceridad que había sentido entre los musulmanes negros africanos de Nigeria, Sudán y Ghana. Éramos *verdaderamente* [énfasis de Malcolm X] todos lo mismo (hermanos) —porque su creencia en un Dios había extraído lo “blanco” de sus *mentes*, lo “blanco” de su *comportamiento*, y lo “blanco” de su *actitud*. [Aquí, “Blanco” para Malcolm X representa poder, autoridad, jerarquía, “estructura”] Desde esto podía ver, que tal vez si los Americanos blancos pudieran aceptar la Integridad de Dios, entonces, también, ellos podrían aceptar *en realidad* la Integridad del Hombre —y cesar de medir, y obstaculizar, y herir a otros en términos de sus “diferencias” de color.

Esta es una entre muchas citas que podrían hacerse de diversas literaturas que ilustran el carácter de *communitas* del peregrinaje. Pero aquí quisiera distinguir entre tres tipos de *communitas*, distinción que hice inicialmente en *El proceso ritual* (1969), pues es de decisiva importancia en la consideración de la naturaleza del vínculo social en situaciones de peregrinaje. Estos tipos son: 1) *communitas existencial* o *espontánea*, la confrontación directa, inmediata y total de las identidades humanas que, cuando ocurre, tiende a hacer que quienes la experimentan piensen en la humanidad como una comunidad homogénea, desestructurada y libre; 2) *communitas normativa*, donde (bajo la influencia del tiempo) la necesidad de movilizar y organizar recursos para mantener vivos y prósperos a los miembros de un grupo, y de ejercer control social entre aquellos miembros en busca de estas y otras metas colectivas, hace que la *communitas existencial* original sea organizada en un sistema social perdurable. (Esto nunca es enteramente lo mismo que un grupo estructurado cuya *raison d'être* original era utilitaria, pues la *communitas normativa* empezó con una experiencia no utilitaria de fraternidad y compañerismo cuya forma trató de preservar el grupo resultante *en y a través* de sus códigos éticos y religiosos y sus estatutos y regulaciones legales y políticas). Y 3) *communitas ideológica*, que es una etiqueta aplicable a una variedad de modelos o anteproyectos utópicos de sociedades consideradas por sus autores ejemplares o proveedoras de las condiciones óptimas para la *communitas existencial*.

A partir de mi inspección preliminar de información sobre peregrinaje, ahora me parece que mientras la situación completa acoge la aparición de la *communitas existencial*, la *communitas normativa* es la que constituye el vínculo social característico entre peregrinos y entre peregrinos y quienes les ofrecen ayuda y hospitalidad en su jornada sagrada. Por ejemplo, el artículo de Dom Bede Jarret (1911) sobre “peregrinaciones” nos enseña que en el curso del tiempo, “viajar individualmente a Jerusalén, Roma, Compostela y otros centros peregrinos se desarrolla en compañías organizadas adecuadamente”, que los “clérigos prepararon toda la ruta de antemano y mapearon las ciudades de llamado”, que “se estacionan tropas para proteger a los peregrinos, y se establecen hospicios a lo largo de la línea de viaje”. El Rey Stephen de Hungría, por ejemplo, estableció la Paz del Rey e “hizo que

el camino fuera seguro para todos, y así permitió por su benevolencia que una multitud incontable de gente tanto noble como común saliera hacia Jerusalén”, como lo dice Gabler, el viejo cronista. “Jornadas piadosas se endurecen gradualmente y se vuelven fijas y definitivas [...] y son tenidas en cuenta por leyes civiles y eclesiásticas”. Finalmente, escribe Jarret: «las peregrinaciones terminan considerándose parte de la “vida normal”» (1911: 86-87).

Reina la *communitas normativa*. Pero el espíritu de la *communitas* aún está latente en la norma y puede ser reanimado de vez en cuando. Permítanme tomar un ejemplo hindú, sobre el que volveré luego. Esta es la gran peregrinación de Maharashtra para visitar el santuario de Vitthoba Bhava en Pandharpur, al sudeste de Poona en el Decán. Deleury (1960: 103) describe así “la psicología de los Varkaris”, miembros de una escuela específica hindú *vaishnava* de espiritualidad devota de la deidad considerada por ellos como un avatar de Vishnu, aunque es a veces considerada como una forma combinada de Vishnu y Shiva (Harihara):

[Aunque se supone que un Varkari va a la peregrinación a Pandharpur cada año, él] no tiene la psicología de quien se atiene a una regla sino de quien satisface una promesa esencial y amada. Es por [eso] que no hay sanción para el Varkari que no llevara a cabo sus peregrinaciones anuales, y no podría ser de otra manera. El problema ni siquiera surge: el Varkari es demasiado entusiasta en sus peregrinaciones para perderse alguna de ellas por su propia voluntad: y es un proverbio entre los Varkaris que si uno de ellos no es visto en la peregrinación debe estar muerto o muriendo.

Esta característica de un compromiso tomado con libertad le da a la peregrinación una calidad sobresaliente de espontaneidad. Es con toda la alegría de su corazón que un Varkari participa. Esta espontaneidad no está obstaculizada por un marco rígido: aunque hay una organización definitiva, está destinada más a canalizar la participación entusiasta de los peregrinos que a imponerles una regla totalitaria. Por ejemplo, no hay una *jerarquía* [énfasis mío] entre los miembros de la procesión. La peregrinación no tiene director; no hay distinción entre curas, oficiantes, clérigos y fieles: todos los peregrinos están en el mismo nivel, y si hay una autoridad no es debido a ninguna administración, sino a la personalidad espiritual de algunos de los peregrinos reconocidos como “gurús” por sus seguidores.

Con todo, como veremos, las distinciones de casta son mantenidas durante la jornada peregrina, aunque en forma modificada. En las peregrinaciones, los simples hechos demográficos y geográficos de un gran número de personas viniendo en tiempos establecidos y en distancias considerables entre la casa del peregrino y el sitio sagrado, por sí mismos obligan cierta cantidad de organización y disciplina. La *communitas* total de anarquía desorientada no se obtiene aquí. Lo que vemos es un sistema social, fundado en un sistema de creencias religiosas, polarizado entre fijeza y desplazamiento, secular y sagrado, estructura social y *communitas normativa*, que puede aspirar a una moralidad abierta en el sentido de Bergson, puede incluso imaginar que posee una, pero se detiene en los vínculos culturales de una visión religiosa específica del mundo. A diario, la vida relativamente sedentaria en aldea, pueblo, ciudad y campos es vivida en un polo; la inusual ruptura del nomadismo, que es la jornada peregrina a través de muchos caminos y colinas, constituye el otro polo. Como veremos, las condiciones óptimas para sistemas de peregrinaje florecientes de este tipo son sociedades basadas principalmente en la agricultura, pero con un grado bastante avanzado de división del trabajo artesanal, con regímenes políticos patrimoniales o feudales, con una división urbana-rural bien marcada pero, como mucho, con un desarrollo limitado de la industria moderna.

Hoy en día, reportes de todo el mundo indican que más personas que nunca están visitando los centros peregrinos. En este caso, sin embargo, el peregrinaje no está integrado en un sistema sociocultural más amplio como lo estaba, por ejemplo, en la Europa y el Asia medievales. Mi intuición, por el momento, es que durante el actual periodo transicional de la historia —cuando muchas formas y modos de pensamiento institucionalizados se han puesto en cuestión— está ocurriendo una reactivación de muchas formas culturales asociadas tradicionalmente con la *communitas normativa*. La energía social está siendo retirada de la estructura, tanto preburocrática como burocrática, y está “catexiando” varias modalidades de *communitas*. Nuevas manifestaciones de la *communitas existencial* también están sucediendo; pero cuando los que las manifiestan desean que persistan en comunidad y buscan símbolos para salvaguardar su persistencia, tienden a tomar tales símbolos de los repertorios de grupos de *communitas* de otras eras y a comunicarlos a la era presente a través de la escritura y otros códigos simbólicos.

De esta manera, hay una influencia cruzada entre formas de *communitas* nuevas y tradicionales que lleva, en algunos casos, a la recuperación de formas tradicionales que han estado debilitadas por mucho tiempo o mantenidas en pulso bajo. Se necesita más trabajo detallado, sin embargo, por medio de estudios profundos sobre centros de peregrinaje que están en auge en este momento. Claramente, factores como el incremento general y rápido de la población del mundo, la mejoría de las comunicaciones, la propagación de medios modernos de transporte, el impacto de los medios masivos de comunicación que incitan al viaje, han aumentado el número de visitantes a los santuarios, muchos de los cuales tal vez deberían ser considerados más como turistas que como peregrinos *per se*. No obstante, mis propias observaciones en México y los datos que presentaré indican que en la era de Acuario, las peregrinaciones, como muchas otras manifestaciones liminales o “clandestinas” (en oposición a “manifiestas”) de lo religioso, sin mencionar lo esotérico y lo oculto, están emergiendo de nuevo como fenómenos sociales significantes y visibles, justo como emergieron en el pasado en periodos de desestructuración y cambio social acelerado (p. e., en el decaimiento del Imperio Romano, y en el decaimiento de la Edad Media).

Pero por el momento déjenme poner de lado estas especulaciones y considerar algunas definiciones publicadas sobre el peregrinaje, pues estas podrán darnos algunas claves a propósito del carácter del fenómeno. Permitámonos, entonces, darle una mirada a la variedad de definiciones seleccionadas de los libros que tengo a mi disposición. Algunas de ellas han sido escritas por creyentes de religiones con peregrinajes; otras por los mismos peregrinos; otras por historiadores, incluyendo historiadores de religión. Juntas puede que arrojen algo de luz sobre las propiedades y funciones de las peregrinaciones como fenómeno sociocultural y sobre las actitudes que han mantenido hacia ellas personas de diferentes religiones o sin religión.

Un “peregrino”, para el diccionario inglés de Oxford, es “alguien que hace una jornada a un lugar sagrado como un acto de devoción religiosa”, mientras un “peregrinaje” es “la jornada de un peregrino”. “Sagrado”, para esta fuente, significa “consagrado o muy estimado a una deidad [...] dedicado o reservado o apropiado a alguna persona o propósito; hecho santo por asociación religiosa, santificado”. Las autoridades que discuten las diferentes religiones históricas son mucho

más específicas que esto. Por ejemplo, la *Enciclopedia judía* (Singer, 1964: 35, vol. 10) define el peregrinaje como “una jornada que es hecha hacia un santuario o lugar sagrado en realización de un voto o por el bien de obtener alguna forma de bendición divina”. Todo hombre israelita debía visitar el Templo tres veces al año (Éxodo 23: 17; Deuteronomio 16: 16). La peregrinación a Jerusalén en uno de los tres festivales de Pascua, Shavuot y Sukkot era llamada *recijah* (‘la aparición’). El Mishnah, un compendio de leyes hecho por Rabbi Judah, el Patriarca (ca. 135-220) dice: “Todos están bajo la obligación de presentarse, excepto los menores, las mujeres, los ciegos, los cojos, los ancianos, y quien esté enfermo física o mentalmente”. Un menor en este caso es definido como quien es demasiado joven para ser llevado por su padre a Jerusalén. Mientras que la presencia de los niños no era obligatoria, esposas e hijos usualmente acompañaban a sus esposos y padres, como en todas las reuniones públicas (Deuteronomio 31: 12).

El elemento de obligatoriedad en la antigua peregrinación israelita es encontrado de nuevo en el islam, donde —de acuerdo con Wensick en *The Encyclopedia of Islam* (1966: 33)— la peregrinación musulmana central, el *haji* (probablemente derivado de una raíz semita antigua: *h-dj*, que significa ‘ir alrededor, ir en un círculo’), “es una jornada obligatoria para cada Musulmán, hombre o mujer, que haya llegado a la edad de la pubertad y sea de mente sana. [Debe llevarse a cabo] al menos una vez en su vida siempre y cuando tenga los medios para hacerlo”. La concepción de hacer una peregrinación para realizar un voto u obtener una bendición también está claramente conceptualizada en el norte de China, y está relacionada con reuniones religiosas masivas para “celebrar el cumpleaños u otro evento ligado a un dios”. Hay dos tipos importantes de actos devocionales en el santuario peregrino conocidos como *hsü yüan* y *huan yüan*. Yang (1961: 87) explica que

[*hsü yüan*] era pedir un deseo frente al dios con el voto de que, si el deseo se cumpliera, uno volvería a ir a adorar y ofrecer sacrificio. *Huan yüan* era adoración y sacrificio al dios como una expresión de gratitud luego de haberse cumplido el deseo, fuera recuperación de una enfermedad, advenimiento de prosperidad o la obtención de un heredero hombre. Uno podría [también] agradecer al dios por el cumplimiento del deseo durante el año pasado, y después pedir un nuevo deseo para el año venidero.

Es necesario decir algunas palabras sobre la cuestión del peregrinaje en tanto obligación y el peregrinaje en tanto acto voluntario que involucra un voto o, como dicen en Iberoamérica, “una promesa”². Aunque la obligación es resaltada en muchas religiones (p. e., ligada a la peregrinación Pandharpur hindú mencionada anteriormente, en la antigua Judea y en el islam moderno), muchas categorías de personas, como las mujeres, los menores y los enfermos bajo la Ley Mosaica, los no Varkaris en Pandharpur, las mujeres que no pueden viajar con sus esposos o familiares dentro de los grados prohibidos en el islam, eran exentos de este deber. Además, en el islam las dispensaciones se podían otorgar en situaciones de enfermedad física o mental, inseguridad inusual en la ruta (guerras o vandalismo) o carencia de los fondos necesarios para proveer a la familia durante la ausencia y cubrir los gastos de la peregrinación. La obligación era moral incluso para quienes cargaban con ella; no había sanciones detrás de ella. No obstante, era importante que incluso donde hubiera obligación esta debía ser asumida voluntariamente; lo obligatorio debía ser considerado deseable. Entonces, el profesor Lewis (1966: 37-38) escribe sobre el *hajj* en el islam medieval:

Cada año, un gran número de musulmanes, de todas partes del mundo islámico, de muchas razas y de estratos sociales diferentes, dejaban sus hogares y viajaban, a menudo a lo largo de vastas distancias, para participar en un acto común de adoración. Estas jornadas, a diferencia de las migraciones colectivas irracionales comunes en épocas antiguas y medievales, son *voluntarias e individuales* [énfasis mío]. Cada una es un acto personal, que sigue a una decisión personal, y resulta en un rango amplio de experiencia personal significativa [...]. [El *hajj* era] el organismo más importante de movilidad voluntaria y personal antes de la era de los grandes descubrimientos europeos... debió haber tenido efectos profundos en todas las comunidades de las que provenían los peregrinos, a través de las que viajaban, y a las que regresaban.

Al principio, las peregrinaciones cristianas tendían a resaltar el aspecto voluntario y a considerar el viaje sagrado a Palestina o a Roma

2 En español en el original. [Nota de la traductora].

como actos de devoción supererogatoria. Pero con la organización del sistema penitenciario de la Iglesia vino un fuerte elemento de obligación. Cuando este estuvo autoritaria y legalmente organizado, las peregrinaciones se establecieron como castigos adecuados infligidos por ciertos crímenes. Como Jarett (1911: 85) escribe: “los apuros de la jornada, el atuendo penitenciario puesto, la mendicidad [el pordioseo] que implicaba, hizo de un peregrinaje una penitencia real y eficiente”.

De manera que cuando se empieza con obligación, la voluntariedad aparece; cuando se comienza con voluntariedad, la obligación tiende a entrar en escena. A mi parecer, esta ambigüedad es una consecuencia de dos partes. En primer lugar, de la liminalidad de la situación de peregrinaje en sí misma, entendida como un intervalo entre dos periodos distintos de participación intensiva en la existencia social estructurada, fuera de la que uno opta por llevar a cabo sus deberes como peregrino. En segundo lugar, de los órdenes patrimoniales y feudales de la sociedad donde los sistemas de peregrinaje parecían tener una función estabilizadora con respecto a las relaciones tanto locales como internacionales dentro de un sistema de valores religiosos compartidos. Pues tales órdenes de la sociedad, aunque relativamente estables en sí mismos, ocupan un limen histórico y lógico entre sociedades basadas en el estatus, como Sir Henry Maine (1861) hubiera dicho, y aquellas basadas en el contrato. En el caso anterior, en la ley temprana de Europa, como en la ley de la sociedad tribal, la mayoría de las transacciones en las que hombres y mujeres estaban involucrados; como explica Gluckman (1965: 48-49):

[...] no son transacciones específicas e individuales que involucren el intercambio de bienes y servicios entre personas relativamente extrañas. En cambio, hombres y mujeres ocupan la tierra y otras propiedades e intercambian bienes y servicios como miembros de una jerarquía de grupos políticos y como parientes y afines. Las personas están vinculadas entre sí en las transacciones debido a relaciones de estatus preexistentes entre ellas. Como Maine dijo en una frase significativa: “[...] la separación de la Ley de Personas de la de las Cosas no tiene significado en la infancia de la ley [...] las reglas pertenecientes a los dos departamentos están inextricablemente mezcladas, y [...] las distinciones de los últimos juristas solo son apropiadas para la última jurisprudencia”.

Solamente podemos describir la Ley de Cosas, i. e., la Ley de Propiedad, en estos tipos de sociedad describiendo también la Ley de Personas, o status; y solamente podemos discutir la ley de estatus hablando de formas de poseer derechos sobre la propiedad.

En nuestra sociedad industrial moderna los derechos de propiedad también son normalmente restringidos, pero las restricciones usualmente surgen a través de acuerdos contractuales que nosotros mismos hacemos (como concesiones de arriendo, hipotecas, promesas de venta, etc.) o a través de restricciones testamentarias sobre cosas que heredamos (y la disposición testamentaria implica de nuevo un acto voluntario) o a través de toda una masa de regulaciones y leyes que definen zonas de propiedad para usuarios especiales, que licencian vehículos para propósitos especiales, etc. Pero en las sociedades tribales y prefeudales este tipo de restricciones y, por supuesto, los derechos correspondientes derivan del estatus y el parentesco y están consecuentemente entrelazadas con mucha más cercanía en la estructura social. Ahora, en el periodo medieval, en tierras tanto islámicas como cristianas, la noción de voluntariedad y contrato estaba estableciéndose con la diversificación de la vida social y económica. En efecto, el juramento feudal de lealtad era un tipo de contrato por medio del cual un hombre prometía —frente a testigos— ser vasallo e inquilino de otro y servirle de muchas maneras a cambio de protección armada y cierta cantidad de seguridad física. Pero tal voluntariedad se volvía rápidamente obligación y el juramento mismo era en parte un reconocimiento de la obligación de fidelidad al amo. Además, el estatus de vasallo y de inquilino luego tendía a ser heredado, convirtiéndose en lo que los antropólogos llamarían un estatus adscrito o adscriptivo. En el peregrinaje vemos claramente exhibida esta tensión y ambigüedad entre estatus y contrato, y un intento para reconciliarlos en la noción de que es meritorio escoger el deber propio. Queda suficiente espacio para que el individuo se distancie brevemente de la restricción y el deber social heredado, pero suficiente espacio solo para que se constituya, por decirlo así, una plataforma pública en la que debe hacer por palabra o acción un reconocimiento formal público de fidelidad a las sobreabarcadoras órdenes religiosas, políticas y económicas. Con todo, hasta aquí vemos los primeros indicios de la tormenta contractual que

llevará eventualmente a un mayor debilitamiento de la estructura de la sociedad. Las peregrinaciones representan, por así decirlo, un símbolo amplificado del dilema de opción versus obligación, en medio de un orden social donde el estatus prevalece.

Pero las peregrinaciones —aunque genéricamente enmarcadas por la obligación e institucionalizadas en un gran sistema de obligación, por así decirlo— representaban dentro de este marco un nivel más alto de libertad, opción, voluntad, carencia de estructura que, por ejemplo, el mundo de la casa solariega, la aldea o el pueblo medieval. Era *Yin* a su *Yang*, cosmopolita a su particularismo local, *communitas* a sus numerosas estructuras. El islam, más que el cristianismo, tendía a resaltar el peregrinaje como una institución central y le daba a la *communitas* casi que el rol de un centro “mandala”, representado geográficamente por la piedra negra en el muro Kaaba en la Meca, convirtiendo a la liminalidad misma en su contrario. Aquí no puedo abstenerme de citar de nuevo a Lewis (1966: 37) en el *hajj* del islam medieval:

Las necesidades del peregrinaje —los comandos de la fe refortaleciendo los requerimientos de gobierno y de comercio— ayudan a mantener una red de comunicaciones adecuada entre las extensas tierras musulmanas; la experiencia del peregrinaje da nacimiento a una rica literatura de viaje que aporta información sobre lugares lejanos, y una conciencia realzada de pertenencia a un todo más grande. Esta conciencia es reforzada por la participación en los rituales y ceremonias comunes de la peregrinación en la Meca y Medina, y por la comunión con compañeros musulmanes de otras tierras y gentes. La movilidad física de grupos importantes de gente implica cierta cantidad de movilidad social y cultural, y una evolución correspondiente de las instituciones.

Y aquí sigue una comparación interesante —desde la perspectiva *communitas/estructura*— con la sociedad estratificada y rígidamente jerárquica y las intensas tradiciones locales en el interior del área de la cristiandad occidental, por un lado, y la situación en el islam medieval, por el otro (Lewis, 1966: 37):

El mundo islámico tiene sus tradiciones locales, a menudo muy vigorosas; pero hay un grado de unidad en la civilización de las ciudades —en valores, estándares y costumbres sociales— que

no tiene paralelo en el oeste medieval. “Los Francos”, dice Rashid al-Din “hablan veinticinco lenguajes, y ninguna gente entiende el lenguaje de ninguna otra”. Era un comentario natural para un musulmán, acostumbrado a la unidad lingüística del mundo musulmán, con dos o tres lenguajes principales que no solo sirven como el medio de comunicación de una clase clerical estrecha, como el latín en la Europa Occidental, sino como los medios efectivos de la comunicación universal, suplantando los lenguajes y dialectos locales en todos, menos los más bajos niveles. El peregrinaje no era el único factor que generaba unidad cultural y movilidad social en el mundo islámico —pero ciertamente era uno importante, tal vez el más importante.

En todo caso, se debe comentar aquí que incluso si las peregrinaciones cristianas no tenían el inmenso alcance del *hajj*, tenían efectos similares en la vinculación, por pasajera que fuera, en un cierto nivel de la vida social, de grandes números de hombres y mujeres que de otra manera nunca hubieran entrado en contacto debido al localismo feudal y a la descentralización rural de la vida económica y política. En efecto, algunos de los centros peregrinos más importantes, como Compostela cerca del extremo noroccidental de España, atraían multitudes enormes de peregrinos de todo país en Europa. Pero si se puede hablar de una “zona de captación”, como una metáfora para el área geográfica desde la que la mayoría de peregrinos son atraídos a un santuario particular, las zonas de captación de los centros peregrinos europeos eran ciertamente mucho más pequeñas que las de la Meca. Europa era el continente de los grandes centros peregrinos regionales y protonacionales. Encontramos que, de acuerdo con Ivor Dowse (1963), durante el periodo medieval había, solo en Europa, al menos setenta y cuatro sitios y santuarios peregrinos muy concurridos, y en Escocia, antes de la Reforma Protestante, treinta y dos (Dowse, 1965). Más aún, encontramos los comienzos de una tendencia a organizar los santuarios peregrinos en una jerarquía con zonas de captación de mayor y menor inclusividad. De esta manera, en Inglaterra, Canterbury y Walsingham eran de principal importancia nacional, aunque Chichester (Saint Richard), Durham (Saint Oswald, Saint Cuthbert y Saint Bede) y Edmunsbury (Saint Edmund, rey y mártir) estaban

cerca en importancia, mientras había muchos santuarios como el de Saint Walstan en Bawburgh en Norfolk, Saint Gilbert of Sempringham en Lincolnshire, Saint William en York y Saint Aidan de Lindisfarne en Northumberland —todavía un centro de peregrinaje importante— que eran principalmente locales o regionales en su alcance.

Como veremos, un patrón similar de zonas de captación peregrinas nacionales, regionales, distritales e interaldeanas existe hoy en día en México. Lo que parece haber ocurrido allí después de la Conquista española, como en la Europa medieval, es que cualquier región poseedora de cierta unidad cultural, lingüística o étnica, a menudo correspondiente también a un área de interdependencia económica, tendía a convertirse de inmediato en una unidad política y una zona de captación peregrina. Pero puesto que el espíritu de la *communitas* presiona siempre hacia la universalidad y la unidad cada vez más grande, sucede con frecuencia que las zonas de captación peregrinas se extienden a través de las fronteras políticas. Al nivel de los reinos, los procesos de peregrinaje parecen haber contribuido al mantenimiento de algún tipo de comunidad internacional en cristiandad, ya que franco, hispano, germano y neerlandoparlantes visitaban el santuario de Santo Tomás-à-Becket en Canterbury, mientras, como Milburn (1965: 9) escribe:

‘Men may leave all gamys / That saylen to Saint Jamys’. Así sonaba la vieja canción declarando que, en la Edad Media, los ingleses estaban preparados para enfrentar las incomodidades extremas de un barco peregrino sobrepoblado con tal de alcanzar el famoso santuario de Santiago de Compostela y allí recibir, tal vez, aquellos beneficios para cuerpo y alma que parecían brotar de un sitio santificado por el Apóstol.

Había de hecho una tendencia clara hacia el tipo de unidad religiosa pretendida por el islam, simbolizada por los grandes centros peregrinos paneuropeos como Compostela. Para dar una idea del tono del sentimiento de una gran peregrinación, incluiré la traducción de una cita de *Les pèlerins du moyen age* de Raymond Oursel (1963: 94). Esta cita, de un autor desconocido (puesto que Oursel no la pone a pie de página sino solo entre comillas), describe la última etapa de una peregrinación al santuario de Santiago de Compostela. Provee, por decirlo así, el modelo ideal del tipo de *communitas* esperado en tales ocasiones.

Y el esplendor prometido³
 irrumpía en el ocaso de este último sendero
 que había casi tomado el perfume de una añoranza.
 Al santuario desplegado como un barco inmenso, a velas tendidas
 [y engalanado,
 se entraba religiosamente.
 La penumbra se avivaba con murmullos
 como si la gran nave, entre el sueño y el despertar
 estuviese dormitando sobre el misterio de un sueño.
 Pilar tras pilar, altar tras altar,
 sin razón y frágilmente
 avanzaban girando entre los dedos su gorro gastado,
 apenados de estar allí tan sucios, tan desnudos, tan entumidos
 [y pobres,
 frente a este gran santo en plena riqueza, de semejante altura
 [y benevolencia.
 Se ralentizaba el paso; el barco adquiriría proporciones infinitas
 [de firmamento.
 Apenas respiraban.
 Caminaban como un rebaño que el ladrido del perro domina,
 empujándose los unos a los otros.
 Dos,
 tres,
 cuatro,
 diez,
 cien,
 mil,
 ¡multitudes inconmensurables!
 Era toda la cristiandad reunida en uno solo
 que subía en una procesión irresistible
 hacia la ladera donde el amor y el deseo de su corazón reposaban.
 La catedral tendía sobre el santuario único

3 Esta traducción privilegia el poema original en francés de autor anónimo citado por Oursel, pero incluye algunos cambios sugeridos por Edith Turner en su traducción del poema al inglés escogida por Victor Turner para la versión original de este artículo. Estos son: una descripción más explícita de la figura del santuario como un barco y la división de la prosa original en frases cortas. [Nota de la traductora].

un manto de terciopelo y de noche,
 como una madre que vela a su hijo.
 Feliz, envolvía a todos sus hijos arrepentidos
 en los pliegues de las maravillas centelleantes;
 ofrecía a su cansancio el asiento y la gracia de la realización;
 y los arrullaba con sus ecos cariñosos.

Un aspecto más del peregrinaje es sugerido por el concepto budista de tales jornadas sagradas. Parece que el uso budista derivó, al principio, de prácticas hindúes. Esto hace interesante que la forma pali de la palabra sánscrita para el peregrinaje (*pravrajya* del pali *pabajja*, literalmente ‘un ir adelante’, ‘retiro del mundo’) deba ser el término técnico para dimisión u *ordenación* al primer grado del monasterio budista. Algunos budistas —al igual que los hombres hindúes sagrados, como los *palmeros* de la Europa medieval— pasaban todas sus vidas visitando centros peregrinos. Pero lo que quiero argumentar es que hay un *rite de passage*, incluso un carácter ritual iniciático en el peregrinaje. Volveré a esto más tarde y consideraré lo que significa.

Yo mismo tiendo a ver el peregrinaje como esa forma de *anti-estructura* (o tal vez *metaestructura*) institucionalizada o *simbólica* que supera los más importantes ritos de iniciación en la pubertad reconocidos como la forma histórica dominante en sociedades tribales. Es la antiestructura ordenada de los sistemas patrimoniales-feudales. Se infunde con voluntariedad aunque de ninguna manera independiente de la obligatoriedad estructural. Su limen es mucho más largo que el de los ritos de iniciación y engendra nuevos tipos de liminalidad secular y *communitas*. Discutiré luego la conexión entre peregrinaciones, ferias o fiestas, y sistemas de mercadeo extensivos, y espero hacer una buena cantidad de trabajo en estas áreas en el futuro cercano. Su influencia se extiende hasta la literatura, no solo en trabajos con referencia directa al peregrinaje —como *Canterbury tales* de Chaucer, *Pilgrim's progress* de Bunyan o *Kim* de Kipling— sino también en los numerosos cuentos de “búsqueda” o “caminatas”, en los que el héroe o la heroína emprende una larga jornada para averiguar quién es realmente por fuera de la estructura. (Recientemente, Lawrence, Conrad y Patrick White proveen ejemplos de este género. Hasta *2001: Odisea en el espacio* tiene algo de este carácter peregrino, con una “piedra negra” al estilo Kaaba en el espacio exterior, cerca de Júpiter, el más grande de los planetas periféricos).

Deseo indicar brevemente, también, que mientras el peregrino se aleja de las relaciones estructurales que mantiene en su hogar, su ruta se sacraliza crecientemente en un nivel, y crecientemente se seculariza en otro. Se encuentra con más santuarios y objetos sagrados a medida que avanza, pero también halla más peligros reales como bandidos y ladrones; tiene que estar atento a la necesidad de sobrevivir y, a menudo, a ganar dinero para el transporte; y se topa con mercados y ferias, en especial al final de su búsqueda, donde el santuario está rodeado del bazar y la feria de diversiones. Pero todas estas cosas —a diferencia de lo que el peregrino ha conocido en su hogar— son más contractuales, más asociativas, más voluntarias, están más repletas de lo novedoso y lo inesperado y más llenas de posibilidades de *communitas*; aquí se ve tanto el compañerismo y la camaradería seculares como la comunión sagrada. Y el mundo se vuelve un lugar más grande. Él completa la paradoja de la Edad Media, que era a la vez más cosmopolita y más localizada que las sociedades tribales o capitalistas.

En este punto, antes de mirar con detalle a Europa, Asia y México, iré más hacia el sur y examinaré algunos rasgos de la topografía ritual de ciertas sociedades africanas tradicionales. La topografía —en este caso, la representación de ciertos rasgos rituales de los paisajes culturales en mapas— será bastante prominente en este artículo. De muchas maneras sigo siendo durkheimiano en mi metodología. Una de ellas es que empiezo un estudio considerando hechos sociales o representaciones colectivas, como las ideas, los valores y las expresiones materiales asociadas a las peregrinaciones, como si fueran, en un sentido, “cosas”. Así como un físico observa el mundo como una realidad desconocida pero finalmente concebible, el sociólogo o el antropólogo social debe aproximarse al fenómeno de la sociedad y de la cultura con un espíritu similar: debe suspender sus propios sentimientos y juicios sobre los hechos sociales al comienzo de una investigación, y depender de sus observaciones; en algunos casos, debe experimentar con dichas observaciones antes de poder decir algo sobre ellas. Como Durkheim ha dicho frecuentemente, una cosa es lo que sea que se imponga al observador. Tratar los fenómenos como cosas es tratarlos como datos que son independientes del sujeto que conoce. Para conocer una cosa social, el observador —al menos al principio— no puede caer de vuelta en la introspección; no puede conocer su naturaleza y origen buscándolos dentro de sí mismo. En su primer acercamiento debe

salirse de sí mismo y conocer esa cosa a través de la observación objetiva. Pero después de recoger y analizar los hechos demográficos, ecológicos y topográficos, yo iría más allá del punto de vista de Durkheim, haciendo énfasis —como Znaniecki— no solo en las reglas, los preceptos, los códigos, las creencias, etc., en abstracto, sino también en los documentos personales que dan la perspectiva de los actores, o en sus propias explicaciones e interpretaciones del fenómeno. Estos constituirían una serie adicional de hechos sociales. También lo harían los sentimientos y pensamientos de uno mismo como observador y participante.

Los antropólogos a veces han notado que en ciertas sociedades una topografía ritual, una distribución en el espacio de sitios sagrados permanentes, coexiste y está, por decirlo así, polarizada con una política. Así, entre los Shilluk de la República Sudanesa, el profesor Evans-Pritchard (1948: 23-24) ha mostrado cómo un sistema de localidades rituales es visible y relevante en ritos de paso nacionales importantes como las ceremonias funerarias y de instalación de reyes. Estos sitios rituales y divisiones territoriales no coinciden precisamente con centros y divisiones políticas de gran importancia como la capital nacional, las provincias, las capitales provinciales y las aldeas guiadas por aristócratas. Meyer Fortes (1945: 109) ha ido más allá, dándonos esos diagramas sobrepuestos transparentes tan familiares para generaciones de estudiantes de antropología, en su libro *The dynamics of clanship among the Tallensi*, mostrando cómo los clanes o los linajes máximos Tale están vinculados por diferentes conjuntos de lazos en situaciones predominantemente políticas y predominantemente rituales. Muestra, también, cómo los santuarios de la tierra están situados por fuera de los asentamientos, mientras que los santuarios ancestrales de linaje están localizados en su interior. Además, en el campo ritual mismo ciertos santuarios se han convertido en centros peregrinos para no-Tale que vienen, en muchos casos, de lugares tan lejanos como la costa del Golfo de Guinea, una jornada de varios cientos de millas.

Kingsley Garbett (1963) ha sugerido (siguiendo a Gelfand y a Abrams) que, subrayando las divisiones entre jefaturas Shona relativamente autónomas en Rhodesia, todavía existe un juego de conexiones entre médiums que se consideran voceros⁴ de antiguos jefes de la dinastía

4 La palabra usada por el autor en la versión original de este artículo es *mouthpieces*.

real Monomatapa. Así, este sistema de enlaces rituales —reactivado parcialmente para organizar una resistencia unificada a los británicos en la Rebelión Shona— era el sucesor atenuado y simbólico de un sistema político alguna vez enteramente operacional, como Terence Ranger, Daneels y otros escolares suponen; no obstante, continúa operando, al igual que los cultos Tale de la tierra y el Boyar externo, como un símbolo de “intereses comunes y valores comunes” (Fortes, 1945: 81). Estos santuarios de la tierra, además, estaban identificados de manera cercana con la gente indígena de la región, los Talis, más que con los Namoos entrantes.

No me propongo hacer múltiples citas aquí, pero sí quisiera mostrar la distinción adicional hecha en muchas sociedades africanas occidentales y centrales, donde se distinguen los cultos ancestrales de los cultos de la tierra, y los rituales políticos organizados por líderes políticos de invasores conquistadores de los rituales de fertilidad mantenidos bajo el control de sacerdotes indígenas. Cada uno de estos tipos de cultos tiende a enfocarse en tipos diferentes de santuarios situados en localidades distintas. Lo que resulta de esto son campos de relaciones rituales sobrepuestos e interpenetrantes que pueden estar o no jerárquicamente estructurados. Para simplificar brutalmente una situación compleja, puede decirse que los cultos ancestrales y políticos y sus encarnaciones locales tienden a representar divisiones de poder y distinciones clasificatorias cruciales en su interior y entre grupos políticamente discretos, mientras que los cultos de la tierra y de fertilidad representan vínculos rituales entre esos grupos e, incluso —como en el caso de los Tallensi—, la tendencia a vincularse aún más ampliamente. El primer tipo acentúa la exclusividad; el segundo, la inclusividad. El primero enfatiza intereses egoístas y seccionales, y el conflicto sobre estos; el segundo, enfatiza el desinterés y los valores compartidos. En estudios de cultos africanos del primer tipo, encontramos frecuentemente referencia a tópicos como segmentación de linaje, historia local, conflicto fáctico y brujería. En cultos del segundo tipo se acentúan ideales y valores comunes, y donde ha habido desgracia, se acentúa la culpa y la responsabilidad de todos

Esto sugiere que se trata no solo de la virtud verbal, sino de una atribución física; los médiums, en este sentido, serían también portadores de pedazos de la boca de los antepasados. [Nota de la traductora].

más que la culpabilidad de individuos y hechos. En casos de homicidio, por ejemplo, en muchas partes de África Occidental toda la tierra puede ser purificada por un sacerdote de la tierra.

Los rituales del segundo tipo —aquellos que acentúan el bien y la inclusividad generales— se vuelven más prominentes en las religiones llamadas históricas, altas o universales como: el cristianismo, el judaísmo, el budismo, el islam, el confucianismo y el hinduismo, aunque, por supuesto, no reemplazan, en ningún sentido, al primer tipo: las congregaciones religiosas vinculadas localmente. Además, la responsabilidad individual ahora se ha extendido del campo de las relaciones de parentesco y vecindad inmediatas de los sistemas normativos localizados hasta el campo del humano genérico “hermano” y el “vecino”, que puede ser cualquiera en el mundo entero pero a quien uno debería “amar”. El “otro” se convierte en “hermano”; la hermandad específica se extiende hasta todos aquellos que comparten un sistema de creencias. Pero, a pesar de este cambio, la distinción polar entre campos culturales de exclusividad e inclusividad permanece. El primer campo es expresado topográfica y geográficamente a través del enfoque de la actividad religiosa en santuarios situados en iglesias, sinagogas, templos, mezquitas y casas de encuentro que son partes de campos sociales vinculados y pueden constituir unidades en estructuras político-rituales jerárquicas o segmentarias. ¿Dónde, entonces, debemos buscar la topografía del campo inclusivo, desinteresado y altruista en las complejas sociedades de gran escala y las religiones históricas? La respuesta corta —como hemos visto— es: en su sistema de centros peregrinos.

La pregunta surgió para mí por primera vez en dos visitas recientes a México, por la observación de un gran número de peregrinos viniendo de todas partes de México en días festivos importantes (y a algunos santuarios todos los días) a centros como la Villa de Guadalupe, cerca de Ciudad de México, Chalma, a unas setenta millas de esta ciudad, Acámbaro en Guanajuato y a Naucálpán, cerca de Ciudad de México donde se sitúa el santuario de Nuestra Señora de los Remedios. Encontré que, durante la fiesta principal, la gente venía en decenas de miles a estos y otros centros que visité; venían a través de muchos medios de transporte: a pie, a caballo, en burro, en carro, en tren, en avión y, actualmente, en bus y autostop. Venían como individuos, en grupos familiares y en grupos organizados de trabajadores industriales, empleados de banco,

empleados de oficina de las diferentes ramas del gobierno, escuelas, parroquias y organizaciones de negocios. A la basílica de la Patrona de México (y ahora también de las Américas), Nuestra Señora de Guadalupe, vinieron peregrinos no solo de México y de todos los países latinoamericanos, sino también de los Estados Unidos y Canadá, y hasta de Europa, India, Filipinas y otras partes del Asia cristiana. Claramente, estas multitudes venían no solo por solemnidad sino también por festividad e intercambio. En todos los centros de peregrinación que visité había bailes de tropas de intérpretes tradicionales con plumas brillantes. A menudo, había rodeos, corridas de toros y ferias con ruedas de la fortuna y rotondas; y siempre había innumerables puestos y carpas donde casi todo podía obtenerse, desde imágenes y objetos religiosos hasta confitería, comida, ropa y utensilios domésticos. La comunión, el mercadeo, la feria, todo iba junto en un lugar apartado.

Para un antropólogo *nada social es ajeno*, y aquí había evidentemente un fenómeno social de gran interés e importancia. Me remití con entusiasmo a la literatura antropológica sobre peregrinaciones no solo en Centro y Latinoamérica, sino también en otras partes del mundo; pero sólo pude encontrar relativamente pocos espigues para mi comodidad y sustento intelectual. Sucedió casi lo mismo cuando me remití a fuentes contemporáneas eclesiásticas y religiosas. Aquí había un gran proceso popular existente, demográficamente comparable con la migración laboral, que involucraba a millones de personas alrededor del mundo en muchos días y hasta meses de viaje, rico en simbolismo e indudablemente complejo en organización, y sin embargo ampliamente ignorado por las a menudo competitivas ortodoxias de la ciencia social y la religión. ¿Por qué existía esta negligencia? En el caso de los antropólogos, pudo deberse a una combinación de causas: la concentración, hasta hace muy poco, en la provocación y el análisis de estructuras y patrones altamente localizados, fijos y centrados más que en los patrones y los procesos a escala nacional o incluso internacional; también, por el énfasis casi obsesivo en el parentesco, las leyes, la política y la economía, mas no en la religión, el ritual, la metáfora y el mito; y por estar concentrados en lo pragmático más que en lo simbólico. Así mismo, los líderes religiosos han sido silenciados por sus sentimientos ambivalentes hacia los peregrinajes. Por un lado, parecen considerarlos como meritorios y piadosos de alguna manera, pero, por el otro, como sospechosos,

contaminados por supersticiones primitivas y campesinas y portadores de las marcas de un paganismo antiguo. Aunque operacionalmente, en una amplia escala, las peregrinaciones de alguna manera han traído rasgos de lo que Robert Redfield hubiera llamado la “Pequeña Tradición” a lo que debería haber sido teológica, litúrgica y, en efecto, económicamente controlado por los principales representantes de la “Gran Tradición”.

Parece que el asunto no fue siempre así, pues encontramos que en la Edad Media, especialmente en los siglos donde la arquitectura gótica prosperó, “la época de las iglesias y catedrales de peregrinaje impresionantes fue, económicamente hablando, la época de las grandes ferias”, y que “la iglesia misma tenía todo el interés de proteger tan valiosas fuentes de renta que los mercados y ferias guardaban bajo su patrocinio” (Simson, 1967: 164-165). En México sigue ocurriendo que curas y religiosos de una parroquia específica asociada a un santuario peregrino acogen la devoción pagada a su santo, pero desde la *Reforma*, a mediados del siglo XIX, no han tenido autoridad para proteger los mercados y las ferias: la burocracia administrativa local los tiene firmemente bajo su propio control. La Iglesia católica en la Edad Media tenía, en cualquier caso, mayor tolerancia a la tradición popular que la que tiene hoy en día cuando está buscando “modernizar” su imagen y pensamiento. Fue Calvino, más que Erasmo, quien probablemente hizo más para fomentar la desaprobación moderna de las peregrinaciones, pues él pensaba que estas “no ayudaban a la salvación de ningún hombre”, y aunque el Concilio de Trento, más bien débilmente, afirmó que “los lugares dedicados a las memorias de los santos no son visitados en vano”, la versión calvinista de la ética protestante parece haber ganado la discusión en Europa del Norte y Norteamérica. Los peregrinajes, para Calvino y los puritanos, eran meras “caminatas”⁵, pérdida de tiempo y energía que deberían mejor ser puestos al servicio de demostrar que uno ha sido “salvado” personalmente, en el lugar donde Dios lo ha llamado a uno, por un estilo de vida prudente, diligente y “puro”.

5 Turner escribe, en la versión original de este artículo, “mere peregrinations” para contrastar el sentido secular de *peregrination* con la religiosidad implícita en *pilgrimage* a lo largo de todo el texto. Sin embargo, en español no hay diferencia entre peregrinación y peregrinaje. Caminata, en cambio, no tiene sentido religioso ni en español ni en inglés, pero sí implica andar a pie, característica principal de *peregrination*, de manera que parece traducir la intención del autor. [Nota de la traductora].

O como Nanak; el primer gurú Sikh que lo pone en el contexto indio, cuando un musulmán le pregunta por qué no se volteó en la dirección de la Meca para orar: “No hay lugar donde Dios no esté”.

Cuando empecé a investigar los peregrinajes más de cerca, pude ver que bien podrían constituir objetivamente una red conectada de procesos, cada uno involucrando una jornada hacia y desde un sitio particular. Tales sitios eran lugares donde, de acuerdo con los creyentes, alguna manifestación de poder divino o sobrenatural había ocurrido, lo que Eliade llamaría una “hierofanía”. En México se sostenía que las *hierofanías* más típicas eran milagros causados por imágenes o pinturas de Cristo, la Virgen María y ciertos santos. Debería decirse que México difiere de Europa en que allá los objetos sagrados más importantes de devociones peregrinas son las imágenes más que las reliquias de santos. Esto pudo deberse al monopolio virtual mantenido por los grandes centros religiosos (y notablemente los centros peregrinos) de Europa sobre las reliquias de los santos principales, así como a las dificultades implicadas en el transporte de reliquias sagradas a través del Atlántico. Pero probablemente aquí hay una influencia precolombina, en vista de la tendencia de los mayas, los aztecas y los tarascanos a hacer vívidas y putativamente eficaces efigies y pinturas de sus deidades.

Sin embargo, el celebrado caso de la Virgen Morena de Guadalupe es menos indirecto que estatuarios y pinturas sabidas hechas por el hombre. Se cree que, diez años después de la conquista de México por Cortés, la Virgen María en su advocación como Inmaculada Concepción se le apareció en persona a un comunero azteca, Juan Diego, e imprimió su imagen, la de una niña *mestiza*, en la capa áspera o *tilma* de fibras de maguey que llevaba puesta. Esta pintura milagrosa es aún el foco central de veneración para todos los mexicanos católicos, y se estima que un promedio de 15.000 peregrinos y turistas van *cada día* a contemplarla en su marco de vidrio sobre el altar de la basílica en Tepeyac. A excepción de la estatua original de Nuestra Señora de Ocotlán, la mayoría de las demás imágenes de la Virgen se consideran artefactos humanos, aunque se sostiene que muchas producen efectos milagrosos. La Virgen de Guadalupe y Nuestra Señora de Ocotlán están vinculadas al periodo inmediatamente siguiente a la conquista de Cortés y a las dos naciones más involucradas con los conquistadores de Hernán Cortés: Guadalupe para los aztecas y Ocotlán para los tlaxcaltecas, rivales de los aztecas y aliados de Cortés.

Lo que México comparte con la Europa medieval es, sin embargo, su red de rutas y senderos peregrinos; muchos convergen desde direcciones diferentes en un solo centro de peregrinaje, mientras otros se entrecruzan cuando los peregrinos viajan a sitios sagrados distintos. El libro de Walter Starkie (1965) sobre los senderos de peregrinación hacia el santuario de Santiago de Compostela y *Canterbury Pilgrims and their ways*, de Francis Watts (1917), documentan abundantemente este punto. Además, en México, así como en muchas partes de la Europa católica, se encuentra que pueblos y municipios contienen varias hermandades que incluyen en sus actividades anuales una peregrinación al lugar donde su santo patrón es más altamente venerado⁶. Es interesante notar aquí que cuando un municipio contiene o está cerca de un centro de peregrinaje importante, sus habitantes, aunque puede que participen en actividades festivas y de mercadeo asociadas a los días festivos del santo del peregrinaje, tienden a ir en su propia capacidad de peregrinos a santuarios distantes más que cercanos. Pero estas mismas personas participan diariamente en el sistema local de *mayordomía* (o administración de asuntos locales religiosos). Encontré que, por ejemplo, este era el caso, mencionado después, en Amecameca.

Esto nos trae a un punto muy importante: hablando en términos generales, los santuarios peregrinos en México central (aunque no en Yucatán) tienden a estar localizados no en los centros de los pueblos

6 En la reedición de este artículo como un capítulo del libro *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (1974) bajo el nombre de "Pilgrimages as Social Processes", Turner se refiere al estudio que Nutini (1968) hace en el municipio de San Bernardino Contla en Tlaxcala, ilustrando con más detalle la red de relaciones sociales que resulta de los peregrinajes en México y a la vez los organiza, situación que prevalece en muchos lugares de México y en el interior de la que, por cierto, ocurre la *communitas normativa*. Consiste en la conexión por vínculos de devoción común entre personas de distintos municipios pertenecientes a hermandades afiliadas a un mismo santo patrón, cuyos encuentros suceden en sus principales días festivos, periódicamente, días en los que también convergen otros grupos peregrinos, peregrinos individuales e individuos que ofrecen servicios a todos ellos. En este contexto, circulan muchas noticias regionales y nacionales, y se establecen relaciones comerciales, compadrazgos, canjes de posada y parejas que facilitan el intercambio y la política local. Del estudio de Nutini, Turner también resalta la dicotomía perceptible entre estructuras religiosas apegadas a sistemas socioculturales localizados y aquellas preocupadas por el mantenimiento de valores que comparte la comunidad cultural más ampliamente aceptada, ya que en Contla se deja ver el contraste entre la estructura religiosa concentrada en santuarios y capillas *locales* y la *afiliación* religiosa voluntaria concentrada en santuarios distantes. [Nota de la traductora].

y las ciudades, sino en sus periferias o perímetros o incluso un poco más allá de estos. Así, la colina de Tepeyac, donde está localizado el complejo de santuarios de la Virgen de Guadalupe, está en el borde extremo norte de la Ciudad de México; la basílica de Nuestra Señora de Zapópan, el gran centro de peregrinaje de la ciudad de Guadalajara, que tiene los estados de Michoacán, Nayarit y Jalisco como su principal zona de captación peregrina, está situada en los límites noroccidentales de la ciudad; la basílica de Nuestra Señora de Ocotlán se encuentra en una pequeña colina por fuera de la frontera sudoriental de la ciudad de Tlaxcala; mientras la imagen extremadamente sagrada de Nuestra Señora de los Remedios es mantenida en la iglesia de San Bartolo en Naucálpán, unas nueve millas al noroccidente de la antigua capital española colonial de México, pero ahora casi envuelta por la suburbial extendida. De los sitios peregrinos dedicados a una u otra imagen o advocación de Cristo, el de Sacromonte está en una colina a las afueras del pueblo de Amecameca en el estado de México, mientras la importante basílica de San Miguel de Chalma, que aloja un crucifijo milagroso, está localizada a una distancia de alrededor de setenta millas de Ciudad de México, de donde muchos de los peregrinos provienen. De nuevo, en contraste con Europa donde muchos centros peregrinos tradicionales son catedrales de la gran ciudad (como Canterbury, Durham, Chartres, Toledo, Ancona y Aachen), pocas catedrales mexicanas atraen peregrinos de lejos. Por supuesto, los centros peregrinos católicos contemporáneos de Europa más populares están también en lugares periféricos. Basta con mencionar los santuarios de la Virgen en Lourdes, Fátima, Czestochowa, la Salette y Oostacker (en Gante, Bélgica, una filial e imitación de Lourdes).

Esta condición periférica de los santuarios más sagrados no está de ninguna manera limitada a los sistemas de peregrinaje cristianos. Por ejemplo, Deleury (1960: 78) escribe sobre el peregrinaje a Pandharpur: “Pandharpur está situado en la *frontera* [énfasis mío] de la región cubierta por los ‘palkhis’ [...]. No solo Pandharpur no está en el centro de los países Marathi-parlantes, sino es bastante posible que

7 Un *palkhi* es literalmente un palanquín que carga una representación de las huellas de un dios o santo, *padukas* (no una imagen de idolatría sino una representación de *samadhi*, “la Experiencia”), y aquí representa a un grupo de peregrinos que siguen al mismo gurú o maestro espiritual, vivo o muerto.

en tiempos pasados estuviera situado en las fronteras de países Kan-nada-parlantes”. De nuevo, el Monte Kailās y el Lago Mānas, dos de los sitios más sagrados de peregrinaje para los hindús, están localizados en el lado extremo de los Himalayas en el Tíbet occidental. Hoy en día, por supuesto, desde la ocupación del Tíbet por China, a los indios se les ha negado el acceso a estos santuarios naturales ya considerados sagrados en el *Mahābhārata*. Incluso con buen clima es difícil acceder a ellos. Por marginales que sean, sin embargo, están en la fuente de los cinco grandes ríos de India, incluyendo el Ganges, Indus y Brahmaputra (véase Hansa, 1934). Una excepción aparente a la condición periférica de los centros peregrinos es la Meca, donde la piedra meteórica negra cerca al Kaaba es considerada por todos los musulmanes “el ombligo del mundo”. El *hajj*, o peregrinación a la Meca, Arafāt y Mina, es el quinto de los cinco “pilares” del islam. Todavía es observado anualmente y continúa ejerciendo una influencia profunda en el mundo musulmán entero. A pesar de su centralidad para el campo religioso, sin embargo, la Meca es ciertamente periférica para cada uno y todos los muchos sistemas sociales y políticos en los cuales los musulmanes se han organizado secularmente. Es casi como si el islam por un tipo de paradoja hubiera hecho la condición periférica sagrada en sí central para la existencia auténtica del hombre, al menos en términos del modelo ideal que le presenta al mundo. De acuerdo con la prensa Meccana, entre 1957 y 1962 hubo un total anual de 140.000 a 180.000 peregrinos que acudieron para el periodo limitado del *hajj* propiamente, y sin contar a quienes iban de la península arábiga. Estos llegaron por transporte de aire, mar o tierra desde áreas tan ampliamente dispersas como Egipto, Irán, Pakistán, India, Indonesia, Siria, Sudán, Nigeria, Iraq y hasta de la Unión Soviética, como Malcolm X (1966) atestigua en su *Autobiografía*.

La condición periférica de los santuarios peregrinos y la estructura temporal del proceso de peregrinación pueden estar interesantemente relacionadas con el concepto de *rito de paso* de Van Gennep, con sus etapas de separación, margen o limen, y reintegración, pues el peregrino inicia su camino en un Lugar Familiar, avanza hacia un lugar lejano y retorna, idealmente cambiado, a un Lugar Familiar. La etapa liminal, cuando el sujeto está en separación espacial de lo familiar y lo habitual, constituye un campo cultural que es extremadamente rico

en significado cosmológico, expresado en gran medida por símbolos no verbales. La liminalidad representa una negación de muchos de los rasgos de las estructuras sociales preliminales y una afirmación de otro orden de cosas, y acentúa las relaciones genéricas más que las meramente particulares.

Ahora bien, los peregrinajes parecen tener atributos tanto de los tipos de rituales de amplias comunidades y santuarios de la tierra que hemos ojeado en África, como de la etapa liminal de los *rites de passage*. En las culturas preindustriales, políticamente centralizadas y altamente agrícolas, las redes formadas por rutas de peregrinaje cruzadas —salpicadas de santuarios subsidiarios y estaciones de vía y alineadas con mercados y posadas— representan las homólogas de las que rearticulan los santuarios de la tierra y los santuarios de espíritus y deidades no ancestrales encontrados en muchas sociedades sin Estado en el África subsahariana con una tecnología agrícola simple. Aquí, la condición periférica de los centros peregrinos las distingue de la centralidad del Estado y las capitales provinciales y de otras unidades político-económicas. Más adelante las distingue de centros de estructura eclesiástica como las sedes o centros diocesanos de arzobispos y obispos. Esta condición periférica puede ser considerada como un aspecto espacial de la liminalidad encontrada en rituales de paso. Un limen es, por supuesto, literalmente un “umbral”. Un centro de peregrinaje, desde el punto de vista del actor creyente, también representa un “umbral”, un lugar y momento “dentro y fuera del tiempo”, y tal actor —como lo atestigua la evidencia de muchos peregrinos de muchas religiones— espera tener allí experiencia directa del orden sagrado, invisible o sobrenatural, en el aspecto material de la curación milagrosa o en el aspecto inmaterial de transformación interna del espíritu o de la persona. Como en la liminalidad de los ritos de iniciación, tal actor-peregrino es confrontado por secuencias de objetos sagrados y participa en actividades simbólicas que él cree eficaces para la transformación de su interior y, a veces, con optimismo, de su condición exterior del pecado a la gracia, o de la enfermedad a la salud. Espera milagros y transformaciones, del alma o del cuerpo. Como hemos visto, en el movimiento del peregrino hacia “lo sagrado de los sagrados”, el santuario central, la ruta es crecientemente sacralizada en la medida en que progresa: al principio lo que es importante es su humor subjetivo de penitencia mientras las muchas

largas millas que cubre son principalmente millas seculares y cotidianas; luego, la ruta empieza a ser envuelta por símbolos sagrados; ya en las etapas finales, la ruta misma se vuelve una jornada sagrada, a veces mítica, hasta que casi cada monumento y, finalmente, cada paso es un símbolo condensado y multivocal capaz de despertar afecto y deseo abundantes. El sentido de lo sagrado en el peregrino ya no es privado; es una cuestión de representaciones colectivas objetivadas que se convierten virtualmente en todo su ambiente y le dan motivos poderosos para creer. No solo eso; la jornada del peregrino también se convierte en un paradigma para otros tipos de comportamiento: ético, político, etc.

A medida que las sociedades se diversifican económica y socialmente, y a medida que los vínculos particularistas y múltiples de localidad y parentesco ceden paso a un amplio rango de relaciones de interés individual entre miembros de grupos funcionales sobre áreas geográficas cada vez más amplias, la opción individual y el voluntarismo prosperan a expensas de las obligaciones corporativas predeterminadas. Ahora, incluso las obligaciones son escogidas, resultan de entrar en relaciones contractuales. Lo individual reemplaza al grupo como la unidad étnica crucial. El “error particular [ya no es] expiado” —como Kirsch y Peacock (1970: 186) han escrito recientemente— por un “sacrificio particular”, sino que “el hombre adora rogando perdón por el profundo pecado en su ser total”. Y, como Max Weber ha señalado, lo individual —forzado a salir de lo previamente corporativo, en especial de las matrices basadas en el parentesco— se obsesiona con el problema de la salvación personal. La necesidad de escoger entre líneas de acción alternativas en un campo social cada vez más complejo, más el creciente peso, a medida que madura, de responsabilidad por sus propias decisiones y sus resultados, prueban ser demasiado para que el individuo perdure por sí mismo, al tiempo que busca alguna fuente trascendental de apoyo y de legitimidad que lo libere de las ansiedades por su seguridad inmediata y destino final en tanto entidad cohibida⁸. Pero la salvación tiene un aspecto social al igual que uno personal en todas las religiones históricas, como Durkheim entendió en su estudio *El suicidio*. Este autor demostró que los índices más altos de suicidio

8 Véase el argumento central del doctor Field (1960) en su estudio etnopsiquiátrico de peregrinos paganos en la Ghana rural moderna, *Search for Security*.

prevalían en grupos religiosos (como las sectas protestantes) que acentuaban la responsabilidad personal sin apoyo corporativo para la salvación de uno mismo. Para entender la naturaleza de este aspecto social y su relación con el voluntarismo del peregrinaje es necesario darle otra mirada a la noción de liminalidad.

Mis propias observaciones del comportamiento de novatos durante la fase liminal de los ritos de circuncisión Ndembu en Zambia (África Central) sugirieron que estos muchachos, “nivelados” y “desnudos”, como lo diría Erving Goffman, de estatus, rango y posición antecedentes, desarrollaron entre ellos una hermandad, una camaradería basada en la escogencia individual de amigos más que en el parentesco y la vecindad, un tanto al estilo de reclutas militares modernos en la misma barraca en un campo de entrenamiento. Como estos reclutas, ellos también estaban bajo el control estricto de mayores generalizados, en contraste con su situación secular donde la subordinación estaba parcelada en varias relaciones particulares de parentesco. Ya no eran nietos, hijos, sobrinos, sino simplemente novatos anónimos que confrontaban la categoría general de personas mayores ya iniciadas. La estructura social, en breve, como dije anteriormente, era simplificada y homogeneizada. Cuando el control se relajaba, los novatos se consideraban como iguales, cada uno más como una persona integral que como una *persona* social segmentada en una serie y un juego de roles y estatus estructurales. La amistad hecha en estas circunstancias de aislamiento liminal a veces duraba toda la vida, aunque no había un sistema formal de grados de edad o edades establecidas entre los Ndembu. Como lo he hecho en otro lugar, llamo *communitas* a esta modalidad de relaciones sociales, tomando prestado el término —aunque no su significado— de Paul Goodman y distinguiéndolo de *comunidad*, que se refiere a un área geográfica de común vivir⁹.

9 El término *Gemeinschaft*, similar al de *comunidad* usado por Tönnies, combina dos grandes modalidades sociales que yo distingo: *estructura* y *communitas*. Por *estructura* o *estructura social* no quiero decir lo que Lévi-Strauss o sus seguidores dicen en estos términos (i. e., una estructura de “categorías inconscientes” localizada en un nivel más profundo que el empírico), sino más bien lo que Robert Merton ha calificado como “las organizaciones en patrones de juegos de rol, juegos de estatus y secuencias de estatus” conscientemente reconocidas y regularmente operativas en un sociedad dada y vinculada estrechamente con normas y sanciones legales políticas. *Gemeinschaft*, en la medida en que se refiere a los vínculos entre miembros

En los ritos de paso, novatos o iniciandos pasan de una posición o condición de estructura a otra. Pero en el paso de estructura a estructura, pueden —y usualmente lo hacen— experimentar *communitas*, si los ritos son de carácter colectivo. La liminalidad (el escenario óptimo de las relaciones de *communitas*) y la *communitas* (la relación generada espontáneamente entre seres humanos pertenecientes a un todo y hechos individuos nivelados e iguales, despojados de atributos estructurales), juntas, constituyen lo que podría llamarse “antiestructura”. La *communitas*, sin embargo, no es la estructura con sus signos alrevesados, desventajas en lugar de ventajas, sino, más bien, el *fons et origo* de todas las estructuras y, al mismo tiempo, su crítica. Pues su mera existencia pone en duda todas las reglas sociales estructurales y sugiere nuevas posibilidades. La *communitas* presiona hacia el universalismo y la apertura; debe ser distinguida teóricamente, por ejemplo, de la noción de Durkheim de la “solidaridad mecánica”, que es un vínculo entre individuos colectivamente en oposición a otro grupo de solidaridad. Aquí, la *communitas* es reafirmada para la “parte” a expensas del “todo”, por lo tanto, niega su propia calidad distintiva. En la “solidaridad”, la unidad depende de oposiciones “dentro del grupo, fuera del grupo”, del contraste Ellos-Nosotros.

El destino histórico de la *communitas* era, al parecer, pasar de la apertura al cierre, de la *communitas* “libre” a la solidaridad dada por la estructura atada, de la optación a la obligación, del “riesgo innecesario” de W. H. Auden a la “seguridad interminable”. Pero en su génesis y tendencia central, la *communitas* es universal. Las estructuras, como la mayoría de las especies, se especializan; la *communitas*, como el hombre y sus antepasados evolucionarios directos, permanece abierta y sin especializar, un retoño de pura posibilidad y también de liberación inmediata de la obligatoriedad y las necesidades estructurales del día a día. La relación entre la estructura social y la *communitas* social varía en su interior y entre sociedades y en el curso del cambio social. En las sociedades tribales, la *communitas* es —como he dicho— relegada a menudo a un mero intervalo entre atribuciones de estatus. Incluso en ese caso es

de grupos multifuncionales fuertemente atados, usualmente con una base local, tiene *estructura social* en este sentido. Pero en la medida en que se refiere a una relación igualitaria directamente personal, *Gemeinschaft* connota *communitas*, como, por ejemplo, donde Tönnies considera amistad para expresar un tipo de *Gemeinschaft* o *comunidad de sentimiento* que no está atada ni a sangre ni a localidad.

considerada peligrosa por los guardianes de la estructura, y es cercada por todos lados con numerosos tabúes (asociados a ideas de pureza y polución) u ocultada bajo un montículo de símbolos ambiguos.

Las religiones en sociedades más complejas y diversas desarrollan algo que libera, en algún grado, a la *communitas* de este cercamiento. Estas religiones reconocen algunos de los rasgos antiestructurales de la *communitas* y buscan extender su influencia a través de poblaciones completas, como un medio de “rescate” o “salvación” de los juegos de rol que envuelven la personalidad en múltiples engaños, culpas y ansiedades. Aquí, las comunidades pioneras formadas por profetas, santos y gurús junto con sus primeros discípulos proveen los modelos y paradigmas culturales. Buscar la integridad no es desde esta perspectiva retirarse de la multiplicidad; es eliminar la divisibilidad, realizar la no-dualidad. Así, hasta el místico solitario logra la *communitas* alcanzando la raíz, el *Atman* que cree que existe idénticamente en todos los hombres, de hecho, en todos los seres, abrazando la naturaleza y la cultura en *communitas*. Pero esta teologización de la experiencia reduce a un estado o, incluso, al concepto de un estado aquello que en esencia es un proceso; en otras palabras: se estructura la antiestructura.

Los peregrinajes aparentemente son considerados por peregrinos cohibidos como ocasiones donde la *communitas* es experimentada, y como jornadas hacia una fuente sagrada de *communitas*, que también es vista como una fuente de curación y renovación. En este tipo de pensamiento, la salud y la integralidad del individuo son inherentes a la paz y la armonía de la comunidad; la soledad y la sociedad dejan de ser antitéticas. Permítanme ahora citar algunas expresiones de peregrinos elocuentes de diferentes afiliaciones religiosas sobre sus sentimientos subjetivos de *communitas*.

Empiezo por la versión de una señora indígena mexicana Náhuatl-parlante, Luz Jiménez, quien una vez sirvió de modelo para el famoso muralista Diego Rivera. Cada año, ella acostumbraba a ir desde su pueblo de Milpa Alta en el peregrinaje hasta el santuario de Nuestro Señor de Chalma. Este famoso santuario estaba sólo a unas cuarenta millas de su casa, pero para alcanzarlo los peregrinos de Milpa Alta tenían que caminar o manejar a través de montañas, en ese entonces infestadas de bandidos y ladrones. Su versión fue grabada por el antropólogo Fernando Horcasitas (1968: 57) en Náhuatl, el lenguaje de los aztecas, y

luego, traducida por él al español. Aquí, su descripción de cómo varios grupos de peregrinos pararon a comer en Agua de Cadena, a medio camino de su jornada:

Allí en Agua de Cadena se bajaban de los caballos a calentar comida. Muchos hombres juntaban leña; hacían fogatas para calentar la comida. Se veía muy bonito. Por aquí y por allá se veía sacar comida. Los ricos llevaban carne de gallina, de guajolote y tamales. Muchos de nuestros prójimos no llevaban nada, ni una tortilla ni un pan. Pero les regalaban por aquí y por allá. Les gritaban: “¡Vengan a tomar su tortilla!”. Otra persona decía: “¡Venga usted, otra tortilla con carne!”. Otros les regalaban tamales, hasta que se llenaban los que no llevaban comida.

Nótese aquí el énfasis en comer juntos, la comensalidad como un símbolo, un símbolo que también aparece en otros documentos personales de *communitas*.

Muchos lectores habrán visto los fragmentos líricos en la *Autobiografía de Malcolm X* (1966: 325, 330, 339) donde describe sus experiencias en El Cairo, Jedda y la Meca como el primer musulmán negro en ir al *hajj*. Cito casi que al azar:

Amor, humildad y verdadera fraternidad era casi un sentimiento físico donde quiera que mirara.

Todos *comían* como Uno [la comensalidad acá también se resalta], y dormían como Uno. Todo sobre la atmósfera peregrina acentuaba la Integridad del Hombre bajo Un Dios.

Nunca había presenciado semejante hospitalidad sincera y el espíritu abrumador de la verdadera fraternidad como es practicada por personas de todos los colores y razas, aquí en esta Tierra Sagrada y Antigua, el hogar de Abraham, Muhammad y todos los demás profetas de las Escrituras Sagradas.

Es tristemente probable que el descubrimiento de Malcolm X —a través del peregrinaje— de lo que él llama “verdadera fraternidad de hombres de todos los colores y razas” y que su anuncio de esto en los Estados Unidos, en contraste agudo con su previa posición anti-blanca, haya provocado rápidamente su asesinato a manos de fanáticos racistas.

Otro documento interesante sobre la experiencia peregrina viene de un artículo de la difunta Irawati Karve, anteriormente profesora de sociología y antropología en la Universidad de Poona. Ella había decidido tomar la ruta hacia Pandharpur como miembro de un *dindi*, una subdivisión del grupo palanquino mencionado antes, haciendo la peregrinación al santuario de Vithoba Bhave. Su situación personal era compleja e interesante. ¡Era, al mismo tiempo, una científica social experimentada, una liberal, algo feminista, una autora de novelas y poesía en inglés, y una brahmán! Estaba sumida en la tradición racionalista occidental, pero tenía fuertes simpatías nacionalistas. Ella registra cuán profundamente fue conmovida por la *communitas* que experimentó en compañía de sus compañeros peregrinos, tan conmovida, de hecho, que no pudo soportar su división en *dindis* atados por la casta al Palkhi o grupo palanquino, la unidad religiosa sobresaliente del peregrinaje. Si se hubiera conformado con aceptar el lugar de su propia casta o de observación antropológica desapegada, tal vez no habría estado tan evidentemente aturdida e involucrada. Pero entonces, como sucede a menudo, habríamos sido privados de gran parte de la verdad de la situación. Así escribe (1962: 19):

Precisamente cuando había hecho amistad con el grupo brahmán, las mujeres Maratha también me habían recibido en sus corazones [...]. Después de comer con ellos [cosa que ninguna otra mujer brahmán había hecho: los tabús contra la comensalidad con subcastas distintas a la de uno son fuertes en el hinduismo], sentí que eran más amigables. Muchos de ellos caminaban a mi lado, tomaban mi mano y me contaban muchas cosas sobre sus vidas. Hacia el final me llamaban “Tai”, lo que significa “hermana”. Algunos de ellos dijeron: “Seguro, Tai, te visitaremos en Poona”. Y luego una niña joven dijo: “Pero ¿te comportarás con nosotros entonces como te has comportado ahora?”. Era una pregunta sencilla, pero me tocó muy rápidamente. Hemos estado viviendo cerca los unos de los otros por miles de años, pero ellos no son aún de nosotros, y nosotros no somos de ellos.

Estas anotaciones suscitan un asunto importante: aunque los peregrinajes presionen, por decirlo así, en la dirección de la *communitas* universal, finalmente siguen atados por la estructura de los sistemas religiosos en el interior de los que se generan y persisten. Por consiguiente,

si uno de los compañeros de Malcolm X durante la circunvalación del sagrado Kabah de repente hubiese proclamado fuertemente ser un cristiano, un judío, un hindú, un budista o un ateo, es poco probable que hubiera sido cálidamente bienvenido a la “fraternidad” que lo rodeaba. Pues así como los santuarios ancestrales están polarizados con los santuarios de la tierra en el África Occidental, en las principales religiones históricas las mezquitas, los templos y las iglesias localizadas están polarizadas con los santuarios peregrinos para formar un solo sistema y compartir un contenido cultural común, aunque un polo enfatiza la estructura modelo y el otro, la *communitas* normativa. Sin embargo, hasta ahora la *communitas* vive en el interior de la estructura, y la estructura, en el interior de la *communitas*. La fraternidad total o global o la *communitas* aún apenas han traslapado las ataduras culturales de las estructuras religiosas institucionalizadas. La misma *communitas*, con el tiempo, termina atada a la estructura y viene a ser considerada como símbolo o posibilidad remota en vez de la realización concreta de la relatividad universal. Entonces, los mismos peregrinajes han generado el tipo de fanatismo que en la Edad Media llevó a su reformulación cristiana como Cruzadas y que confirmó la creencia musulmana en la necesidad espiritual de un Jihād o guerra sagrada, peleada para la custodia de los santuarios peregrinos de la Tierra Sagrada. Cuando la *communitas* es más fuerza que “gracia”, se convierte en totalitarismo, la subordinación de la parte al todo en vez de la creación libre del todo por el reconocimiento mutuo de sus partes. Pero cuando la *communitas* opera en el interior de límites estructurales relativamente amplios, se convierte, para los grupos y los individuos dentro de sistemas estructurados, en un medio para la vinculación de diversidades y la superación de divisiones.

Esto fue bien entendido por Deleury, quien, como Karve, señaló que en el peregrinaje de Pandharpur los miembros de las varias castas no estaban mezclados; en cambio, los miembros de cada *dindi* pertenecían solamente a una subcasta (Jati). En su panorama, sin embargo, esto no estaba en oposición al ideal antijerárquico del peregrinaje claramente indicado por los himnos y sermones, cantados por todos en la ruta. Al contrario, él escribe (1960: 105) que era

[...] una solución al problema de la distinción de castas y de su vida juntas. La idea de un grupo compuesto por individuos provenientes de diferentes castas con culturas, tradiciones y costumbres diferentes solo podría ser una yuxtaposición artificial y no una

verdadera comunidad. [...] la solución Varkari es un compromiso alegre entre la realidad de las distinciones de casta y el ideal de una comunidad social que las una. [...] las dificultades del camino contribuyen a ligar los varios grupos entre sí y la buena voluntad de todos previene el dolor y respeta los sentimientos. Lenta pero sinceramente la conciencia de un Palkhi (abrazando todas sus divisiones de subcasta) crece a través de la voluntad y la amabilidad de todos.

Aquí vemos cómo el peregrinaje de Pandharpur, como el *haji* musulmán, permanece en el interior de un sistema religioso establecido. No disminuye las defensas entre las castas, así como el islam no permite que aquellos más allá del *Umma* (la nación del islam) visiten los sitios sagrados de la Meca y Medina.

No obstante, puede decirse que aun si la situación de peregrinaje no elimina las divisiones estructurales, las atenúa, extrae su aguijón. Más aún, el peregrinaje libera al individuo de las restricciones obligatorias y diarias de su estatus y su rol; lo define como un ser humano integral con una capacidad de libre escogencia, y entre los límites de su ortodoxia religiosa le presenta un modelo vivo de hermandad humana. También, lo extrae de un tipo de tiempo a otro. Ya no está involucrado en esa combinación de tiempo estructural histórico y social que constituye el proceso social en su comunidad rural o urbana, pero cinéticamente recrea las secuencias temporales hechas sagradas y permanentes por la sucesión de eventos en las vidas de dioses, santos, gurús, profetas y mártires encarnados. El compromiso de un peregrino, físicamente, con una jornada ardua pero inspiradora, es, para él, aún más impresionante —en el campo simbólico— que los símbolos visuales y auditivos que dominan las liturgias y ceremonias de una religión calendáricamente estructurada. A estos él sólo los observa; participa peregrinando. El peregrino se vuelve él mismo un símbolo total; de hecho, un símbolo *de* totalidad; es motivado a meditar, mientras peregrina, en los actos creativos y altruistas del santo o la deidad cuya reliquia o imagen forma el objeto de su búsqueda. Esto es, tal vez, similar a la noción platónica de anamnesis (el recuerdo de una existencia previa). Sin embargo, en este contexto esa meditación sería considerada más apropiadamente como participación en una existencia sagrada con el objetivo de alcanzar un paso hacia la sacralidad y totalidad de uno mismo, en cuerpo y

alma. Pero dado que un aspecto de uno mismo consiste en los valores queridos de su propia cultura específica, no es innatural que la nueva “formación” deseada por los peregrinos deba incluir una realización más intensa del significado interno de esa cultura. Para muchos, ese significado interior es idéntico a sus valores religiosos centrales. Por tanto, las estructuras sociales y culturales no son abolidas por la *communitas* y la anamnesis, pero, como dije, el aguijón de su división es extraído para que la articulación precisa de sus partes en una unidad compleja y heterogénea pueda ser mejor apreciada. Algunos dirán que la *communitas* pura solo conoce armonías y no desarmonías ni conflicto; yo estoy sugiriendo que el modo social apropiado para todos los peregrinajes representa un compromiso mutuamente vigorizador entre la estructura y la *communitas*; hablando teológicamente, un “perdón de los pecados” donde las diferencias son aceptadas o toleradas más que agraviadas en términos de oposición agresiva.

De esta manera, para entender completamente los peregrinajes en México, sería necesario tener en cuenta la estructura contemporánea de la sociedad y la cultura mexicanas, y examinar sus vicisitudes y cambios históricos. Pues esta estructura y cultura invaden la organización social y el simbolismo de los peregrinajes mexicanos hoy en día tanto como las estructuras de casta presentes y pasadas del hinduismo permeaban el peregrinaje de Pandharpur. Aquí debo confesar que mi artículo necesariamente deviene programático y anecdótico más que un análisis exhaustivo, ya que mi interés en peregrinajes mexicanos es un desarrollo reciente que empezó apenas durante un viaje en el verano de 1970. Sin embargo, puedo al menos presentar las pautas bajo las que un análisis de los peregrinajes mexicanos podría proceder fructíferamente, con algunos datos de observaciones directas y los primeros frutos de la búsqueda bibliográfica.

Los peregrinajes entonces pueden ser estudiados sincrónica y diacrónicamente, como lo son hoy en día y como lo fueron en el pasado. No puedo discutir aquí enteramente los aspectos históricos de los peregrinajes¹⁰. Un estudio sincrónico de los peregrinajes implicaría, en

10 Quisiera llamar la atención respecto de un estudio brillante del joven historiador de Queens College (New York), Ralph della Cava, sobre la génesis, el crecimiento y las aventuras de una devoción peregrina en el nororiente de Brasil a finales del siglo XIX, en todo su escenario social. Se titula *Miracle at Joazeiro* (New York, 1970).

primer lugar, la elaboración de un inventario de todos los santuarios y localidades clasificados por los propios mexicanos como centros de peregrinación (*romería*¹¹). Después, en cada caso, sería necesario buscar para establecer el alcance y rango de la zona de captación de un santuario, es decir, las regiones geográficas, los grupos y las clases sociales que le proveen peregrinos anualmente. Dentro de esta área geográfica se encontrarán regiones de mayor y menor concentración. Por ejemplo, en el caso del más renombrado santuario de peregrinación mexicano, el de la Virgen de Guadalupe, los peregrinos vienen no solamente de cada estado de la república mexicana, sino también, como vimos, de los Estados Unidos, el Canadá católico, España, El Salvador, Cuba, Guatemala, Filipinas y cada nación suramericana; de hecho, de todos lados del mundo católico, incluyendo la misma Roma. Cerca del otro extremo de la escala encontramos los peregrinajes en una base regional, como el Cristo negro de San Román, cerca de Campeche, cuyo santuario es visitado principalmente por peregrinos del estado de Campeche y por marineros y pescadores de la costa del golfo adyacente. Incluso existen peregrinajes más pequeños que apenas si involucran más que los habitantes de una docena de aldeas, como el crucifijo milagroso de San Juan, cerca de Uruápan, en Michoacán. Aquí se dice que el crucifijo —rescatado de la aldea de Paricutín cuando el volcán con ese nombre hizo erupción desde el campo de un granjero— realiza milagros en su nuevo escenario y ha salvado a los habitantes de Paricutín de las llamas y la lava del inframundo abierto¹².

Parece que los centros peregrinos pueden casi que ser organizados según su rango de importancia. Puesto que, sin embargo, están abiertos en principio a cualquier católico de cualquier lugar que tenga una devoción personal al santo del peregrinaje, se encuentra que cualquier centro puede atraer devotos individuales de cualquier parte de México. No obstante, los centros más antiguos se han convertido

11 En español en el original. [Nota de la traductora].

12 Dicen que el campesino Dionisio Pulido trabajaba en sus cultivos cuando la tierra se abrió, saltaron piedras y salieron humos y gases. Asustado, avisó a las poblaciones cercanas que, también alarmadas por los temblores, alcanzaron a evacuar antes de que sus poblados, Paricutín y San Juan de Parangaricutiro, fueran cubiertos por las cenizas. Lo que el campesino vio fue la primera erupción del volcán que nació ese 20 de febrero de 1943. El volcán se llama Paricutín y tal vez sea el único cuyo nacimiento fue presenciado por la humanidad. [Nota de la traductora].

en objeto de peregrinajes organizados, donde las unidades típicas no son individuos sino grupos de parroquias, cofradías y confraternidades, y grupos atraídos por otros grupos seculares como los sindicatos, las cooperativas, las ramas del gobierno y las firmas privadas. El tiempo trae y consolida la estructura. Para satisfacer las necesidades de estos grupos, se han desarrollado preparativos elaborados de mercado, transporte, servicio de comida y bebida, recreación y hospedaje; cada clase social, cada categoría étnica o región cultural cuenta con un tipo distintivo de viaje y alojamiento.

Un estudio sincrónico también se preocuparía por la organización central de los peregrinajes, por la organización de los grupos de peregrinaje a medida que viajan desde sus puntos de origen hasta el centro y de vuelta otra vez. Tendría que preocuparse por los símbolos fijados que marcan las rutas del peregrinaje de principio a fin: desde la iglesia o capilla o santuario doméstico local devoto y el santo del peregrinaje en la sala, aldea u hogar de los peregrinos —a través de los sitios sagrados encontrados en el camino—, hasta el racimo de santuarios, estaciones, caminatas de rosario, pozos sagrados, cuevas, árboles sagrados y otros rasgos de topografía sagrada que preparan el camino para el encuentro del peregrino con la imagen más sagrada (la del Cristo, la Virgen o el santo), que es la meta final de la jornada. A medida que uno se acerca al Santo de los santos, los símbolos se hacen más densos, más ricos, más complejos, el paisaje mismo es codificado en unidades simbólicas repletas de significado cosmológico y teológico.

Recientemente recibí una carta del escolar israelí Shlomo Dshen, de la Universidad de Tel-Aviv, quien ha publicado profusamente sobre la sociología de la religión, que esbozaba brevemente la estructura de peregrinaje de Israel hoy en día —esta concierne principalmente a los judíos orientales y los norafricanos pero no a los europeos—. Lo que él dice sobre Israel, *mutatis mutandis*, también se aplica al México moderno. Escribe que

[...] hay docenas de pequeños peregrinajes enraizados en personalidades localizadas propias de grupos y escenarios “étnicos” específicos. [Con “étnico” quiere decir “culturalmente distintivos”]. Cada uno de estos eventos atrae hasta 3.000 personas. En años recientes estas celebraciones memoriales parecen haberse hecho crecientemente populares. Hay una gradación desde las celebraciones

memoriales en escenarios domésticos que son muy comunes, hacia los peregrinajes populares en gran escala a las tumbas de rabinos tan santos como Shimon bar-Yohai en Meiron (Galilea), en mayo, que atrae normalmente entre 50 y 70.000 peregrinos que asisten por alrededor de 24 horas, y a la cueva de Elías en Monte Carmelo —parece haber motivos de nacionalismo místico conectados con este peregrinaje—.

En México, también, y más allá, hacia Texas, Nuevo México y otras regiones que anteriormente hacían parte del antiguo México, hay justamente tal gradación. Esto se extiende desde fiestas dedicadas a imágenes milagrosas locales (en días apropiados del calendario litúrgico) o a santos canonizados popularmente (no pontificalmente) como el noble Pedrito, un curandero chicano cuya tumba cerca de San Antonio, Texas, está convirtiéndose rápidamente en un centro de peregrinaje sobresaliente (véase Romano, 1965: 1151-1173), a través de celebraciones regionales como las dos novenas dedicadas alrededor de la Epifanía de los Tres Reyes o Magi de Tizmín, en Yucatán, y, centralmente, hacia el “nacionalismo místico” de las varias fiestas para la Virgen Morena de Guadalupe¹³.

13 A propósito de tal gradación, Turner, en “Pilgrimages as Social Processes”, capítulo de *Dramas, Fields, and Metaphors* (1974), describe un caso intermedio entre los tipos locales y nacionales, visible en la topografía de la zona de captación del peregrinaje a Nuestra Señora de Ocotlán (ciudad de Tlaxcala). Allí hay dos categorías principales de peregrinos; los que vienen de fuera de los obisposados de Puebla y Tlaxcala esporádica o regularmente, y los que vienen del interior de los dos obisposados en el marco de un horario regular —evidencia de la *communitas normativa*, latente en el interior de la rigidez calendárica—, de acuerdo con Carlos M. Aguilar en *Nuestra Señora de Ocotlán, Tlaxcala*, 1966 (citado en Turner). Sesenta y cuatro parroquias participan en este ciclo anual, por lo general extendidas en la misma área de un municipio, a su vez, dividido en barrios, pueblos, aldeas y parajes. Normalmente, el grupo peregrino es una hermandad que puede estar asociada con la totalidad de la parroquia o con una o más de sus unidades territoriales, cuya razón de ser es organizar la visita anual a Nuestra Señora de Ocotlán. Este hecho asegura la interacción entre las parroquias alejadas y el centro espiritual de la región. La topografía de la zona de captación muestra las huellas de un nacionalismo místico antiguo de la época en que Tlaxcala era un Estado independiente aliado con Cortés en contra de los aztecas; la zona de captación está en el interior de sus límites y, de hecho, es probable que la Virgen de Ocotlán sea una respuesta a la Virgen de Guadalupe. Parece haber una organización intencional para que nunca viajen al tiempo grupos de regiones cercanas y establezcan su solidaridad, proceso que mezcla y homogeniza al mismo tiempo, en contraste con la segmentación por barrios en el interior de los municipios. [Nota de la traductora].

En el sistema de peregrinaje de Guadalupe (en la medida en que está organizado), las unidades eclesíásticas de visita más importantes son las diócesis, aunque las parroquias de todo México también envían grupos a lo largo del año. Tuve suficiente suerte al comprar, en Ciudad de México, ediciones de tres revistas especializadas en asuntos guadalupanos, las cuales abarcan —aunque con algunas serias lagunas— un periodo aproximado de quince años. Estas son: *La Voz Guadalupeña* (la más cercana del clero), *Tepeyac* (publicación que posee la mayor información cuantitativa) y la revista popular devocional *Juan Diego* (firme y patrióticamente dedicada a la causa del comunero azteca, cuya capa se convirtió en el lienzo de la pintura milagrosa).

De estas fuentes variadas se ha seleccionado bastante información sobre los tipos de grupos peregrinos que visitan oficialmente la basílica. De ninguna manera hemos terminado de procesar los datos, pero la siguiente lista —tomada de *Tepeyac*— de grupos peregrinos visitantes de la basílica entre el 13 y el 31 de enero de 1951 es característica: el 13 de enero, las parroquias de Teoloyucanx y Atlacomulco, estado de México; el 14 de enero, el personal del Banco Ejidal, el personal de una farmacia, la Unión de Pescadores y el personal de un hotel; el 16 de enero, un grupo de vecinos de Peralvillo en el Distrito Federal; el 19 de enero, los párrocos de Calítlahuaca, estado de México; el 23 de enero, el alumnado de una escuela de ingeniería; el 25 de enero, los párrocos de Tultepec, estado de México; el 26 de enero, la Corporación de los “Niños de América”; el 27 de enero, el Congreso de Escuelas Católicas, edificado esperanzadamente en esta ocasión por un sermón del Arzobispo de México; el 28 de enero, trabajadores de la industria automovilística, el personal del Banco de México, párrocos de Tultitlán, estado de México, el personal de una compañía papelera e impresora y de una fábrica de dulces y chocolates; finalmente, el 31 de enero, estudiantes peregrinos de las prácticas en Roma del año sagrado 1950, bajo el liderazgo de la Sociedad de Jesús.

Al revisar nuestras crecientes listas también encontramos grupos profesionales, como arquitectos, doctores, farmacéutas, ingenieros, profesores de colegio y abogados, al igual que de negociantes, banqueros, periodistas y escritores. En mayo de 1951, oímos de peregrinaciones de “toreros españoles” y “estudiantes de nutrición”. Los grupos diocesanos, guiados por sus propios obispos, usualmente van en la misma fecha cada

año. Así, la Diócesis de Zacatecas llega al santuario de Tepeyac cada 10 de septiembre; la de León, el 15 de octubre; la de Aguascalientes, el 29 de octubre; la de Saltillo y San Luis Potosí, el 7 de noviembre; la Arquidiócesis de Oaxaca, el 12 de mayo, etc. La revista *La Voz Guadalupeña* también menciona que muchas peregrinaciones familiares ocurren anualmente. Estos inventarios de grupos son complementados con información de peregrinos individuales. A veces sus motivos para visitar a la Virgen de Guadalupe son determinados. Por ejemplo, en noviembre de 1952, el matador El Pito fue a agradecerle ofreciéndole el premio que había ganado con su ayuda en el estadio; mientras una azafata atribuyó a un milagro de Nuestra Señora la frustración de un “atentado escandaloso” a través del cual se quería robar a los pasajeros y a la tripulación de un avión de Mexican Airlines en su camino de Ciudad de México a Oaxaca.

Es claro que los medios masivos de comunicación y los medios de transporte modernos han sido absorbidos por el sistema de peregrinaje aquí y en cualquier otro lugar, por ejemplo, en Lourdes y en la Meca (véase Shields, 1971: 38; Malcolm X, 1966: 321). De hecho, el carácter de *communitas* de los peregrinajes y su capacidad de evocar la lealtad de los más diversos tipos y grupos de personas hacia objetivos comunes —en contraste con muchas actividades religiosas sectarias— están probablemente bien adaptados a los medios de comunicación de la cultura masiva y de sociedades a gran escala, tal vez más industriales que feudales. Por ejemplo, durante los dieciocho días (del 31 de diciembre al 17 de enero) de la gran fiesta de los Tres Reyes en Tizmín (Yucatán), ¡trenes de veinticuatro carros cada uno salieron de la Estación Central del Ferrocarril de Mérida en intervalos cortos todos los días, llevando sus abundantes cargas de peregrinos, mientras de lugares tan lejanos como Ciudad de México motoristas manejaban sus automóviles para ser bendecidos en el santuario! ¡Puesto que los Tres Reyes eran grandes viajeros en la opinión mexicana y conocían bien los riesgos de las autopistas públicas!¹⁴.

14 Turner (1974), a través de la extraña historia de la viuda Encarnación de Guerra, resalta que las peregrinaciones heroicas y trágicas también están relacionadas con el transporte moderno. Gracias a la noticia publicada en el periódico *Excelsior* (citada en *Tepeyac* e incluida en la reedición de este artículo), sabemos que esta mujer peregrinaba con su familia hacia el santuario del Cristo de Esquipulás (Guatemala) a bordo de un carro que se accidentó y no dejó más vivos que ella, sin una pierna, y con la promesa pendiente que intentaría pagar ya viuda, unos siete meses después, en el santuario de

Esto me conduce al simbolismo de la trayectoria del peregrinaje y, especialmente, al simbolismo de su acercamiento final a los centros sagrados, pues en estos símbolos el *significado* del proceso es encarnado. Déjenme empezar con algunas generalizaciones quizás radicales sobre el simbolismo de los centros peregrinos mexicanos. En primer lugar, los santuarios más importantes, en oposición a los santos de pueblos o barrios, aparentemente son dedicados a figuras maternas y paternas universalizados y supernaturales, puesto que Cristo es considerado casi en todas partes más como “Dios Padre” que como “Dios Hijo” (p. e., en Chalma y Sacromonte). En segundo lugar, tales santuarios están conectados frecuentemente con rasgos naturales, como colinas, montañas, cuevas, pozos y fuentes. En tercer lugar, en México, muchos de los más importantes centros cristianos de peregrinaje están localizados en los más importantes centros de peregrinaje paganos precolombinos o cerca de estos. En cuarto lugar —y como una extensión de esta tendencia a sobreponer estructuras posteriores sobre estructuras precedentes—, el carácter de muchos centros es complejo, pues no contienen un santuario, iglesia u otro edificio, sino muchos, cada uno construido en un periodo diferente en la historia del peregrinaje; usualmente, en

la guadalupana. No sabemos si logró llegar en su único pie a Ciudad de México, pero sí que en México es proverbial que tras empezar un peregrinaje uno jamás debe devolverse. En la peregrinación a Chalma, se cree que quienes se quejan de la jornada o cometen adulterio se convierten en piedras, y por esto varios peregrinos patean piedras en su camino, asegurándose de que a pesar de su transformación puedan llegar al santuario. Por otro lado, Turner también anota que la fiesta anual de los Tres Reyes en Yucatán de Oriente presenta un último ejemplo de organización sincrónica de sistemas de peregrinaje. En este caso, la unidad más importante no es la hermandad sino el gremio, aparentemente instaurado por los españoles replicando el gremio medieval europeo. En Tizmín, hoy en día, los doce gremios tienen una función exclusivamente religiosa, la afiliación es voluntaria, y muchos de sus miembros vienen de fuera de la región, a diferencia del caso de las hermandades. El cuerpo gobernante del gremio puede estar conformado por personas ajenas a la parroquia; a excepción del *anfitrión*, quien debe ser residente de Tizmín, se posesiona voluntariamente en cumplimiento de una promesa hecha a los Tres Reyes y debe dar un banquete el día de la fiesta; esto sugiere la función centralizadora de Tizmín para Yucatán y más allá, en general para la antigua *oikoumene* maya. Los gremios se diferencian por sus frecuentes reuniones —que no son solo anuales, y por su variedad en nomenclatura— Gremio de Señoras, de Señoritas, de Agricultores, Gremio Leo XIII o Gremio de los Reyes Sagrados. Cada gremio es responsable de un día de la fiesta. Aunque su liminalidad y *communitas* son diferentes, puesto que el sistema de Tizmín es independiente de la iglesia institucionalizada, ocurren en términos de solemnidad, festividad y cambio durante los dieciocho días, con un auge al final de la primera novena, el 8 de enero. [Nota de la traductora].

semejantes centros, el acercamiento a un santuario importante también está demarcado por una secuencia de santuarios menores; a menudo, estos toman la forma de las catorce Estaciones o la Cruz de los quince misterios del Rosario Sagrado. Con frecuencia, pero no siempre, estos acercamientos estructurados suben hasta una colina para representar el ascenso del alma a través de la penitencia y la paciencia. En quinto lugar, Guadalupe tiene un lugar único en el sistema, pues no es compartido por ningún otro centro; en el complejo de su santuario no hay referencia directa ni indirecta a ninguna otra devoción peregrina mexicana, mientras que en los otros centros hay santuarios, pinturas o estatuas dedicadas a la Virgen Morena, los cuales indican su posición como símbolo dominante del nacionalismo místico mexicano y, más allá de esto, sugiero, de una *communitas* católica que se extiende más allá de las fronteras de los sistemas políticos mexicanos presentes y pasados¹⁵.

En sexto lugar, para todos los numerosos peregrinos que viajan a pie o en burro, la forma tradicional de ir a un gran centro de peregrinaje es muy importante en sí misma. Se gana más mérito o gracia ignorando los medios de transporte modernos. Más importante que esto —como John Hobgood (1970: 2) ha escrito con referencia a los indios zapotecas del istmo de Tehuantepec, quienes viajan por más de un mes para visitar al gran Cristo de Chalma, cerca de Ciudad de México—,

[...] es considerado esencial visitar estaciones de paso sagradas en el camino a Chalma, y si ha sido importante hacer el peregrinaje siguiendo exactamente la misma ruta cada año, desde antes del tiempo de la Conquista española, entonces podría ser posible ganar información adicional sobre cómo tanto ideas como intercambio de bienes se movieron de un lado a otro por toda Mesoamérica.

15 En algunos pueblos como Culiacán (en el estado de Sinaloa) hay un facsímil exacto de la estructura espacial de la devoción en Ciudad de México a Nuestra Señora de Guadalupe, con una basílica localizada en una colina a las afueras del pueblo, y un camino de peregrinos flanqueado por santuarios que representan los misterios del Rosario, guiando hacia él, justo como lo hay en la capital nacional. Esto recuerda la práctica precolombina de construir ciudades en un esquema cosmológico, recientemente demostrada para muchas civilizaciones antiguas por Paul Wheatley en el *Pivot of the four quarters* (1971). El trazado de edificios y barrios en el terreno replica los principales modos de clasificación cosmológica, traduciendo una organización de partes cognitiva en una espacial —como lo hacen las divisiones de los ciclos calendáricos aztecas y mayas (véase Ingham, 1970)—. Los pueblos provinciales, de nuevo, en su trazado tienden a replicar el plan maestro de la capital. Este sería otro ejemplo en un nivel cultural diferente

El mismo Hobgood viajaba a pie con un grupo de indios Otomí desde el pueblo de Huizquilucán, cerca del santuario de Nuestra Señora de los Remedios (al oeste de Ciudad de México), hasta Chalma; y confirmó que, de hecho, había estaciones sagradas de vía que aparentemente estaban conectadas con sitios arqueológicos precolombinos.

Pero aquí, una vez más, ha habido probablemente convergencia con el patrón de peregrinaje en Europa, pues allí crecieron rutas establecidas hacia los grandes santuarios europeos, y estas también atravesaban un número de estaciones sagradas de paso. Como en México, también crecieron y florecieron posadas, hospitales y mercados al lado de estas rutas, estimulados por el flujo de peregrinos. En su libro *El camino a Santiago*, el profesor Starkie (1965: 6-7) provee un mapa excelente de la red de rutas que llevan a Compostela en la España noroccidental, donde el importante santuario peregrino de San Jaime el Apóstol estaba localizado. Cada una de estas rutas, que trajeron peregrinos de Alemania, Inglaterra y los Países Bajos, al igual que de España y Francia, fue puntuada con centros peregrinos menores y con conventos, iglesias y hospitales para proveer las necesidades espirituales y materiales de los peregrinos.

Pero aquí, también, como siempre en la consideración de los peregrinajes, debemos cuidarnos de tomar un punto de vista demasiado estrecho. Los peregrinajes indios y musulmanes de los que tengo evidencia exhiben la misma imagen de una multiplicidad de rutas convergentes en un gran santuario, cada una punteada con estaciones sagradas de vía. Es como si tales santuarios ejercieran un efecto magnético en todo un sistema de comunicaciones, cargando con sacralidad muchos de sus rasgos y atributos geográficos y acogiendo la construcción de edificios sagrados y seculares para servir las necesidades del arroyo humano pasando por sus rutas arteriales. Los centros peregrinos, de hecho, generan un *campo*. Estoy tentado a especular si han desempeñado al menos un papel tan importante en el crecimiento de ciudades, mercados y rutas, como factores económicos y políticos. Ciertamente,

de la conservación del pasado en el presente con Guadalupe como la capital espiritual del sistema de peregrinaje. En este cambiado nivel poscolombino, el sistema —más que representar las oposiciones segmentarias y los vacíos de poder en una estructura sociopolítica— ha llegado a simbolizar el vínculo más amplio y genérico entre los mexicanos (como los santuarios de la tierra de los Tallensi). El sistema de peregrinaje es, al mismo tiempo, un instrumento y una expresión de la *communitas normativa*.

Otto von Simson (1967: 170) ha discutido que el “impulso religioso era un elemento tan omnipresente de la vida medieval que incluso toda la estructura económica dependía de él. Casi estática de otra manera, la economía recibía de las costumbres y experiencias religiosas el impulso que necesitaba para su crecimiento”. Cita el crecimiento de Chartres, Canterbury, Toledo y Compostela, todos centros peregrinos importantes en el periodo de la arquitectura gótica, como soporte de este punto de vista. Si la ética protestante era una precondition del capitalismo, tal vez la “ética peregrina” ayudó a crear la red de comunicaciones que luego hizo del capitalismo un sistema nacional e internacional viable.

Recientemente, Ralph della Cava (1970) ha mostrado cómo el caserío de Juaseiro en el noreste empobrecido de Brasil ha aumentado su población de 2.500 a 80.000 habitantes, aproximadamente, entre 1889 y el día de hoy. Este crecimiento demográfico sensacional se ha debido casi completamente al desarrollo del pueblo como centro de peregrinaje, como resultado de un supuesto milagro cuya autenticidad fue severamente denegada por los representantes oficiales de la Iglesia católica, tanto en Brasil como en Roma. En el México antiguo, es probable que varias ciudades importantes de los mayas se hayan desarrollado porque eran centros peregrinos precristianos. Por ejemplo, Thompson (1967: 133) escribe sobre varias ciudades importantes mayas, como Chichén Itzá, Cozumel e Izamal, que poseían pozos sagrados o “cenotes” que formaban “el punto focal de los peregrinajes”. “A estos lugares —escribe— venían inmensos grupos de peregrinos, muchos de ellos de lugares bastante distantes” (p. 135). El primer obispo de Yucatán, el franciscano Landa, compara las peregrinaciones a Chichén Itzá y Cozumel con las peregrinaciones cristianas a Roma o a Jerusalén. Además, Izamal —como la casa de Kinichkakmo (una manifestación del dios Sol) y de Itzamna (una de las más importantes diosas de los mayas)— también era un santuario muy importante y fue, por siglos, el centro de peregrinaje cristiano más importante de Yucatán, dedicado no a los dioses sino a la Madre cristiana de Dios.

Si tenemos la perspectiva de que, a veces, los peregrinajes generan ciudades y consolidan regiones, no necesitamos abandonar la perspectiva de que, a veces, también son los vestigios ritualizados de sistemas sociopolíticos anteriores. Bien puede estar ocurriendo aquí un proceso en el que, bajo ciertas condiciones, la *communitas* se petrifica en la

estructura político-económica pero puede ser regenerada como un centro de *communitas* cuando un nuevo centro político-económico alternativo se desarrolla o reemplaza el antiguo por la fuerza. La nueva estructura secular entra en una relación complementaria con la estructura antigua, y esta, luego, se sacraliza y se mezcla con la *communitas* liminal. La centralidad anterior se ha convertido en condición periférica, pero esta puede entonces convertirse en el escenario para una nueva centralidad cuando oleadas de peregrinos invadan y muchos se asienten cerca de los santuarios periféricos. Pero los nuevos santuarios peregrinos están entrando en existencia constantemente a medida que rumores de santos y de milagrosos, así como sus hazañas terapéuticas, se esparcen entre las masas. Estos santuarios pueden situarse en locaciones nuevas. Sigue siendo un problema para la investigación intensiva estudiar las nuevas condiciones bajo las que tales devociones populares sobreviven hasta convertirse en peregrinajes establecidos y legitimados por las autoridades del sistema religioso en cuyo campo de creencias han florecido. Aquí es donde estudios históricos como el de Ralph della Cava son tan valiosos. El fracaso de sobrevivir es un problema tan importante como la supervivencia. Actualmente me inclino a favor del punto de vista de que la mejor posibilidad de supervivencia de un peregrinaje es cuando le imparte a la ortodoxia religiosa una vitalidad renovada, más que cuando declara en contra de un sistema establecido una serie de opiniones heterodoxas y estilos sin precedente de acción religiosa y simbólica. En esta última situación se encuentran sectas, herejías y movimientos milenarios, pero no los centros peregrinos. Si los peregrinajes han de desarrollarse, lo viejo debe mostrarse aún vivo y aún capaz de producir milagros, pero debe mantener claramente lo tradicional, incluso si la devoción peregrina renueva ciertas áreas de tradición que han sido detenidas y olvidadas por décadas o hasta siglos.

Las religiones, en parte, persisten como sistemas culturales porque el interés y la energía popular no están distribuidos todo el tiempo de la misma manera entre sus niveles y sectores, sino que aquellos se enfocan hacia uno o varios en cada época. Los demás no son abandonados ni borrados, pero permanecen sin manifestarse, en bajo pulso, hasta que son reanimados por devociones populares que solo, en apariencia, son novedades o retos al sistema total, pero que, a la larga, demuestran estar entre sus mecanismos de permanencia. También puede ser, como

hemos visto, que aquellos centros peregrinos que sobreviven y prosperan han sido injertos en centros más antiguos, como descendientes en mentores. Esto sería cierto para Guadalupe, Chalma, Izamal y Ocotlán, al menos en México. Semejante superimposición puede involucrar un rechazo consciente al mismo tiempo que una aceptación inconsciente de la antigua religión. Lo que aquí se rechaza es la estructura anterior, anatematizada; lo que es aceptado tácitamente es la *communitas vivaz*, que ya no es normativa (puesto que las normas son rechazadas conscientemente) sino vista como hermandad prometidora y renovada.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Cava, R. della. (1970). *Miracle at Joaseiro*. New York: Columbia University Press.
- Deleury, G. A. (1960). *The cult of Vithoba*. Poona: Deccan College Post-graduate and Research Institute.
- Dowse, I. (1963). *The pilgrim shrines of England*. London: Faith Press.
- Dowse, I. (1965). *The pilgrim shrines of Scotland*. London: Faith Press.
- Evans-Pritchard, E. E. (1948). *The divine kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*. Cambridge: University Press.
- Field, M. (1960). *Search for security. An ethnopsychiatric study of rural Ghana*. Evanston, Illinois: Northwestern University press.
- Fortes, M. (1945). *The dynamics of clanship among the Tallensi*. London: Oxford University Press.
- Garbett, G. K. (1963). Religious aspects of political succession among the valley Korekore. En E. Stokes y R. Brown (eds.), *The history of the central African peoples*. Lusaka: Rhodes-Livingstone Institute.
- Gluckman, M. (1965). *Politics, law, and ritual in tribal society*. Oxford: Basil Blackwell.
- Hansa, B. S. (1934). *The holy mountain*. London: Faber and Faber.
- Hobgood, J. (1970). A pilgrimage to Chalma. University of Madison, manuscrito no publicado.
- Horcasitas, F. (1968). *De Porfirio Díaz a Zapata: memoria Nahuatl de Milpa Alta*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Históricas.
- Ingham, J. (1970). Aztec time and space. Universidad de Minnesota, manuscrito no publicado.
- Jarret, D. B. (1911). Pilgrimages. En C. G. Herbermann (ed.), *The catholic encyclopaedia*. New York: Appleton.
- Karve, I. (1962). On the road: A Maharashtrian pilgrimage. *Asian Studies*, 22, 13-29.
- Kirsch, T. & Peacock, J. (1970). *The human direction*. New York: Appleton-Century-Crofts.

- Lewis, B. (1966). Hadjdi. En *The encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill.
- Maine, Sir H. (1861). *Ancient law*. London: J. Murray.
- Malcolm X. (1966). *Autobiography of Malcolm X*. New York: Grove Press.
- Milburn, R. L. P. (1965). Prólogo. En I. Dowse, *The pilgrim shrines of Scotland*. London: Faith Press.
- Nutini, H. (1968). *San Bernardino Contla: marriage and family structure in a Tlaxcalan municipio*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Oursel, R. (1963). *Les pèlerins du moyen age*. Paris: Fayard.
- Romano, O. (1965). Charismatic medicine, folk-healing and folk-sainthood. *American Anthropologist*, 67, 1151-1173.
- Shields, J. A. (1971). *Guide to Lourdes*. Dublín: Gill.
- Simson, O. von. (1967 [1956]). *The gothic cathedral. Origins of gothic architecture and the medieval concept of order*. New York: Harper Torchbooks.
- Singer, I. (ed.). (1964). *Jewish encyclopedia*. New York: Ktav.
- Starkie, W. (1965). *The road to Santiago*. Berkeley: University of California Press.
- Thompson, E. S. (1967). *The rise and fall of Maya civilization*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Turner, V. (1969). *The ritual process*. Chicago: Aldine.
- Turner, V. (1973). The center out there: Pilgrim's goal. *History of Religions*, 12(3), 191-230.
- Turner, V. (1974). *Dramas, fields, and metaphors: symbolic action in human society*. Ithaca: Cornell University Press.
- Watts, F. (1917). *Canterbury pilgrims and their ways*. London: Methuen.
- Wheatley, P. (1971). *The pivot of the four quarters: A preliminary enquiry into the origins and character of the ancient Chinese city*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Wensink, A. J. (1966). Hadjdi. En *The encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill.
- Yang, C. K. (1961). *Religion in Chinese society: A study of contemporary social functions of religion and some of their historical factors*. Berkeley: University of California Press.

**DEL BARRIO A LA COMUNIDAD:
RELIGIOSIDAD POPULAR Y RELACIONES DE PODER
EN EL SURESTE DE MÉXICO**

*From the Neighborhood to the Community: Popular
Religiosity and Power Relations in Southeastern Mexico*

LUIS RODRÍGUEZ CASTILLO *

Universidad Nacional Autónoma de México · México

IVÁN FRANCISCO PORRAZ GÓMEZ **

Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas · México

* lurodri@prodigy.net.mx

** pacon_83@hotmail.com

Artículo de investigación recibido: 15 de julio del 2009 · aprobado: 24 de septiembre del 2009

RESUMEN

Este artículo examina la peregrinación que celebran los habitantes del barrio Ojo de Agua de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. El objetivo de esta colaboración es problematizar esas experiencias de religiosidad popular en términos del contexto relevante en el que ocurre dicha experiencia. A diferencia de las explicaciones convencionales acerca de la persistencia de la peregrinación en contextos rurales o urbanos, los autores argumentan que esta manifestación de religiosidad popular se dilucida en términos de las relaciones sociales, económicas y políticas, construidas en el mediano aliento histórico.

Palabras clave: *Sureste de México, religiosidad popular, relaciones de poder, romería, Cristo Negro.*

ABSTRACT

This paper examines the pilgrimage celebrated by the residents of the Ojo de Agua neighborhood in the city of San Cristobal de las Casas. The main purpose is to problematize these experiences of popular religiosity in terms of the relevant context in which this experience occurs. Unlike conventional explanations of the persistence of pilgrimage in rural or urban contexts, the authors argue that this manifestation of popular religiosity can be elucidated in terms of the social, economic and political relations constructed in the middle historical breath.

Key words: *Southeastern Mexico, popular religiosity, power relations, pilgrimage, Black Christ.*

INTRODUCCIÓN

El presente artículo aborda la complejidad de las expresiones culturales de los grupos subalternos en México a través del análisis de la religiosidad popular. Aquí se intentan superar algunas limitaciones de la antropología social tradicional que analiza las diferencias culturales y la religiosidad en el área maya. Las etnografías tradicionales en esta área asumen que la cultura se encuentra aislada de otros fenómenos o variables sociales y privilegian la descripción de los grupos haciendo abstracción de sus relaciones, como si de entidades discretas, independientes y con identidades esenciales se tratara.

Los investigadores de la religiosidad popular conocen bien algunos modelos de análisis tales como: 1) el de los ritos de pasaje (Van Gennep, 1981), como el mecanismo de la integración del grupo social; 2) el de las representaciones colectivas de una sociedad que se venera a sí misma a través de ritos y ceremonias sagradas (Durkheim, 1982), que explica cómo se reduce la anomia social; y 3) el de la religiosidad popular como un medio de comunicación simbólica (García, 1989), que representa y legitima a la estructura social y permite comprender los procesos implicados en el sincretismo cultural. Respaldados en esos modelos, los estudios reproducen las tesis clásicas para explicar la existencia de peregrinaciones o romerías entre los diferentes grupos étnicos en el área maya. Una primera tesis señala que esas expresiones rituales guardan relación con los ciclos de reproducción social. Otra tesis expone que, en contextos de rápido cambio social, el resurgimiento de las romerías y otras tradiciones de la cultura popular son estrategias de resistencia frente a la modernidad. La tercera tesis, corolario de las anteriores, sustenta que las romerías y otras expresiones de religiosidad popular son los medios a través de los cuales se resignifica y refuerza la identidad colectiva del grupo.

La información empírica que da sustento a las reflexiones que se presentan en este artículo proviene de la documentación etnográfica de una romería que tiene lugar en la región de los Altos del estado de Chiapas (Porraz, 2006), que ha sido actualizada y revisada a la luz del marco teórico-metodológico de una investigación de mayor alcance en curso (Rodríguez & Orantes, 2008). Ese proyecto busca plantear un problema más amplio para las ciencias antropológicas: explicar la heterogeneidad de las instituciones de la acción colectiva que moldean los comportamientos de los miembros de grupos subalternos en los espacios de hegemonía.

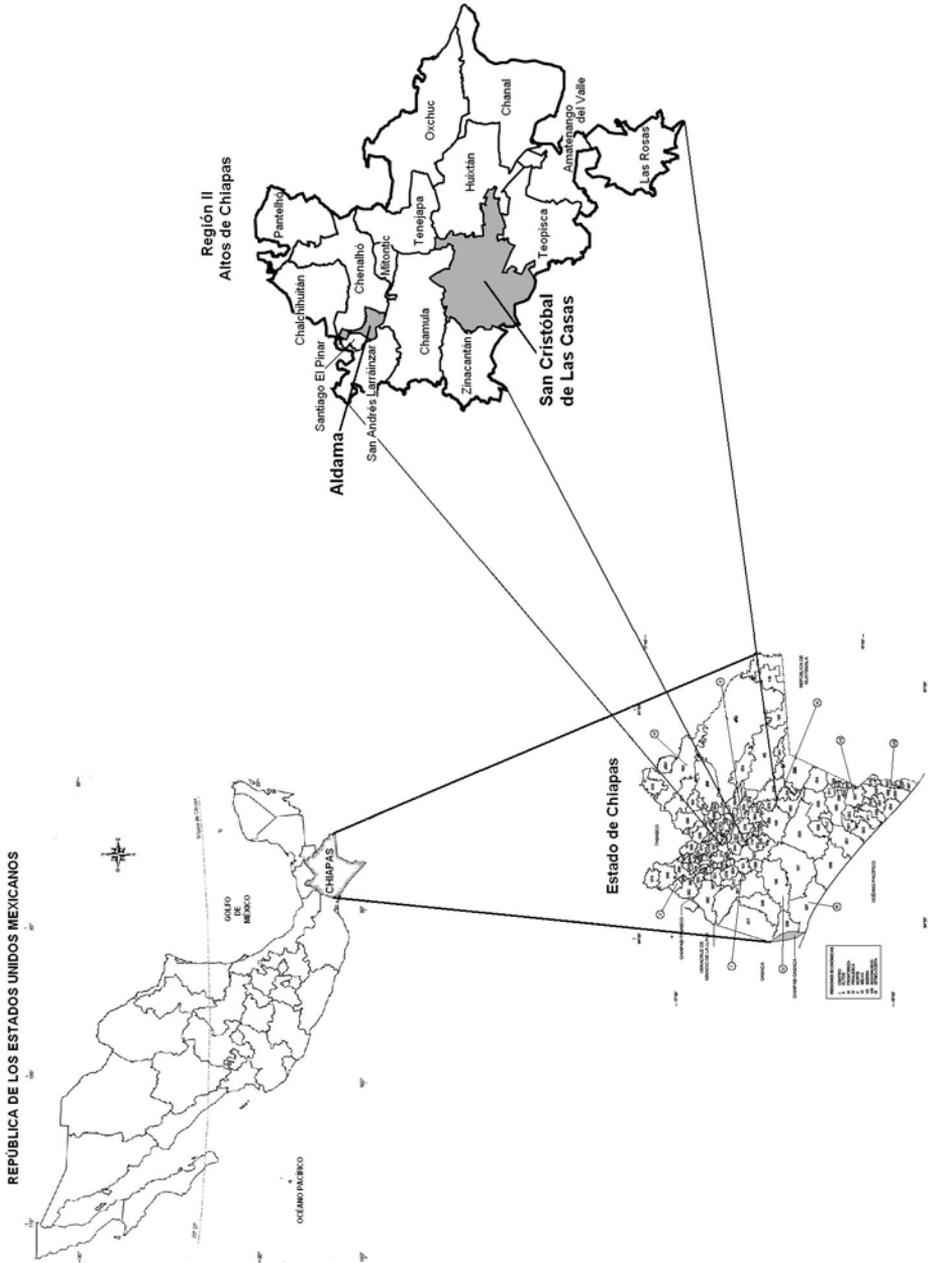
El evento analizado es la romería al Divino Cristo de Magdalenas de La Paz¹ realizada por mestizos del barrio popular-urbano de Ojo de Agua (figura 1), ubicado en la zona norte de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, a la comunidad indígena-rural de Magdalenas. La romería tiene lugar el cuarto viernes de Cuaresma previo a la Semana Santa o Mayor, y se integra a la fiesta de ese grupo tzotzil en Aldama, cabecera municipal que se encuentra a cuarenta y dos kilómetros de la ciudad. La romería, a diferencia de muchas otras romerías estudiadas, es una expresión de religiosidad popular que, al ser compartida, exige la cooperación entre múltiples actores, así como la coordinación entre indígenas o *batsi'viniquetik* y mestizos o *jkaxlanetik*².

La existencia de esta romería no se explica de manera simple o satisfactoria por ninguna de las tesis anteriormente señaladas. No guarda relación unívoca con el calendario agrícola local o los circuitos comerciales, que se han determinado como factores explicativos de la persistencia de esas manifestaciones en contextos rurales e indígenas (véase Adams, 2005; Guzmán, 2001; Ruz, 1986). Tampoco se manifiesta como la persistencia de viejas formas comunitarias rurales confrontadas o que se fusionan con las urbanas ante el crecimiento de la ciudad (Blasco, 1995; González, 2002; Medina, 2006), ni se explica porque permita la definición identitaria de un grupo y su afirmación al lugar o a territorios sagrados (Guerrero, 2001; Portal & Safa, 2005).

La romería analizada no es una expresión de religiosidad popular homogénea a lo largo del tiempo. Surgió en la década de los treinta del siglo pasado y, así como la organización y el dominio sobre ciertos bienes sagrados, estuvo bajo el control de los mestizos hasta la década de los setenta; en las siguientes dos décadas entró en una etapa de reflujo y el poder sobre la organización y los bienes sagrados pasó a manos de los indígenas; después estuvo a punto de desaparecer en la etapa posterior a 1994 con el levantamiento armado del EZLN. Actualmente

-
- 1 “Magdalenas” es la designación de uso cotidiano de los subalternos para llamar al núcleo de población de los bienes comunales de Aldama, antes Santa María Magdalena. A partir de 1996, en la estrategia militar del Ejército Zapatista de Liberación Nacional —en adelante, EZLN— “rompiendo el cerco”, fue cabecera del municipio autónomo zapatista Magdalena de La Paz y, desde 1999, cabecera del municipio libre de Aldama. En el artículo se respeta esa manera, “otra”, de nombrar al mundo.
 - 2 *Batsi'viniquetik* se traduce de manera común como ‘hombres verdaderos’ y *jkaxlan* es el vocablo de origen colonial para designar al hablante del español o castellano.

Figura 1
Ubicación de los municipios de Aldama y San Cristóbal de Las Casas, en la región Altos de Chiapas.



Fuente: Elaboración propia con imágenes de INEGI (2008).

se encuentra en un ciclo de resurgimiento y en un proceso de resignificación. La fiesta es en honor al Cristo Negro y era mejor conocida como la fiesta en honor al Señor de Tila³. No obstante, en las últimas cuatro fiestas ha sido resemantizada como la fiesta en honor al Divino Cristo de Magdalenas de La Paz. Con todo esto, el caso rompe con la visión idealizada de las identidades homogéneas y de las prácticas culturales locales y localizadas, tradicionales y sin cambios, así como con la visión isomórfica (Gupta & Ferguson, 1997) que establece relaciones de equivalencia entre cultura, identidad, territorio y prácticas. Esto lleva a preguntarse ¿cómo analizar las manifestaciones culturales de religiosidad popular que no pertenecen exclusivamente a un grupo étnicamente identificado?

En este tópico la antropología social ha demostrado etnográficamente que la religiosidad popular cumple con las funciones de las que nos informan los modelos y postulados antes señalados, es decir, tiene eficacia simbólica al ser un medio para ratificar los pactos entre los mismos miembros del grupo social y entre estos y las entidades sagradas. Sin embargo, ante casos irreductibles a esa lógica de integración grupal, y ante relaciones interétnicas determinadas por una misma manifestación o devoción, la disciplina debería avanzar en la búsqueda de explicaciones alternativas para comprender una mayor cantidad de casos empíricos.

La tesis que se plantea es que las expresiones de religiosidad popular que no se constituyen únicamente como el referente para la construcción de “culturas íntimas” o una identidad grupal única (popular-urbana o indígena-comunitaria), que persisten en el tiempo, solo son comprensibles ubicándolas en un contexto más amplio de relaciones de clase, género, generación y étnicas, permeado por las relaciones de poder. En ese sentido, la expresión de religiosidad popular aquí analizada se explica por la construcción de un conjunto de relaciones entre grupos subordinados en un complejo sistema regional de hegemonías, “región de poder” la denomina Lomnitz (1995), a contrapunto de las distintas formaciones del Estado y la cultura nacional (Joseph & Nugent, 1994).

3 La principal advocación y veneración del Cristo Negro se ubica en Tila, municipio de la región norte del estado de Chiapas.

A fin de avanzar en este argumento, en la siguiente sección se presentan las reflexiones teórico-metodológicas que orientan el artículo; después se da una mirada a los puntos de encuentro de la romería. En seguida, se sintetiza el devenir histórico de la romería y sus principales componentes y actores, para mostrar posteriormente el contexto de cambio que sirve de marco para el “resurgimiento de la fe” en una trama de conflicto comunitario. Al final, se presentan algunas reflexiones sobre la romería como expresión de la religiosidad popular en un contexto de relaciones de poder y una crítica al uso de categorías dicotómicas en la antropología social.

DE LAS RELACIONES *INTERÉTNICAS* A LA CULTURA SUBALTERNA

Existe una larga tradición antropológica en Latinoamérica y en México que bebe de la perspectiva estructural-funcionalista y se gestó a partir de los proyectos Chicago y Harvard sobre la población indígena en el área maya. En los estudios de esos grupos de investigación es clara la herencia de la clásica distinción analítica que hizo Tönnies entre *gemeinschaft* y *gesellschaft*. De esta perspectiva, la ciudad es vista en cuanto prototipo de las relaciones de sociedad (individualizadas, heterogéneas, fragmentarias y anónimas, cuyos integrantes cuentan con orientaciones lógicas y racionales) y es estudiada —en forma de antinomia— como diferente de aquellas relaciones que ocurren en el espacio rural-indígena (colectivas, homogéneas, integradas e íntimas, cuyos miembros cuentan con orientaciones mágicas), en cuanto prototipo de la comunidad. Con este instrumental de interpretación los integrantes de aquellos proyectos se aventuraron a sugerir el estudio de los grupos “primitivos” o indígenas, para identificar los elementos que constituían a las culturas autóctonas en su estado más prístino y conocer los efectos del “contacto” cultural, términos eufemísticos que, desde la reflexión contemporánea, claramente denotan una situación colonial.

De esta manera, el modelo formulado por Redfield (1947) de la *folk society*, de gran influencia en el estudio del área maya, así como otras abstracciones formuladas con el objetivo analítico de establecer criterios para la diferencia cultural, fueron retomados por generaciones posteriores de antropólogos que hicieron abstracción de la situación colonial en que se producían dichas categorías. La nueva perspectiva, desarrollada en el seno del indigenismo, con orientación marxista y

conocida como “indigenismo crítico” (Villoro, 1979) se centraba en el análisis de las relaciones interétnicas. Los antropólogos de dicha vertiente enfatizaban el carácter asimétrico de las relaciones indio-ladino, la explotación económica, el dominio político y la discriminación del segundo sobre el primero; así como la situación de sojuzgamiento, injusticia y opresión que vive el indígena a causa de dicha asimetría (véase Benjamin, 1989; Bonfil, 1987; Colby, 1966; García, 1985; Guzmán, 1986; Martínez, 1987; Pozas & Pozas, 1982)⁴.

Este posicionamiento no solo tiene que ver con la adopción acrítica de los instrumentos teórico-metodológicos de una tradición antropológica que surge en una perspectiva colonial, sino que se relaciona con los propios intereses políticos que emergen entre antropólogos y antropólogas locales, y aun nativos, en un contexto conflictivo y de reivindicaciones *indianistas* como el que existe después del levantamiento del EZLN en muchas latitudes del mundo, en México y, en lo particular, entre los mayas.

No obstante, lo ladino o mestizo, así como lo indígena o étnico, carecen de límites conceptuales claramente establecidos. La bibliografía especializada y la política pública, a través del indigenismo, han hecho gala de una visión evolucionista al considerar, desde la década de los sesenta en México, que las persistencias de las formas culturales de la comunidad indígena son parte de la producción de una “región de refugio” (Aguirre, 1967) frente a la modernidad. Así, el concepto de lo indígena reproduce una forma idealizada de la *folk society* y el concepto de comunidad indígena se define por un principio de diferencia y exclusión del *otro*, lo occidental, lo moderno, el mestizo. Es decir, lo indígena es visto como un fenómeno definible sobre la diferencia con otro y no en sí mismo, situación idéntica a la que ocurre al momento de definir lo mestizo, por oposición, como lo no-indio (véase Adams, 1995; Le Bot, 1995; Tarracena, 1983).

El barrio urbano y la comunidad indígena, así como los grupos y las identidades que ahí residen, quedaron demarcados en la reflexión social con límites y fronteras claramente establecidos por oposición y han sido estudiados por la antropología y la sociología en cuanto dos entidades

4 Por razones de espacio, en el cuerpo del artículo no se ahondará más sobre este tópico y se remite a la bibliografía señalada, así como a las reflexiones que se presentan en Rodríguez y Orantes (2008).

discretas e independientes una de la otra. Desde luego que en ambos espacios se entretejen relaciones endógenas de confianza, amistad y parentesco, consanguíneo y ritualizado; así como se construyen significados diversos de pertenencia y lealtad. Es decir, constituyen “culturas íntimas” (Lomnitz, 1995). Sin embargo, son dos ámbitos sociales intermedios e interrelacionados que permiten la vinculación del individuo con otros ámbitos sociales mayores. Así, el uso cotidiano de ambos términos, *indígena* y *mestizo*, deja de tener un sentido técnico (descriptivo o analítico) y adquiere un contenido ideológico-político para identificar identidades ubicadas geográfica y espacialmente en el sistema de hegemonías regional; es decir, en un marco de jerarquías y relaciones de subordinación y dominación que unen procesos simultáneos con la formación del Estado y de formas de conciencia local (Joseph & Nugent, 1994).

En cada uno de los espacios, dichos significados y relaciones se presentan en situaciones de conflicto, sustentadas en diversas adscripciones político-ideológicas y económicas para definir diferentes proyectos de comunidad o, como señala Zárate (2005), la construcción de hegemonía política para mantener el orden, refrendar o transformar las instituciones políticas locales, lo cual implica formas particulares de modernización e integración a la sociedad mayor.

En el marco de estas reflexiones se ubica el concepto gramsciano de “*lo subalterno*”, no como entidad ontológica, sino como concepto analítico. Este concepto, al ser más amplio, permite ubicar lo indígena y lo mestizo en la producción de sus propias culturas íntimas coexistentes y en sus relaciones en el espacio regional, así como identificar el uso de tales términos, sea en el ámbito científico o en el coloquial, en cuanto producto de una visión colonialista y con fines político-ideológicos. Esta visión permite además reconocer las capacidades de agencia de los actores sociales y, junto a las nociones de *hegemonía* de Gramsci (1971) y de *desarrollo* de Thompson (1963, 1997), no implica la contraposición simple de dos culturas —una hegemónica oficial y otra subalterna popular— sino que reconoce las múltiples estratificaciones y la complejidad de la producción cultural en cualquier sociedad. Dicha complejidad se expresa también en lo “cotidiano”, entendido como una arena de producción, negociación, transacción y contestación de normas y significados, a menudo en una clave “local” y habitual, dentro de redes y relaciones de poder más amplias.

En ese sentido, la religiosidad popular no es considerada como un campo hermético de lo sagrado o un depósito estático de tradiciones inmemoriales que son refractarias al cambio o a la modernidad. En su lugar, las diversas expresiones de la religiosidad popular son un conjunto inherentemente histórico y construido de creencias y prácticas significantes, cuyas construcciones de sentido se vinculan a los procesos de dominación, las estrategias de resistencia y contestación, la subversión de la autoridad y la construcción de legitimidad. Es en este espacio en donde normas y prácticas simbólicas y estructuradas dentro de un grupo, etnia o clase social en particular, junto a otros grupos, etnias y clases sociales, se perciben, experimentan y articulan a través de mitos y formas rituales.

La *romería* como expresión concreta de un conjunto de relaciones incluye, desde luego, formas elaboradas del ritual, mitos y creencias. No obstante, su importancia no se limita a la función o al grupo de funciones que diversos autores le atribuyen (véase Balut & Angulo, 2005; Castillo, 1997; Duby, 1995; Early, 1990; Nallim, 2005; Rostas & Droogers, 1995; Turner, 1980, 1988). Además, en esas manifestaciones participan individuos de distintos grupos de edad, diferentes niveles educativos, económicos y socioculturales que comparten adscripciones identitarias diversas, a la etnia y al barrio o a la comunidad, así como ideologías y lealtades políticas heterogéneas, las cuales —como se apuntó líneas arriba— tienen un trasfondo histórico y de disputas por la legitimidad que explica la permanencia de estas expresiones culturales, más allá de una mera reminiscencia del pasado, como el resultado de congruencias y contradicciones históricas en la constitución de la región de poder.

De regreso al punto de partida de esta sección, el uso de las categorías de indígena y mestizo se hace en referencia, entonces, a criterios de autoadscripción y contextos conflictivos de hegemonía política, así como a un uso ideológico de las que antes fueron categorías de distinción analíticas. En ese sentido, resulta clara la necesidad de un uso crítico de las categorías acuñadas por la antropología social en el estudio de los indígenas del área maya.

LA ROMERÍA: ATISBANDO AL SIGNIFICADO NUMINOSO

El martes previo al cuarto viernes de Cuaresma es un hervidero de actividades en Magdalenas. En tanto corre el novenario en honor al Cristo, como parte de los actos oficiales dentro de la iglesia, habrá que arreglar

la “cruz del perdón” y las “galeras” para recibir a los peregrinos. Aunado a esto, la mayoría de los habitantes de Magdalena se esmeran en esta que es una de sus dos mayores conmemoraciones, pues en la celebración se realizará el “intercambio de santos” o “compañías”⁵. Además, en diversas colonias de los municipios de San Cristóbal de Las Casas, Bochil, Soyalo, El Bosque y Chenalhó, la población mestiza o ladina se prepara para emprender, con devoción, el viaje anual a la celebración de la fiesta del Divino Cristo de Magdalena de La Paz. Los ires y venires entre los municipios indígenas alteños de San Andrés Larráinzar, Chenalhó, Chamula y otros son una constante, pues la junta de festejos debe asegurar la presencia de los *mashes*⁶, personajes rituales indispensables en la celebración, así como la presencia de otros invitados que cumplen cargo en sus comunidades.

En efecto, todo parece indicar que los individuos se afanan para que, tal como lo señaló la convocatoria para la celebración de la fiesta en el año 2009, esta ocurra de forma generosa y entusiasta:

[...] con el más puro y acendrado entusiasmo que da la fe, las juntas se honran promoviendo esta celebración con la ayuda generosa de los habitantes de los diversos pueblos, han querido que este año no sólo [sic] supere el esplendor externo de la romería, sino que muy especialmente se espere [sic] el fervor y la devoción al Divino Cristo de Magdalena de La Paz.

Cada año, con la proximidad de la romería, los devotos del barrio de Ojo de Agua despliegan su capacidad de organización y coordinación para que, sustentados en el reconocimiento que tienen “los que conocen” en el barrio, se realice la romería a Magdalena y se dé “realce” a la devoción.

No se trata de una tarea simple. Unos meses antes, quienes cumplen el cargo en Magdalena visitan a “los que saben” en el barrio. Estos integran la “junta de festejos” y se encargan de cumplir con las responsabilidades propias de su “cargo”. Al igual que en la comunidad, el sistema de cargos en el barrio es un mecanismo de acumulación de prestigio. La junta está integrada por hombres que son reconocidos como

5 Para profundizar en este tema, cfr. Kazuyaso, 1985.

6 Son individuos disfrazados que simulan monos; en castellano se traduce como ‘hombres monos’.

descendientes de los fundadores del barrio y miembros de las primeras familias que encaminaron sus pasos en la romería a la comunidad y, en algunos casos, incluso ocuparon cargos en la junta de festejos de Magdalenas, al tiempo que tienen cierto liderazgo entre los habitantes.

Sin embargo, la reproducción de la cultura nacional con sus sesgos de subordinación de género se encuentra presente. Las responsables de las tareas “operativas” implicadas en el cargo son las esposas de los miembros de la junta. Las señoras, a decir de uno de los miembros de la junta, hacen lo propio: visitan las casas de vecinas, amigas y comadres para solicitar la cooperación entre las 196 familias que integran el barrio, de las cuales solo 70 cooperan y participan en la romería. El dinero obtenido, en una muy moderna gestión de la tradición⁷, será entregado en efectivo a los cargueros de la comunidad. Las señoras reparten responsabilidades, organizan la compra o la elaboración de las ofrendas que llevarán al santuario: cortinas, arreglos, parafina, veladoras, flores, la toalla o la cabellera del Divino Cristo. En tanto, otros habitantes simplemente esperan a que llegue el día de partir a mostrar su devoción y unirse a los festejos que se realizan desde el Ojo de Agua a Magdalenas.

En el barrio es frecuente que la romería inicie con una gran algarabía, la gente va y viene en el trajín de los últimos preparativos, es el necesario rompimiento del orden cotidiano, como se argumenta en el análisis del proceso ritual propuesto por Van Gennep y Turner. Todo esto hasta que, como en otros tiempos a “toque de cacho”⁸, la bocina de los transportes motorizados marque la disposición para salir y recorrer el primer trecho hasta la cabecera municipal de San Andrés Larráinzar en donde se realiza una parada para tomar alimentos. Hoy día el recorrido se realiza con una caravana de camionetas en las que se transporta a los feligreses por los cuarenta y dos kilómetros que separan al barrio de la comunidad; el recorrido hace algunos años se hacía a pie o a caballo. Antes de llegar esperan en las afueras de la comunidad el momento en que los miembros de la junta de festejos de Magdalenas les marquen su “entrada”. Justo es el punto de espera, el momento de la sublimación colectiva en la etapa liminar.

7 La gestión habitual de la tradición, según lo documentan las etnografías sobre los sistemas de cargos en el área maya, se realiza en especie y es un mecanismo de equilibrio a través del principio de reciprocidad entre los individuos.

8 El “cacho” es un cuerno de toro ahuecado que se usaba como corneta.

La “cruz del perdón” o el “sacramento”, el punto de espera, es un pequeño cuarto con muros de adobe y techo de tejas, en cuyo interior se han colocado una serie de cruces de otros puntos sagrados (como ojos de agua, cuevas y cerros) y otras que han sido donadas por peregrinos para que le sean colocadas al Cristo; esta es la primera reliquia con la que se encuentran los habitantes del barrio en el *jmetik balumil*⁹ indígena, antes de su arribo al santuario en el *jteklum*, el centro de la comunidad. Este sitio, situado al norte en una pequeña colina desde la cual se domina el valle en el que se ubica la comunidad, es significativo en varios sentidos.

Es importante en la comunidad, ya que por ahí se realiza la entrada de ofrendas el día martes de la semana de celebración. También es el lugar en donde se hace el “intercambio de santos” o “compañías”. Aquí los miembros de las juntas, tanto de la comunidad como del barrio, deben pedir perdón por los errores cometidos al pasar el cargo a otros individuos. Pero a la vez lo llaman el “sacramento” porque “[...] es donde los mayordomos y los alférez se comprometen a cumplir la celebración de la fiesta del Santo Patrón. Es un ‘lugar’ y juramento, es cumplir el compromiso”¹⁰. Así mismo, es un punto crucial para los peregrinos. Es el sitio en el que deben hacer recuento de los favores concedidos por la deidad y, como su nombre lo indica, pedir perdón por los errores cometidos para poder entrar “con el corazón puro” al santuario. También, desde este lugar, indígenas y mestizos hacen sus actos de contrición o sacrificios (tales como seguir desde ahí descalzos, de rodillas u otros), pero igualmente es el lugar para refrendar promesas y votos.

El momento oportuno para la entrada implica la coordinación de diversos grupos de peregrinos, y de sus respectivas juntas, con las juntas de festejos en la comunidad. Con ello, inicia la fase para llegar al punto culminante, al aspecto más sagrado de la celebración. La festividad en Aldama comienza con el andar desde la “cruz del perdón” al santuario ubicado en el centro. En orden se realiza la entrada de las ofrendas, la llegada de grupos de música tradicional (que consiste en

9 El *jmetik balumil* es el territorio que ocupa el grupo indígena y adquiere un carácter sagrado, pues para cada grupo, la tierra, *balumil*, es el *jmetik*, “corazón de la madre tierra”.

10 Entrevista a don Alonso, miembro de la junta autónoma, Aldama, marzo del 2008.

un conjunto de músicos que tocan arpa, guitarra, violín y tambores en algunos casos), y los *mashes*. Después, el arribo de los mestizos; primero los provenientes del barrio de Ojo de Agua y después los que provienen de otros municipios aledaños. Es en esta etapa donde se reconstituye el sentimiento de la *communitas* en el interior de los grupos de mestizos, ladinos e indígenas, entre ellos, y entre estos grupos y las deidades.

Vista de esa manera, la romería pareciera ser la conjunción de dos polos sin conflicto aparente, tener un objetivo puramente numinoso: la creencia en los poderes omnipotentes del Divino Cristo de Magdalenas de La Paz y solicitar la protección divina, así como la oportunidad de agradecer los favores recibidos. Es decir, representa las condiciones bajo las cuales los habitantes del barrio y la comunidad pueden expiar sus culpas y salir victoriosos sobre las fuerzas del mal; tal como lo señalan los indígenas al dar la bienvenida a los mestizos en la cruz del perdón:

Bendito sea a Dios que por salvarnos murió en la Cruz, este llamamiento divino y eterno es el que mueve las voluntades, que en su afán de encontrar desahogo y consuelo a las miserias humanas, buscan este océano infinito de misericordias que es la divina imagen del Cristo crucificado de Magdalenas de La Paz, el más eficaz y seguro remedio a sus más íntimas e insolubles tristezas.¹¹

Pero esta no es toda la historia. Al llegar a Aldama, no todos comparten el punto culminante de la devoción, algunos se resisten a las formas oficiales del culto y ni siquiera asisten a la celebración eucarística. Otros, a través de las numerosas manifestaciones de fe que impregnan el pensamiento mágico sobre el culto a los santos y las imágenes católicas, presentan sus ofrendas al Cristo, pagando así sus promesas y pidiendo que escuche sus súplicas y los proteja, enfrentando así sus miedos al relacionarlos con la salud y el trabajo en la vida diaria. Este pensamiento mágico se plasma en la actitud de los peregrinos mestizos ante la imagen, en los actos de súplica y petición por la vía del sacrificio y en el esfuerzo por obtener una reliquia. Los peregrinos desgastan la cruz por la parte inferior para sacar astillas de

11 Diario de trabajo de campo, Magdalenas, marzo del 2008.

madera que se llevan consigo. Los objetos más usados por los visitantes son toallas o listones que se pasan por encima de la imagen para que adquieran poder curativo (proveniente del Cristo) y, posteriormente, son convertidas en pequeños corazones para usarse en caso de enfermar o de algún problema familiar, pues, según relatos de los habitantes de Ojo de Agua, las reliquias tienen un poder mágico que cura a las personas que poseen fe. Es en esta etapa en donde se reconstituye el sentimiento de la *communitas* y es la parte culminante de los festejos en el interior del templo, con la presencia de indígenas y mestizos.

No obstante, el recorrido previo que va de la “cruz del perdón” al santuario se realiza en un clima sobrecargado de tensiones entre diferentes grupos y oponentes políticos y entre las juntas de festejos del municipio oficial y del municipio autónomo. La llegada de los mestizos, sobre todo de los habitantes del barrio Ojo de Agua, no es bien vista por todos y la celebración se convierte en un ritual público complejo. Esta evidencia es la que lleva al argumento de que la romería y las expresiones de religiosidad popular están permeadas políticamente y de que en ese ritual se observan las posiciones de diversos grupos en la región de poder que, tal como lo informa el corpus desarrollado en la segunda sección de este artículo, tienen un origen histórico.

HEGEMONÍA Y PRÁCTICAS SUBALTERNAS: OTRA VISIÓN SOBRE LA ROMERÍA

La veneración al Cristo Negro y la romería, al igual que todas las tradiciones inventadas (Hobsbawm & Ranger, 1983), tiene una datación histórica incierta. Decir que la veneración ha existido “desde siempre” marca un relato de adaptación y resistencia de las identidades, tradiciones y prácticas culturales locales y regionales subalternas frente a la formación hegemónica del Estado-nación. Ese relato identifica la ubicación de la comunidad en una cadena montañosa de la que sus habitantes afirman que es la que da vida y protección a los magdaleneros. El origen mítico de la comunidad es el poblado de Chavajeval, municipio del Bosque ubicado en la región norte del estado, desde donde los *totil meiletik*, “los padres-madres, junto con un grupo de hermanos santos, dieron comienzo a un peregrinar” (Burguete, Torres & Álvarez, 2004: 57), en el cual María Magdalena eligió el lugar que ocupa actualmente el poblado de Aldama.

En el siglo decimonono los habitantes de Magdalenas, en su relación con el Estado-nación, habían logrado hacer valer los derechos de sus títulos coloniales y, al menos desde 1883, en la documentación oficial se reconocía a la localidad de Santa María Magdalena como municipalidad. Esta situación cambió en 1921 con la transformación del régimen y la construcción del Estado postrevolucionario. En el municipio indígena se construyó durante el siglo XIX un calendario de festejos (tabla 1).

El origen mítico es parte de la construcción de la región de poder. Los hermanos santos son los *totil meiletik*, o padres fundadores, de los actuales municipios alteños: San Andrés (Larráinzar), San Juan (Chamula), San Lorenzo (Zinacantán) y las dos hermanas: Santa Martha (Chenalh'o) y María Magdalena (Aldama); en estos municipios la población, además de compartir su origen étnico, se encuentra en la posición de subordinación que planeó para ella el indigenismo mexicano en el siglo XX: ser el *hinterland* de San Cristóbal de Las Casas, la ciudad centro de la región y sede del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil del Instituto Nacional Indigenista —en adelante, INI—.

Sin embargo, que los actuales mayas de Magdalenas no respondieran con precisión a los etnógrafos por qué se venera al Cristo Negro de Tila, y por qué dicha festividad del cuarto viernes de Cuaresma es tan

Tabla 1

Ciclo festivo de Santa María Magdalena

Fecha	Culto
6 de enero	Santos Reyes
20 de enero	San Sebastián
Febrero (variable)	Carnaval de Magdalenas
Cuarto viernes de Cuaresma	Fiesta y romería en honor al Cristo de Tila
3 de mayo	Santa Cruz
13 de junio	San Antonio
24 de junio	San Juan Bautista
22 de julio	María Magdalena (patrona del pueblo)
7 de octubre	Virgen del Rosario
12 de diciembre	Virgen de Guadalupe
25 de diciembre	Nacimiento del Niño Dios
31 de diciembre	Fin de año y cambio del gobierno local

Fuente: Diario de trabajo de campo, enero-agosto del 2008.

importante como la fiesta patronal (tabla 1), requiere de una explicación que vaya más allá del “desde siempre”. Esa explicación se aventura en los propios relatos míticos de los habitantes: Chavajeval fue apenas un punto de descanso para los *totil meiletik*, luego de su riña con el hermano mayor, el propio Cristo nuestro Señor, al cual, en venganza, dejaron en Tila. Es decir, la hipótesis que se plantea es que, míticamente, se construyó una jerarquía de relaciones en la que Magdalenas se encuentra vinculada y subordinada a una deidad mayor, que es el Cristo de Tila. Esto hace comprensible también el flujo de otras peregrinaciones desde los municipios indígenas alteños y de la región norte; pero no la de los habitantes del barrio urbano del Ojo de Agua.

Arrojar luces explicativas a la romería desde la ciudad a la comunidad requiere regresar al proceso de formación del Estado-nación mexicano y la estructuración del sistema de hegemonías regional. En este proceso las élites mestizas de la región se vieron confrontadas con los indígenas en torno a tres discursos propios de la modernidad que fueron adaptados en el discurso nacionalista: la secularización, la propiedad y la representación política.

En diciembre de 1932, Victórico Grajales asumió la gobernación de Chiapas e inició en agosto de 1933 una política anticlerical, influida —afirma Benjamin (1989)— por las acciones de Tomás Garrido Canabal en Tabasco. Así, entre 1933 y 1936, cuando Grajales sale de su cargo, puede ubicarse la llamada época en que la élite estatal siguió los lineamientos de la política “quema santos” en Chiapas. En tal periodo, Grajales ordenó cerrar todas las iglesias y cambió los nombres de las localidades para las que estuvo prohibido el uso de nombres de santos. En esos intentos secularizadores, Santa María Magdalena es renombrado por el gobierno estatal como Aldama, el 28 de febrero de 1934 (INAFED, 2005). Desde luego la disposición oficial se debatió entre la resistencia y el acomodamiento, pues, si bien para asuntos oficiales, como los trámites agrarios, se retoma el nombre “oficial”, los habitantes en su habla cotidiana continuarán significando su mundo, el *jmetik balumil*, ligado a su origen mítico a través de su *totil meiletik*.

Fue en torno al problema de la propiedad de la tierra y como producto de las Leyes de Reforma y del proceso de expansión del sistema económico, que las élites mestizas se introdujeron y se apropiaron de porciones del *jmetik balumil* indígena. Los indígenas iniciarían un muy

largo proceso para el reconocimiento bajo las formas legales del Estado sobre su territorio, hecho que ocurrió el 19 de enero de 1994, cuando se resolvió “a favor de la acción de reconocimiento y titulación de los bienes comunales, promovido por los campesinos [sic] del poblado de Aldama, antes Santa María Magdalena, municipio de Chenalhò, Chiapas” (ASRA, juicio agrario 164/93). En ese conflicto fueron otros mestizos de San Cristóbal de Las Casas o radicados en San Andrés Larráinzar, con poder económico y político, los que se hicieron propietarios de ranchos en el *jmetik balumil* de Magdalenas, posición a la que los habitantes del barrio, como subalternos en el contexto urbano, no podían aspirar.

Sin embargo, fue la reforma del Estado lo que convirtió una relación ya existente en términos de relaciones económicas¹² también en una relación de subordinación política entre habitantes del barrio y la comunidad. Entre finales del siglo XIX y la década de los setenta del siglo XX algunos habitantes del barrio ocuparon una posición de prestigio bajo la figura del secretario ladino, con lo que tuvieron una notable presencia política, primero, en su trabajo en el interior del municipio y, después, en la delegación municipal. Algunos ladinos del barrio con ciertas relaciones políticas y conocidos en Magdalena por sus actividades comerciales, como Francisco y Adrián Porraz, Celso y Rosauro Hernández, ocuparon el puesto de secretario municipal. Al decir de quienes han estudiado las relaciones políticas en la región Altos de Chiapas, el secretario municipal ladino era “el poder real” en los municipios indígenas y parte importante en el sistema de control político en el naciente Estado posrevolucionario (véase Benjamin, 1989; Burguete, Torres & Álvarez, 2004; García, 1985).

Es en esta configuración de relaciones político-económicas y de formación del Estado-nación, que se expresa como sistema de hegemonías en la región, donde emerge la romería en la primera mitad de la década de los treinta. Los secretarios ladinos del barrio pronto generaron lazos de parentesco ritual con los indígenas, quienes los solicitaban como compadres bajo el interés de ganar sus favores y, ante una violación de la ley, sus compadres fueran benevolentes con ellos. Mientras, el conflicto por la secularización tenía sus repercusiones en la región.

12 Algunos de los habitantes del barrio de Ojo de Agua eran comerciantes que recorrían el circuito de ferias y mercados entre las municipalidades alteñas.

Aunque no existen registros oficiales de la llegada de “quema santos” a Magdalenas, la memoria local refiere ese factor como el motivo por el cual las imágenes de santos y vírgenes fueron puestas a buen resguardo por los indígenas, enterrándolas o depositándolas en cuevas sagradas¹³. En ese ambiente de zozobra, los indígenas encontraron en las familias no indígenas, incluidas las de los sucesivos secretarios, a sus aliados naturales. Los indígenas invitaron a sus “compadres” a que los acompañaran a la celebración del festejo del Divino Cristo Negro que se realizó, entre 1934 y 1937, en el cerro. En ese momento, el orden del ritual y las prácticas conducidas por los indígenas no marcaban una especial jerarquía, pues, en una acción estratégica los no indígenas formaban un anillo de protección ante un posible ataque de los otros *jkaxlanetik*, “quema santos”.

La imagen permaneció en la cueva algunos años y los primeros “invitados” a la celebración, a su vez, llevaron a sus amigos y compadres del barrio de Ojo de Agua a participar en las festividades ante la evidencia de que “el santito era muy milagroso”. Pasado el punto álgido de la disputa religiosa, hacia finales de la década de los treinta, el propio secretario ladino de Magdalenas, Leopoldo Porraz, hizo la invitación a algunos habitantes del barrio como don Arnulfo García, Celso Hernández, Abel Hernández, Francisco Porraz y Senerino Hernández, para que los acompañaran a bajar al Cristo de Tila que se encontraba escondido en el cerro y lo regresaran a la iglesia, al *jteklum*.

Este grupo de hombres y sus familias empezaron a organizarse para ir desde el barrio a Magdalenas con ocasión de la celebración de la fiesta y, ante los testimonios de los milagros, la devoción empezó a crecer y en consecuencia se formó la romería del barrio a Magdalenas. El cambio en el contexto de la política nacional y una mayor tolerancia en las relaciones del Estado con la Iglesia son los factores que explican por qué la imagen fue llevada nuevamente a su templo en Magdalenas; igualmente, aclara cómo la romería toma una estructura pública y formal hacia la primera mitad de la década de los cuarenta. Este hecho marcaría el inicio de la hegemonía mestiza sobre la emergente expresión de religiosidad popular.

13 La cueva no pudo ser identificada con exactitud, aunque los informantes coincidieron en esta narrativa.

La hegemonía *jkaxlan* en la celebración

Una vez que la romería tomó la estructura formal de un ritual público, algunos cambios empezaron a ser perceptibles. Los secretarios y las primeras familias que participaron en la celebración del Divino Cristo de Magdalenas de La Paz se aliaron con los propietarios de los ranchos de Magdalenas, que vivían en la cabecera municipal de San Andrés Larráinzar, para ocupar de manera “voluntaria” cargos en una junta de festejos creada *ex profeso* para ese fin. Con esto se garantizó la provisión de recursos para la fiesta, que empezó a crecer. Así, los *jkaxlanetikes*, con el control político y económico que poseían, desplazaron a los indígenas de la junta de festejos y, consecuentemente, de la posesión y control de los bienes sagrados relacionados con la imagen.

Es significativo de esa situación que la primera junta de festejos al Cristo Negro de Magdalenas se conformó básicamente con personas que tenían lazos de parentesco dentro de Ojo de Agua. Los primeros integrantes fueron Leopoldo Porraz, Guillermo Guillén, Filomeno Porraz, Humberto Porraz, Secundino Porraz y algunos otros. Al paso de los años y por la celebración del Cristo, la gente del barrio empezó a ser reconocida como aliados en la comunidad, pues “[...] muchos de ellos hacían constantes donaciones para el Cristo y la iglesia, como la toalla, cortinas para el templo y por supuesto las cooperaciones para la celebración [...]”¹⁴.

Así, desde la segunda mitad de la década de los treinta y hasta la segunda mitad de los setenta, es decir, cuatro décadas, las relaciones sociales de poder que eran asimétricas en el ámbito de la cultura material fueron refrendadas en el ámbito de lo simbólico con la romería y el control de los *jkaxlanetikes* sobre la junta de festejos. Dicho control y la subordinación de los indígenas era evidente, pues en ese periodo los habitantes de Ojo de Agua exigían a los de Magdalenas algunos caballos y ayudantes para trasladarlos a la celebración; estos eran conocidos como “avíos”. Los avíos llegaban hasta el barrio para cargar las pertenencias de las familias (comida, ropa, entre otros) que se trasladarían a la celebración y, al terminar, las cargaban de regreso, sin recibir pago a cambio. La junta del barrio podía pedir los avíos que quisiera; muchos recuerdan que si estos no obedecían o si querían cobrar, eran

14 Entrevista a don Felipe Porraz, Ojo de Agua, marzo del 2009.

castigados con penas físicas. Al llegar a Magdalena, los avíos comenzaban a descargar las cosas de los ciudadanos, mientras otros indígenas arreglaban las “garitas”, utilizadas como el refugio temporal durante toda la semana de celebración. Estas “garitas” eran hechas de carrizo y cubiertas con paja o arbustos, y la gente del barrio llevaba sus lonas o manteados para colocarlas en el techo.

A partir de 1954, cuando se inicia la construcción de la carretera que comunica a San Cristóbal con San Andrés Larráinzar (AHCCTT, exp. 0001, 23 de agosto de 1954), las familias del barrio empezaron a organizarse para buscar camionetas que los trasladaran hasta el municipio de San Andrés Larráinzar. Sin embargo, la situación de las relaciones de subordinación no cambió en mucho. Al llegar a Larráinzar, desayunaban y esperaban a que llegaran los avíos de Magdalena para cargar sus cosas, en un trayecto que les llevaba de tres a cuatro horas. En el año de 1970, el profesor Antonio Gómez López, director de la escuela primaria rural-federal Cuauhtémoc de Magdalena, solicitó herramientas y personal técnico al antiguo Centro Coordinador Tzeltal-Tzotsil del INI, con sede en San Cristóbal, para trazar la carretera que comunica a Magdalena con Larráinzar (AHCCTT, exp. 0006, 08 de octubre de 1970). Este factor asociado al “desarrollo” regional fue el que liberó a los magdalenos de prestar el servicio de avíos para el traslado de los habitantes del barrio; pues desde la inauguración de la carretera hasta la actualidad los *jkaxlanetik* se trasladan en camionetas hasta Magdalena.

No obstante, es importante señalar que en este periodo, los habitantes del barrio aprendieron a reproducir un conjunto de normas, valores e instituciones “tradicionales”, que fueron resignificadas y adaptadas a su forma de vida “moderna”, espacio en el cual también generaron su propio sistema de cargos y celebraciones “tradicionales” (tabla 2).

No podría ser de otra forma. En esta relación los habitantes de la comunidad y del barrio construyen sus significados en torno al espacio, su comunidad y los bienes sagrados, y, como se observa en las tablas de celebraciones, también es significativo que la fiesta principal del barrio (tabla 2), la Santa Cruz, figura como una celebración importante en la comunidad (tabla 1).

Es este periodo de control *jkaxlan* sobre la junta de festejos y los bienes sagrados —sumado al control político— el que hoy día es recordado por los habitantes del barrio como la “época de oro” de la fiesta.

Tabla 2

Calendario festivo en el Ojo de Agua

Fecha	Culto
Primera semana de enero	Sentada del Niño Dios
19 de marzo	San José
Cuarto viernes de Cuaresma	Cristo de Tila de Magdalenas
3 de mayo	La Santa Cruz, patrona del barrio
Junio (variado)	Sagrado Corazón de Jesús
25 de diciembre	Nacimiento del Niño Dios

Fuente: Diario de trabajo de campo, enero-agosto del 2008.

La posición hegemónica en la región de poder les permitió hacer un uso provechoso de sus relaciones para la consolidación de la posición de las familias que participaban en la romería en el propio barrio. Desde luego, este periodo de relaciones y hegemonía sobre los indígenas no estaba exento del conflicto, pero sin duda alguna la romería y la celebración, como instituciones comunitarias y de relación con los *jkaxlanetikes* eran buenas mediadoras para evitar el conflicto abierto, aun en los casos de evidentes abusos como los ilustrados por Burguete, Torres y Álvarez, (2004: 52), quiénes mencionan:

[...] el secretario ladino tuvo muchas veces jurisdicción sobre Magdalena y Santa Marta. Se recuerda todavía cómo santiagueros, marteños, y magdaleneros tuvieron que servir como mozos o cargadores a los secretarios municipales, lamentando los azotes que recibirían si se rebelaban o incumplían órdenes.

Sin embargo, hay que destacar que la única vía para legitimar su control sobre los bienes sagrados implicados en la romería, el uso de las cruces sagradas, el propio Cristo de Tila y la fuerza de trabajo de los avíos, era mimetizando la forma de organización social indígena, resignificando la organización ladina como “mejor” en el contexto de la región de poder. Al respecto, uno de los actuales miembros de la junta de festejos de la comunidad señaló:

Me acuerdo que cuando estaba niño miraba que venían muchos ladinos de otros lugares a celebrar la romería del Cristo, esa junta fue

la que inició la celebración del Cristo [refiriéndose a la junta de ladinos de Ojo de Agua y Larráinzar], entonces ellos eran los que tenían cargo para cuidar que la tradición se llevara como debe ser.¹⁵

Es decir, ejercían una hegemonía ejercida mediante una mimesis de las formas culturales subalternas. Esta situación cambió en una coyuntura regional iniciada por el hermano mayor: San Andrés.

Contrahegemonía *batsi'viniquetik* y expansión urbana

En el contexto del cambio social regional, fue en la comunidad fundada por el *totil me'iletik* mayor, Andrés, donde se inició una revuelta con la finalidad de trastocar las relaciones hegemónicas en la región. Los años de acción del propio Estado, a través de sus políticas indigenistas que trataban de “integrar” al indígena a la cultura hegemónica nacional, dotaron a los indígenas, hacia la década de los setenta, de los instrumentos, discursos legitimadores y bases materiales de lucha para emprender dicha acción con éxito. En ese momento, el “indigenismo crítico” surgido entre funcionarios y antropólogos marxistas (véase Hernández, 2001; Villoro, 1979) había contribuido con la formación de líderes indígenas. Es decir, el indigenismo oficial había provocado la reacción de algunos indígenas organizados que se resistieron a las políticas gubernamentales y lucharon por controlar la forma en que dicha integración tenía (o tiene) lugar.

Esta situación tuvo su repercusión en las municipalidades alteñas. De manera particular, y asociada a la lucha por la recuperación de los bienes sagrados, en 1974, los andreseros expulsaron a los *jkaxlanes* del municipio. Sobre este conflicto Norbert Ross (1996: 119) menciona:

En la primavera de 1974 se juntaron la mayoría de los andreseros en la cabecera de su municipio Larráinzar, en los Altos de Chiapas. Marchando por el *Jteklum* —el centro ceremonial de su comunidad, que era entonces habitado en su mayoría por ladinos— gritaron amenazas en contra de los ladinos y destruyeron los cercos de los hogares. Por la noche se quedaron en diferentes colinas alrededor del pueblo, espantando a los ladinos con tiros de sus escopetas, gritos y cualquier tipo de ruido.

15 Entrevista a Domingo Santiz, Aldama, abril del 2009.

Ross describe que unas semanas después marcharon unos andreseros a las haciendas en “la tierra caliente” de San Andrés y sus cercanías. Una vez que llegaron a las fincas, desarmaron a los dueños, que eran todos ladinos, les quitaron su dinero y los obligaron a salir de sus propiedades, pues estas habían sido robadas por ellos, tiempo atrás. Además, otra razón del conflicto fueron los constantes atropellos que sufrían los indígenas por parte de ladinos y *jkaxlanetikes* que vivían en esa zona.

El episodio relatado por Ross no pasó, en los hechos, de expresiones aisladas; sin embargo, en la memoria colectiva de los indígenas es el momento cuando los “*batsi’viniquetik* recuperaron sus costumbres”, es decir, recuperaron el control sobre sus principales instituciones; particularmente la representación política que hasta entonces estaba bajo el control de los secretarios ladinos, y además el control sobre los bienes sagrados y los sistemas de cargo de sus diferentes deidades. Por su parte, los *jkaxlanetikes*, temerosos de la situación iniciada en San Andrés Larráinzar, poco a poco fueron abandonando los ranchos que poseían en los municipios alteños.

En Magdalenas, ni *batsi’viniquetik* ni *jkaxlanetikes* guardan memoria de hechos de violencia entre ellos en la década de los setenta; sin embargo, las relaciones hostiles de contrahegemonía en la región de poder, iniciadas por el hermano mayor, tuvieron su repercusión en la comunidad y en las relaciones con los habitantes del barrio. La expulsión de *jkaxlanetikes* significó en Magdalenas que los indígenas se hicieran de nuevo al control de la celebración del Divino Cristo. Sin embargo, a diferencia de la cabecera municipal de Larráinzar, donde, al decir de algunos antropólogos, los ladinos fueron expulsados y quedan muy pocas relaciones reconocidas, en Magdalenas, a pesar de los conflictos que se suscitaron, la población indígena no prohibió a la gente del barrio mantener la romería y visitar la imagen del Cristo Negro.

Así, desde 1975 en la junta de festejos de Magdalenas ya no participan *jkaxlanetikes* y, en consecuencia, el control de la imagen y los bienes sagrados en torno al Divino Cristo quedaron bajo el dominio exclusivo de los *batsi’viniquetik*. Domingo Santiz, habitante de la cabecera de Magdalenas y actualmente colaborador de las juntas de festejos, comentaba al respecto:

[...] me acuerdo que nosotros comenzamos a meternos más en estas juntas, ya después que no habían muchos integrantes [ladinos]

decidimos ponernos de acuerdo para desconocer a la junta de ladinos y formar una nosotros los de Magdalena[s], porque decíamos: por qué ellos vienen a hacer la fiesta y no nosotros, si somos de aquí.¹⁶

Desde luego que, después de cuatro décadas de control de los *jkaxlanetik* y su resemantización sobre los aspectos positivos de la “tradición”, se observa que la lucha contrahegemónica también se vive como un proceso de reaprendizajes sobre las tradiciones:

[...] yo llevo dieciocho años en la junta. Pero mi papá inició con la antigua junta de los ladinos, después aprendió cómo hacer la fiesta [...] mi papá decía que él se fijaba cómo le hacían los ladinos para recaudar las cooperaciones y organizar todo. Cuando desapareció la junta de ladinos se metieron otros compañeros indígenas y ya fue que quedó [la fiesta] en nuestras manos.¹⁷

Desde la insurgencia del hermano mayor y hasta la emergencia del movimiento zapatista, la estructuración política del sistema de hegemonías en la región tuvo sus repercusiones sobre la fiesta. El control hegemónico sobre los bienes sagrados y la organización de la fiesta generó la expansión del sistema de cargo local, para atender las necesidades propias de los “cuidados al santito”. Desde luego para los *batsi'viniketik* es el periodo de mayor esplendor de la fiesta y del fortalecimiento de su identidad y sus tradiciones.

Sin embargo, a consecuencia de esos sucesos la romería vivió una etapa de reflujo, que también se explica por el proceso de integración del barrio a la expansión urbana. El barrio de Ojo de Agua fue de los primeros en establecerse en la zona norte de la ciudad y su fundación se atribuye a algunas familias de apellido Porraz que llegaron de Guatemala. Los terrenos ejidales en los que se asienta fueron absorbidos por la ciudad, entre 1970 y 1975, gracias a las dinámicas impulsadas por el proceso de ocupación de los emigrantes “expulsados” que llegaban a la ciudad y la decisión gubernamental de establecer el mercado José Castillo Tielmans en la zona norte de la ciudad. Esto impulsó la apertura de calles y la introducción de servicios públicos, que no solo

16 Entrevista, Aldama, abril del 2006.

17 Entrevista a don Alonso, miembro de la junta autónoma, Aldama, abril del 2009.

comunicaron el barrio con el centro, sino que estimularon el crecimiento demográfico del propio barrio y el establecimiento de nuevas colonias en el norte de la ciudad.

Este último factor es identificado por los devotos del Cristo como la principal causa por la que se fue “perdiendo la tradición”. Desde luego, la accesibilidad a la ciudad y los trabajos generados por las obras de infraestructura en las que se emplearon los habitantes del barrio dificultaron que estos dedicaran una semana entera a su devoción, como se hacía antaño. Don Octavio García comentaba al respecto:

Pues antes las personas mayores impulsaban a las demás gentes a ir, antes la gente adulta le gustaba mucho ir a la romería, algunos de los que me acuerdo que impulsaban a la romería eran: don Abel Hernández, Celso Hernández, Francisco Porraz y mi papá (Arnulfo García). Ellos eran los que caminaron bastante cuando empezó la romería [...] pero luego con el tiempo a los jóvenes ya no les gustó y como tenían trabajo asalariado, pues tampoco podían o no les daban permisos.¹⁸

Así, la junta de festejos del barrio se redujo a cuatro personas. Fue en ese momento que se definieron las nuevas funciones de la junta, tal como ahora se ejercen: recaudar fondos en efectivo y coordinarse con la junta de festejos de Magdalenas. En este periodo de reflujo, la romería se convirtió en un asunto de devoción que reúne, principalmente, a las familias herederas de los fundadores del barrio y de los secretarios ladinos en Magdalenas. Sin embargo, desde 1994 la coordinación para mostrar la devoción no ha sido sencilla.

CULTURAS ÍNTIMAS Y RENACIMIENTO DE LA ROMERÍA

A partir de 1994, con el levantamiento zapatista, la junta y la fiesta han tenido nuevas modificaciones. En efecto, como lo señalan BURGUETE, TORRES Y ÁLVAREZ (2004), Aldama es el campo de lo religioso en donde se expresa la pluralidad política. En dos años, 1994 y 1995, la romería desde el barrio estuvo a punto de desaparecer por la presencia zapatista en la comunidad. La junta del barrio decidió en un primer momento mantenerse al margen de las disputas políticas entre zapatistas y no zapatistas de la comunidad y mantuvo la romería como un

¹⁸ Entrevista, Ojo de Agua, febrero del 2009.

asunto de “devoción” sin hacer la acostumbrada promoción para que más familias se sumaran a la romería.

El relanzamiento de la romería en 1996 ayuda a comprender cómo lo político se expresa en lo religioso, al desarrollarse un discurso acerca de la “verdadera tradición”. El establecimiento del municipio autónomo zapatista de Magdalena de La Paz, no solo definió la existencia de dos grupos políticos en Magdalena, sino de dos visiones diferentes sobre el gobierno indígena y la religión en el municipio. Ambos factores tienen su correlato en la cultura material.

El actual territorio de Aldama estuvo compuesto por dos tipos de asentamientos: el primero, de mayor antigüedad histórica, en el que habita la mayor parte de los *batsi'viniketik* y se cultiva maíz, hortalizas y frutales; y el segundo, en las tierras bajas, conformado por algunos ranchos propiedad de *jkaxlanetikes* en los que se cultivaba plátano, piña y caña de azúcar, además de maíz y frijol. Pero este territorio fue progresivamente habitado por otros indígenas (chamulas y andreseros) y por magdaleneros que introdujeron el cultivo de café, desplazando a los rancheros. Tal como lo señalan Burguete y Torres (2007), esa estructura territorial fue el sustento de dos formas de entender la política y la religión: el centro de Aldama, con su cuerpo de gobierno indígena tradicional, y las tierras bajas, cuya población no estaba de acuerdo con el sistema de cargos y fue receptiva al mensaje liberacionista de la diócesis de San Cristóbal y del EZLN.

Esta última parte de la población identificaba el cargo religioso con alcoholismo y gasto suntuario realizado en torno a la fiesta patronal; no obstante, al constituirse el municipio autónomo de Magdalena de La Paz, se recurrió a las mismas formas simbólicas y materiales del cargo y las juntas de la fiesta *como* mecanismo para ganar legitimidad. Consecuencia de ello fue, según Burguete y Torres (2007: 127-128), que

[...] los zapatistas, que habían hecho de la teología autóctona una de sus principales banderas y causas de lucha en la década de los noventa, incrementaron el número de cargueros, revitalizaron las fiestas de sus santos y, [...] estaban mejor dotados que los católicos tradicionalistas para continuar con la celebración de las fiestas.

Por esta razón, fueron los responsables de organizar las fiestas en el autodeclarado municipio autónomo y en el municipio oficial declarado en 1999.

En esta disputa de significaciones de la fiesta y de posicionamientos políticos, los tradicionalistas pronto echaron mano del discurso de la tradición y de la defensa de las “costumbres culturales” para desplazar a los zapatistas. Luego de la elección de octubre del 2000, el gobierno municipal priísta¹⁹ de Aldama incorporó a los encargados de la fiesta a la nómina del ayuntamiento: seis mayordomos, nueve mayoles tradicionales, nueve regidores tradicionales, nueve *Kaviltos* tradicionales, veintiocho principales, cinco fiscales tradicionales, seis escribanos tradicionales, cuatro alférez tradicionales (quienes ejercen sus cargos en diferentes fechas del año y con diferentes imágenes de la Iglesia), cuatro capitanes y cuatro alcaldes tradicionales (Burguete & Torres, 2007). Esta absorción en la estructura del municipio implicó un rompimiento y, desde entonces, existen dos juntas: una autónoma zapatista y otra, oficial priísta. Esta definición tiene que ver, principalmente, con la tendencia de los actores locales a aceptar o rechazar los lineamientos del régimen de Estado y su adscripción religiosa.

La junta “autónoma zapatista” cuenta con orientaciones de la teología indígena que impulsó la diócesis cuando estuvo encabezada por don Samuel Ruiz y la otra, “oficial priísta”, con orientaciones del catolicismo tradicional. Como resultado de lo anterior, desde la mirada de los magdaleneros existe solo una forma de celebrar la fiesta del Divino Cristo de Magdalenas de La Paz y la romería que viene de la ciudad. Dicha forma tiene que ver con sus orígenes y su propia herencia cultural como pueblo migrante, ya sea en forma mítica o en la concreción histórica que hicieron del éxodo en la teología de la liberación. Es por esto que los autonomistas apoyan la realización de la romería. Sin embargo, el argumento legitimador se sustenta, para ambos grupos, en la “cultura íntima” de la comunidad y es expresado en términos de la “verdadera tradición”. Así, con este argumento, los zapatistas liberacionistas integraron la realización de la romería del barrio de Ojo de Agua como parte integral de la “tradición”; mientras que los de la junta oficial tradicionalista consideran fuera de lugar y de la fiesta indígena dicha romería.

19 El Partido Revolucionario Institucional (PRI) fue el partido político hegemónico en México que emanó de la revolución y mantuvo el poder en la presidencia de la República hasta el año 2000. En el contexto chiapaneco, luego del levantamiento del EZLN en 1994, en el discurso político se identificaban dos fuerzas políticas polarizadas: priístas, por un lado, y zapatistas, por el otro.

Por su parte, los habitantes del barrio mantienen actualmente relaciones con los miembros de la junta de festejos autónoma. Dicha relación no es resultado de las simpatías políticas o afiliaciones ideológicas, proviene de las relaciones interpersonales que durante el mediano aliento los habitantes de ambos lugares han construido. En un discurso que oculta o al menos vela las luchas hegemónicas que tienen lugar en la comunidad en sus relaciones micropolíticas, don Felipe menciona al respecto:

Participamos con los zapatistas, porque el presidente de festejos se metió de zapatista, y no nos importa si son zapatistas, además con Domingo [presidente de la junta autónoma] veníamos trabajando desde hace mucho tiempo antes del levantamiento de 1994, y nosotros vamos a buscar a Dios y no nos interesan sus ideologías.²⁰

La junta de festejos zapatista se organiza seis o siete meses antes de la celebración del Cristo; además, el presidente y algunos integrantes de la junta de festejos llevan varios años participando, de ahí que conozcan muy bien cómo organizar la festividad. En la preparación de la fiesta realizan diversas visitas a los ladinos que asisten de San Cristóbal y a algunos municipios para recaudar cooperaciones y donaciones para el Cristo o la iglesia.

Sin embargo, esa relación “desinteresada” entre la ideología y la política comunitaria ha tenido sus consecuencias. En la actualidad ya no existen muchas de las “garitas tradicionales” en las que se alojaban los visitantes del barrio, ya que argumentando su deterioro fueron destruidas por el ayuntamiento oficial²¹. A partir de entonces las familias participantes de Ojo de Agua y algunos peregrinos de otros municipios que se coordinan con la junta autónoma se alojan en las casas de la cabecera municipal pertenecientes a los simpatizantes zapatistas, otros se establecen en la escuela o clínica autónoma. Por su parte, el ayuntamiento oficial procedió a la reconstrucción de las garitas, a un lado de la presidencia constitucional de dicho lugar, pero para alojar a sus propios invitados y peregrinos.

²⁰ Entrevista, Ojo de Agua, abril del 2009.

²¹ La destrucción de estas “garitas” propició un conflicto entre el ayuntamiento autónomo y las autoridades del ayuntamiento constitucional, ya que para el ayuntamiento autónomo las “garitas” eran parte de la “tradición verdadera” y de la historia de Magdalenas.

En esta disputa política para definir los contenidos de la tradición se hacen evidentes, año tras año, las características del sistema de hegemonías en la “cruz del perdón”. La devoción al Cristo trocada en un ritual público con tintes políticos hace de este un lugar liminal, políticamente hablando. La coordinación es importante para evitar problemas en un ambiente cargado de tensiones entre la junta indígena del municipio oficial, sus invitados, peregrinos, *mashes* y una banda de música *jkaxlana*, y la junta indígena del municipio autónomo, sus invitados, peregrinos y una banda de música tradicional contratada en alguno de los municipios aledaños. En un contexto de fervor religioso dichas tensiones cambian las acostumbradas vías del conflicto por la lucha simbólica de la legitimidad de la tradición.

A MANERA DE CONCLUSIÓN: RELACIONES DE PODER Y SIGNIFICADOS DE LA ROMERÍA

La tesis central de este trabajo y el material empírico recopilado nos ayudan a respaldar la exigencia de una renovación temática y conceptual de la antropología social. Una visión contemporánea en la disciplina no debe restringirse a la identificación de las normas y valores característicos de una manifestación cultural de un grupo social; tampoco debe ser unidimensional. Alcanzar una mejor aproximación a los fenómenos de religiosidad popular, que no se reduzca a la lógica de la creación de *communitas*, requiere una mejor imaginación sociológica para romper con las antinomias y el pensamiento dicotómico. En ese sentido, se insiste en la importancia de reexaminar las dicotomías clásicas del pensamiento social anclado en la ideología de la modernidad, tales como indio-ladino, rural-urbano, comunidad-sociedad, tradición-modernidad. Así mismo es necesario un uso crítico de dichas categorías.

Resulta claro que, cuando un fenómeno social no es explicado de manera satisfactoria, como científicos sociales debemos buscar alternativas explicativas. Reconocemos que las ciencias antropológicas enfrentan un importante reto que consiste en desarrollar teorías de la cultura humana basadas en una documentación más centrada en las relaciones interétnicas y en las expresiones de la cultura popular de los grupos subalternos que en los modelos de análisis de la religiosidad. Las explicaciones empíricamente válidas de la cultura, que den cuenta de una multiplicidad de modos de organizar actividades y significados

de las experiencias humanas, serán ingredientes para informar y transformar los modelos de análisis y mejorar nuestra comprensión de los contextos de relaciones pluriculturales y de manifestaciones heterogéneas de la cultura. En ese sentido, el argumento general es que el resurgimiento de las expresiones de religiosidad popular se explica, en este caso de estudio, por la formación de complejas relaciones de hegemonía cultural en contextos de relaciones interétnicas, contextos en donde existen múltiples interacciones, transacciones, transiciones y capilaridad entre lo indígena y lo mestizo, lo rural y lo urbano. El análisis propuesto develó, por lo tanto, las articulaciones entre cultura y poder.

Es importante entonces tomar en consideración las ocasiones en las que la devoción a una imagen ha implicado una compleja relación entre población ladina-urbana y población indígena-rural. Etnográficamente, esta romería representa un importante registro, ya que hasta este momento son numerosos los estudios de romerías en el ámbito rural, pero se tiende a dejar de lado el hecho de que hay una gran cantidad de mestizos que acuden a rezar a los santuarios y participan en las romerías que se celebran año tras año en distintos puntos de comunidades indígenas.

La romería entonces es una expresión de la religiosidad popular estructurada, que cuenta con sus tiempos y ritmos. Es un medio simbólico que permite a los seres humanos, indígenas y mestizos la reconversión y la comunicación con las entidades sagradas. Ambas interpretaciones se sustentan en una tradición que busca el fundamento positivo y empírico de las formas simbólicas. Con estos instrumentos teóricos se buscaba encontrar la lógica de los mitos y ritos y con ello, la interpretación posible de estas expresiones de la religiosidad como el reconocimiento y legitimación de la propia estructura social. Esta búsqueda e interpretación era posible gracias a que en estos instrumentos interpretativos subyacen las ideas de grupos sociales aislados y, como lo suponían las etnografías de los proyectos Chicago y Harvard, de una cultura “primitiva” y prístina.

Sin embargo, estas ideas subyacentes resultaban erróneas, pues eran producto de una situación colonial, situación de la cual los antropólogos hicieron abstracción. Las categorías fueron retomadas de manera acrítica por los antropólogos locales, adoptadas en círculos académicos cada vez más amplios y tomadas como verdades científicamente sustentadas. Prokosch (1969) observó de manera temprana que ninguna de las formas concretas que adoptaban las expresiones religiosas de los

pueblos era idéntica a otra; sin embargo, aceptó que era una constante la existencia de un sistema de cargos político-religioso como expresión positiva de la estructura de la religión y la sociedad indígena.

En efecto, la romería, como sistema simbólico que adquiere su estructura en la repetición sistemática de actos concretos y, con ello, la resignificación de signos y símbolos, es una estructura estructurada; por el paso del tiempo y su repetición, se sustenta en principios de jerarquía y división. Es este hecho positivo el que le da, a su vez, el carácter de estructura estructurante, pues, al tiempo, crea sentido y consenso sobre la lógica del sentido a través del establecimiento de lógicas de inclusión y exclusión. Estas se significan y se evidencian en las disputas y reivindicaciones sobre la propiedad de los bienes sagrados y el control de la romería y la fiesta, tanto entre ladinos e indígenas como entre los indígenas mismos.

Encontramos aquí el vínculo esperado entre cultura y poder, así como el mecanismo explicativo para comprender lo cultural como un proceso complejo. Divisiones, jerarquías, inclusión y exclusión, como principios de consenso y de disenso, vinculan y asocian a grupos diversos, pero también disocian y los presentan como políticamente confrontados ante el control de los bienes sagrados y el vínculo con los mestizos. Es decir, las funciones sociales que tienen los actores surgen de una lógica cultural de ordenamiento que le da sentido al mundo, a las relaciones entre indígenas y mestizos, a las relaciones entre lo profano y lo sagrado, y tienden a transformarse en funciones políticas.

El proceso de construcción de significados en la romería, los contactos de interacción interétnica y la relación ritual indígena-ladino están íntimamente ligados a las prácticas, contextos y procesos políticos propios de los actores sociales involucrados. Podemos observar entonces el sistema ritual como parte del campo del poder.

De esta manera es que se sustenta la crítica a los pares ordenados que emergen de una teoría imbuida de la ideología de la modernidad o de una aparente asepsia ontológica que describe las expresiones de un mundo primitivo y los principios políticos sustentados en la ideología revolucionaria en torno a la denuncia de la subordinación y explotación del indio. Estas posturas constituyen obstáculos epistemológicos para la interpretación de realidades en las que existe capilaridad, mezclas, transiciones y transacciones entre mundos aparentemente separados y hasta contrapuestos. En virtud de su eficacia simbólica, este es el momento

para preguntarse sobre la eficacia política de las romerías y otras expresiones de la religiosidad popular, en la medida en que construyen un sistema de prácticas y representaciones fundadas positiva y objetivamente en principios de jerarquía y división, que son principios políticos, pero se presentan como parte de la estructura sobrenatural del cosmos.

Este es el sustento de la legitimación de los miembros de la junta zapatista, hay un orden natural y hay quienes “saben” de la tradición, frente a la junta priísta. Este mismo orden es legitimado como orden natural por la junta del barrio. De ahí la relación con el barrio y su junta, que puede ser movilizada material y simbólicamente por la junta zapatista para reubicarse en la comunidad como “los que saben”, principio de jerarquía y distinción en un orden social estructurado y simbólicamente disputado en el que cada grupo ocupa una posición en la estructura social, religiosa y política.

En ese sentido, como lo ha señalado Comaroff (1985), los rituales no siempre tienen un trasfondo conservador, sino que pueden expresar simbólicamente la comprensión que de sí mismos tienen los grupos subordinados y la insatisfacción con el sistema de normas vigente. Estas expresiones del comportamiento humano, en el caso de una peregrinación de *jkaxlanetikes* de la ciudad a un santuario ubicado en una localidad indígena y rural, son expresiones poco convencionales en el campo de la religiosidad popular. Nicholas Dirks (1994: 487) sugiere analizar estos casos como arenas en las que los *social dramas* son mecanismos para la construcción cultural de la autoridad y una muestra dramática de los lineamientos sociales del poder; los *social dramas* ayudan a comprender un campo de discursos que compiten entre sí para apoyar o subvertir el orden social establecido.

La organización de las celebraciones en ambas poblaciones mantiene ciertos elementos que, aunque las distinguen, también las hacen ser parecidas, pues implican una organización de esfuerzos y recursos para el culto a los santos a partir de una jerarquía de responsabilidades y contribuciones. Sin embargo, ha sido necesario entender estas prácticas y estas creencias en el contexto en que se producen, es decir, como parte de las relaciones entre una población rural-indígena (Magdalenas) y una población urbana-ladina (el barrio Ojo de Agua), cada una de las cuales construye sus culturas íntimas, que son a la vez parte de un sistema regional de hegemonías.

Los significados que se producen son diversos. A los habitantes del barrio la romería con su significado político y religioso les recuerda, en el ámbito de lo simbólico, un conjunto de relaciones sociales, como sus vínculos comerciales y las relaciones de trabajo indígena, en las que los del barrio mantenían una posición de poder y los indígenas, de subordinación; así mismo su control de antaño sobre los bienes sagrados y la fiesta en su conjunto en Magdalenas, pues eran ellos quienes tenían la hegemonía de la junta de festejos. Por otra parte, la escena de la romería también es importante en la vida ritual y cotidiana de los habitantes de la comunidad, a quienes les recuerda procesos políticos específicos a través de los cuales adquirieron posiciones de poder frente al *jkaxlanetik* y, material y simbólicamente, se reapropiaron de los bienes sagrados, la imagen y la junta de festejos que están involucrados en la realización de la fiesta.

En consecuencia, es factible considerar la romería como un entramado de significados de orden y desorden de espacios, entre la comunidad y el barrio, y aun con el orden político mayor que enmarca las relaciones Estado-nación-comunidad; en aquel entramado se subvierten y resignifican las relaciones de poder y subordinación entre *jkaxlanetikes* y *batsi'viniketik*. El punto nodal para nosotros es invitar a una reflexión sobre estas manifestaciones de religiosidad y cultura popular que ocultan un entramado social complejo, pues no se trabaja sobre identidades sustantivas y estabilizadas de los individuos que participan en ellas. La opción que señalamos es precisamente dotarse de una herramienta suficientemente flexible para indicar las etapas de un proceso que, por definición, no puede quedar precisado en una descripción definitiva, ya que, de acuerdo con Hervieu-Léger (2004), lo religioso y el individuo en las sociedades modernas están en movimiento, y es necesario esforzarse para aprehender este movimiento.

Es decir, al ir más allá de los significados que los propios actores dan a sus prácticas rituales asociadas a la divinidad encontramos que la romería del barrio de Ojo de Agua a la cabecera municipal indígena de Magdalenas no está creando solo *communitas*, ni acentuando la estructura y el orden social. Por esto, las expresiones de religiosidad popular entre los mayas contemporáneos bien pueden comprenderse y explicarse en su proceso, que revela un tenso mundo de relaciones micropolíticas en las que se entrelazan la cultura y las relaciones de poder.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adams, R. (1995). *Etnias en evolución social*. México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Adams, R. (2005). Las prácticas religiosas en el sureste de Chiapas. Interacción tzeltal-tojolabal. *Anuario de Estudios Indígenas*, 10, 93-113.
- Aguirre, G. (1967). *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*. México D.F.: Instituto Indigenista Interamericano.
- Archivo de la Secretaria de la Reforma Agraria (ASRA). *Expediente dotación Aldama*, Dotación, juicio agrario 164/93, SRA.
- Archivo Histórico del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil (AHCCCT). *Serie subdirección, expedientes 0001 al 0006*, San Cristóbal de Las Casas, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Balut, J. & Angulo, R. (2005). Celebraciones en honor a la Virgen de Río Blanco. Rito y espectáculo. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, 27, 9-35.
- Benjamin, T. (1989). *A rich land, a poor people. Politics and society in modern Chiapas*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Blasco, M. (1995). Historia de sus barrios. *Guía de San Cristóbal de Las Casas y cercanías*, 20-35.
- Bonfil, G. (1987). *México profundo*. México D.F.: SEP-Ciesas.
- Burguete, A., Torres, J. & Álvarez, F. R. (2004). Aldama. En A. Burguete y X. Leyva (coords.), *Estudios monográficos, nuevos municipios en Chiapas*, vol 1. Tuxtla Gutiérrez: Conaculta-Ciesas, Colección Biblioteca Popular de Chiapas.
- Burguete, A. & Torres, J. (2007). Aldama: disputas por la restitución de una municipalidad. En A. Burguete y X. Leyva (coords.), *La remunicipalización de Chiapas. La política y lo político en tiempos de contrainsurgencia*. México D.F.: Ciesas, Porrúa, Cámara de Diputados, Colección Conocer para Decidir.
- Castillo, Y. (1997). Religiosidad popular y colonización contemporánea en la amazonia colombiana: El caso de los hermanos gregorianos. En G. Ferro y E. Masferrer (coords.), *Religión y etnicidad en América Latina*. Bogotá: ICA.
- Colby, B. (1966). *Ethnic relations in the Chiapas highlands of Mexico*. Meseum of New Mexico Press.
- Comaroff, J. (1985). *Body of power, spirit of resistance: The culture and history of South Africa people*. Chicago: Chicago University Press.
- Dirks, N. B. (1994). Ritual and resistance: subversion as a social fact. En N. B. Dirks, G. Eley y S. B. Ortner (eds.), *Culture, power, history. A reader in contemporary social theory*. Princeton: Princeton University Press.

- Duby, G. (1995). *Año 1000, año 2000, la huella de nuestros miedos*. Barcelona: Andrés Bello.
- Durkheim, E. (1982 [1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Traducción de Ramón Ramos. Madrid: Akal.
- Early, M. (1990). Appropriating the enemy: highland Maya religious organization and community survival. En L. Stephen y J. Dow (eds.), *Class, religious and popular religious in Mexico and Central America*. Washington D. C.: American Anthropological Association.
- García, A. (1985). *Resistencia y utopía: memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidas en la Provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*. México D.F.: Era.
- García, N. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México D.F.: Conaculta y Grijalbo.
- González, F. (2002). Respuestas socioculturales de los pueblos rurales ante el proceso de conurbación: un estudio de caso. *Ciencia Ergo Sum*, 1(9), 40-49.
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the prison notebooks of Antonio Gramsci*. New York: International Publishers.
- Guerrero, B. (2001). Barrios y religiosidad popular en la ciudad de Iquique. *Revista de Ciencias Sociales*, 11, 69-83.
- Gupta, A. & Ferguson, J. (1997). Beyond “culture”: space, identity and the politics of difference. En A. Gupta y J. Ferguson (eds.), *Culture, power, place. Explorations in critical anthropology*. Durham: Duke University Press.
- Guzmán, A. (2001). *Romería o K’U’ANEL en honor a la santísima trinidad en La Trinitaria, Chiapas* (tesis de licenciatura en Antropología Social no publicada). Tuxtla Gutiérrez: UNACH.
- Guzmán, C. (1986). *Donde enmudecen las conciencias. Crepúsculo y aurora en Guatemala*. México D.F.: Ciesas y SEP.
- Hernández, A. (2001). *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. México D.F.: Ciesas y Miguel Ángel Porrúa.
- Hervieu-Léger, D. (2004 [1999]). *El peregrino y el convertido, la religión en movimiento*. México D.F.: Ediciones del Helénico.
- Hobsbawm, E. & Ranger, T. (1983). *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Instituto Nacional de Geografía, Estadística e Informática (INEGI). (2008). *Anuario estadístico de Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez: INEGI y Gobierno del Estado de Chiapas.

- Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal (INAFED). (2005). *Enciclopedia de los municipios de México*. México D.F.: INAFED y Gobierno del Estado de Chiapas.
- Joseph, M. & Nugent, D. (1994). Popular culture and state formation in the revolutionary Mexico. En G. M. Joseph y D. Nugent (eds.), *Everyday forms of state formation: revolution and the negotiation of rule in modern Mexico*. Durham: Duke University Press.
- Kazuyaso, O. (1985). *Cuando los santos vienen marchando*. San Cristóbal de Las Casas: UNACH.
- Le Bot, Y. (1995). *Guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lomnitz, C. (1995). *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*. México D.F.: Joaquín Mortiz, Planeta.
- Martínez, S. (1987). *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.
- Medina, A. (2006). Las fronteras simbólicas de un “pueblo originario”: una mirada etnográfica a las comunidades de Tláhuac, Distrito Federal. *Liminar. Estudios sociales y humanísticos*, 1(IV), 77-91.
- Nallim, A. (2005). La aparición de la Virgen de Barro Negro como objeto cultural fronterizo. *Cuadernos de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades*, 27, 111-123.
- Portal, A. & Safa, P. (2005). De la fragmentación urbana al estudio de la diversidad de las grandes ciudades. En N. García (coord.), *La antropología urbana en México*. México D.F.: Conaculta, UAM y Fondo de Cultura Económica.
- Porraz, I. F. (2006). *La romería del barrio Ojo de Agua, San Cristóbal de Las Casas, a Magdalenas*. Tesis de pregrado, no publicada. UNACH.
- Pozas, R. & Pozas, I. de. (1982). *Los indios en las clases sociales de México*. México D.F.: Siglo XXI.
- Prokosch, E. (1969). *Government among Indians in the Chiapas highlands*. Tesis de doctorado. Universidad de Stanford.
- Redfield, R. (1947). The folk society. *American Journal of Sociology*, 4(52), 293-308.
- Rodríguez, L. & Orantes, J. R. (2008). *Manejo local del conflicto. Una aproximación comparativa a las instituciones de acción colectiva en Chiapas*. Proyecto de investigación, San Cristóbal de Las Casas, Universidad Nacional Autónoma de México, PROIMMSE-IIA. Mimeo.
- Ross, N. (1996). Nutz lok'el li kaxlane, una versión indígena de la expulsión de los ladinos de San Andrés Larráinzar. *Anuario de Estudios Indígenas*, 6, 119-160.

- Rostas, S. & Droogers, A. (1995). El uso popular de la religión popular en América Latina: Una introducción. *Alteridades*, 5(9), 81-91.
- Ruz, M. H. (1986). *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, (II). México D.F.: Centro de Estudios Mayas, IIF y Universidad Nacional Autónoma de México.
- Tarracena, A. (1983). Contribución al estudio del vocablo “ladino” en Guatemala (s. XVI-XIX). En J. Luján (ed.), *Historia y antropología de Guatemala*. Guatemala: USAC.
- Thompson, E. P. (1963). *The making of the English working class*. New York: Vintage.
- Thompson, E. P. (1997 [1994]). *Historia social y antropología*. México D.F.: Instituto Dr. José María Luis Mora.
- Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*. Traducción de Ramón Valdés del Totor y Alberto Cardín Garay. México D.F.: Siglo XXI.
- Turner, V. (1988 [1969]). *El proceso ritual*. Traducción de Beatriz García Ríos. Barcelona: Taurus-Alfaguara.
- Van Gennep, A. (1981 [1909]). *Ritos de paso*. Traducción de Juan Arazandi. Italia: Universale Scientifica Borighieri.
- Villoro, L. (1979). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México D.F.: CIS-INAH.
- Zárate, J. E. (2005). La comunidad imposible. Alcances y paradojas del moderno comunalismo. En M. Lisbona (coord.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. Zamora: El Colegio de Michoacán A.C. y UNICAH.

**LUCHAS, LACHES Y LACHUNOS.
EPIFANÍAS EN LA MEMORIA DEL BARRIO Y SUS HABITANTES ***

*Struggles, Laches and Lachunos. Epiphanies in
a Neighborhood and its Residents' Memory*

ANGÉLICA JULIANA GUERRA RUDAS **
Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

* Este artículo recoge los resultados de la monografía de grado para optar al título de Socióloga. Se realizó durante el año 2008 y se titula *De laches a lachunos.*

Memorias de la creación de un barrio bogotano.

** ajguerrar@unal.edu.co

Artículo de investigación recibido: 22 de julio del 2009 · aprobado: 24 de septiembre del 2009

RESUMEN

El presente artículo describe un proceso en el que la memoria se vuelve colectiva (desde la persona individual hasta el grupo barrial), por medio del relato de eventos pasados que contienen significados particulares para los narradores. Con base en esto, se sustenta la urgencia de desarrollar una reflexión sobre el carácter, la existencia y los usos de la memoria en la actualidad, una propuesta que se enmarca en la discusión política sobre la manera en que es visto el barrio desde la academia. A lo largo del artículo se desarrollan tres temas fundamentales, que están interrelacionados: la memoria, el barrio y las lecturas (internas y externas) que de este se hacen. El escrito es un ejercicio que conjuga relatos (propios y otros consignados en textos y entrevistas), los cuales forman un cuerpo narrativo continuo y dan cuenta de los hechos relatados, de la discusión académica de fondo y, en general, del proceso de investigación.

Palabras clave: *memoria colectiva, comunidad barrial, historia oral, historia de vida, epifanía.*

ABSTRACT

This paper describes a process by which memory becomes collective (from an individual person to the neighborhood group), through a narration of past events that contain particular meanings for the narrators. Based on this, the urge to develop a reflection about the current nature, existence and uses of memory, a proposal framed in the political debate about how the neighborhood is seen from academy. Throughout the article, three main correlated topics are approached: the memory, the neighborhood and the readings (internal and external) made about it. This writing is an exercise that conjugates narrations (from the residents and other taken from texts and interviews), that conform a continuous narrative body and fully account for the narrated events, the deep academic debate and, generally, the research process.

Key words: *collective memory, neighborhood community, oral history, life history, epiphany.*

INTRODUCCIÓN

Los Laches es un barrio de Bogotá ubicado en los Cerros Orientales, muy cerca del centro de la ciudad. Allí, como en muchos otros barrios, durante la década de 1960 se llevó a cabo un proceso de urbanización liderado por los gobiernos municipal y nacional. El presente artículo es un ejercicio de reconstrucción de la memoria oral alrededor de dicho evento, a partir del cual se desarrolla una reflexión, por un lado, acerca de la constitución de una memoria barrial y, por otro, del diálogo que se da entre sus habitantes y el investigador.

La investigación empezó con la historia de don Pablo, un hombre que fue a Cabo Cañaveral, invitado por el gobierno colombiano, para ver el despegue del Apolo 11 en 1969. Don Pablo era un policía retirado que por esos años había sido elegido el *Mejor policía del año* por su labor con los adolescentes y niños residentes, en el marco del Plan de Erradicación de Tugurios del Barrio Modelo Los Laches. En el 2003, al cumplirse cuarenta años de levantado el barrio, esta persona organizó una celebración en el negocio de su hijo —un supermercado del barrio—, que consistía en la exposición a pequeña escala del Apolo 11, como representación de los logros y el progreso experimentados por el barrio y su gente. Don Pablo tiene una colección de recuerdos sobre la construcción del barrio, una serie de fotografías, recortes de periódico, documentos y demás, que evidencian la evolución constante, paso a paso, de una comunidad empeñada en mejorar su condición y calidad de vida.

A partir de esta historia se quiso explorar el componente narrativo-creativo del relato de memoria enmarcada en el espacio barrial. En la recolección de relatos sobre el barrio se encontraron nuevas versiones relacionadas con diversos temas, en algunas de las cuales primaban los relatos de vida, de la cotidianidad en el barrio, los relatos heroicos de la historia nacional; además, los relatos y las explicaciones sobre los indios laches y su relación con la insurrección comunera, sobre el proceso de urbanización y modernización del “monte” donde se asentó el barrio, sobre los personajes que desde dentro y fuera colaboraron en su desarrollo, entre otros.

Con todos estos elementos a mano, a continuación se describe un proceso de colectivización de la memoria, que comienza en la persona individual y, aunque no termina en el grupo barrial, se forma allí, a

través del relato de acontecimientos, lugares y personas que contienen significados particulares para la vida de quienes narran. El concebir la memoria de la forma como aquí se hace no es gratuito ni se enmarca en la discusión sobre el carácter ontológico de aquella; en cambio, tal concepción tiene que ver con una discusión política sobre la manera como el barrio es visto por parte de la academia. Desde esa óptica, se sustenta la necesidad y urgencia de desarrollar una reflexión sobre el carácter, la existencia y los usos de la memoria en la actualidad.

A lo largo del artículo se desarrollan tres temas fundamentales que están interrelacionados: la memoria, el barrio y las diferentes lecturas, internas y externas, que de este se hacen. El texto conjuga los relatos de textos, de entrevistas y los míos.

Cuatro personas hablan en lo que sigue: Mariela, Carmen, Miguel y Pablo¹, llamados por sus nombres a secas (aquí cambiados), pues así son conocidos, recordados y respetados por los y las habitantes del barrio Los Laches. Estas personas por años han “vivido el barrio” y lo han construido: en sus relatos se pueden encontrar *puntos significativos de confluencia*, desde los cuales se piensa el barrio constituido.

La tesis principal aquí es que no todos los relatos se constituyen en memoria colectiva del barrio (lo que implicaría hacer un recorrido desde el grupo hacia los individuos), pero sí dan pistas —lugares, momentos, personas, relaciones— para construirla.

LA MEMORIA

La memoria es una capacidad que le permite al humano desenvolverse en el mundo y conocer los objetos y las personas que hay a su alrededor. Antes de inventarse la escritura, la organización social se basaba en el uso de la memoria, y aunque con la escritura su importancia fue decreciendo hasta el mínimo, en los últimos años ha surgido un nuevo interés, ante los estragos ocasionados en el tejido social por eventos como el *apartheid*, la Shoá, las dictaduras en el Cono Sur y los conflictos armados internos y externos en general (Schwarzstein, 2002; Jelin, 2002).

1 Las entrevistas a estas cuatro personas, relacionadas al final del artículo, fueron llevadas a cabo en diferentes fechas y recuperadas como historias de vida por la autora. [Nota del editor].

La memoria como tema de estudio —y de transformación social también— aparece en esta época como una capacidad que “se las arregla, a veces, para sobrevivir a las censuras del poder y a los silencios de la historia” (Eco, citado en Mendoza García, 2004: 12), pues silenciada en medio de vejaciones reaparece a través de mecanismos alternativos prácticos y orales (Connerton, 1996; Fentress & Whickham, 2003). La memoria sirve como testimonio de los vencidos, da la palabra a experiencias olvidadas por la historia, siendo más una posibilidad que un objeto terminado; es la posibilidad de explicarse y de explicar el mundo a través del relato o la práctica misma de relatar.

Los trabajos de construcción de memoria han evidenciado el poder que tiene esta en la constitución de identidades religiosas, políticas y culturales, que permiten a los pueblos pensarse en el futuro y proyectarse como grupos. De ahí la importancia de construir la memoria a partir no solo de eventos “traumáticos”, sino de todas las cosas en general que dan sentido a la vida de las personas, individual y colectivamente. Dentro de ese interés se enmarca el presente trabajo.

Distintas corrientes han trabajado la memoria como fenómeno individual y fenómeno social. Aquí se parte de entenderla como un relato vivo, como la capacidad humana y subjetiva de recordar eventos pasados; la memoria “no se ordena como un texto físico, sino [...] como el mismo pensamiento. No es un receptáculo pasivo, sino un proceso de reconstrucción activa, en la que los elementos pueden detenerse, reordenarse o suprimirse” (Fentress & Whickham, 2003: 62); así mismo, está supeditada al presente y se encuentra cargada de significados para quien narra: “porque es del orden de los afectos y mágica, la memoria no acepta sino los detalles que le convienen, se alimenta de recuerdos indefinidos, telescópicos, globales o flotantes, particulares o simbólicos” (Nora, citado en Schwarzstein, 2002: 475).

Así, el pasado se construye a diario; los recuerdos, por su parte, son los que mantienen alguna relación significativa con el presente porque son evocados desde este. La memoria se compone de experiencias personales de vida, pero no de cada una en particular sino del conjunto de ellas, que son las que constituyen la vida individual; la memoria no es una sumatoria de hechos que producen diferentes efectos, sino una construcción particular de los individuos, que les permite dar sentido a su propia vida y ponerla en relación con el entorno. Pero

la memoria tiene un carácter colectivo o social, dado que se recuerda a partir de marcos sociales específicos (Halbwachs, 2004): tanto la manera de captar situaciones como el proceso de recordar están condicionados por el entorno (Fentress & Whickham, 2003).

Quienes cuentan la historia del barrio, lo hacen desde sus experiencias particulares. Sus relatos a veces se encuentran en lugares o con personas, pero ninguno es igual al anterior o al siguiente, como tampoco lo es el mío, este que cuento. Cada persona entrevistada hizo un ejercicio interior, a través del cual buscó por dónde empezar, cómo continuar y dónde terminar. En el proceso se ponderaron unas situaciones u opiniones respecto a otras, y también se omitieron muchas.

LOS LACHES

Los indios laches habitaban cerca del río que los españoles llamaron Sogamoso o Chicamocha, que entra en el Río Grande de la Magdalena luego del pueblo de La Tora. Los trajes, la lengua, el habla y las supersticiones de esta gente lache eran muy diferentes de los de la gente del Reino llamado Moxcas²:

El primer pueblo de esta provincia de los Laches donde los españoles llegaron, fue uno llamado Ura, cuyos moradores salieron de sus casas con las armas en las manos, que son muy largas lanzas de palma, a resistir y rebatir los españoles que por sus casas se entraban, que serían hasta cuarenta hombres que iban de vanguardia, los cuales unos con otros anduvieron un buen rato porfiando con las armas, los unos por entrar, los otros por defender sus casas (Aguado, 1956 [documento en línea]).

Esto lo contaba en su época fray Pedro de Aguado, reconocido cronista de la conquista española. Hoy, algunos de quienes participaron en el proceso de legalización del barrio Los Laches recuerdan el origen de este nombre de diferentes formas.

Hay un precedente más, el anterior, y es que había la finca que tiene la misma denominación de la gente que realmente estuvo acá, en aquella época. [...] Su personaje [el indio lache] terminó su vida en Bucaramanga, [...] entonces en homenaje a ese personaje se le

2 Los muiscas.

dio la denominación, porque dejó algo de obra y tuvo motivos. No se duda de que, según la historia, por acá siguieron su recorrido y de que algo dejaron para recordarlos, [...] posiblemente su forma de ellos realizarse y de pelear por eso. [...] El indio lache es muy progresista, no era lo que se decía de ellos, que eran unas personas conflictivas.³

[...] no sé porque, de pequeñita, yo... mmm, lo llamaban Los Laches y Los Laches y Los Laches... dónde vive, en Los Laches. Y yo sí digo ahora que diagonal y transversal y no sé qué, porque aquí qué diagonales ni qué nada; aquí era lomas y ranchos y caminos, sí, eso no.⁴

La idea de Los Laches como *barrio* tiene que ver con la construcción de la urbanización en el año 1963; antes se lo concebía como un aglomerado de ranchos.

Aquí era muy pobre, muy pobre, sí. Calle de barro, de herradura, sí, camino de herradura. Después habían casas, habían marranos, marraneras, esto era una eucaliptera, eso eran eucalip-tos. Íbamos a las manas a traer agua, en la quebrada lavábamos.⁵

La urbanización barrio Los Laches fue un proyecto de la Caja de Vivienda Popular, planeado en un terreno poblado bastante tiempo atrás, que consistía en la venta de casas a los antiguos habitantes y también a “quienes más lo necesitaran”⁶. Las casas que se ofrecían eran muy baratas, ya que la venta se hacía con promesa de autoconstrucción. Las personas interesadas en obtener una casa debían solicitar un formulario; al llenarlo, y luego de ser aceptadas, se convertían en “adjudicatarios”, asumiendo un crédito a mediano o largo plazo y comprometiéndose a trabajar todos los sábados y domingos en la construcción de la urbanización con los materiales que la Caja de Vivienda Popular les asignaba. Una vez terminadas, manzana por manzana, las casas eran entregadas

3 Historia de vida, entrevista de Juliana Guerra a don Pablo, Bogotá, mayo del 2008.

4 Historia de vida, entrevista de Juliana Guerra a la señora Mariela, Bogotá, marzo del 2008.

5 Entrevista a la señora Mariela, Bogotá, marzo del 2008.

6 Este proyecto hacía parte del Plan Nacional de Erradicación de Tugurios.

al azar y en obra gris, para que el nuevo propietario se mudara y la terminara al tiempo que pagaba su crédito.

En Los Laches existen hoy alrededor de cuatrocientas casas que hacen parte de la urbanización, y el sector se ha extendido hacia los lados, donde se han fundado en los últimos cuarenta años barrios como El Parejo, El Dorado, El Rocío, Girardot, Santa Rosa de Lima, entre otros.

Pero el origen de este barrio se remonta a la Colonia. Este monte, que se alza justo al lado del trazado original de Santafé, que empezó a poblarse casi al mismo tiempo que la fundación de la ciudad, pero cuya existencia se ha debatido entre el reconocimiento y el desconocimiento por parte de la historia, a mediados del siglo XIX era considerado, según Cordovez-Moure (2004: 76), así:

[...] al sur del camino de La Peña se halla la colina maldita, de arenisca roja y raquílica vegetación, solo visitada de cuando en cuando por alguna cabra cerril que huye azorada de esos lugares de aspecto siniestro, al oír los quejidos prolongados y lúgubres de la brisa o los bramidos del espantoso huracán que azota los flancos de aquellas rocas inhospitalarias.

Son muchos los relatos que se han contado y que aún hoy se cuentan de este lugar. Algunos dicen que el pintor neogranadino Gregorio Vásquez de Arce y Ceballos, cuando cayó en la miseria, iba allá a tomar chicha hasta emborracharse; dicen también que Simón Bolívar se hospedó en el Santuario de La Peña⁷ cuando libraba la Campaña Libertadora; e incluso cuentan que la misma capilla fue construida porque en el siglo XVIII un militar español encontró cerca de ese lugar, en el Alto de la Cruz, una roca con imágenes de la Sagrada Familia. En ese momento se procuró bajar la roca hasta el casco urbano, pero esta descendió hasta cierto punto, del que no fue posible que la fuerza humana la moviera, exactamente donde reposa hoy, en un salón del Santuario. Estos y muchos otros relatos se conocen más por la tradición popular que por los registros oficiales y han servido para dar sentido al barrio y sus alrededores.

7 La Ermita Primitiva de la Peña Alta fue edificada en 1686 de bahareque y paja. De cal y canto se hizo en 1714 por el maestro albañil Dionisio Peña, pero se derrumbó en 1716. Se bajaron entonces las imágenes, desprendiéndolas de la roca o peña, al sitio actual donde se edificó la nueva iglesia en 1722.

LA MEMORIA DEL BARRIO

El barrio comenzó a ser un tema de interés a partir del siglo XIX; después de la Revolución Industrial fue visto de dos maneras distintas: por un lado, como indicador de miseria respecto a las condiciones de vida de los trabajadores, otorgándole un sentido negativo en tanto se le pensaba en términos de segregación y exclusión urbana, como un rasgo distintivo e indicador de la situación de explotación y desigualdad característica del modo de producción moderno-capitalista. Por otro lado, representaba un ideal de vida comunitaria, una utopía constituida a partir de la solidaridad de clase que se enfrentaba al “caos” urbano moderno. La ciudad era el escenario que permitía esta ambivalencia en la idea del barrio, pues era allí donde se presentaba la paradoja de vivir en la completa indiferencia aun en la proximidad (Gravano, 2005).

En general, en la bibliografía sobre el *barrio* este concepto no es trabajado como un término en sí, es decir, como un tipo de relación basada en la vecindad u otros factores, sino como sinónimo de acciones colectivas llevadas a cabo, casi siempre, por clases populares urbanas provenientes de ambientes rurales (Chourio, 2001; Massolo, 1994; McDonogh, 1992; Schulman, 1967; Truex, 1996). En este sentido, el barrio ha sido presentado como un momento de tránsito de la vida rural a la urbana, así como de relaciones de tipo premoderno a otras de tipo moderno (Gravano, 2003). Al hablar de barrio, por lo general, no se hace referencia a la ciudadanía sino a un estado anterior, a un tipo de relación que no satisface el ideal de ciudad, de cultura urbana, y sí a un tipo de identidad municipal (Viviescas, 1986).

La comunidad barrial “significa mismidad, en tanto que ‘mismidad’ significa la ausencia del Otro, especialmente de otro obstinadamente diferente” (Bauman, 2003: 137). En los trabajos sobre el barrio, en su mayoría sobre movimientos barriales, parece haber una intención de entenderlo bajo el concepto clásico de *comunidad*, es decir, como un grupo con valores, costumbres y creencias compartidas, cuya acción está inspirada en el sentimiento de que los participantes constituyen un todo y cuyas relaciones internas son de carácter afectivo y basadas en la tradición. En el Tercer Mundo, los barrios se han construido en su mayoría por la expansión de los cascos urbanos, por un lado, y, por otro, por las migraciones rurales motivadas por la búsqueda de mejores oportunidades o por la violencia, como es el caso de Colombia.

Por esto, en los estudios de barrios siempre se ha visto la influencia de una cultura rural en su configuración (Ramírez, 1981; Torres, 1999).

Para el caso de Bogotá, el barrio no es una división administrativa coordinada de antemano por el gobierno urbano, sino una formación histórica y cultural construida por los habitantes (Torres, 1999). La mayoría de trabajos sobre los barrios de la ciudad hacen referencia a clases populares que realizaron invasiones ilegales de terrenos y, posteriormente, libraron una lucha contra el gobierno por la legalización de estos (Torres, 1993). Son emblemáticos los casos del barrio Policarpa y de algunos barrios de Chapinero y el suroriente bogotano, que en los años sesenta se crearon en estas condiciones.

La historia barrial en Bogotá se ha recuperado sobre todo por la memoria de sus habitantes, hecho que tiene mucho que ver con la manera como se han formado los barrios: como asentamientos no planificados, en muchas ocasiones ilegales, que han experimentado procesos de lucha para su inclusión dentro del sistema urbano. Algunos autores establecen una diferencia entre los barrios populares de invasión y los que han sido construidos por proyectos institucionales, señalando que en estos últimos sus habitantes han estado guiados por un pensamiento pragmático, razón por la cual, para ellos, el *barrio* tiene una *menor significación*, a diferencia de lo que es el barrio popular para sus habitantes (Torres, 1993).

De acuerdo con lo observado durante la investigación en Los Laches, la atribución —directa o indirecta— de significado es una constante aplicable no solo a los barrios populares de invasión, sino a todos los barrios, aun cuando hayan surgido de proyectos institucionales. Los trabajos sobre memoria barrial en Bogotá son la conjunción de dos temas o corrientes de investigación diferentes: por un lado, los estudios urbanos —de ahí el interés por las formaciones barriales— y, por otro, el estudio de la memoria, de la historia oral, que se interesa por los silencios de la historia y se pregunta por el más allá de la Historia oficial. Estos enfoques han llevado a reducir la *memoria barrial* a la memoria de las luchas por el territorio de algunos grupos de personas en condiciones particulares.

Vale la pena señalar que muchas de las luchas barriales adelantadas en Colombia durante la década del sesenta fueron lideradas por la Central Nacional Provienda, entidad perteneciente al Partido Comunista Colombiano.

Aquí, cuando se habló de urbanizar, se hizo una reunión; que si nos hacíamos con la Caja de Vivienda Popular (había tres instituciones que hacían eso: la Caja de Vivienda Popular, la Central Provienda y el Instituto de Crédito Territorial)... y aquí se decidió por votación que lo hacíamos con la Caja de Vivienda Popular.⁸

Actuar con el gobierno o en su contra no es lo mismo que actuar con una institución o sin ella; en cualquier caso, no se habla de un proceso adelantado espontáneamente por un grupo, sino de procesos adelantados bajo el liderazgo de diferentes instituciones, las cuales defienden ciertos intereses, enfrentados en muchas ocasiones. Las personas que se unían a Provienda, por ejemplo, debían comprometerse a actuar de acuerdo con los planteamientos generales del partido, teniendo como exigencias no tratar de ampliar la casa que le había sido asignada, no vender o no subarrendar, entre otras (Salas, 1998).

La presente investigación, que indaga la memoria que se tiene del barrio, no se limita al recuerdo de su creación, en primer lugar, porque ese proceso duró aproximadamente treinta años y, en segundo lugar, porque se parte de pensar que —aun cuando el barrio se haya construido mediante un programa gubernamental— el proceso de construcción y toda la vida que posteriormente —y anteriormente también— se desarrolló en ese territorio son elementos que dan y contienen significados para las personas que habitan allí.

LA MEMORIA EN LOS LACHES

En entrevistas abiertas a los habitantes de Los Laches, se recogió parte de la historia del barrio, construida discursivamente con apartes de la historia nacional y del barrio, de la familia y los gobiernos, las aventuras y desventuras. En el relato de recuerdos hay una continuidad entre la Historia (oficial) y la experiencia, entre lo que se sabe y lo que se oye, entre lo objetivamente cierto y las versiones particulares de sus protagonistas. Los elementos del relato, a saber, explicaciones, descripciones, ficciones y realidades, en conjunto forman las narraciones.

⁸ Entrevista a don Pablo, Bogotá, mayo del 2008.

Miguel, por ejemplo, quien cuenta la llegada de Los Laches a Bogotá junto con las movilizaciones comuneras, interpretaba su propia historia. Al referirse a los Comuneros, dice que:

En una ocasión, el virrey que gobernaba esta colonia y Santafé de Bogotá, ordenó unos gravámenes muy escandalosos, o sea impuestos, ellos los llamaban gravámenes; y se reunió la gente y Manuela Beltrán, una señora muy enérgica, muy bien formada, arrancó el edicto de la pared, lo rompió y lo *patió* y todo el mundo la respaldó. Entonces resolvieron todos que había que marchar hasta Santafé para tumbar esos gravámenes y venir y hacerle la bronca al virrey; entonces se armaron, no se vinieron a la bulla, y de todos esos pueblos se les unió gente y marcharon a pie, armados con sus machetes, peinillas —las armas de fuego eran muy escasas, pero algo tenían—, se vinieron armados, con víveres y con platica y toda esa vaina.

Y refiriéndose a la historia del barrio, en la cual él participó:

En el Guavio [barrio contiguo a Los Laches] habían fijado un edicto (antes los decretos los fijaban, hoy salen en el diario oficial) [...] y el bendito alcalde de esa época lo fijó en el Guavio y no entró aquí a Los Laches, y era en el que nos anunciaban que esto se iba a convertir en cementerio y que nos iban a echar. Entonces por eso fue que se reunieron en la cancha de don Simón y resolvieron organizar una manifestación para ir a caerle al alcalde, todos con banderas, pero se fueron armados, sus peinillas, cuchillos, escopeta los que tenían, armados, bueno, y bajaron de Egipto para abajo por la décima, bien formados y bien armados y todo.⁹

Miguel decía que era Jorge Gaitán Cortés¹⁰ quien les había contado la historia de cómo los laches habían llegado a Bogotá. Ya antes los del barrio se habían organizado para exigir su derecho sobre la tierra que habitaban. Sin embargo, la descripción de una acción y otra resultan

9 Historia de vida, entrevista de Juliana Guerra a don Miguel, Bogotá, septiembre de 2007.

10 Jorge Gaitán Cortés fue alcalde del Distrito Especial de Bogotá entre los años 1961 y 1966. Es muy recordado entre las clases populares por políticas como la construcción de urbanizaciones populares o la reubicación de vendedores ambulantes, entre otras.

reiterativas. Aquí es posible ver cómo en la narración la Historia (nacional) se convierte en parte integrante de la historia o el relato (local): el levantamiento comunero, hito de la fundación de la nación colombiana, por ser un levantamiento colectivo liderado por gente del común y no por miembros de la élite, da sentido a otro hito, el de la construcción del barrio, el cual conserva la misma estructura formal del levantamiento.

Nosotros vivíamos como en el campo, con vacas, con ovejas, con gallinas, con marranos que los cuidaban con sacachines¹¹ de aguardiente, de los cafuches¹².

En este barrio hubo mina de carbón mineral, que es allá donde son las canchas de fútbol ahora; allá era la mina, por eso dicen “las Canchas de la Mina”, porque ahí era la mina de carbón mineral [...]. Antes, las casitas eran de lata, tejado de lata, las paredes eran todas de lata también; otras paredes, de barro, de adobe y así, y vivíamos como se podía.

Cuando se formó el movimiento de los Comuneros, continúa Miguel,

[...] al pasar por un sitio entre Santander y Boyacá, se les unieron los indios laches. [Al llegar a] Zipaquirá, el canónigo Rosillo y otras personalidades los calmaron, les dijeron que “tranquilos que esto se iba a arreglar, que no se iban a cobrar esos gravámenes, que podían regresar a sus tierras tranquilos”, y los traicionaron. [Todo el mundo se devolvió a su tierra, pero los indios laches] se vinieron a patica desde Zipaquirá, y dieron con [...] la familia González, una de las familias más ricas que tuvo Santafé de Bogotá; [...] eso tenían capilla, cementerio, horno, todo el cerro era de los González, incluyendo esta tierra, Los Laches, y aquí ellos explotaron el carbón y los indios les cayeron, pero [fue] lo mejor que les pudo llegar, [pues eran] buenos trabajadores.¹³

11 *Sacachín*. Se le llama así a un producto parecido a la papa —camote, en el Perú—, que servía para alimentar marranos y para preparar un aguardiente artesanal llamado tapetusa.

12 *Cafuche*. Es el nombre coloquial que se le da en Colombia al marrano saíno. Sin embargo, en el testimonio se está haciendo referencia a los indios, los habitantes más antiguos del barrio que tenían marraneras y producían el tapetusa.

13 Entrevista a don Miguel, Bogotá, septiembre del 2007.

[Luego] echaron a hacer las casas y me vine para acá porque el papá de mis hijos era coordinador de esta manzana, toda esta hasta abajo; cada manzana tenía un coordinador, sí, entonces él cogió esta casa.¹⁴

Me vine a vivir a Los Laches, [...] yo sufría tanto porque no tenía plata, me sacaban porque no tenía para pagar el arriendo. Entonces yo fui a la iglesia y le dije: “padre, pasa esto y esto, necesito que me ayude porque estoy sola y mis hijos están muy pequeños; no los puedo poner a trabajar ni a hacer nada”. Entonces me dijo el padre que iba a hablar para conseguirme algo en Los Laches, unas casitas para los pobres por el Santuario de Nuestra Señora de la Peña, ahí había cinco casas.¹⁵

[...] uno de los compañeros de la primera junta propuso que como estábamos tan desacreditados, que los indios laches eran tan jodidos —es que darle una cachetada a un lachuno era tener que pelear con todo el mundo—, [entonces] él proponía ponerle Teusaquillo del Centro, y el doctor Jorge Gaitán cogió y le dijo: “qué Teusaquillo ni qué carajo”, y él fue el que nos contó la historia que yo le estoy contando. Entonces supieron por qué se llamaba Los Laches y quiénes fueron los que vinieron y los que vivieron.¹⁶

Viniendo yo aquí al Guavio, me venía a pie, y me decían: “hasta aquí, agente, es muy bueno, pero de aquí para arriba esto sí es peligrosísimo”. [...] Cuando yo pasé aquí los niñitos me miraban como los ratones que miran al gato, corrían, les daba susto; entonces yo los llamaba y sacaba los dulces. [...] Y fue aquí que le vi ese estímulo a la gente y logré realmente dar este paso; entré en el lugar donde decían que la gente hacía cosas lamentables y resulta que no era así, las cosas eran muy diferentes en todo el país. Esto era un poco difícil pero para mí no me importó y me dije: aquí voy a hacer labor.¹⁷

EL CAMINO DE LA MEMORIA

Los relatos de vida son narrativos en tanto están compuestos de significados (Denzin, 1989; Bauer, 2000), de manera que el lenguaje no es un objeto ni es evidencia empírica de algo ni es una ventana

14 Entrevista a la señora Mariela, Bogotá, marzo del 2008.

15 Historia de vida, entrevista de Juliana Guerra a la señora Carmen, Bogotá, junio del 2008.

16 Entrevista a don Miguel, Bogotá, septiembre del 2007.

17 Entrevista a don Pablo, Bogotá, mayo del 2008.

al mundo de lo real, sino una mediación significativa, una serie de mecanismos y herramientas en la construcción de textos —orales o escritos— creativos (Denzin, 1989). El relato de vida comprende dos dimensiones: una cronológica: la narrativa como una secuencia de episodios; y otra no cronológica: la existencia de un todo que trasciende los eventos sucesivos. Ese todo es la trama, que da coherencia y significado a la narración; así se determina un comienzo y un final para la historia, que proporcionan el contexto para entender los eventos, los actores, las descripciones, las metas, los preceptos morales y las relaciones que allí se relatan (Bauer, 2000).

Dos elementos están presentes en las biografías: por un lado, las experiencias de vida —la existencia de una conciencia— y, por el otro, la persona, entendida como una creación cultural, es decir, dirigida al mismo tiempo por un universo interno de pensamiento y existencia y por otro externo de eventos y experiencias, unidos en un proceso fenomenológico y de interacción. En los relatos están presentes elementos objetivos (como la apropiación de terrenos) y subjetivos (como la concepción de la propiedad privada):

Esta casa es esquinera, yo debía de haber tenido todo hasta terminar la cuadra, sino que yo, por pendeja, yo no sabía, yo no sabía eso, que yo podía coger todo hasta la calle, yo pelié fue por el lote, pero a mí me pertenecía hasta la esquina.¹⁸

Las personas dan coherencia a sus vidas en el acto de escribir o hablar de su autobiografía, sacando a la luz narrativas que están en medio y grandes ideologías que la estructuran, pues la vida y las historias sobre esta tienen las cualidades de un *pentimento*, un dibujo que ha sido tapado y —con el tiempo y el desgaste de la pintura que lo cubre— aparece de nuevo (Denzin, 1989).

En lo que sigue se hace una interpretación en busca de *epifanías* en los relatos de vida, de momentos y experiencias de interacción que dejan marcas en la vida de las personas, actos existenciales.

El sentido que tiene la propiedad para Mariela, por ejemplo, está dado y legitimado por una idea del trabajo que aparece repetidamente en su vida:

¹⁸ Entrevista a la señora Mariela, Bogotá, marzo del 2008.

Esta casa [no] fue casa normal, sino que yo apunté fuerza de mi trabajo y lo que mi Dios me ha dado. Yo la arreglé. Aquí era tres piezas y la sala era como el zaguán, pero más ancho. Y yo he arreglado la casa, a punta de fuerza y de mi trabajo.¹⁹

Denzin propone cuatro formas de epifanías interconectadas: 1) un evento o *epifanía mayor*, que toca todos los elementos de la vida del sujeto; 2) un evento representativo o *epifanía acumulativa*, esto es una erupción o reacción a experiencias que se dan por largo tiempo; 3) un evento o *epifanía menor* que representa simbólicamente a otro mayor, un momento problemático en una relación o en la vida de una persona, y 4) una *epifanía revivida*, un episodio cuyos significados se dan en la actualización de la experiencia (Denzin, 1989). La epifanía mayor de cada uno de los cuatro narradores de la historia de Los Laches se conecta en diferentes puntos. De igual forma, en los relatos personales las epifanías se mezclan e interrelacionan, pues se construyen a partir de un orden significativo que conlleva toda la narración.

Cuando echaron a urbanizar este barrio yo fui una de las fracasadas, sí. [...] Yo estaba recién, cómo le digo, parida, recién parida de un niño; tuve un incendio cuando los soldados vinieron a hacer [...] un asado y una fiesta. Yo tenía un niño enfermo de siete años y desafortunadamente el soldado estaba, yo no sé, estaría enmariguanado, yo no sé, entonces llegó y prendió candela y se fue y se arrimó con un galón de gasolina y llegó y prendió candela, y cuando eso el niño estaba en la puerta, yo estaba peinando la niña, una niña de cuatro años y medio; el niño tenía siete, se llamaba Ricardo, y la niña se llamaba Amanda, muy bonitos mis hijos; y ellos se quemaron en ese festival, un 12 de octubre, pero no me acuerdo de qué año. Y ahí me llevaron mis hijos para el Hospital Militar y en el Hospital Militar se murieron.²⁰

La primera relación que Mariela establece entre ella y el barrio es la muerte de sus hijos, pero en el resto de su relato también está presente la muerte, que no solo une a Mariela con la urbanización del barrio,

19 Entrevista a la señora Mariela, Bogotá, marzo del 2008.

20 Entrevista a la señora Mariela, Bogotá, marzo del 2008.

sino con todos los elementos de la vida; la muerte es su epifanía mayor. Mariela describe a sus familiares así:

Se murieron y yo quedé con mi hermano menor; somos los dos menores, mujer y hombre. Yo vi todo eso ahí; la muerte de mi mamá, me tocó sepultarla; mis hermanos, a todos ayudé a sepultarlos, a todos. Yo me acuerdo cuando mi madre tuvo gemelas, una mona y otra morena, y las echaron en una caja de bocadillos, en una caja de madera de bocadillos veleños, cómo sería, eran chiquiticas. [...] Mis otros hermanos nacieron acá, pero entonces ellos se murieron, ya grandes también, yo me acuerdo, mis hermanos mayores, mi hermano Vicente, mi hermana Eloísa, mi hermana Sofía, mi hermano Esteban, mi mamá, mi papá, yo los vi morir; a mi papá, yo lo vi morir también.²¹

Los hijos de Mariela también están presentes en el relato de su vida, y esto ocurre también en el relato de Carmen, para quien la condición de madre es su epifanía mayor. La historia de Carmen es casi igual a la historia de su mamá: ocho hijos que no cuentan con un padre, y lo que esto significa en su vida.

A los veinte años conocí yo a mi primer esposo; con él tuve mis ocho hijos. [...] Nos conocimos y ahí ya hubo la primera hija que es Estela, que tiene ya 42 años; después sigue Alfonso, después sigue Patricia y después Juanca, el que está en España; después sigue Johnsito, que trabaja en Cafam [una cadena de supermercados], y después sigue Martica, la que tiene la cafetería; después ¿qué?... Melba, que es enfermera y trabaja en el Hospital Cardiovascular, y después Andrés, y él pues es bachiller y está estudiando en el SENA [Servicio Nacional de Aprendizaje] y trabaja por ratos en Olímpica [otra cadena de supermercados].²²

El ser madre soltera de ocho hijos le implica a Carmen dedicar su vida al trabajo, sin descanso, para sacarlos adelante; entonces el trabajo se convierte en su punto de referencia con ellos. Continúa Carmen:

21 Entrevista a la señora Mariela, Bogotá, marzo del 2008.

22 Entrevista a la señora Carmen, Bogotá, junio del 2008.

Yo sabía que tenía que ser papá y mamá, tenía que trabajar por días y por las noches me tocaba llegar a trabajar haciendo empanadas, para el otro día que mis hijos, los más grandecitos, fueran y llevaran los pedidos, y con eso había que para la comida de ellos, para libros, para los zapatos, lo que necesitaban pa'todas las necesidades del hogar.

Durante veinte años, Carmen fue madre comunitaria en el barrio:

Me tocaba ir a Bienestar Familiar a hacer cursos: cómo debía tenerlos educados, el aseo de ellos, todo lo relacionado al cuidado de los niños, y me hice fama de tener un buen jardín, bien cuidados, limpios y sanos [...] y ahora a todos esos niños que yo criaba y que ahora tienen veinte años, yo veo dos que pasaron al vicio, los cojo y les digo: “¿Usted se acuerda de mí?, por más que usted se sienta mal, no debe estar así; mire, mi madre se murió a los treinta y seis años, murió muy joven y yo no tuve estudio, ¿y usted cree que por eso yo me iba a dejar a entregar al vicio?, no señor”.

El trabajo para ella tiene un significado claro, que es salir adelante, superar las condiciones desfavorables en que ha crecido, tanto para ella como para sus hijos. Esa misma idea de salir adelante dirige los relatos de Miguel y de Pablo, aunque de maneras distintas.

Movimos los postes de la luz, movimos el del teléfono y rompimos el alcantarillado; hicimos cámaras de caída. [...] Y nos dieron un premio muy lindo, el Caracol del Progreso como la mejor Junta de Bogotá, ora, y eso por haberlo abierto. Le dimos transporte a diez barrios, y eso cerveza por palos, todo el mundo contento, esos lachunos; y mire tan ordenados y tan buenos trabajadores.²³

La epifanía mayor de Miguel es salir adelante:

Entré un día a la plaza grande: “Señor, ¿puedo coger esta fruticá?” “Sí, cójala mijo”. “¿Puedo llevar esta?” “Sí, busque un taleguito y se lleva eso”. [...] Un día vi una señora con dos canastos y le dije: “Señora, ¿le ayudo a hacer mercado?” “No, mijo, no tengo con qué pagarle”. Y le dije: “Pero cuando llegue a la casa ¿no me podrá dar un cafecito?”. Dijo: “Sí, mijo, eso sí”. Y la llevé a comprar de todo, y qué mercado

23 Entrevista a don Miguel, Bogotá, septiembre del 2007.

tan bueno. [...] Sacó un cofrecito y sacó una monedita de dos, y dijo: “Tome, mijo”. [...] Y de esa forma aprendí a ganarme la vida.²⁴

Tanto para Miguel como para Carmen, el trabajo es la vía mediante la cual se sale adelante. Él es pensionado del IDU²⁵, donde tuvo una historia de ascenso tras ascenso y además una trayectoria política en el sindicato, razón por la que es muy reconocido. Para Miguel, el trabajo es una lucha permanente, y así interpreta la historia del barrio, con unos protagonistas claros que no son más que ellos mismos, los habitantes. Mientras que para Pablo, es mediante la educación de los niños que se sale adelante:

Yo me interesé mucho por lo que es el progreso, porque es libre, noble y me gusta mucho el desarrollo; que la gente sufra y tenga su recorrido, que nosotros los seres humanos, que somos pasajeros, debemos dejar alguna huella. La mía nació del servir a los demás, compartir con ellos, verlos progresar, es lo que he hecho en esta obra. Llevo cuarenta y siete años trabajando en esto y dejar una historia de lo que uno, un ser humano, puede hacer. Por eso, yo admiro a los que hacen investigaciones y luchan por dejar esa historia de ellos y descubrir todo este proceso de la vida, del mundo, que no solo apareció hoy, el día y mañana, el otro día y ya.²⁶

Durante su trabajo en el barrio, Pablo adquirió muchos amigos, pero también algunos enemigos.

Un día tuve aquí problemas muy delicados: [...] unas personas que le habían prometido a otras de que me sacrificarían, una mujer, y entonces ella bajaba y yo subía, y cuando ella se dio cuenta todos los niños se me prendieron ahí a saludarme, y que los dulces y la cosa, felices [...]. Ellos me salvaron la vida y le quitaron una rabia a ella.²⁷

Para Pablo, “la seguridad para un agente de la policía es el niño, porque el adulto es el enemigo; él toma y hace cosas mientras que el niño

24 Entrevista a don Miguel, Bogotá, septiembre del 2007.

25 Instituto de Desarrollo Urbano, dependencia de la Alcaldía Mayor de Bogotá.

26 Entrevista a don Pablo, Bogotá, mayo del 2008.

27 Entrevista a don Pablo, Bogotá, mayo del 2008.

está pendiente a ver qué está haciendo uno, [...] los mejores policías son los niños”.²⁸ El salir adelante para Pablo tiene que ver, más que todo, con la búsqueda de la seguridad, y esta búsqueda es su epifanía mayor.

Para Miguel, el trabajo y la lucha son los elementos que están presentes en todos los momentos de su vida. La disposición para trabajar le ha permitido llegar adonde está y poder dedicarse a su familia y a él mismo, ahora que está viejo. El trabajo presenta regularidades y también toma formas diversas:

A mi mamá le daban un peso con cincuenta al mes, cinco centavos el día, y me hacían trabajar desde las cinco de la mañana hasta las once de la noche por los cinco centavos, porque me levantaba a las cinco, me tomaba mi changua, mi chocolate y me iba. [...] Pero un día, caí en la tentación de gastarme veinte centavos. Compré una boleta pa'entrar al teatro Olympia en Galerías, doce centavos; cuando salí de la función, me gasté tres centavos en comida y cogí el tranvía, veinte centavos. Entonces yo empecé a decir: “Es que en el granero de don Alfonso, me deben la sal; hoy me la pagan”; y así. Y el juez no tragó entero y llamó al hijo y le dijo: “Se me va con este muchacho y me cobra la sal, yo no tengo pa'fiar”.²⁹

Miguel describe el ascenso durante su vida como una situación inicial, seguida de un evento negativo e inesperado que termina con un golpe de suerte en el que Miguel logra llegar a una situación más favorable que la primera. De su primer trabajo, sale al taller de un ebanista que lo ayuda, y es ahí cuando conoce la Plaza, donde empezó a trabajar luego con un transportador, para pasar después a una editorial como vendedor de cancioneros populares. En la estructura que se repite hay una epifanía acumulativa, expresada en un evento durante la construcción del barrio, el cual, a su vez, se puede considerar una epifanía menor: “Esta manzana fue la última en empezar porque yo tuve un problema con una familia, [...] pero era tan ordenado, trabajábamos tan bien que les ganamos a todos los grupos que nos tenían una ventaja la tremenda”.³⁰

28 Entrevista a don Pablo, Bogotá, mayo del 2008.

29 Entrevista a don Miguel, Bogotá, septiembre del 2007.

30 Entrevista a don Miguel, Bogotá, septiembre del 2007.

Los eventos representativos (o las epifanías acumulativas) de Mariela y de Carmen también tienen que ver con la idea de ascenso, de “salir adelante”. Mariela hace referencia permanente a la escuela, como un referente espacial dentro del barrio y como un elemento que la describe a ella y a sus hijos:

Me ha tocado trabajar también pa' poder parar estos hijos que tengo. Yo trabajé mucho para ellos. Les di estudio hasta donde pude: a unos les di bachillerato, a todos les di bachillerato, pero una sola aprovechó el bachillerato, los otros sí pisaron bachillerato pero no quisieron, pero todos tienen su primaria.³¹

Y para lograr esto, ha debido trabajar incansablemente:

[...] desde cierta edad yo trabajé para levantar a mis hijos: trabajé en una lechería, después trabajé lavando frascos que en esa época se lavaban frascos, y después me eché a trabajar en un restaurante, para poder trabajar y levantar mis hijos, ponerlos a estudiar.³²

La epifanía menor de Mariela es el anclaje que hace de la muerte con su existencia en el barrio:

[...] yo tuve once hijos de la cual no tengo sino seis, todos se me han muerto. [...] Pero a mí me da muy duro la muerte de mi hijo de 36 años, que me lo mató un carro en el Centro. Yo le pido a mi Dios que me deje esos hijos que tengo, porque sí me ha dado todo. [...] Yo soy muy conocida acá en el barrio y por allá en otros lados también, [...]. [P]ara el día del entierro de mi hijo, lo alumbramos acá y fue, uy Virgen Santísima, la gente me cuenta y no me acaban de contar la cantidad de gente, pero es que esta cuadra era que no le cabía un alma.

Carmen, como Mariela, ha dedicado su vida a sacar sus hijos adelante:

[...] para yo criarlos me tocó solita en la vida porque él se fue y me dejó, el padre de mis hijos, se fue y me dejó. [...] Gracias a Dios, los saqué todos adelante a mis ocho hijos. Todos son

31 Entrevista a la señora Mariela, Bogotá, marzo del 2008.

32 Entrevista a la señora Mariela, Bogotá, marzo del 2008.

bachilleres, trabajadores, honrados, honestos, hasta ahora le doy muchísimas gracias a Dios, que nunca en la vida un pícaro en mi hogar, todos hechos para arriba.

Su historia es de rebusque permanente, de dificultades que son superadas “con la ayuda de Dios”, y todo en razón de sus hijos. En un momento de su vida se le presenta la oportunidad de tener un jardín infantil, el cual le permite tener cierta estabilidad laboral y económica; esta es su epifanía menor, en la medida en que conecta el sentido que tienen los hijos en su vida con la consecuente necesidad de trabajar, los dos elementos principales en su historia de vida.

Como el padre me quería mucho, y había muchas señoras que tenían a sus hijos ahí, en el barrio, y yo estaba viviendo dentro de la iglesia, me dijo el padre que por qué no arreglábamos y hacíamos un jardín; le dije que de una, y yo empecé a cuidar niños pequeños hasta de cuatro años.³³

En la vida de Pablo también está presente, en todo momento, la idea de ascenso, pero en este caso asociada con la seguridad individual y colectiva: él trabajó en la Policía Cívica Juvenil en diferentes parques de Bogotá. Cuando trabajaba en el barrio Teusaquillo,

[...] un señor que estaba arreglando allá los parques, que se llamaba Enrique, llegó y me vio trabajando ahí, y de verme cómo trabajaba, con esa personalidad, dijo: “Agente, yo soy presidente de una Acción Comunal reciente, y tenemos un sitio que está ubicado en el barrio Los Laches, pero allá es un rancherío, solo árboles, y necesitamos alguien que nos oriente, que nos ayude, que nos dé base de organización y le demos realce al cariño de los niños”. Entonces de inmediato me llamó la atención y en un noviembre fui.³⁴

En el barrio fundó la primera escuela y la coordinó durante mucho tiempo, pero por diferencias con otras personas, que no son descritas por ninguno de los entrevistados, en un par de ocasiones trataron de asesinarlo. En su historia de vida, estos eventos se convierten

33 Entrevista a la señora Carmen, Bogotá, junio del 2008.

34 Entrevista a don Pablo, Bogotá, mayo del 2008.

en una epifanía acumulativa. Su viaje a ver el despegue del Apolo 11 (la conquista de la Luna) representa, simbólicamente, la idea de progreso que permea toda la vida de Pablo. Es su epifanía menor.

El acto de relatar es una forma de articular la memoria (Fentress & Whickham, 2003), pues es posible establecer puntos de encuentro que trascienden hechos como el habitar cerca o haber participado de procesos conjuntos. A través de los cuatro relatos que guían esta historia se construye un hilo significativo, ramificado en las particularidades de la experiencia personal. Mariela, Pablo, Carmen y Miguel dirigieron sus relatos de manera particular, establecieron un comienzo y, desde ahí, continuaron según los recuerdos iban apareciendo en su memoria; en este proceso, ellos mismos tomaron una posición, su condición actual, su propio balance respecto al pasado. Esa posición se puede considerar como la epifanía revivida (Denzin, 1989) de cada uno de ellos: el acto de relatar —en el contexto de una entrevista— como actualización de las experiencias pasadas.

Los barrios se distinguen por la existencia de referentes locales comunes, espaciales, tradicionales o de costumbres, donde se tejen relaciones vecinales diversas (Castillo, 2002); también, hay referentes de significado, menos tangibles pero, de todas formas, existentes. En los cuatro relatos anteriores están presentes varias ideas: el ascenso (el progreso, el hecho de salir adelante, la realización, el deseo de ser una mejor persona) en pocos, muchos o todos los momentos de la vida; el trabajo como condición permanente para lograr cualquier tipo de ascenso; la colaboración del narrador a los otros, o de los otros al narrador, dependiendo del tiempo que se esté narrando, y, finalmente, los hijos, sobre todo en las mujeres, como razón principal de la existencia.

Los habitantes de un barrio comparten condiciones objetivas de existencia, como los ingresos económicos, el acceso a la educación, las actividades laborales, entre otras, que influyen en su manera de ver el mundo. Pero esto no demuestra que el barrio sea el lugar donde esas concepciones adquieren formas particulares, más allá de las concepciones de clase. A los habitantes del barrio los liga el hecho concreto, pero esencial, de la proximidad y la repetición. Este lugar puede entenderse como esa porción del espacio público en general —anónimo— donde se insinúa cada vez más un espacio privado que se particulariza por su uso práctico y cotidiano (Certeau, 2006).

El compartir a diario actividades, tristezas, preocupaciones, alcances y alegrías en encuentros comerciales o culturales, planeados o casuales, hace que, con el tiempo, las experiencias particulares de los habitantes se colectivicen mediante un proceso casi siempre inconsciente, que sale a la luz en el acto de recordar y, sobre todo, de narrar los recuerdos.

El barrio es el resultado de andar en el espacio público, de la sucesión de pasos por una calle que expresa un vínculo orgánico con la vivienda. Por su uso habitual, puede considerarse privatización progresiva del espacio público o extensión de la experiencia privada; en la colectividad del barrio hay cierta proximidad entre los sujetos, sin necesidad de estar del todo integrados (Certeau, 2006). A su vez, en las historias de vida están presentes significados de vida personales, y a través de estos es posible identificar estructuras generales o colectivas de un grupo (Aceves, 1998; Denzin, 1989). Esos significados que aparecen en las historias son también referencia —junto con los lugares, las tradiciones y las costumbres— para la identidad grupal del barrio.

CONCLUSIONES: LECTURAS, LECTORAS Y LECTORES

La identidad de un grupo barrial se da desde dentro y desde fuera. En el acercamiento a sus habitantes, yo, como investigadora legítima, como cualquier otra persona que se acercara en esta calidad, atribuyo estructuras superiores a lo que los entrevistados narran, y esto no afecta su realidad interior, pero sí es una lectura externa legítima. En los cuatro relatos aquí trabajados es posible establecer confluencias de nombres, escenarios o acontecimientos, pero también de sentimientos y deseos, semejanzas y cercanías que no nos permiten hablar de un grupo homogéneo o de una memoria colectiva en el sentido clásico. El pasado no se confunde en los diferentes relatos, se construye a partir del juego, el encuentro y el cruce en los relatos, de elementos significativos comunes.

El barrio es un conjunto de significados, y su importancia reside en la posibilidad inmediata de exteriorizar, comunicar o articular las experiencias personales de quienes habitan allí. Vender obleas enfrente de una iglesia, dedicarse a enseñar en la escuela del barrio, tener una cancha de tejo o un jardín infantil hacen parte de las prácticas cotidianas, así como asistir a la escuela o a la misa, pasar frente a una casa y saludar, comprar la leche o una cerveza en algún lugar o asistir al

velorio de un conocido del barrio. En estas prácticas hay una inscripción de trayectos por parte de quienes las realizan, tales trayectos se comparten en los momentos de encuentro con otros (los otros habitantes del barrio —o de otros lugares— con otras trayectorias) en los que se está “sobre aviso” respecto al otro, el cual se reconoce en una multitud, que es el resto de la ciudad (Certeau, 2006).

En esos encuentros se comparte más que unas palabras o un espacio de tiempo; allí es donde se pueden expresar, dentro de los códigos establecidos, percepciones de la vida y de situaciones específicas, deseos y sentimientos particulares; estos encuentros se van estampando en las vidas de las personas, dejando marcas que salen a la luz en el acto de recordar. Al relatar los recuerdos, se expresan momentos de ruptura en las vidas de las personas, eventos colmados de significados donde se evidencia una relación con el entorno (Denzin, 1989). Esos momentos, llamados epifanías, confluyen en los diferentes relatos de Los Laches.

La idea del ascenso se relaciona con el trabajo; el trabajo se hace en beneficio de los hijos. Pero el ascenso también tiene que ver con el hecho de “ser una mejor persona”, y el acto de proporcionar educación es concebido como un medio para lograr dicha superación. Esas ideas no están expresadas de manera explícita en los relatos, pero sí están presentes en los eventos relatados; a eso se refiere el concepto de epifanía: eventos que contienen significados.

Se puede llamar *hilo significativo* al hilo que se construye desde las confluencias entre los significados personales de Miguel, Mariela, Carmen y Pablo. En primer lugar, se encuentra el *trabajo*, como constante en la vida de cada uno: Mariela y Carmen trabajaron toda su vida para sus hijos, sus jornadas no terminaban al llegar la noche, sino que continuaban hasta el día siguiente; Miguel y Pablo trabajaron activamente por el barrio, pero, además, trabajaron para conseguir su sustento y el de sus familias; y hoy día, gracias a eso, están pensionados. En estas cuatro personas hay una idea relacionada directamente con el trabajo y es la de *ascenso*, que se traduce, por ejemplo, en el hecho de ser una mejor persona o de adquirir cosas materiales. La casa es un ejemplo común a los cuatro.

La razón por la que constantemente se está buscando ascender, es que hay una búsqueda permanente de *estabilidad*, laboral o económica, que se traduce en tranquilidad. Tanto para Mariela como para

Carmen, quienes se ven estables hoy en día, cualquier cosa que tengan de más sirve para ayudar a los otros, para que no se preocupen por el hambre o el frío. Para terminar, estos tres elementos —trabajo, ascenso y estabilidad— tienen un único fin o son medios para un único objetivo: los *hijos*, la razón de ser de las mujeres y una de las prioridades en los proyectos de vida de los hombres, y además, en sentido retrospectivo, la obra o expresión máxima de cada uno de ellos.

Desde los hijos se puede reconstruir el hilo significativo (se encuentran al final, pero también al comienzo); nada de lo que resulta significativo en la vida sería lo mismo si no fuera para los hijos. Al hablar de los hijos, me estoy refiriendo a dos tipos de hijos, dependiendo de quién habla: para Carmen y Mariela son sus hijos biológicos, los que parieron y criaron, aunque para Carmen también los niños de su jardín son sus hijos o, al menos, los ve maternalmente. Para Pablo, son sus más privilegiados aprendices, pero su labor paternal se extiende a todos los jóvenes del barrio que instruyó en la Escuela Abraham Lincoln (hoy Colegio Los Pinos). Y Miguel, aunque tiene hijos, es un conocedor de la historia y de la vida, y sus conocimientos están abiertos a todo aquel que quiera adquirirlos. Tanto él como Pablo ven en cada joven del barrio un diamante en bruto, una posibilidad de seguir siendo mejores.

Mediante la memoria oral se puede evidenciar —o practicar— un proceso de colectivización de la experiencia personal, que no consiste en el relato de objetos comunes, sino precisamente en el relato de eventos epifánicos particulares y con “significados comunes”, que permiten entender diferentes elementos del grupo, presentes como códigos sociales en la vida cotidiana (Certeau, 2006), relatados de manera concreta, como los objetos.

Cada persona escoge diferentes eventos para relatar, que no son necesariamente los mismos. Pero lo interesante aquí es que los eventos epifánicos, aquellos que contienen significados comunes, tienen que ver con el barrio. El hecho de que la propia casa o la iglesia del barrio se conviertan en lugares de sustento, o de que el trabajo se vea reflejado en la construcción de una urbanización, de acueductos o de vías, o de que el deseo de sacar adelante a los hijos vaya de la mano con la construcción y puesta en marcha de una escuela o un jardín infantil, hablan del significado de esos eventos. Todas estas son expresiones explícitas

e implícitas del sentido colectivo del barrio y del grupo barrial, que se manifiestan en una *memoria barrial*.

Hay una diferencia entre la manera como un grupo se ve a sí mismo desde dentro y como se ve desde fuera. Al igual que la historia enmarcada en una narrativa cuya autoridad “es la autoridad de la propia realidad” (White, 1992: 35), el relato de memoria también toma formas específicas, algunas otorgadas por quien relata, otras por quien escucha. Este es un problema de representación que se encuentra constantemente en los trabajos de memoria barrial. Cuando una persona llega a un barrio en nombre de una institución o avalada por esta, en ella (la persona) se pueden ver posibilidades de diversa índole (económicas y políticas, principalmente), las cuales determinan la manera como “la comunidad” se muestre ante las inquietudes que se tengan: “el performance de la identidad aquí tiene dos caras, una que procura atraer recursos hacia la comunidad (por ejemplo, una ONG), la otra que limita la información disponible para aquellos que tratan de sacar recursos de allí (recaudadores de impuestos)” (Goldstein, 2002: 489).

La memoria de las clases populares está enmarcada, tradicionalmente para la academia, en la narrativa de la *subalternidad*. Bourdieu (1985) plantea que la conversación o el acto de habla son espacios de reproducción social en los que, de una parte y otra, se evidencian y practican las diferencias de capital cultural. Pero más allá de que se dé una reproducción social, hay también un juego de intereses en esa misma dinámica de la reproducción, según lo plantea Goldstein (2002) en su artículo sobre la representación en la etnografía urbana. Mientras que el etnógrafo desarrolla una investigación, el entrevistado (habitante de un “barrio popular” que habla de eventos del pasado) busca resolver problemas cotidianos: “la plata no alcanza”, “sacar adelante a los hijos”, “terminar la casita”, entre otros; así mismo, mientras que el etnógrafo busca una historia subalterna, el entrevistado (como le ocurre a Goldstein en un barrio boliviano) ve o no en su testimonio posibilidades de mejorar su situación y la de la “cultura subalterna” por la que le están preguntando. En ocasiones, estos problemas de representación de los grupos sociales, que además están presentes en todos los grupos, no son tenidos en cuenta.

La existencia de comunidades y el interés por estas tienen necesariamente unas implicaciones políticas, por ejemplo: en la relación de

grupos culturales con el Estado nacional, y por eso es tan importante la manera como sean entendidas. Las que se denominan normalmente “comunidades urbanas” hacen parte de la organización política de una ciudad y, de acuerdo a como se las vea, habrá un particular impacto en la gestión que sobre estas se realice. Es necesario entonces “reconocer que la construcción de comunidad está sujeta a intereses locales y de poder. Aún cuando en ciertos momentos se comparten sentidos comunes, de encuentro, consenso o identificación, no siempre lo local es un lugar común, homogéneo y ajeno a disputas” (Jelin, 2002: 7). A veces, al referirse a la comunidad, puede caerse en el enaltecimiento de esta, convirtiéndola, en últimas, en ese lugar inexistente e inalcanzable o donde “todo es mejor” (Morales, 2002; Bauman, 2003).

ENTREVISTAS

Carmen. (2008, junio).

Mariela. (2008, marzo).

Miguel. (2007, septiembre).

Pablo. (2008, mayo).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aceves, J. (1998). La historia oral y de vida: del recurso técnico a la experiencia de investigación. En J. Galindo (coord.), *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*. México: Addison Wesley Longman.
- Aguado, fray P. (1956 [¿1570?]). *Recopilación historial. Primera parte*. Consultado el 4 de septiembre del 2008 en www.lablaa.org/blaavirtual/historia/rehisi/rehiso.htm
- Bauer, M. W. (2000). Narrative interviewing. En M. W. Bauer y G. Gaskell (eds.), *Qualitative researching with text, image and sound. A practical handbook*. London: SAGE Publications.
- Bauman, Z. (2003 [2001]). *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*. Traducción de Jesús Alborés. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, P. (1985 [1982]). *¿Qué significa hablar?: economía de los intercambios lingüísticos*. Traducción de Esperanza Martínez Pérez. Madrid: Akal.
- Castillo, M. G. (2002). Construcción cotidiana de las territorialidades vecinales y barriales. *Cuicuilco*, 25(9), 289-299.
- Certeau, M. de. (2006 [1988]). *La invención de lo cotidiano*, tomo II. Traducción de Alejandro Pescador. México D. F.: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

- Chourio, A. E. (2001). Hacia una interpretación de la dinámica barrial en Maracaibo. *Revista Mexicana de Sociología*, 1(63), 177-200.
- Connerton, P. (1996). *How societies remember*. New York: Cambridge University Press.
- Cordovez-Moure, J. M. (2004 [1899]). *Bailes, fiestas y espectáculos en Bogotá*. Bogotá: Instituto Distrital de Cultura y Turismo.
- Denzin, N. (1989). *Interpretive biography*. Newbury Park: SAGE Publications.
- Fentress, J. & Whickham, C. (2003 [1992]). *Memoria social*. Traducción de Carmen Martínez Gimeno. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Goldstein, D. M. (2002). Desconfianza and problems of representation in urban ethnography. *Anthropological Quarterly*, 3(75), 485-517.
- Gravano, A. (2003). *Antropología de lo barrial. Estudios sobre producción simbólica de la vida urbana*. Buenos Aires: Espacio.
- Gravano, A. (2005). *El barrio en la teoría social*. Buenos Aires: Espacio.
- Halbwachs, M. (2004 [1950]). *La memoria colectiva*. Traducción de Inés Sancho-Arroyo. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Massolo, A. (1994). Las políticas del barrio. *Revista Mexicana de Sociología*, 4(56), 165-183.
- McDonogh, G. (1992). Bars, gender, and virtue: myth and practice in Barcelona's "Barrio Chino". *Anthropological Quarterly*, 1(65), 19-33.
- Mendoza García, J. (2004, otoño). Las formas del recuerdo. La memoria narrativa. *Athenea Digital*, 6 [revista electrónica]. Consultado 5 de mayo de 2008 en <http://antalya.uab.es/athenea/num6/Mendoza.pdf>
- Morales, P. (2002). Comunidad. En M. Serge *et al.*, *Palabras para desarmar: una mirada crítica al vocabulario del reconocimiento cultural*. Bogotá: Ministerio de Cultura, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Ramírez, J. (1981). *Algunos problemas ideológicos de una comunidad urbana*. Tesis de pregrado, no publicada. Universidad de los Andes.
- Salas, P. A. (1998). Policarpa. En una noche amanecía un barrio. En Acción Comunal Distrital, *Bogotá, historia común*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Santafé de Bogotá.
- Schulman, S. (1967). Family life in a Colombian "Tugurio". *Sociological Analysis*, 4(28), 184-195.
- Schwarzstein, D. (2002). Memoria e historia. *Desarrollo Económico*, 167(42), 471-482.
- Torres, A. (1993). *La ciudad en la sombra. Barrios y luchas populares en Bogotá 1950-1977*. Bogotá: CINEP.

- Torres, A. (1999). Barrios populares e identidades colectivas. En *El barrio: fragmento de ciudad*. Bogotá: Carbajalino Bayona.
- Truex, G. (1996). "Barrio" as a metaphor for Zapotec social structure. *Ethnology*, 3(35), 203-213.
- Viviescas, F. (1986). Identidad municipal y cultura urbana. *Revista Mexicana de Sociología*, 46(4), 51-71.
- White, H. (1992). *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación*. Traducción de Jorge Vigil Rubio. Barcelona: Paidós.

**FOLCLOR, INDIGENISMO Y MESTIZAJE
DURANTE LA REPÚBLICA LIBERAL ***

*Folklore, Indigenism and Miscegenation
during the “Liberal Republic”*

ÓSCAR JAVIER BARRERA AGUILERA **

El Colegio de México · México

* Este texto es la versión revisada de un capítulo del trabajo de grado titulado *Tente en el aire, no te entiendo. Ensayo de interpretación de los discursos del mestizaje en Colombia*, presentado en el año 2005 para optar al título de Antropólogo en la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.

** ojbarrera@colmex.mx

Artículo de investigación recibido: 7 de septiembre del 2009 · aprobado: 24 de septiembre del 2009

RESUMEN

Este ensayo explora la coexistencia de dos maneras en que algunos intelectuales comprendieron las características poblacionales de Colombia durante la República Liberal (1934-1946): el folclor y el indigenismo. El primero, fue una forma de clasificación y representación poblacional que buscó fundir la cultura y la identidad nacionales. El segundo, una mezcla de política y ciencia social que persiguió la incorporación metódica y humana de la población indígena, así como el aprovechamiento de sus valores positivos en cuanto aspectos autóctonos de la vida nacional. El escrito identifica la preocupación de ambos modelos por el mestizaje y describe sus miradas divergentes al respecto. Por un lado, el folclor —como un componente de la cultura popular— vio en el mestizaje un mecanismo de fusión cultural; por otro, el indigenismo reaccionó al mestizaje, pues lo consideraba como una herramienta de inserción indígena en el campesinado. En este periodo, indigenismo y folclor nutrieron la construcción de un “alma nacional” al definir sus contornos mutuamente: el primero intentó definir la diferencia aceptable para la síntesis de la diversidad poblacional que pretendió el segundo.

Palabras clave: *cultura popular, folclor, indigenismo, mestizaje en Colombia, República Liberal.*

ABSTRACT

This essay explores the coexistence of two different perspectives from which some scholars understood Colombia’s populational characteristics during the “Liberal Republic” (1934-1946): folklore and indigenism. The first was a form of populational classification and representation that sought to spread national culture and identity. The latter, a mixture of politics and social sciences whose purpose was the methodic and human incorporation of the indigenous population, as well as the exploitation of their positive values as autochthonous aspects of national life. The both models’ concerns about miscegenation are identified and the diverging views about it are described. On the one hand, folklore —as a component of popular culture— saw miscegenation as a mechanism of cultural fussion; on the other, indigenism reacted to miscegenation, since it considered it as a tool for the insertion of indigenous people into peasantry. In this term, indigenism and folklore nourished the construction of a “national soul” by mutually defining their boundaries: the first tried to define the acceptable difference for the synthesis of populational diversity that was the latter’s purpose.

Key words: *popular culture, folklore, indigenism, miscegenation in Colombia, Liberal Republic.*

“Es en el corazón de la gleba donde hay que buscar el sentido de la patria. Es en la masa labriega, en el campesino de todas las categorías, así como en las juventudes que por motivos superiores estudian el fenómeno de la tierra como noción de justicia y como punto de apoyo para los grupos étnicos, donde ha de suscitarse la necesidad de nacionalizarnos, de tomar contacto con la atmósfera y raíces en el suelo, cuya cal y cuyas aguas son los huesos y las lágrimas de nuestros abuelos. Claro es que la obra nacionalista, cuyo capítulo esencial es la rehabilitación del indígena, no puede sino salir hecha de las cámaras legislativas”.

ARMANDO SOLANO,

Paipa, mi pueblo y otros ensayos (1983 [1927])

INTRODUCCIÓN

Esta propuesta articula los discursos del mestizaje con las corrientes indigenistas y el surgimiento de la antropología moderna en Colombia a inicios del siglo xx. Presenta la transición, durante los años treinta, del discurso político eugenésico y pesimista a las construcciones académicas sobre el *folclor* y el *indigenismo*. Ubica estas categorías como fruto de los procesos históricos asociados a la consecución del ideal de progreso perseguido desde mediados del siglo xix por las élites, que logra cierta concreción hacia 1930 (Rojas, 2001).

El crecimiento de las ciudades, el desarrollo de la industria, los adelantos en los medios de comunicación y la modernización del Estado, entre otros aspectos, apoyaron dicha concreción (cfr. Gouëset, 1998). En las ciudades, junto con las nuevas ideologías, aparecieron sectores medios que rechazaron su pasado rural, generaron organizaciones cuyos objetivos difirieron de aquellos de los campesinos, y vieron cómo podían ascender socialmente de acuerdo con sus actividades económicas (cfr. Archila, 1991). Por su parte, sectores de las élites manifestaron su desprecio y se distanciaron de la plebe asegurando ser descendientes de blancos puros. Apoyados en el darwinismo

social, buscaron justificar unas condiciones privilegiadas para sacar el país adelante. Por ejemplo, juzgaron como lo más oportuno, prohibir el consumo de la chicha y adelantar las más variadas campañas de higiene (cfr. Bagley & Silva, 1989). Con la urbanización, paulatinamente, los caudillos rurales fueron reemplazados por una nueva élite de intelectuales y políticos que actuaban y congregaban a la población en las ciudades; Gaitán, Cano, Mahecha y Torres Giraldo, por mencionar solo algunos, representaban a esa generación que trataba de ponerse a tono con las transformaciones del país (cfr. Palacios, 1997).

Con la influencia de la Guerra Civil Española, la Segunda Guerra Mundial, los medios de comunicación y la modernización del espacio productivo, esta generación modernista volteó el rostro hacia el *populismo* para chocar con los partidos políticos tradicionales. Estas nuevas figuras políticas consideraron al pueblo como “el otro mezclado y desfavorecido” e indagaron sobre sus intereses y necesidades. Además, como las decisiones políticas eran discutidas en la plaza pública, el *pueblo* fue convocado por su “cacique” para romper con ese “país político” a través del convencimiento de la oratoria. Esta “nueva manera de hacer política” contribuyó a la construcción de una modernidad a medias, en la que la idea de ciudadano y la convocatoria popular no significaron un cambio en la concepción del individuo, ya que perpetuaron las relaciones clientelares (cfr. Galvis & Donadio, 2000). A pesar de la aparición de nuevos sectores sociales, la consolidación de ciudades y la intervención de nuevos líderes políticos, se estaba ante proyectos inyectados por las élites que buscaban ejercer control sobre el resto de la población. Sin embargo, con las reformas educativas impulsadas durante la República Liberal, aparecieron otros intelectuales y políticos con discursos más generosos sobre la población; este es el caso del *indigenismo* y el *folclor*, que buscaban construir un “alma nacional”, pretendiendo enaltecer las características poblacionales.

De acuerdo con lo anterior, este ensayo muestra la importancia del debate eugenésico y de los estudios del *folclor* para la historia y el presente de la investigación antropológica. Primero, explora brevemente el discurso racial que sectores de la élite emplearon para caracterizar a la población colombiana y que dudaba del porvenir de esta. Los dos apartados siguientes examinan el *indigenismo* en relación con el *folclor* como respuestas a la anterior caracterización pesimista

de la cultura e historia de las poblaciones. Por último, se analizan las implicaciones del empleo de las categorías *folclor* y *cultura popular* para la construcción de la identidad nacional y el desarrollo de la antropología, y se hace un llamado a la disciplina para retomar el interés en estos asuntos.

EL PESIMISMO: LOS PROBLEMAS DE LA RAZA EN COLOMBIA

En la posguerra, el fervor patriótico de la Generación del Centenario tuvo expresiones culturales nacionales (como el poporo o la olla de barro) que coexistieron con el interés por tendencias europeas y norteamericanas. Dentro de este “resurgimiento cultural”, la españolería, el indigenismo del movimiento Bachué, el cosmopolitismo o el regionalismo de la Escuela de la Sabana, por mencionar solo algunas manifestaciones artísticas e intelectuales, ofrecieron respuestas alternativas a una preocupación común: ¿quiénes son los colombianos? Así, la descripción y clasificación de las “culturas regionales”, que acompañó a la difusión de expresiones culturales nacionales como el bambuco en la radio y el cine, manifestó un despertar académico que vacilaba entre el interés por el *indigenismo*, el *mestizaje*, el *populismo*, el *racismo* y el *regionalismo*. Veamos cómo, en algunas de estas inquietudes intelectuales, el sentir nacional tomó forma, respondiendo a diferentes maneras de relacionar *raza* y *cultura*.

Laureano Gómez, por ejemplo, caracterizó la población colombiana de acuerdo con el territorio habitado por cada grupo y sus componentes “raciales”. Señaló que “si observamos la manera como la raza actúa en el medio, adquiriremos nociones sobre el grado en que nuestra nación se perfecciona y hasta qué punto llena la misión que le es inherente por esencia” (Gómez, 1970: 24). Para este intelectual y político “en la selva amazónica, las razas primitivas que la habitan viven llenas de terror. “Vense aisladas entre un cosmos hostil y los seres fantásticos y tenebrosos que son las divinidades de su ruda mitología” (p. 29). La desconfianza de Gómez en la población colombiana descansa en una visión determinista y fatalista de la historia, en la que las diferentes culturas siguen unas etapas de desarrollo y decadencia según un principio que discrimina entre naciones débiles y poderosas.

Por su parte, en 1934, el doctor Miguel Jiménez López (1948: 38), recordaba a Luis López de Mesa:

[...] todos los elementos de la nacionalidad: la religión de Jesucristo, que es la religión de los colombianos; la tradición; la raza; el suelo patrio; la familia; la autoridad y el orden; todos esos componentes del alma nacional que vos habéis estudiado con tan prolijo afán, están en vuestras manos para emprender la obra de defensa contra los graves males de nuestra sociedad que he intentado poner ante vuestros ojos.

Sus preocupaciones, pues, enfocan la decadencia del pueblo entendida como la desviación y caída moral asociada a las características negativas de su raza, elementos que, a la vez, definían lo que el doctor consideraba como el “alma nacional”.

En pocas palabras, la antropología decadentista de la posguerra hizo presencia en el pensamiento de estos y otros intelectuales, que vieron en nuestra historia un devenir paulatino hacia la destrucción, como consecuencia de las constantes fusiones poblacionales desiguales (Páramo Bonilla, 2005: 4). Luis López de Mesa (1934: 8) ahondó en esta asociación entre las características físicas de los colombianos y sus aptitudes para vivir en sociedad:

[...] el clima frío de la altiplanicie predispone al recogimiento; verdad es que el ardor del trópico comunica a la sangre precoces apetitos y saca al hombre de su techo y de su yo; que el agro andino exige perseverante amor para rendir sus dones, y que el río y el mar invitan a peregrinar efusivamente. Paréceme, sin embargo, que estas influencias no crean la índole de aquellos grupos raciales, sino que a ellas se añaden para exaltarlas más aún.

En esta intrincada configuración del *alma popular*, la decadencia de las “razas” fue considerada el síntoma del malestar cultural nacional. La eugenesia pretendió ser paliativo a este decadentismo que, basado en referentes externos, lamentó los escasos logros de la nación colombiana y los atribuyó a las características deficientes del *pueblo* que la conformaba.

Con el fin de obtener su apoyo político, Jorge Eliécer Gaitán ofreció una esperanza al *pueblo* colombiano cuando relacionó sus características “raciales” a las aptitudes asociadas con el crecimiento de las naciones, insinuando, como veremos, un cambio de actitud en el discurso político

e intelectual. En aquel momento Gaitán (1948: 60) le recordó a su audiencia que

[...] Nos falta lo que a pueblos vigorosos como el mejicano les sobra, o sea el culto hacia los propios recursos raciales, que mucho más representa para el adelanto de un pueblo el nervio robusto del indio que labora, que el degenerado noble que hace su fortuna y mantiene su holganza por virtud del esfuerzo del primero.

En Gaitán aun puede palpase la ambigua identificación, incluso el temor, hacia el *pueblo*, si bien se entrevén algunos cambios. Después de la Gran Depresión¹, el Partido Liberal recogió la presión social de los sectores populares rurales y urbanos institucionalizando su protesta. Al mismo tiempo, los trabajadores empezaron a identificarse como parte del *pueblo* en tanto fuerza transformadora y mayoritaria oprimida, evitando, de paso, el desprecio racista, al abandonar la imagen de pobreza y miseria a través de la valoración del trabajo como productor de riqueza (Archila, 1991).

En buena medida, el cambio de clima que propiciaron la amenaza nacionalsocialista y el *populismo* ubicó las preocupaciones del presidente Alfonso López Pumarejo. A mediados de los años cuarenta pregunta: “¿por qué se desconoció la bondad de una raza mestizada y fuerte como pocas, y sembró el pesimismo sobre nuestras posibilidades para considerar al país un territorio hostil, rebelde a la colonización humana e inadecuado para asimilar la civilización moderna?” (López Pumarejo, 1979: 412). Por supuesto, el cambio de tono fue gradual, pues antes —y dentro de la política del Buen Vecino del presidente Eduardo Santos— la Lista Negra, el espionaje y las bases militares norteamericanas a la vez que habían reflejado el temor por las tendencias derechistas, persiguieron la entrada de los judíos, gente de “dudosa moralidad y sin fortuna” (Galvis & Donadio, 2002: 220).

1 Desde el último cuarto del siglo XIX América Latina había experimentado un crecimiento económico debido a la economía exportadora. Entre las consecuencias que produjo la caída de la bolsa de Nueva York en 1929 estuvo la disminución de la demanda de productos primarios latinoamericanos por parte de los países desarrollados. “En síntesis, la Gran Depresión fue transmitida a América Latina a través del sector externo. La caída en la demanda y en los precios internacionales de bienes primarios comprimieron los ingresos de la región y su capacidad de invertir” (Puyana, Romero & Torres, 2008: 160).

Bajo el ropaje del *populismo*, el llamado del presidente Ospina Pérez a favor de la ciencia en lugar del empirismo y de la armonía en lugar de la discordia, reflejó el impulso al conocimiento académico de la población con el fin de conseguir la fraternidad nacional. Veamos cómo el *populismo* creó un sentido de nación que ocultaba la heterogeneidad étnica, cultural y *racial*; y de qué manera los medios educativos y de comunicación transmitieron esta experiencia de nación, en la cual las prácticas tradicionales fueron presentadas como herencia común para la totalidad de los colombianos.

INDIGENISMO Y ACULTURACIÓN EN LA PROFESIONALIZACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA

El proceso de modernización urbana implicó también la emergencia de movimientos sociales e intelectuales que mostraron un cambio de sensibilidad en la caracterización de las poblaciones. Hubo movimientos artísticos de inspiración *indigenista*, como el Americanismo del maestro Luis Alberto Acuña, quien pintó temas *populares* colombianos, como figuras inspiradas en leyendas precolombinas y escenas de costumbres campesinas y de trabajadores urbanos, con marcadas referencias al factor *racial*. Como representante de la Generación de los Nuevos (conformada por artistas, escritores y políticos que marcaron la diferencia frente a los Centenaristas iniciando los años treinta), el maestro Acuña dio al país una mirada hacia los lugares de procedencia, los grupos y los momentos históricos propios. En general, el Bachuismo, como fue denominado, buscó las circunstancias y condiciones que distinguían al colombiano, dando cuenta de las reformas educativas y los movimientos sociales de la época (Gallo, 2004: 6).

Establezcamos ahora la relación entre esta estética de lo *popular*, el *indigenismo* y la antropología académica. Las reformas educativas de la República Liberal se destacaron por el impulso que dieron a la investigación en el área social desde dos aspectos. Por una parte, el Ministro de Educación Luis López de Mesa ideó, en 1935, la Comisión de Cultura Aldeana como un sistema de información para el Estado que, a través de observadores profesionales, recorría el país —generando la sensación de unidad nacional— mientras describía y elevaba las condiciones de su población. Por otra parte, también como fruto de las inquietudes del gobierno, fue creada la Escuela Normal Superior para

fomentar la educación primaria y secundaria, preparando educadores que retornaban a sus provincias para socializar sus conocimientos y llevar así algo del Estado a las localidades.

Los dos aspectos mencionados no se entienden si no son vinculados al nacimiento del Instituto Etnológico Nacional. Si, por una parte, el determinismo geográfico y racial de Laureano Gómez —quien defendía el privilegio de explotar a las razas que consideraba inferiores— resultaba desalentador, por otra, los movimientos artísticos e intelectuales respondieron positivamente a las consignas de autodeterminación y afianzamiento de la identidad cultural, impulsadas por la Revolución de Octubre y la Revolución Mexicana. En Colombia, estas demandas asociaron la imagen del indio a la del pueblo, y las demandas del socialismo al movimiento indigenista. Las luchas de los indios se articularon a las consignas del Partido Socialista Revolucionario y a los intereses de algunos académicos (Chaves, 1986; Pineda, 1984).

A las influencias políticas que del contexto internacional recibió el cambio de consideración de las poblaciones, se suma el impacto que las teorías de las ciencias sociales modernas tuvieron con la apertura del Instituto Etnológico Nacional. Con Lewis Henry Morgan se señaló que “la inteligencia es una condición humana y por lo mismo no existen razas superiores sino pueblos más o menos desarrollados debido a causas históricas” (cfr. Chaves, 1986: 55). Así mismo, Durkheim y Mauss, Malinowski y Radcliffe-Brown asestaron un golpe al determinismo biológico y los prejuicios raciales con sus investigaciones de fenómenos sociales a través de la cultura. Finalmente, Boas enarboló la bandera contra el imperialismo, el concepto de *degeneración racial* y la superioridad anglosajona. Así, quienes recibieron clases de J. W. Schottelius en el Instituto Etnológico Nacional se empeñaron en probar la falacia del racismo y la inconsistencia del determinismo geográfico con “investigaciones de campo para demostrar que la inteligencia no estaba determinada por el equipo genético del individuo, sino por los estímulos ofrecidos por su entorno natural y sociohistórico” (Arocha, 1984: 51).

Estos estudios también implicaron un retorno a la indianidad y al panindigenismo. Sergio Elías Ortiz, Jorge Zalamea y Gregorio Hernández de Alba, por ejemplo, vieron en la reestructuración de la organización social indígena el método para incorporar al indio al medio nacional. Antonio García, al igual que Gerardo Cabrera, fue

partidario de esta idea a través de la transformación de la parcialidad indígena en cooperativa. Otros, como Clímaco Hernández y Armando Solano, vieron al indígena como componente básico de la nacionalidad. Paul Rivet, sobre todo, con su investigación y enseñanza, ayudó a contrarrestar el pesimismo de algunos colombianos frente al *indio*, al *negro* y al *mestizo*. Empleó la antropología como una herramienta para combatir el racismo y desenmascarar las ideologías segregacionistas.

En síntesis, desde 1941 el Instituto Etnológico Nacional impartió una formación americanista en pro de una nueva cultura y nación valorando el mestizaje. Junto con el Instituto Indigenista de Colombia, revaluó y rectificó la historia del *indio*, lo que condujo a una consideración de la etnología como disciplina subversiva. La suma de los elementos descritos esboza las implicaciones que tiene para la antropología académica el hecho de que, en parte, haya surgido como respuesta a las tendencias fascistas y populistas que rondaban el ambiente político del momento (Chaves, 1986: 102; Pineda, 1984: 232).

La paulatina urbanización e industrialización de la sociedad colombiana también definió las preocupaciones de la temprana antropología académica del país, la cual sintió la necesidad de conservar las sociedades y las manifestaciones tradicionales ante el avance de la modernización. La amenaza de la aculturación fue denunciada por Luis Duque Gómez, para quien “los grupos indígenas [...] van entrando paulatinamente en contacto con otros pueblos, racialmente diferentes, con lo cual estos elementos son absorbidos, y terminan por desaparecer definitivamente privándose así la investigación etnológica americana de preciosos datos, si antes no se lleva a cabo su estudio” (Chaves, 1986: 118). La rápida observación, descripción y clasificación del mayor número de datos de los pueblos, ante aquel peligro, fue emprendida por varios investigadores en diferentes regiones. Este fue el caso de las investigaciones en La Guajira adelantadas por el matrimonio Pineda-Gutiérrez, María de Recasens y Milciades Chaves. Por su parte, Guillermo Hernández Rodríguez vio la historia como resultado de una lucha de clases, en la cual “indios”, “negros” y “mestizos” se habían convertido en proletarios y en donde la aculturación constituía el camino lógico a la revolución (Hernández Rodríguez, 1990: 13). Esta visión marxista “se conjugaba con las inquietudes ideológicas y políticas ligadas a los movimientos populares que irrumpían en el acontecer histórico y

que reclamaban su reconocimiento en la historiografía nacional” (Tovar Zambrano, 1994: 46-47).

Por las razones anteriores, el *indigenismo*, en cuanto enfoque intelectual, obtuvo contornos más claros al ser identificado como un correlato del proceso de aculturación de las sociedades campesinas e indígenas que ocurrió como resultado de la industrialización. Antonio García, inspirado en el marxismo y el Congreso Indigenista de Pátzcuaro (1940), inicia un movimiento por el mejoramiento social y la incorporación política, económica y cultural del indígena a la nacionalidad (García, 1945: 18). Dentro de esta tendencia del momento, Juan Friede (1969: 64) insistió en que:

[...] es evidente que la Colombia actual es el resultado no solo biológico sino también cultural y económico de la convivencia de grandes porciones del pueblo, indios y blancos, que dura ya casi cinco siglos. Las vicisitudes de esta convivencia, es decir, la verdadera patria, no puede ser verídica mientras siga siendo unilateral.

El mismo interés por los diferentes grupos indígenas, a la par con la construcción de la nación, es compartido por otros investigadores como Milciades Chaves, quien no “quiere una comunidad indígena estática, sino dinámica, transitando el camino para convertirse en campesino colombiano con iguales derechos y capacidad para exigirlos” (Chaves, 1986: 138). De igual modo, Gregorio Hernández de Alba señaló que convertir al indio en propietario personal es civilizarlo, es hacerlo parte de nosotros, es considerarlo en conjunto y alejarlo del desarraigo (Hernández de Alba, 1944).

FOLCLOR, INDIGENISMO Y MESTIZAJE EN EL FOMENTO DE LA CULTURA POPULAR

Recordemos que con anterioridad al indigenismo institucionalizado y a la antropología académica propiamente dicha, algunos personajes dieron muestra de la necesidad de un cambio en la concepción de la nacionalidad, de un retorno a la *indianidad* y un realce del panindigenismo. El político liberal Armando Solano señaló en 1927 “que la obra nacionalista, cuyo capítulo esencial es la rehabilitación del indígena, no puede sino salir hecha de las cámaras legislativas” (Solano, 1983: 118). En “La melancolía de la raza indígena” (1983 [1927]),

particularmente, exhibe un “indigenismo mestizo”, en el cual traza las raíces del pueblo colombiano hasta “lo indio”, y ve la posibilidad simultánea del progreso y la tradición, de la inclusión y la diferencia. Tres años más tarde, Juan Clímaco Hernández (1931) alabaría también el alma sensitiva e imaginativa del pueblo “indio”, al cual consideró como una “raza” que con su tenacidad dio origen al proletariado rural. Él se opuso al discurso del mestizaje como blanqueamiento, que despreciaba las mezclas incompletas y buscaba la sangre pura; al igual que Solano, creyó que vivía en cada uno de los colombianos el subconsciente de una raza producto autóctono de la tierra, y consideró que el futuro de “nuestra cultura” debería buscarse en la resurrección de “la cultura indígena”. Pasemos a mirar cómo de estos primeros acercamientos indigenistas se desprende la idea de *folclor del pueblo*.

Refiriéndose a la música colombiana, Luis López de Mesa (1934: 197) consideraba:

[...] alocada testarudez negar la existencia de un ritmo regional mestizo, principalmente notable entre los labriegos boyacenses. Este aire, tan bien estructurado en el bambuco y en el pasillo, es lo que constituye el germen de la música colombiana. Ritmo en el que el alma nacional vierte sus variados sentimientos, principalmente melancólicos, como la raza india que lo impone a través del criollismo que hoy continúa y representa.

En este tipo de consideraciones, que van haciéndose usuales, las manifestaciones culturales del pueblo colombiano se reducen a un solo símbolo en un momento determinado (Páramo Bonilla, 2005: 15):

En síntesis, bambuco equivalía a *raza*, lo que era lo mismo que decir a *cultura* y, por lo tanto, al ámbito del *Volk*, es decir, a aquello que desde tiempos de Herder se había entendido como el *espíritu* de la Nación [...]. No en vano se establecía desde esta época la intrínseca relación entre folclorismo y bambuco.

De este modo, la cultura —como historia nacional, propia y diferente— se funde con la idea de *pueblo* en el concepto de *folclor*.

El maestro Daniel Zamudio es vocero de este *folclor*, que a la vez une y oculta, afirmando que “el creador del bambuco no es anónimo”; “este autor se llama pueblo [...]. El aporte de la música negra no

es tal vez necesario considerarlo como parte del folclore americano” (Zamudio, 1978: 418). Si bien el folclor es una bolsa donde caben cosas variadas, no es cierto que pueda caber todo, pues solo ingresa allí lo que ha pasado primero por el “alma española”, que elimina los rasgos de un origen diverso: por ejemplo, durante un tiempo no cupo la cumbia, debido al primitivismo sentimental que le trasmite su origen negro (Zamudio, 1978: 415-417). Por lo tanto, dentro de esta lógica, “lo tradicional” pasado por el tamiz de “la civilización” sí puede ser considerado *folclor*, puesto que representa el sentimiento íntimo del “alma nacional”.

Por otra parte, el mencionado Armando Solano tuvo una concepción distinta del *folclor*, que buscó “fundir en una todas las aspiraciones vagas y divergentes en las regiones distintas y distantes; y eso [...] se conseguiría con el cultivo y el desarrollo de la música criolla” (Solano, 1983: 194). Se inclinó a proponer un “folclor de rescate” del alma indígena o un “indigenismo mestizo” que reuniese *raza y cultura* en una misma idea. El maestro Zamudio también comulgaba con la idea de recoger melodías indígenas (Solano, 1983: 418-421), pero con el fin de civilizarlas, separándolas de sus productores y cambiando su autoría para hacerlas de todos. Distintamente, la idea de Solano en *La melancolía de la raza indígena* (1983: 140) es:

[...] rehabilitar al indio, educarlo en escuelas especiales, como lo está haciendo México; reconstruirle un patrimonio, impedir que sea enganchado por el filibustero regional para morir en tierras lejanas, y luchar para que no sea esclavizado en nuestra propia tierra. Antes de que avance el progreso material, tenemos urgencia de robustecer la porción inalterable y firme de la nacionalidad.

En pocas palabras, el *indigenismo*, en tanto persigue incluir la tradición indígena en ese conjunto indiferenciado denominado “lo mestizo”, cobra sentido en relación con el *folclor* dentro del marco más amplio de la construcción de una “cultura popular” durante la República Liberal. Las diferentes alternativas que presentan los políticos e intelectuales a la consideración de lo que debería ser la cultura del pueblo colombiano muestran que “lo mestizo” y “lo popular” —puesto que excluyen el exotismo— no atienden ya a las particularidades de los grupos regionales o locales. Sin embargo, según consideraciones de intelectuales como

Solano, que se interesan por “la cultura e historia de la gente”, no debe juzgarse tanto la desatención al uso que los propios grupos locales — con el fin de reivindicar sus particularidades— puedan tener frente a las manifestaciones culturales que los especialistas en *folclor* han construido, sino que deben evaluarse las propias implicaciones políticas que estos usos podrían conllevar. Esto, en primer lugar, porque seguramente los contenidos del *folclor* o saber popular son más que esos hechos sociales que se presentan en la sociedad del investigador, pero cuyo origen se pierde en el tiempo, como dijera la Comisión Nacional del Folklore en 1943. Y en segundo lugar, porque consideramos que no solo “la función del folklorólogo debe llegar [...] a la raíz misma de la copla, del mito, de la leyenda [...] hasta establecer su conexión con el pasado muchas veces oscuro de los distintos pueblos que han formado una nacionalidad” (Pineda, 1947, citado en Chaves, 1986: 147)²; sino también reconocer la existencia de un pasado vivo y dinámico que permite la renovación de las identidades locales y nacionales.

REFLEXIONES TEÓRICAS Y METODOLÓGICAS

Durante la República Liberal, la *cultura popular* puede percibirse ya como un intento —de parte de jóvenes investigadores— por identificar la población a través de marcos teóricos y metodológicos, o como la descripción espontánea de prácticas y creencias de aquella. En uno u otro caso, la *cultura popular* significó una forma de clasificación y representación social creada por intelectuales de la República Liberal (1934-1946) que funde las culturas en una identidad nacional (Silva, 2000: 51-89). Cabe distinguir entonces entre los contenidos empíricos de la actividad cultural de sectores populares y las clasificaciones y representaciones sociales de aquellos contenidos, es decir, la *cultura popular*. En otras palabras, las expresiones populares antecedieron a esa forma particular de configuración y de designación que tiene raíces en la segunda mitad del siglo XIX y que remite a las costumbres del pueblo³.

2 De la Comisión Nacional de Folklore también hacían parte Luis Flórez, Aristóbulo Pardo, Luis Alberto Acuña, Enrique Pérez Arbeláez, Darío Castrillón Arboleda, entre otros.

3 Esta designación tiene que ver con la definición que William J. Thomas diera del término *folklore* en 1846, como lo comprendido por las antigüedades populares o literatura popular, y que, en 1888, la Sociedad Americana de Folklore identificara

En este orden de ideas, Renán Silva (2000: 59) asegura que “la representación folclórica de la cultura [...] ha sido la representación oficial (estatal y social), legítima y legitimada, de la cultura popular”; esta representación se manifiesta en una etapa de civilización de las masas (1934-1940) y en otra de difusión y conocimiento de las culturas populares (1940-1948). Durante estas etapas, se considera que en las masas reposó la conciencia misma de la nacionalidad, pues encarnaron lo mejor de las tradiciones pasadas de una comunidad humana. La *Revista de Indias* sobresalió como canal de divulgación de la cultura, o sea, las reflexiones de los intelectuales y políticos sobre las manifestaciones de las masas. En este sentido, la cultura se definió en oposición al *folclor*, que remite a las expresiones propias de las masas. El *folclor* fue el vehículo empleado por las élites intelectuales para que el *pueblo* alcanzara la cultura, es decir, las formas elaboradas del espíritu.

Durante la etapa de “civilización de las masas”, a través de aires folclóricos se buscó remover del *pueblo* el caudal de emociones y sensaciones consideradas atrasadas. En esta temporada se enardeció la actitud de nacionalismo cultural acompañado de la consideración del *pueblo* como un niño que debe ser instruido por el Estado Mayor de Cultura. Bajo la dirección de López de Mesa, desde los años treinta, el Proyecto de Extensión Cultural, más que civilizar, trató de vulgarizar a la población, pues pretendió fomentar la “alta cultura” y el “arte popular” a través de las escuelas ambulantes, la Radiodifusora Nacional de Colombia, la cinematografía o las reproducciones artísticas de Bolívar y Santander.

En la década siguiente, de la mano del ministro Darío Achury, se dio un vuelco “entendiéndose por cultura nacional, no la adquisición de conocimientos decorativos y vagamente educativos, sino un repertorio de convicciones que rigen realmente la existencia de un pueblo” (Silva, 2000: 75). El proyecto encaminado a la definición del futuro del *pueblo* cambió en función de los retos heredados de la Segunda Guerra Mundial, hecho con el cual surgió la necesidad de conocer el alma del

como los vestigios y las maneras de vivir en trance de desaparición. La erudición del pueblo (*folk-lore*) fue entendida por el arqueólogo Thomas como la investigación de las tradiciones, leyendas y supersticiones populares. Este estudio tiene por objeto acopiar e investigar los conocimientos del pueblo en las diversas ramas de la ciencia, la literatura, los usos y las costumbres, los ritos y las creencias, los espectáculos y las fiestas, los juegos y las técnicas, las locuciones, etc. (cfr. Herskovits, 1952).

pueblo a través de los “estudios de folclor”, que se concretó en la segunda administración de López (1942-1945). En este empeño se procede a «negar y expulsar todos los elementos que no corresponden a una tradición blanca, españolizante y mestiza [...], todo elemento de lucha y de conflicto que escape a la tradicional idealización de esa supuesta “alma nacional”» (Silva, 2000: 83). Sin embargo, se considera que, por ser el mestizaje un proceso que mezcla y diferencia, los contenidos incluidos en categorías como *folclor*, *alma nacional* o *cultura popular* son abiertos y pueden permitir la configuración de identidades locales e históricas. Desde esta perspectiva, el *folclor* y el *populismo* no solo respondieron a un proyecto estatal, sino también involucraron procesos de apropiación de las prácticas y creencias oficiales por parte de los diferentes grupos sociales. Como apoyo a lo anterior, Herskovits (1952: 458) señala que el *folclor* también nos revela mucho acerca de las aspiraciones, valores y objetivos de la gente, pues crea un mundo en el cual se afirma lo que niega la realidad “y a base de un tipo de fantasía socializada, hombres y mujeres encuentran consuelo de la dureza, las desigualdades, las injusticias de la vida diaria”.

Las implicaciones de este carácter flexible de las categorías y sus procesos de apropiación resultan pertinentes para la comprensión de las nacionalidades en el interior de un Estado. Recordemos que la nación es una construcción histórica de las élites políticas e intelectuales, sujeta a cambios socioeconómicos (Smith, 1993: 71-98). Pilar Riaño (1993: 171) nos recuerda que para los años treinta y cuarenta del siglo xx en América Latina, “los medios, particularmente el cine y la radio, desempeñaron un papel crucial en la formación de una identidad nacional al consolidar una percepción colectiva que integraba la inmensa diversidad cultural y social de aquellos países en un sentimiento de nación unificado”. En esta formación, las ceremonias, danzas y prácticas tradicionales fueron presentadas como herencia común a la totalidad de los colombianos, y así perdieron su sentido particular. El recurso a la conversión de lazos de origen local en un solo sentimiento nacional respondió a la escasa representatividad de los partidos políticos y a la brecha entre élites económicas y clases populares, que no brindaron cohesión social. Así, los medios de comunicación sirvieron a la misión de convertir las masas amorfas en un *pueblo* y a este, en una nación (Riaño, 1993: 170).

Durante estos años, “lo popular” consistió, en parte, en el tratamiento de la “tradición” y “lo mestizo” en términos de la urbanización y el progreso material. En este momento histórico, nuevas voces aparecieron junto con la necesidad de definir las y conducir las. Se distingue, con todo, una tendencia *populista*, que persigue la homogeneización de la población, y otra *indigenista*, que resalta la composición heterogénea del país. Estas tendencias confluyeron en la construcción de un *pueblo* que reunió las manifestaciones tradicionales de los sectores sociales bajos y sus potencialidades para el progreso del país. Así, esta categoría de *pueblo* construida por las élites gobernantes, hizo discretas las diferencias de la población y, como consecuencia de considerarla pasiva, omitió sus canales de resistencia, que permitieron la permanencia y renovación de identidades a nivel local. Adicionalmente, desde los años veinte “lo mestizo” transmitió a “lo popular” algunos componentes de su definición bajo ese ideal de nación esencial que, a través de la eugenesia o la propia mezcla racial, achacó la imposibilidad de consecución de unidad nacional a una mayoría poblacional heterogénea. No antes de la década del setenta se vería cómo —de ser una masa sin destino (1930-1940) y una capa media en transición (1950-1960)— el “pueblo colombiano” pasó a considerarse una fuerza contestataria.

Por otra parte, categorías como *pueblo*, *aculturación* y *desarrollo* se cargaron de significado al responder a circunstancias históricas específicas y así ofrecieron variadas connotaciones al relacionarse con otras categorías. Por ejemplo, en el periodo del que se ha ocupado este ensayo, el mestizo fue embebido por la categoría *pueblo* así como el proceso histórico del mestizaje lo fue por el progreso y la modernización. Sin embargo, estos procesos de abarcamiento de una categoría por otra no siempre borran las señales de las circunstancias en que los términos tienen nacimiento, es decir, aquellas marcas del contexto espacial, social e histórico que nos permiten identificar continuidades y rupturas. Así, como resultado de las relaciones desiguales en las que ha estado inmerso el *pueblo* a lo largo de su historia, en América Latina nació una particular manera de entenderlo⁴. En *Culturas híbridas*, García

4 Pilar Riaño (1993) menciona cómo en América Latina lo popular ha sido tratado con una fuerte dosis marxista, atendiendo al contexto histórico y a las desigualdades políticas, económicas y culturales como generadoras de transformaciones. En cambio, en Norteamérica el estudio de lo popular ha

Canclini (1989) asegura que “lo popular” es resultado de un proceso de hibridación que anula las referencias semánticas e históricas y genera relaciones sociales asimétricas. Así, en América Latina la modernidad fue una experiencia cultural para unos pocos, y la modernización, una iniciativa de la industria privada, haciendo que el acceso y la adaptación de los bienes culturales no fueran igualitarios para la población.

Otras investigaciones se han ocupado del proceso histórico que acompaña la formación de la *cultura popular*, por lo tanto, ven la manera como esta ha llegado a ser lo que es. Rowe y Schelling (1993) señalan que la mezcla de los diferentes productos culturales en la actualidad puede llevar a la homogeneización, pero también rompe con viejas formas de dominación y permite imaginar formas de multiplicidad cultural. Ellos reconocen que “lo popular” ha sufrido un proceso histórico en el que una cultura rural amenazada se ha convertido en una cultura de masas y ha llegado a considerarse una manifestación contestataria. En este sentido, el proceso de modernización capitalista en América Latina no llevó a la transformación de las estructuras sociales en su conjunto, sino que la marginación que ha generado en sectores bajos urbanos, y en el campo, mantiene tradiciones afincadas en antiguas relaciones sociales y expresiones culturales (Rowe & Schelling, 1993). Este factor también permite que se den diferentes posiciones políticas frente a un mismo conjunto de relaciones sociales y manifestaciones culturales. Sin embargo, no todas estas posiciones tienen validez en un momento determinado, es decir, en algunas ocasiones es mejor ser considerado “mestizo”, en otras, ser parte del “pueblo”, y hay circunstancias en las cuales ser considerado indígena deja de ser una carga.

Por todo lo anterior, y atendiendo al llamado de Lévi-Strauss, la antropología debería volver a ocuparse del *folclor* y la *cultura popular* en relación con otras manifestaciones socioculturales, además del *indigenismo*. Y ¿por qué debería hacerlo? Precisamente por la ambigüedad que encierra el *folclor*, por abarcar hechos que parecen muy alejados en el tiempo pero cercanos en el espacio, en fin, invitar al estudio de esas manifestaciones de carácter colectivo e inconsciente que tienen lugar en nuestra sociedad (Lévi-Strauss, 1977: 323).

privilegiado lo funcional, viendo la relación entre consumo y medios masivos como articuladora de la sociedad.

Vimos cómo en los años veinte y treinta del siglo xx el *indigenismo* se desarrolló como respuesta al contacto de los indígenas con otros grupos e ideologías. Por ejemplo, la izquierda consideró al “indio como un ser encerrado en su resguardo —y en su cultura anacrónica—, aislado de las contradicciones de clase y que debía ser inscrito en el campesinado y subordinado mediante el mestizaje” (Caviedes, 2002: 240). Esto evidencia que el *indio* ha sido empleado a lo largo de la historia como sello de americanidad o nacionalidad. En los años cuarenta el *indigenismo* buscó la incorporación metódica y humana del indígena, junto con el aprovechamiento de sus valores positivos, para convertirlo en un componente autóctono de la vida nacional.

Para finalizar, el llamado a los estudios sobre el *indigenismo* en relación con el *folclor* se debe a que actualmente es posible percibir el impacto de los proyectos políticos e intelectuales que se fraguaron desde la República Liberal. Es común encontrar en los planes curriculares de educación primaria, e incluso secundaria, reminiscencias de estos planteamientos. En ellos, el *folclor* es entendido como una reunión de rasgos culturales inconexos: costumbres, vestuario o comidas típicas de una región determinada. Así mismo, se produce una identificación de los pueblos colombianos a partir de sus rasgos *folclóricos*: los españoles con sombrero, guitarra y elegancia; los africanos con tambores, movimientos sensuales y costumbres exóticas, y los indígenas con sus vestidos e instrumentos musicales considerados como característicos. En resumen, en esta naturalización de *pueblo* y *raza*, esta última entendida en términos del determinismo biológico, lo tradicional equivale a elementos extraídos sin considerar procesos históricos de cambio, permanencia o adaptación, ni tampoco las relaciones simbólicas y sociales que le dan sentido variado. Por esta razón, la antropología tiene en el *folclor* un rico campo sobre el cual volver a indagar atendiendo a los procesos históricos, las representaciones y las relaciones entre grupos sociales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Archila, N. M. (1991). *Cultura e identidad obrera. Colombia 1910-1945*. Bogotá: CINEP.
- Arocha, J. (1984). Antropología en la historia de Colombia: una visión. En N. de Friedemann & J. Arocha (eds.), *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia*. Bogotá: Etno.

- Bagley, B. M. & Silva, L. G. (1989). De cómo se ha formado la nación colombiana: una lectura política. *Estudios Sociales*, 4, 9-36.
- Caviedes, M. (2002). Solidarios frente a colaboradores: antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980. *Revista Colombiana de Antropología*, 38, 237-260.
- Chaves, M. (1986). *Trayectoria de la antropología colombiana. De la Revolución en Marcha al Frente Nacional*. Bogotá: Colciencias, Editora Guadalupe.
- Friede, J. (1969). Los indios y la historia. *América Indígena*, 1(29).
- Gaitán, J. E. (1948). *Delito y pasión*. Bogotá: Publicaciones Crítica Jurídica.
- Gallo, L. (2004, julio 11). Acuña, pintor de la nacionalidad. *El Tiempo*, 6: *Lecturas Dominicales*.
- Galvis, S. & Donadio, A. (2000 [1986]). *Colombia nazi*. Medellín: Hombre Nuevo Editores.
- Galvis, S. & Donadio, A. (2002 [1986]). *Colombia nazi*. Medellín: Hombre Nuevo Editores.
- García, A. (1945). El indigenismo en Colombia: génesis y evolución. *Boletín de Arqueología*, 1.
- García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Gómez, L. (1970 [1928]). *Interrogantes sobre el progreso de Colombia. Conferencias dictadas en el Teatro Municipal de Bogotá*. Bogotá: Editorial Revista Colombiana.
- Gouëset, V. (1998). *Bogotá: nacimiento de una metrópoli. La originalidad del proceso de concentración urbana en Colombia en el siglo XX*. Bogotá: Tercer Mundo, Observatorio de Cultura Urbana, CENAC, IFEA, Fedevivienda.
- Hernández, J. C. (1931). *Raza y patria* (conferencias culturales dictadas en el Teatro Municipal de Tunja). Bogotá: Dulima Editores.
- Hernández de Alba, G. (1944, abril 21). Reportaje. *El Tiempo*.
- Hernández Rodríguez, G. (1990 [1949]). *De los Chibchas a la Colonia y la República*. Bogotá: Impresores Asociados.
- Herskovits, M. (1952 [1948]). *El hombre y sus obras: la ciencia de la antropología cultural*. Traducción de M. Hernández Barroso. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jiménez, L. M. (1948 [1934]). *La actual desviación de la cultura humana*. Tunja: Imprenta Oficial.
- Lévi-Strauss, C. (1977 [1958]). Antropología y folklore. En *Antropología estructural*. Buenos Aires: EUDEBA.

- López de Mesa, L. (1934). *De cómo se ha formado la nación colombiana*. Bogotá: Librería Colombiana.
- López Pumarejo, A. (1979). *Obras selectas*. Colección Pensadores Políticos Colombianos. Bogotá: Cámara de Representantes.
- Palacios, M. (1997). De la ampliación de la ciudadanía a la dictadura y a la élite plutocrática. En *Entre la legitimidad y la violencia, Colombia 1875-1924*. Bogotá: Norma.
- Páramo Bonilla, C. (2005). Una historia por descubrir: el ideario fascista y los orígenes de la antropología colombiana. Ensayo presentado al seminario Antropología de la Antropología, manuscrito no publicado.
- Pineda, C. R. (1984). La reivindicación del indio en el pensamiento político colombiano. En N. de Friedemann y J. Arocha (eds.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Bogotá: Etno.
- Puyana, A., Romero, J. & Torres, E. (2008). La inserción de América Latina y el Caribe en la economía mundial. En M. Palacios (dir.), *América Latina desde 1930. Historia general de América Latina: vol. 8*. Madrid: UNESCO, Trotta.
- Riaño, P. (1993). The popular as subject of study: A review of Latin American and North American research traditions. *Maguaré*, 9, 159-191.
- Rojas, C. (2001 [2000]). *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX (1849-1878)*. Bogotá: Norma.
- Rowe, W. & Schelling, V. (1993 [1991]). *Memoria y modernidad: Cultura popular en América Latina*. Traducción de Hélène Levesque Dion. México: Grijalbo.
- Silva, R. (2000). La República Liberal y la cultura popular. En J. Tocancipá (ed.), *La formación del Estado Nación y las disciplinas sociales en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Smith, A. (1993). Nationalism and cultural identity. En W. Connor (ed.), *National Identity. Series Ethnonationalism in Comparative Perspective*. Nevada: University of Nevada Press.
- Solano, A. (1983 [1927]). *Paipa, mi pueblo y otros ensayos*. Bogotá: Banco de la República.
- Tovar Zambrano, B. (1994). La historiografía colonial. En B. Tovar Zambrano (comp.), *La historia al final del milenio: ensayos de historiografía colombiana y latinoamericana (1)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Zamudio, D. (1978 [1936]). El folclore musical en Colombia. En H. Greiff y D. Feferbaum (compas.), *Textos sobre música y folklore. Boletín de programas de la Radiodifusora Nacional de Colombia (1)*. Bogotá: Colcultura.

“QUANDO SER ‘POVO’ ENVERGONHA”.
O CINEMA POPULAR DE TEIXEIRINHA
NA ÓTICA DE FÃS E DE CRÍTICOS

*“When being ‘common people’ is a shame”. Teixeira’s
cinematography from the fans’ and critics view*

NICOLE ISABEL DOS REIS *

Universidade Federal do Rio Grande do Sul · Brasil

* nicolereis10@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 21 de julio del 2009 · aprobado: 24 de septiembre del 2009

RESUMO

Este artigo trata das diferentes formas através das quais produções cinematográficas ligadas à cultura popular são recepcionadas, avaliadas e interpretadas. Partindo do caso dos filmes produzidos por Victor Mateus Teixeira, o Teixeirainha, cantor brasileiro de grande popularidade nas décadas do sessenta ao oitenta, propõe-se analisar o contraste entre a maneira como tais obras eram percebidas pelos críticos cinematográficos e pelos fãs do artista, cujas cartas demonstram o quanto tais filmes faziam sentido em seu universo simbólico. Relaciona-se o cinema popular de Teixeirainha com a tradição latino-americana do melodrama, afirmando que, apesar de não serem frequentemente citados nas histórias oficiais do cinema brasileiro e serem considerados massificados e alienantes pela crítica, tais filmes foram importantes não só na constituição da relação de Teixeirainha com seus fãs mas para a própria formação de um público cinematográfico no interior do Brasil, com gostos, valores e preferências distantes e estranhas à crítica que partia dos grandes centros urbanos.

Palavras-chave: *Teixeirainha, cinema, cultura popular, crítica cinematográfica, fãs, correspondência de fãs.*

ABSTRACT

This paper deals with the different ways in which the cinematographic productions linked to popular culture are received, interpreted and evaluated. From the cases of the movies produced by Victor Mateus Teixeira, Teixeirainha, a popular Brazilian singer of the 1960's and 1980's, the text analyzes how these movies were perceived by movie critics, which contrast with the fans' reception of the artists, whose letters show the significant sense that these movies make within their symbolic universe. Likewise, Teixeirainha's popular cinema is related to the Latin American tradition of melodrama, intending to show that his movies—despite not being frequently quoted in official histories of Brazilian cinema and being considered by the critics as an alienating cinema for the masses—were in fact important, not only to constitute the relationship between Teixeirainha and his fans, but also in the formation of a cinematographic audience within Brazil, with tastes, values and preferences that resulted different and strange to the critique from big urban centres.

Key words: *Teixeirainha, cinema, popular culture, cinematographic critique, fans, fans correspondence.*

INTRODUÇÃO — POPULAR PARA QUEM?

Victor Mateus Teixeira, conhecido como Teixeira, foi um dos artistas de maior sucesso comercial no Brasil nas décadas dos sessentas aos oitentas. Até seu falecimento, em 1985, lançou cerca de 80 discos, compôs aproximadamente 1200 canções, realizou 12 filmes de longa-metragem, e, através de seus shows e programas de rádio, conquistou um séquito de fãs que até hoje faz questão de lembrar e homenagear sua obra e trajetória.

Apesar de suas enormes vendas de discos, bilheterias no cinema, e do gigantesco número de fãs, Teixeira usualmente fica de fora das historiografias oficiais tanto da música quanto do cinema brasileiro. Não se encaixando em nenhuma das “vertentes” dominantes da música brasileira (Araújo, 2002)¹, e apesar de fortemente identificado com o que chamava de estilo de música “regional”, com uma ligação forte com a cultura do seu estado de origem — o Rio Grande do Sul, estado mais meridional do Brasil e fronteira com a Argentina e o Uruguai, onde a tradição gaúcha² é vivida e celebrada — Teixeira tinha grandes séquitos de fãs e admiradores longe dos grandes centros, entre a população rural e pobre do interior de todo o país. Seu público estava, social e geograficamente, bem longe dos críticos e ‘formadores de opinião’ do “centro” do Brasil.

No auge de seu sucesso, Teixeira costumava receber entre 9 e 10 mil cartas de fãs por mês, várias destas lidas em seus programas diários de rádio, seu principal canal de comunicação com os fãs. Eram eles que o ‘guiavam’ pedindo músicas, fazendo dedicatórias ou homenagens às pessoas amadas, mandando recados para familiares distantes,

-
- 1 Neste livro, o autor coloca o cenário musical brasileiro como dividido em dois estilos dominantes, um identificado com a ‘tradição’ (o ‘nacional-popular’) — e outro com a ‘modernidade’ (identificado com a geração pós-bossa nova e influenciada pela música internacional). Segundo Araújo, os “enquadradores” da memória da música popular brasileira acabam sempre sendo de um segmento de classe média que se identifica com uma dessas duas vertentes.
 - 2 Tradição ou cultura “gaúcha” refere-se a cultura da região dos pampas, o sul do Brasil, o Uruguai e uma grande parte da Argentina. Baseia-se na valorização do passado pastoril da região, da figura e dos valores do “gaúcho”, o descendente de povos ibéricos, indígenas e africanos que vivia do gado na região. O termo “gaúcho” é também o gentílico do estado do Rio Grande do Sul, lugar do Brasil onde tais tradições são mais fortemente cultivadas. Para a relação da cultura gaúcha com a identidade nacional brasileira, ver Oliven (1992).

piadas, avisos de utilidade pública, fazendo pedidos, e, principalmente, tecendo elogios ao artista, aos seus filmes, discos e músicas.

Estas cartas são documentos importantíssimos no sentido de contar essa história “não-oficial” da presença e popularidade de Teixeirainha no panorama cultural brasileiro, e para demonstrar o tipo de relação que os fãs mantinham com um ídolo que se parecia muito com eles. As cartas, além disso, são reveladoras de todo um imaginário de uma época, vindo de camadas sociais que geralmente não tem muita voz nem registros históricos próprios, e escritas justamente no período histórico em que o Brasil atravessava uma ditadura militar (1964-1985), quando a voz das camadas populares esteve ainda mais abafada que o normal.

De 2000 cartas analisadas, selecionei 28 que mencionavam filmes de Teixeirainha. Na sua totalidade, são extremamente positivas em relação aos filmes, formando visível contraste com as críticas sobre os mesmos que saíam nos jornais da época. Mais do que revelar o fato de que Teixeirainha tinha fãs e seguidores incondicionais, essa oposição revela a grande discrepância entre o “cinema popular” segundo seu público-alvo, o povo, e o “cinema popular” conforme a crítica desejava que este fosse.

Isso revela não só a existência de diferentes concepções sobre o popular, e sobre o que pode ou não pode ser merecedor desse “rótulo”, mas os próprios processos de construção de determinadas tradições culturais nacionais e as tensões envolvidas nestes. Como as críticas deixam claro, Teixeirainha era *massificado* demais para entrar na categoria do popular “bom” — este sim, ligado a valores autênticos, a raízes. Conforme afirma Hermano Vianna (2005), é como se ele fosse *demiado* popular para ser *autenticamente* popular.

Os processos de consagração ou invisibilização de determinados nomes da produção artística podem ser desnudados a partir de uma mudança de foco. Olhando para outras versões, relatos e documentos relacionados a um artista, é possível perceber o quanto sua permanência na história oficial de uma determinada tradição artística é fruto do embate entre diferentes discursos e percepções — alguns dos quais tem maior poder de circulação e convencimento do que outros.

Este é o ponto que pretendo discutir neste artigo. Comparando duas visões distintas, dos fãs e da crítica, a respeito de um cinema praticamente “marginal”, pretendo explorar essa diferença de significados e valores que são atribuídos aos seus filmes. Ao efetuar essa comparação,

não coloco em discussão a legitimidade ou não desses fãs em avaliar ou responder a um produto cultural que consumiam. Como vários autores que tratam dos fenômenos contemporâneos de *fandom*, o estudo dos fãs, apontam (cfr. Gray, Sandvoss & Harrington, 2007), cada vez mais as práticas dos fãs deixaram de ser vistas como comportamentos patológicos e estigmatizados, para emergirem nos estudos históricos como uma prática cultural ligada à formas específicas de organização social e cultural³. Assim, a visão que emerge do fã teria tanta legitimidade interpretativa quanto a que vem de outros agentes, já que “estudar as audiências dos fãs nos permite explorar alguns dos mecanismos-chave através dos quais nós interagimos com o mundo mediado no coração das nossas realidades e identidades sociais, políticas e culturais” (Gray, Sandvoss & Harrington, 2007: 10 — tradução da autora).

A partir da explicitação dessa diferença, proponho relacionar o gosto popular pelo melodrama, gênero dominante no cinema de Teixeira, com toda uma tradição latino-americana de “cinema de lágrimas” feito para as massas desde a década do trinta. Aproximando-me das idéias de Martín-Barbero, a proposta é mudar o lugar das perguntas — e da própria perspectiva que as formula — “para tornar investigáveis os processos de constituição do massivo para além da chantagem culturalista que os converte inevitavelmente em processos de degradação cultural” (Martín-Barbero, 2008: 29). Mas para compreender o cinema de Teixeira, é preciso, fundamentalmente, conhecer as especificidades de sua trajetória e de sua ascensão como ídolo do *povo*. Iniciamos neste ponto.

A TRAJETÓRIA DE UM ARTISTA POPULAR

Nesta parte, proponho abordar a vida do artista através de um esboço de sua trajetória. Ao longo da pesquisa, ficou claro que sua trajetória também faz parte do campo de disputas referentes a sua imagem e memória. Assim, múltiplas versões e interpretações existem para alguns fatos, que variam de acordo com quem detém aquela memória específica. Existem alguns pontos, no entanto, que permanecem

3 Se aproximando do que afirma García Canclini (1996) quando aponta o consumo como revelador de todo um contexto sociocultural, em fina sintonia com o cotidiano familiar, do bairro, e do trabalho, e atravessado por inúmeros aspectos simbólicos que ultrapassam a mera interface do mercado.

em todas as versões — talvez o que Pollak chamaria de “solidificados” (1992). Neste esboço, confesso me deter sobre estes pontos, sobre os quais há um certo ‘consenso’.

Victor Mateus Teixeira nasceu no interior do atual município de Rolante, no nordeste do estado do Rio Grande do Sul, no dia 3 de Março de 1927. O pai de Teixeira tinha trovava⁴ e segundo o biógrafo Israel Lopes (2007), o menino vivia no meio das trovas do pai, sendo colocado pra disputar com pessoas mais velhas e aprendendo desde cedo a improvisar e a construir um repertório de rimas. É importante lembrar que a habilidade de fazer trovas é um traço imensamente apreciado na cultura gaúcha (Leal, 1989).

A família era pobre e com a morte do patriarca, devido a um ataque cardíaco quando Victor tinha seis anos, seus irmãos foram distribuídos entre outras famílias para serem criados. Victor e a mãe, sozinhos, perambularam durante alguns anos por várias localidades da região, passando necessidades e privações. Sua mãe tinha epilepsia e as crises eram comuns. Quando Victor tinha 9 anos, por conta de uma crise epilética, a mãe caiu sobre uma fogueira acesa no pátio da casa, vindo a falecer em decorrência das queimaduras. Esse é o episódio fundante da mitologia da vida do artista, e tema do seu maior sucesso musical, “Coração de Luto”, a canção que o tornou famoso no Brasil todo em 1961.

Após a morte da mãe, Victor ficou morando durante bastante tempo com parentes. Já adolescente, mudou-se para Porto Alegre, a capital do estado, onde teve vários empregos: engraxate, carregador de malas em hotel, vendedor de verduras. Aos 17 anos comprou seu primeiro violão, e apresentou-se na Rádio Difusora de Porto Alegre pela primeira vez. Algum tempo depois, conseguiu um emprego de operador de trator, passando a transitar pelo interior do estado do Rio Grande do Sul conforme eram feitas obras nas estradas, cantando nas rádios dos lugares por onde passava.

Já relativamente famoso na região, casou-se em 1957, com uma moça de Santa Cruz do Sul, Zoraida Lima, e o casal, se estabeleceu em

4 Nome regional da forma de cantar em que dois intérpretes recitam ou cantam alternadamente, numa espécie de debate ou concurso. Segundo Zumthor (1997: 234), todas as épocas e culturas oferecem exemplos desse tipo de performance oral: os povos nórdicos, os esquimós, os Quirguizes, a Galícia espanhola.

Passo Fundo, onde o artista passou a tomar conta de uma barraca de tiro-ao-alvo no centro da cidade.

Durante o período em Passo Fundo, cerca de três anos, Teixeira tinha conseguido ter seu primeiro programa próprio na Rádio Municipal de Passo Fundo, patrocinado pelo comércio local, e passou a tocar em bailes, churrascarias e festas. Famoso na cidade, fez-se esforço coletivo para que ele gravasse seu primeiro disco. Em 1959, com a ajuda financeira de amigos artistas e de patrocinadores locais, ele foi para São Paulo, no centro do país, gravar seu primeiro disco de 78 RPM.

Nesta época, com a ascensão de uma indústria cultural no Brasil e os primórdios do desenvolvimento de uma cultura de massas, vários estilos lutavam por supremacia no campo musical-fonográfico e tinha início uma diversificação de produtos culturais feitos para determinadas faixas de público, em que o samba já não reinava absoluto como nas décadas anteriores.

Teixeirinha soube lidar com essa transformação que ocorria no campo musical brasileiro escolhendo seu público e se mantendo fiel a ele em todos os momentos — um público que muito se identificava com sua origem, trajetória, e sua sonoridade. Como se pode ver pela sua trajetória até a adolescência, Teixeira tinha uma origem bastante humilde, filho de agricultores, e de certa forma, seu ingresso numa carreira artística representava uma das pouquíssimas possibilidades de ascensão social e econômica para a grande massa de brasileiros pobres do interior do país.

Além de saber para quem sua produção se dirigia, o artista conseguia uma identificação direta do público ao tratar nas suas músicas de assuntos que aconteciam na época, funcionando como um cronista de época em muitas de suas músicas, transformando em rimas eventos trágicos ou importantes⁵. De certo modo, realizava uma espécie de “tradução” desses eventos para uma linguagem popular.

Com o estrondoso sucesso da música “Coração de Luto”, que o transformou em um artista de renome nacional, e que segundo alguns dados se tornou o primeiro produto fonográfico a ultrapassar

5 Como as mortes de Carmen Miranda e do presidente Getúlio Vargas, o incêndio do circo que matou centenas em Niterói na década de 1950, o concurso de Miss Universo de 1961, etc.

a cifra dos milhões de cópias no Brasil, Teixeira começou a ter os primeiros retornos financeiros significativos da sua carreira e passou a excursionar pelo Brasil fazendo shows. Junto com o sucesso popular, vieram as críticas. Como bom *outsider*, Teixeira foi publicamente rejeitado pelo *establishment* musical. Seus discos foram quebrados ao vivo na TV em rede nacional, a música Coração de Luto ganhou o apelido de “Churrasquinho de Mãe” e Teixeira foi acusado de usar a figura da mãe morta para ganhar dinheiro.

Em 1966, uma produtora cinematográfica de Porto Alegre, a Leopoldisom, resolveu apostar na popularidade de Teixeira propondo a ele a realização de um longa-metragem estrelado pelo próprio que contaria a história de sua vida, tal como contada na música Coração de Luto. Teixeira topou a empreitada e participou ativamente da produção.

Seu primeiro filme, “Coração de Luto”, lançado em 1967, foi um grande sucesso em todo o país, mas principalmente no Rio Grande do Sul. Com essa primeira tentativa bem sucedida, outra produtora local, a Interfilmes, propôs um segundo filme a Teixeira, “Motorista Sem Limites”, lançado em 1970. Este filme não foi tão bem-sucedido financeiramente quanto o primeiro, mas Teixeira mesmo assim resolveu criar uma produtora — a Teixeira Produções — e lançar-se na produção cinematográfica. E assim, ao longo da década dos setenta e início dos anos, Teixeira realizou 10 filmes com sua produtora. Se no início, tal produção era vista com bons olhos e expectativas pela crítica local, com o passar do tempo os filmes de Teixeira foram sendo imensamente criticados e até ignorados. Seu último filme, “A Filha de Iemanjá”, precisou de apoio estatal para ser lançado, em 1981. Pouco tempo depois, Teixeira largou o cinema. Depois da separação da dupla que fazia com Mary Terezinha, sua acordeonista por 22 anos, com quem teve dois filhos, Teixeira teve um infarto, e em seguida sua saúde começou a se deteriorar, com o aparecimento de um câncer no pulmão. Em dezembro de 1985, com o câncer espalhado por grande parte do corpo, Teixeira faleceu. Segundo os jornais da época, 50 mil pessoas compareceram ao seu velório no Estádio Olímpico de Porto Alegre.

O próximo segmento trata dos filmes e suas críticas.

TEIXEIRINHA E A CRÍTICA CINEMATOGRAFICA

Segundo Miriam de Souza Rossini, autora de “Teixeirinha e o cinema gaúcho” (1996)⁶, é possível notar três momentos distintos na relação entre a crítica e os filmes de Teixeirinha. Em um primeiro momento, em relação aos três primeiros filmes do artista, “Coração de Luto”, “Moto-rista sem Limites” e “Ela tornou-se freira”, entre 1967 e 1972, houve certo apoio da mídia local e grande divulgação das produções. Apesar de algumas vozes discordantes, a maioria da crítica procurava incentivar.

Em um segundo momento, que contemplaria os filmes “Teixeirinha a Sete Provas”, “Pobre João”, “A Quadrilha do Perna Dura”, de 1973 a 1976, a autora afirma que o cinema de Teixeirinha caiu em desgraça não só junto à crítica mas junto ao público. Aproveitando uma queda nas bilheterias, os críticos dos jornais de Porto Alegre passaram a falar mal dos filmes, com uma ironia que só se encontrava, anteriormente, nas críticas feitas a eles fora do estado do Rio Grande do Sul.

Em um terceiro momento, que englobaria de 1976 a 1981, com os filmes “Carmen, a cigana”, “Na trilha da justiça”, “Meu pobre coração de luto”, “Gaúcho de Passo Fundo”, “Tropeiro Velho”, e “A Filha de Iemanjá”, Rossini afirma que o descaso imperou e se tornaram escassos os registros sobre os filmes do artista. Sua produção passou a ser ignorada, e, encontrando problemas de financiamento, entrou em declínio.

Apesar de concordar com essas “fases” pelas quais os filmes de Teixeirinha passaram em relação à crítica, discordo da avaliação que Rossini faz da relação dos filmes com o público. Sua avaliação baseou-se simplesmente em números oficiais de bilheteria. Mas é possível afirmar com segurança que os números são muito maiores do que os registrados oficialmente. Após temporadas em Porto Alegre, em cinemas grandes, as produções passavam a circular pelo interior, não só do estado do Rio Grande do Sul, mas de toda a região Sul do país e, em alguns casos, mesmo em outras partes do país. Alguns filmes circularam por anos, como se pode ver em algumas cartas, que afirmam ter

6 Este livro, fruto da dissertação de mestrado de Rossini em Cinema, analisa um a um os filmes de Teixeirinha, relatando em detalhes seu método de trabalho, a maneira como as produções eram realizadas, e a relação deles com a crítica. Embora seja importante saber todos os detalhes sobre os filmes para entender sua relação com o público (e com a crítica), tratar de cada um deles está além do escopo deste trabalho. O livro de Rossini é, portanto, uma referência fundamental tratando-se das especificidades de cada filme, e base para este segmento do artigo.

assistido tal ou tal filme na semana anterior na sua cidade e este filme havia sido lançado anos antes. Essas exibições no interior eram feitas em condições muito precárias, as vezes com um lençol pendurado na parede de alguma escola, um salão de igreja, um clube comunitário. Estes números “extra-oficiais” de bilheteria são impossíveis de serem contabilizados, mas indicam que o público foi maior do que o considerado oficialmente. Se a bilheteria oficial é tomada como um dado de aceitação/ rejeição, nesta situação ela não representa um veredicto oficial sobre os filmes de Teixeira na ótica de seu público.

Um dos meus argumentos é de que o preconceito da crítica com os filmes de Teixeira é relacionado a uma tradição da crítica cinematográfica brasileira de rechaçar sistematicamente todos os filmes feitos no Brasil que despertem risos ou lágrimas⁷. Segundo Lunardelli (1996: 29), ser um sucesso de público e um fracasso de crítica é um binômio tão redundante quanto a estrutura e o conteúdo dos filmes populares, e todo cineasta ou artista ligado a “indústria cultural” no Brasil foi, em algum momento ou outro alvo de críticos e intelectuais.

A autora, citando Todorov, afirma que a obra mais bem acabada da literatura de massa é a que melhor se inscreve em seu gênero. Não é a transgressão às regras, mas a total observância delas que conduz ao sucesso. No caso dos filmes populares, havia quatro situações básicas ou estágios do gênero: 1) mocinho e mocinha se metem em apuros; 2) cômico tenta proteger os dois; 3) vilão leva vantagem; 4) vilão perde vantagem e é vencido. Praticamente todos os filmes de Teixeira podem ser analisados tendo como base esta mesma estrutura. Dentro de sua característica de “filmes populares”, associam-se às características negativas dessa denominação, tal como Martín-Barbero afirma, do popular como inculto, designando um modo específico de relação com a totalidade do social, a negação, a identidade reflexa, a constituição não pelo que se é mas pelo que se falta (Martín-Barbero, 2008: 35).

Gênero é um sistema coerente de sinais, que funciona como um estereótipo cultural com dinâmica própria, em um determinado contexto histórico, com formas narrativas aceitas socialmente. O melodrama, com suas histórias de transgressão e punição, é talvez

7 Para Martín-Barbero (2008: 79), “[...] jamais haverá legitimação social possível para essa arte inferior cuja forma consiste na exploração da emoção”.

o gênero mais popular. Possui uma estrutura tripartida de começo, desenvolvimento e desenlace, como drama clássico — antagonismo, confronto, desenlace onde triunfa o bem e o mal é castigado (Oroz, 1992: 31). Não há espaço para a ambivalência. O gênero do melodrama tem uma planificação e uma sintaxe próprias, e elas foram usadas à exaustão nos filmes de Teixeira.

O momento do início dos filmes de Teixeira, o final dos anos sessentas, coincidiu com a ascensão do Cinema Novo no Brasil, definido como sendo, ao mesmo tempo, a busca de representação do *popular real* e uma crítica à *cultura popular* por seu caráter “alienador”. O Terceiro Mundo e os conflitos de classe passaram a ser os dados centrais de uma discussão sobre linguagem, cinema e ideologia, e justamente a linguagem foi eleita como o elemento decisivo para a avaliação do sentido político da prática dos cineastas. O resultado foram obras cifradas, difíceis de serem compreendidas pelo senso comum. Enquanto isso, o povo, tema central dessas produções, ia assistir aos filmes desprezados pela crítica e a intelectualidade (Lunardelli, 1996: 39).

O Cinema Novo também foi uma tentativa de fazer filmes com uma “identidade nacional” para se contrapor a invasão do imaginário popular pelos filmes estrangeiros. E a vinculação entre nacional-popular com mercado-consumo foi vista com desconfiança pelas correntes politicamente engajadas, predominantes na produção e reflexão do cinema brasileiro naquela época (Lunardelli, 1996: 72). As críticas sobre os filmes de Teixeira ilustram um pouco esse momento do cinema no Brasil e revelam o tipo de expectativa dos críticos em relação à produção nacional. Durante o período militar, as críticas vinham da esquerda, que consideravam qualquer filme popular como acrítico, alienante, e, qualquer coisa que não fosse abertamente contra o regime como implicitamente a favor deste.

Quando do anúncio do primeiro filme de Teixeira, “Coração de Luto”, em 1966, dois anos após o golpe militar (mas antes do endurecimento definitivo do regime, que iniciou em 1968) os críticos animaram-se diante da perspectiva de que a indústria cinematográfica do Rio Grande do Sul pudesse progredir depois de uma década de muita decepção. Uma euforia coletiva foi gerada ao redor da produção, e a todo momento a imprensa fazia questão de noticiar o andamento das filmagens, detalhes da produção, da distribuição, do público. Mesmo assim, era fato certo para

a crítica que a imensa bilheteria havia sido causada pelo fluxo dos fãs do artista aos cinemas. Alguns críticos locais diziam que “apesar de Teixeira” e do argumento melodramático, o filme era bem-feito e caprichado.

No Rio de Janeiro, o filme foi recebido com críticas mais ferozes. Rossini cita uma delas que afirma que “Garanto a vocês que nossa censura, que não perdoa um filme inteligente como *Terra em Transe*, vai louvar com prêmios o churrasquinho de mãe” (Rossini, 1996: 140). Esta crítica coloca um dado importante: a presença da censura no panorama cinematográfico. Teixeira fazia absoluta questão que seus filmes tivessem censura livre. Além disso, todos eles, como bons melodramas, defendem muito claramente a moral e os bons costumes. Com isso, não arranjavam problemas com a censura e ganhavam mais um motivo para serem criticados pela esquerda.

No segundo filme de Teixeira, “*Motorista sem Limites*”, de 1970, a crítica ainda se mostrava complacente. No entanto, os elogios feitos ao filme referiam-se, principalmente, as suas qualidades técnicas, comparáveis ao nível de qualquer longa-metragem feito no país na época. As críticas negativas referiam-se justamente à presença de Teixeira, que “era perfeitamente dispensável. Ele e sua parceira Mary Terezinha passeiam pelo filme apenas atrapalhando a tentativa de acelerar algumas situações, travando-as na base da cantoria e péssima presença técnica” (Rossini, 1996: 144).

O terceiro filme do artista, e primeiro da Teixeira Produções, foi “*Ela tornou-se freira*”, de 1972, e, segundo Rossini, não teve o mesmo interesse da imprensa dos filmes anteriores. As críticas passam a adquirir um tom de deboche, tanto em relação a Teixeira quanto ao seu público. Descrevendo o público, um crítico (Rossini, 1996: 144) afirma que tratava-se de um

[...] rebanho bíblico que se dirige ao paraíso. [São duzentas pessoas] comprimidas, mas satisfeitas [que] estão na abafada sala de espera do cinema Victória. [Na sessão da tarde] a fila descia até a esquina da Rua da Praia; [à noite], quase oito e meia, e lá vão os homens, buscando a identificação com seu valente, amigo, caridoso e talvez sincero super-herói.

Nas críticas feitas fora do Rio Grande do Sul, não houve nenhuma complacência. Para um crítico do Rio de Janeiro, “trata-se de um amontoado de cenas apenas filmadas com um mínimo de correção

fotográfica, mas não é um filme. É uma ‘coisa’ longinquamente relacionada com o cinema e as leis do espetáculo. Um programa a se evitar” (Rossini, 1996: 146-147). Alguns dias depois, em vista da grande bilheteria do filme na cidade, o mesmo crítico justifica a situação afirmando que somente o sucesso popular de Teixeirainha como cantor podia explicar a multidão que corria aos cinemas para assistir a tal ‘coisa’. E concluía afirmando (Rossini, 1996: 147) que:

[...] indigente na história, paupérrima imaginação, servil a todas as formas de lugar-comum, primária quanto à concepção, a tal ‘coisa’ parece ter sido filmada para desmentir a conhecida versão de que todo espetáculo cinematográfico, por pior que seja, contém alguns segundos de autenticidade fílmica.

Após estes três primeiros filmes inicia o que Rossini denomina de “fase irônica” da crítica. O primeiro filme dessa fase foi “Teixeirinha a Sete Provas”, cuja estrutura se diferencia totalmente de todos os demais filmes do artista. Ao invés da estrutura narrativa clássica do cinema popular descrita acima por Lunardelli, tratava-se de um filme de aventura/comédia, onde o personagem principal, vivido por Teixeirainha, deveria enfrentar sete provas para herdar uma fortuna de uma viúva de um lorde inglês, passando, para tanto, por toda a sorte de perigos. Foi o filme de menor bilheteria do artista e que despertou algumas das piores críticas. Os críticos imediatamente o consideraram uma espécie de “passo atrás” na carreira cinematográfica de Teixeirainha.

Uma das críticas faz uma verdadeira lista de defeitos do filme, citando desde o desempenho dos atores, a maquiagem, a iluminação, a falta de sequência narrativa, a falta de coloquialismo nos diálogos, a publicidade excessiva, até o despropósito de algumas seqüências. Para o crítico Luiz Carlos Merten, Teixeirainha a Sete Provas era “um festival de besteiras e atrocidades, desafiando a boa vontade do espectador mais predisposto. [O filme] não é apenas ruim é uma coisa [grifo do autor], acintosa e vergonhosamente ruim” (Rossini, 1996: 150).

Este virou o padrão de críticas a partir dessa época. Em 1975, a Teixeirainha Produções lançou seu terceiro filme, “Pobre João”, novamente um melodrama, e imediatamente considerado pela crítica como a “contribuição gaúcha para o pior filme do ano” (Rossini, 1996: 151). Usando títulos como “Quando ser povo envergonha”, os críticos afirmam que Teixeirainha

“infelizmente não pode ser levado a sério, [pois o filme consegue ser] mais burro do que os anteriormente estrelados pelo conhecido cantor tradicionalista” (p. 151). Mesmo assim, o filme foi um sucesso de público.

Rossini afirma que o que os críticos queriam de Teixeira era algo menos *kitsch*⁸, o que era quase impossível, visto a simplicidade das intenções do produtor. Para os que escreviam sobre cinema, era desesperador ver que as únicas produções realmente levadas a cabo na época eram trabalhos, para eles, de tão baixa qualidade. Neste momento surgem algumas tentativas de explicar o porquê da popularidade de filmes considerados tão ruins, relacionando-os ao “baixo subdesenvolvimento [sic] cultural do povo brasileiro” (Rossini, 1996: 153). Alguns críticos alertam para o fato de que os filmes devem ser vistos dentro de uma perspectiva de cinema popular, como feitos diretamente e somente para o *povo*.

Com o sucesso de “Pobre João”, Teixeira partiu imediatamente para a produção de “A Quadrilha do Perna Dura”, lançado em 1976. Novamente as críticas se dirigem a baixa qualidade técnica, às péssimas interpretações, ao roteiro fraco. Já existe um conformismo da parte da crítica quando ao sucesso popular certo do filme, culpando o público por “falta de cultura”, o que o impede de perceber os defeitos dos filmes de Teixeira e continuar os prestigiando.

Com o próximo filme, “Carmen, a cigana” (também de 1976), a crítica passou a se desinteressar cada vez mais. É a fase que Rossini denomina como da “indiferença”. Uma das críticas afirma que certamente o filme iria se pagar, proporcionar algum lucro e infelizmente financiar uma nova desgraça pra o cinema gaúcho. Termos como “baixo nível”, e “deformar a mentalidade das criancinhas” eram usados.

Nesta época, um famoso crítico de Porto Alegre, P.F. Gastal, saiu em defesa de Teixeira, afirmando que o artista tinha metas modestas, que eram de oferecer aos apreciadores de sua música o mesmo tipo de história que propunha em suas composições. “Quem não gosta de sua música, que não vá ver suas fitas. Mas o fato de não gostar das mesmas, não dá o direito a ninguém de impedir que a grande massa de admiradores de Teixeira assistam e gostem de seus filmes”

8 Para Oroz (1992), o melodrama é o kitsch da tragédia — é a visão kitsch das formas e da afetividade. Os filmes de Teixeira parecem se encaixar perfeitamente bem nesta definição.

(Rossini, 1996: 159). E finaliza dizendo que os filmes de Teixeira eram melhores que muitas produções lançadas semanalmente, filmes de caratê ou pornochanchadas, pois pelo menos nunca apelavam para a violência ou sensacionalismo gratuitos.

O filme seguinte, “Na Trilha da Justiça” (p. 159), lançado em 1977, praticamente não teve cobertura da imprensa, apenas notas na sua semana de lançamentos. Mesmo com alguns comentários menos negativos de figuras respeitadas na crítica cinematográfica porto-alegrense, o filme seguinte de Teixeira, de 1978, “Meu Pobre Coração de Luto”, continuou sendo alvo de críticas ferrenhas, do tipo “o dramalhão alinhavado pelo roteiro (se é que existe roteiro) do novo filme de Teixeira é extremamente mórbido e malsão. [...] Como cinema, tudo o que se vê na tela é de extremo mal gosto” (Rossini, 1996: 160).

Novamente Teixeira é defendido, desta vez, por um dos seus diretores, Milton Barragan. Para ele, “Quer queiramos ou não, o cinema de Teixeira é válido. Ele expressa uma realidade, verdades que compõem o quadro social do estado. Com todas as suas falhas, é cinema autêntico” (Rossini, 1996: 161). Para este diretor, Teixeira conseguia captar a simplicidade do homem do povo e era a única pessoa produzindo para toda uma camada social excluída de projetos culturais.

O filme seguinte, também realizado em 1978, “Gaúcho de Passo Fundo”, seguiu no mesmo esquema de sucesso de público/ fracasso de crítica. Somente um crítico local se deu ao trabalho de assistir ao filme, colocando-o como ainda pior que os outros filmes de Teixeira.

“Trapeiro Velho”, lançado em 1979, penúltimo filme de Teixeira, arrancou comentários semelhantes a todos feitos durante a década. Os (poucos) críticos que se davam ao trabalho de comentar o filme se preocupavam, principalmente, com que a historiografia do cinema gaúcho tivesse, no futuro, apenas o registro dos filmes do artista, os únicos que conseguiam chegar aos grandes circuitos da capital e do interior. “Os filmes de Teixeira serão os marcos do cinema gaúcho, pontos de referência negativos para quem quiser estabelecer uma cronologia da ausência de valores cinematográficos no Rio Grande do Sul” (Rossini, 1996: 164).

Um outro crítico afirmava que Teixeira nunca se preocupou com a situação dos peões nas fazendas, a qualidade de vida dos operários, dos garis, enfim, da grande massa de seres esperançosos que

formava seu público⁹, e meio do qual ele emergiu (essa acusação de “descaso” político o acompanhou durante a maior parte da carreira). Mesmo assim, ressalta algumas qualidades positivas do filme, a boa direção e fotografia, e o bom desempenho de alguns atores.

O último filme de Teixeira, “A Filha de Iemanjá”, lançado em 1981, foi o primeiro de todos em que ele necessitou apoio governamental para a produção. A Teixeira Produções estava enfrentando uma grande crise na época e, apesar dos protestos da crítica, que achava um desperdício ter dinheiro público em tal produção, o filme foi financiado.

Apesar da crítica nunca ter sido unânime, os comentários negativos sempre foram preponderantes. Mesmo contra a vontade, no entanto, os críticos tinham que admitir que o cinema de Teixeira dava muito lucro, tinha um público certo e podia se auto-financiar. E principalmente concordavam que o “mito popular” representado pelo cantor era inexplicável e merecia maiores pesquisas e tentativas de entendimento. No próximo capítulo examino as cartas dos fãs, mostrando o “outro lado” da recepção dos filmes, entre o público para o qual eram feitos, e relaciono essa aceitação com a tradição do melodrama na América Latina.

AS CARTAS DE FÃS E O MELODRAMA

As cartas analisadas foram separadas em três categorias¹⁰. A primeira delas, e mais numerosa, é a de fãs que escrevem para elogiar os filmes. Em alguns casos os elogios vêm juntamente com elogios aos discos, ou pedidos de música no programa do rádio, ou relatando a exibição mais recente de algum filme na localidade de origem do fã, e a movimentação causada por ela. Como se pode perceber, os filmes são aceitos de forma unânime — nenhum comentário negativo tem lugar nessa correspondência.

Algumas vezes, os fãs escreviam para desejar boa sorte numa empreitada. É justamente o assunto desta carta, a mais antiga da correspondência a tratar dos filmes, escrita antes do lançamento do primeiro

9 Conforme as próprias cartas mostram, estes peões, operários, etc., se sentiam representados e tornados visíveis pela música e pelos filmes de Teixeira — contrariando a idéia dos críticos de classe média.

10 Optei por reproduzir a grafia das cartas tal como no original, mesmo quando gramaticalmente ou ortograficamente incorretas.

filme de Teixeira, e datada de 27 de junho de 1966, de uma fã da cidade de Rio Pardo.

Prezados Cantores Teixeira e Mary Terezinha nós como fã ardorosos de seus tão queridos programas que são os sucesos da atualidade e pedimos a Deus que os conservem sempre assim porque vocês merecem. ‘Daí a César o que é de César’ e assim devem ser suas gravações musicais que nós dão ânimos nos momentos de saudades de nossas vidas.

Assim deverá acontecer com o seu presente sucesso que para a nossa felicidade brevemente estará rodando, o Coração de Luto.

Ao falar sobre o filme em seu programa de rádio, Teixeira criava uma grande expectativa entre seus ouvintes, conquistando um público certo para sua produção mesmo antes que ela existisse. O filme só foi lançado em setembro de 1967 e não localizei nenhuma carta que se referisse especificamente a ele nesta época.

Em uma carta de dezembro de 1970, de Lajeado, uma fã afirma que assistiu pela televisão ao “julgamento” de Teixeira e chorou de ver seu ídolo ser rebaixado injustamente, “pelaqueles monstros sem coração. Creio que eles morem de inveja de seu grande sucesso. Asisti também o filme Coração e Luto, que maravilha! Mas só muito triste”.

Mesmo os filmes que tiveram baixa bilheteria tinham aprovação, como mostra esta carta de Canoas, de 15 de maio de 1973. Após elogiar o programa do rádio, o fã afirma que “Nós assistimos o seu último filme, O Sete Provas e achamos simplesmente sensacional, um espetáculo de filme”.

Esta outra carta de Clevelândia, Paraná, de 15 de junho de 1974, demonstra como os filmes demoravam para chegar nessas localidades do interior. O filme foi lançado em março de 1972, e dois anos depois, uma cópia continuava em circulação. Após dizer que toda a sua família é fã de Teixeira, ele conta que: “Por sinal sábado dia 8 aqui passou o filme Ela tornou-se freira e estava um sussésio superlotou o cinema daqui. Sabe Teixeira nós aqui somos fans de voceis”.

Outra carta que revela a permanência dos filmes em circuito é esta de Rio Grande, de 5 de julho de 1977. Ele menciona o filme Motorista Sem Limites, que havia sido lançado 7 anos antes. E encerra com uma promessa comum das cartas dos fãs — avisando que qualquer hora iria para Porto Alegre conhecer Teixeira, tomar um café

com ele, passar na sua casa. Ele não deixava de ser visto pelas pessoas como alguém “igual”, a quem se podia fazer uma visita como se fazia aos amigos.

Prezados amigos Teixeira e Mery Terezinha

Nota 10 pelo filme “Motorista Sem Limites”

Eu achei o filme “Motorista Sem Limites” jóia 3 vezes.

Um grande abraço a todos participantes do filme “Motorista Sem Limites” principalmente à dupla Mery Terezinha e Teixeira.

Qualquer dia irei aí para conhece-los pessoalmente.

Esta outra carta de Três Coroas, enviada em 4 de maio de 1981, portanto o último ano em que Teixeira trabalhou no cinema, novamente afirma ter visto um filme mais antigo de Teixeira (Carmen, a cigana, que estreou em 1976) e depois, com grande intimidade, pede o endereço de Teixeira em Porto Alegre, para que ele e a esposa possam visitá-lo quando passarem pela cidade.

Sempre que se gosta de alguém, ou que se é fã de alguém, a gente dá um jeitinho para um diálogo, por isso escrevi aos meus queridos e preferidos artistas, Teixeira e Mari Terezinha. Artistas para ninguém botar defeito, artistas de primeira classe, tanto na música como no cinema. Há falando em cinema faz duas semanas tivemos o prazer de olhar no cinema ‘caraí’ de nossa cidade o filme ‘Carmen, a cigana’, um filme super divertido, alegre e todo mundo gostou. Também não é o primeiro filme que olhei, pois já assisti ‘Trapeiro Velho’, um filme muito bonito, um filme que transmitiu muita emoção ao público. ‘A Quadrilha do Perna Dura’ foi outro filme que eu gostei muito.

Dois cartas que comentam o filme “Pobre João” formam um contraste interessante. Ambas vêm da mesma região, das Missões do Rio Grande do Sul, e foram escritas na mesma época. Uma delas é um bilhete, e expressa numa linguagem bem parecida com a oralidade e cheia de erros de escrita, indicando pouca escolaridade do fã, ou pouca intimidade com a palavra escrita. A segunda diz basicamente as mesmas coisas, mas vem datilografada, rebuscada, tratando Teixeira

por Vossa Senhoria, demonstrando a posse de um pouco mais de recursos materiais e educacionais, e comprovando que os fãs de Teixeira não eram unicamente as camadas mais humildes do povo, como muitos críticos haviam sugerido.

Santo Ângelo, 12 de maio de 1975. “Eu como grade ovite dete maravilhoso programa veio e cever e t carta para dier q os fime esta maravilozo e ete do Pobre João e imossionate aci e Santo Angelo o dia q passa o fime todo mundo para”.

São Borja, 27 de junho 1975. «Prezado Senhor: Sendo eu, um dos muitos fans da capacidade criativa e interpretadora de V.Sa., venho, como todo respeito e admiração, expressar-vos as minhas congratulações pelos vosso último lançamento em disco, bem como na elaboração e interpretação do último filme: “O pobre João”».

Esta carta da cidade de Agudo, escrita em primeiro de junho de 1977, confirma a predileção do público por qualquer coisa que Teixeira fizesse, fosse no campo da música, fosse no campo do cinema:

Quero dizer a vocês Teixeira, que são vocês que estão em primeiro lugar com suas músicas, com seus programas, com seus filmes com tudo. O filme este nôvo já estou esperando de visitar. Mas se Deus quiser prevemente chega em nossa cidade. Este é o Na Trilha da Justiça.

Nesta carta de Carazinho, enviada em 6 de junho de 1977, um fã lista as qualidades do filme — seu elenco, seu colorido, seu cenário, demonstrando que havia, sim, uma apreciação destes elementos do filme, mas não era julgado pelos mesmos padrões com que a crítica trabalhava.

Venho por meio desta, desde já felicitar-lhes por seu maravilhoso filme, Na Trilha da Justiça, o mais belo filme, com um belo colorido, fabuloso elenco, ao sr. Fazendeiro proprietário da bela fazenda onde foi filmado, esta bela fita cujo nome é Na Trilha da Justiça também vai meus parabéns. A vocês dois, desejo muitas felicidades, pela alegria que levam a todas as pessoas de quaisquer idade com suas lindas canções, seus maravilhosos filmes, de sua produção, o que mais me comove em vocês, é a lealdade, de fazer cinema para qualquer idade sem censura, pois quando os senhores anunciam uma produção, já figo torcendo, para um grande sucesso,

o que os senhores muito merecem, vai meus parabéns a todos os componentes, deste maravilhoso, elenco de Na Trilha da Justiça.

Uma carta de Porto Alegre, de 21 de fevereiro de 1978, confirma alguns “malhos” da crítica da época, ao afirmar, por exemplo, que Teixeira era inofensivo porque não tirava público de Bergman. Muitas pessoas só iam ao cinema exclusivamente para vê-lo. De certa forma, ele criou um mercado consumidor exclusivo para seu produto, que foi o que permitiu que sua empreitada cinematográfica seguisse por tanto tempo. Esta carta é interessante porque trata Teixeira e Mary Tereziinha como “fãs” — ao invés do uso do termo ídolo, que seria o apropriado do binômio.

Queridos fãs Teixeira e Meri Ontem fomos assistir teu filme confeço que foi um grande suseço pois gostei muito, afinal, todos os teus filmes são bons. Eu não vou a cinema, só quando é para ver teus filmes, parabéns queridos fãs, que Deus te proteja e te dê muita saúde e muitos anos de vida, para que tu possas fazer mais e mais filmes para todo o teu povo que te adora, eu principalmente e toda a minha família somos teus fãs número 1.

Vários fãs escreviam para afirmar que haviam visto todos os filmes e aguardavam com ansiedade o próximo. Muitos se declaram “fã número 1”, listam seus filmes favoritos do artista, tratam Teixeira e Mary Tereziinha como “Rei e Rainha”. Dentro dos inúmeros pedidos que os fãs faziam, estavam de que os filmes fossem reprisados.

Várias outras cartas contém pedido de pessoas para trabalhar nos filmes do artista. A impressão que dá é que os filmes passavam uma certa familiaridade para o público — de paisagem, de linguagem, de musicalidade, e portanto, eram uma possibilidade concreta de participação. Mulheres, principalmente, pediam uma chance no cinema de Teixeira. Algumas se descreviam em detalhes e enviavam fotos. Outras afirmavam que trabalhar no cinema era a realização de um sonho, e nada — nem um marido ciumento — seria capaz de as fazer desistir disso, como a carta de uma moça de Cachoeirinha, de 20 de fevereiro de 1978:

Mas para trabalhar só em cinema gaúcho nem que seja no filme do Sr. Vitor Mateus Teixeira. Digo o Teixeira se me aceitarem. Eu sei o que falão é tudo mentira. E invejo porque o meu

marido que não deicha mas eu quero porque eu trabalho e crio o meu filho, se ele ficar brabo comigo.

Um terceiro tipo de cartas chama a atenção para os aspectos “catárticos” dos filmes de Teixeira. São as cartas em que as pessoas comparavam suas vidas aos filmes ou contavam suas tragédias pessoais para assegurar uma semelhança com a trajetória sofrida do ídolo, usando isso, algumas vezes, para lhe pedir coisa.

A carta mais antiga desse tipo é de 51 de janeiro 1970, de Barra do Ribeiro, a primeira onde se consegue ver a identificação gerada pela obra de Teixeira com o público. Nesta época Teixeira tinha dois filmes lançados, “Coração de Luto” e “Motorista Sem Limites”.

Saudações

Querido Amigo Texeira

Hoje tive o prazer de escrever estas linhas somos ardorosos fans de seus programas e só assistimos os filmes quando e de Teixeira eu sei que para o senhor eu posso escrever sem acanhamento por que es um gaúcho muito do povo eu estou escrevendo esta com uma grande esperança de ser atendida por saber que tens um bom coração sou casada com um homem que se parece com a história do mocinho aventureiro [uma música de bastante sucesso de Teixeira nos anos 60] ele tinha só 17 anos e foi correr muno para ve se arrumava a vida para voltar para nos casar.

E segue contando a história do marido, que perdeu um braço, e conta das dificuldades financeiras pelas quais passa a família e da vontade de dar um presente de Natal aos filhos. Pede que Teixeira mande presentes até o Natal e quase suplica: “não me deixe na esperança em vam por amor de Deus lembre de sua infância Teixeira”.

Além de ser “muito do povo” e portanto alguém a quem se pode contar o próprio melodrama sem nenhum tipo de vergonha, era sabido que Teixeira passou por grandes dificuldades na infância e isso é, de certa forma, usado pelos fãs de uma forma quase chantagista para conseguir sua ajuda.

Este é o mesmo tom desta outra carta, vinda de Mococa, estado de São Paulo, 11 de outubro 1983 (dois anos após Teixeira ter parado

de fazer filmes, portanto). Um operário do Rio Grande do Norte trabalhando em São Paulo conta a tragédia de sua vida (a separação da família, as dívidas, as privações) e pede ajuda financeira de Teixeira para retornar à sua terra natal.

[...] estou sem roupa sem calçado e sem saúde sofrendo da coluna morrendo de saudade de meus filhos principalmente de um garoto com 11 anos que eu tenho o mesmo é um grande fã de seus filmes na pequena cidade que eu moro nunca perdi um filme seu, quantas vezes tenho chorado assistindo o filme Ela Tornouse Freira em ver você cantando Ave Maria e aquela música entre a Cruz e o amor vejo suas lágrimas cair e também não me contengo.

Para encerrar, gostaria de propôr uma aproximação entre estes filmes e os sentimentos que despertavam no público com a tradição do “cinema de lágrimas” da América Latina, principalmente das décadas de 1950 a 1960. Segundo Oroz (1992) melodrama foi o gênero mais amado pelo público e mais repudiado pela crítica e pelos “públicos eruditos”. Era chamado pela crítica de “cinema para empregadas domésticas”. Histórias de fundo moral e catarse eram a articulação essencial do melodrama cinematográfico latino-americano, o produto de maior aceitação popular de tais épocas, que representou a formação de um grande mercado interno cinematográfico na América Latina.

Para a autora, os melodramas foram uma possibilidade de desenvolvimento da indústria cinematográfica da época, o que também possibilitou o surgimento de pioneiros, cineastas e artesãos, que estruturaram uma cinematografia sintonizada com o “seu público”, com identidade de classe. O público sustentou a indústria cinematográfica da época porque esta soube dirigir-se ao seu universo de símbolos e mitos. O melodrama foi classificado como um produto alienante pela geração cinematográfica surgida depois da década de 50, analisado sem considerar sua própria dialética e sua relação com o público. Ele foi criticado sem ter seu contexto de surgimento levado em consideração (Oroz, 1992: 17), e colocado na maioria das vezes como conservador, quando não necessariamente era — visto sua incorporação estrutural pelas telenovelas e as mudanças e modas de comportamento alavancadas por estas (Martín-Barbero & Muñoz, 1992). De certo modo, esse é o mesmo preconceito sofrido pelos filmes de Teixeira. A crítica os

analisava usando as mesmas ferramentas usadas para analisar filmes de arte, filmes americanos, filmes do Cinema Novo brasileiro, quando, para compreendê-los, era preciso ter noção de que faziam parte de um contexto específico de produção e de desejo do próprio público na época, e sintonizados com a *cultura popular* daquele público.

A produção de massas tem na articulação catártica, proposta através das lágrimas, a aliada ideal que possibilita a empatia gênero/público (Oroz, 1992: 24). O público tinha a necessidade de ver a dramatização da experiência humana, da sua própria experiência. Isso fica muito evidente nas cartas em que os fãs comparam sua própria vida com o que foi vivido por Teixeira em na tela, elegendo momentos de seus filmes em que se espelham, ou os fazem chorar.

Vários dos filmes de Teixeira foram inspirados em suas composições, que serviram de base narrativa para a história a ser contada no cinema. Em outros, músicas tinham um papel explicativo, complementando a ação da tela. A música “Entre a Cruz e o Amor”, do filme “Ela Tornou-se Freira”, citada em uma das cartas, relata justamente a história de uma mulher dividida entre a vocação religiosa e a vida conjugal, mote básico do filme. É possível perceber muito claramente como o gosto pelos filmes do artista passava pelo gosto por suas composições, e pelo seu estilo.

Em relação às críticas que mencionavam a “carece” dos filmes de Teixeira e sua postura “alienante” em face do panorama político da época, Oroz (1992) afirma que a relação melodrama/convensionalismos sociais não é exclusiva do gênero, mas sim de toda a produção da cultura de massas, cujos valores defendidos são sempre patriarcais e judaico-cristãos. A defesa destes conteúdos funciona como reafirmação do mundo conhecido e assimilado pelo espectador, o que gera uma familiaridade com o produto. Nesta familiaridade é que se articula a afetividade entre o público e o produto. As regras morais constituem a alma do melodrama, pois exigem caracterizações simples, elevado interesse dramático, ação constante e situações claras e fortes. Os convencionalismos sociais influenciaram a construção de uma forma narrativa de aceitação popular (Oroz, 1992: 30). Teixeira parecia ser muito consciente desse tipo de convenção, e exigia dos diretores que seus filmes fossem absolutamente corretos, sem “imoralidades”, e de preferência, que viessem com uma lição no final, que reafirmasse

sua visão de mundo em que o bem deveria sempre prevalecer sobre o mal e os humildes e fracos, seguindo o caminho correto, seriam recompensados.

É através de ação que se adquire o caráter, e portanto o melodrama tem uma espécie de “raso” psicológico — faltam matizes psicológicos e se multiplicam os obstáculos na história, geradores de ações. Os sentimentos de piedade ou tristeza que são apresentados induzem a catarse, segundo Aristóteles, chave que abre o caminho para a projeção ou identificação (Oroz, 1992: 32). A catarse é o instante de perplexidade do espectador, que possibilita a projeção ou identificação. Ao se identificarem com os heróis e heroínas dos melodramas, as pessoas outorgam grandeza às suas próprias aflições cotidianas e afirmam sua superioridade sobre outras pessoas que não viveram experiências emotivas tão profundas (p. 33).

Vejo a questão da catarse como fundamental para entender o amor pelos filmes de Teixeira, mas distingo dois tipos de catarse. A primeira delas, por ver as paisagens, o sotaque, os sons familiares na tela, que gerava uma identificação profunda, principalmente do público do interior, com valores, hábitos e situações representadas nos filmes de Teixeira. Afinal, a maioria absoluta de produções a que se pode assistir no estado do Rio Grande do Sul vinha de outros lugares — Rio de Janeiro, São Paulo, ou de outros países. Esses filmes deram aos fãs da música regionalista de Teixeira a oportunidade de se verem na tela — e verem sua cultura na tela — pela primeira vez.

O segundo tipo de catarse tem a ver com a temática melodramática das histórias contadas pelo artista. A projeção/ identificação mencionada por Oroz servia como uma maneira de suportar o próprio cotidiano, através da comparação com a trajetória do herói e da reafirmação, em todos os filmes, de que os fracos tem o seu lugar, o bem triunfa sobre o mal e etc. Teixeira correspondia à demanda do seu público por mitos e heróis — o que, segundo Martín-Barbero (2008: 90-91) era uma das próprias funções da indústria cultural. É de se indagar como funcionam os mecanismos de apropriação de certos conteúdos pelas massas, que as fazem gerar uma identificação através das lágrimas e da expulsão dos sentimentos reprimidos. Talvez somente uma análise mais aprofundada — e possivelmente, etnográfica — de situações de recepção possa dar conta de desvendar tal processo.

O que é possível concluir neste ponto é que as visões, dos críticos e do público, partiam de contextos, expectativas e desejos diferentes, e talvez isso sirva para explicar, um pouco, a enorme diferença de opinião e de recepção ao cinema de Teixeira. Principalmente, a concepção dos críticos do que seria parte de uma cultura “popular” não inclui, de modo algum, as concepções do público para o qual tais obras eram endereçadas. São dois universos bastantes distintos. Para Martín-Barbero (2008: 120),

[...] a cultura legítima rechaça antes de tudo uma estética que não sabe distinguir as formas, os estilos e sobretudo que não distingue a arte da vida. É o que Kant chamava de ‘o gosto bárbaro’, o que mistura a satisfação artística com a emoção, fazendo desta a medida daquela, esse mesmo que escandaliza Adorno ao encontrá-lo informando a indústria cultural.

O desequilíbrio das relações de poder entre quem pode e não pode fazer sua opinião e voz ser ouvida e registrada explica a invisibilização de Teixeira e suas obras das narrativas e discursos oficiais sobre o panorama artístico brasileiro. Concluindo com Martín-Barbero (2008: 113),

[...] o valor do popular não reside em sua autenticidade ou em sua beleza, mas sim em sua representatividade sociocultural, em sua capacidade de materializar e de expressar o modo de viver e pensar das classes subalternas, as formas como sobrevivem e as estratégias através das quais filtram, reorganizam o que vem da cultura hegemônica, e o integram e fundem com o que vem de sua memória histórica.

Os fãs continuam escrevendo até hoje, agora para a Fundação Teixeira, instituição criada pela família para preservar a memória do artista. Continuam expressando saudades, amor pelo ídolo, admiração, comentando seus filmes (agora vistos em DVDs piratas), contando vidas que se entrelaçam com a de Teixeira e que continuam celebrando-o mesmo tantos anos depois de sua morte. Mais importante ainda, seus filmes continuam fazendo sentido para estes fãs, que através de seus próprios circuitos — e auxiliados pelas mudanças tecnológicas — conseguem salvar essas obras do esquecimento, sem se importar com o que a crítica pensa delas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Araújo, P. C. (2002). *Eu Não Sou Cachorro, Não — música popular cafona e ditadura militar*. Rio de Janeiro: Record.
- García Canclini, N. (1996). *Consumidores e cidadãos — conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Gray, J., Sandvoss, C. & Harrington, C. L. (2007). *Fandom — Identities and Communities in a Mediated World*. New York & London: New York University Press.
- Leal, O. F. (1989). *Gauchos: Male culture and identity in the pampas*. Tese de Ph.D. No publicada. University of California / Berkeley.
- Lopes, I. (2007). *Teixeirinha: o Gaúcho Coração do Rio Grande*. Porto Alegre: EST Edições.
- Lunardelli, F. (1996). *Ô Psit! Cinema Popular dos Trapalhões*. Porto Alegre: Artes & Ofícios.
- Lunardelli, F. (2002). *Memória e Identidade: A crítica de cinema na década de 1960 em Porto Alegre*. Tese de Ph.D. No publicada. ECA — Universidad de Sao Paulo.
- Martín-Barbero, J. (2008 [1987]). *Dos Meios às Mediações — comunicação, cultural e hegemonia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Martín-Barbero, J. & Muñoz, S. (1992). *Televisión y melodrama — géneros y lecturas de la televisión en Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Oliven, R. (1992). *A Parte e o Todo — a diversidade cultural Brasil-nação*. Petrópolis: Vozes.
- Oroz, S. (1992). *Melodrama: o cinema de lágrimas da América Latina*. Rio de Janeiro: Rio Fundo Ed.
- Pollak, M. (1992). Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*, 10(5), 200-212.
- Rossini, M. de S. (1996). *Teixeirinha e o cinema gaúcho*. Porto Alegre: FUMPROARTE.
- Vianna, H. (2005). Diário de Viagem. *Revista Número*, 49, s. p.
- Zumthor, P. (1997). *Introdução a Poesia Oral*. São Paulo. Hucitec.

**CULTURAS POPULARES: LO IMPRESCINDIBLE
DE LA DESFAMILIARIZACIÓN**

Popular Cultures: The Essentials of Defamiliarization

PABLO FEDERICO SEMÁN *

Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) · México

* pabloseman@hotmail.com

Artículo de reflexión recibido: 27 de agosto del 2009 · aprobado: 24 de septiembre del 2009

RESUMEN

Reconociendo que la dominación simbólica organiza jerarquías culturales, el artículo sostiene que el análisis de estas se oscurece si se deja de lado la agencia que los subalternos retienen y hacen efectiva en los conflictos de perspectivas que marcan la producción simbólica de una sociedad. La producción simbólica de la sociedad es más plural y menos gobernada por la lógica dominante de lo que muchas veces se supone. Cuanto más contemporáneas y próximas son las culturas populares, cuanto más fuerte aparece la imagen de la homogeneidad cultural, más necesaria es la operación típica de la antropología: la captación de la diferencia bajo la forma de una práctica desfamiliarizadora. La reducción de la escena contemporánea a una simple diferencia de recursos, la renuncia de antemano a reconocer las perspectivas propias de los sujetos subalternos, significan la multiplicación de la dominación que se intenta denunciar a través de esa reducción. El artículo describe los diversos movimientos, posibilidades y cuestionamientos que debe afrontar actualmente la captación de las culturas populares para no reforzar prejuicios, desconocimientos y estigmas habituales.

Palabras clave: *desfamiliarización, culturas populares, homogeneidad cultural, dominación.*

ABSTRACT

Acknowledging that symbolic domination organizes cultural hierarchies, this paper argues that the analysis of such hierarchies becomes darkened if it puts aside the agency that subalterns hold and exert in the conflicts of perspectives that mark the symbolic production of a society. The symbolic production of a society is more plural and less governed by dominant logics that what is usually is supposed to be. The more contemporaneous and close the popular cultures are, the more necessary the typical operation of anthropology becomes: grasping the difference under the form of a defamiliarizing practice. The reduction of contemporaneous scene to a simple difference of resources and the primal resignation to acknowledge the subaltern subjects' own approaches, mean the multiplication of domination, which this reduction intends to denounce. This paper describes the several movements, possibilities and questionings that the grasp of popular cultures must currently face in order not to reinforce prejudices, lacks or recognition and usual stigmas.

Key words: *defamiliarization, popular cultures, cultural homogeneity, domination.*

INTRODUCCIÓN

Los fenómenos involucrados en esta reflexión son diversos y forman parte de la serie amplísima que evoca la expresión “cultura popular”. Para recortar mínimamente los ecos de esta expresión, y sin ninguna pretensión de definir “la cultura popular”, me referiré en este artículo a cuestiones que permiten interpretar mejor tanto el consumo cultural masivo como las experiencias (entendidas como la unidad de la práctica y la representación, de acuerdo con Thompson) de hombres y mujeres de diversas generaciones que habitan agregados urbanos de grandes ciudades de América del Sur y que, siendo empleados formales o informales, privados o públicos, pertenecen a camadas de bajos ingresos. Lo que afirmo aquí se deriva de investigaciones propias y lecturas que, teniendo en cuenta la aludida referencia social, las enfocan con el rubro de “experiencias de las clases populares contemporáneas”¹.

La tentativa es subrayar el valor de la práctica desfamiliarizadora de la antropología para el conocimiento de estas experiencias, así como dar cuenta de cuestionamientos, riesgos y contraposiciones que debe asumir esta práctica considerando el debate contemporáneo. No solo porque la desfamiliarización es constitutiva de la práctica antropológica, sino porque en la situación actual, donde su valor parece desdibujarse por efecto de tensiones y debates que se citarán más adelante, resulta más necesaria que nunca: cuando más suponemos homogeneidad, más debemos poner en juego nuestra capacidad de percibir diferencias, no solo porque estas sean sutiles y, por lo tanto, exigentes, sino, también, porque es necesario enfrentar la potencia de todas las circunstancias que obligan a negar diferencias que, en realidad, son estridentes y pueden ser aplastadas de dos maneras distintas pero asociadas a los efectos de la crítica al culturalismo: por un lado, cuando el análisis se alinea

1 No aspiro a una definición, pero sí a que nuestro recorte no desconozca límites que los debates contemporáneos obligan a incluir en cualquier aproximación a lo popular: su pluralidad interna, su contingencia, la imposibilidad de un sujeto popular como el idealizado por el romanticismo bajo la idea de “pueblo”, y el hecho de que lo popular, concebido en la lógica de las contraposiciones sociales, no surge de un único tipo de conflicto ni como el resultado de la elaboración uniforme, alineada y correspondiente de clivajes de etnia, género, nación o clase. Es evidente en todo este trayecto mi condición de deudor de variados y contrapuestos desarrollos de la antropología brasileña contemporánea.

inconsciente y sistemáticamente con los valores dominantes y oblitera diferencias en nombre de militancias que ven en cada fenómeno una afinidad con la crítica cultural y política que encarnan los antropólogos. Por otro, cuando confunde la “determinación estructural” con una versión banalizada de las asociaciones entre capital económico y social y con un nivel homogéneo de lo social.

Además, teniendo en cuenta el valor y la necesidad de la desfamiliarización, el caso de las culturas populares no presenta una naturaleza distinta a la de cualquier otra diferencia contemporánea. Pero el caso de las culturas populares, en grado, presenta un rendimiento ejemplar de la premisa desfamiliarizadora que se quiere subrayar: la percepción de la diferencia popular resulta tan optimizada por su aplicación como arruinada por su olvido o negación. Esta negación es más sospechosa en la medida en que más se juegan —en las relaciones de las diferencias populares con las visiones académicas— distancias y conflictos que incuban un ánimo académico que no solo soslaya sino también reprime, medicaliza y estigmatiza aquello que soslaya (caso de la relación de los académicos con la religiosidad popular evangélica —acusada de ser parte de una conspiración imperial, de promover el lavado de cerebro, de estafar fieles, de propiciar la apoliticidad, de realzar el compromiso conservador, de reforzar el clientelismo populista— continuamente resulta revelador de esas posibilidades, pero también lo son las diversas formas de entender la cultura política popular a partir de la noción genérica “clientelismo”, sin atender a la singularidad de los diversos contextos en que este aparece ni la necesidad de relativizar la categoría *ciudadanía*²).

Interpretación de un milagro y planteamiento de un problema

Quisiera empezar recordando un tramo muy breve de mi diario de campo y una interpretación:

Un adolescente me dice: estaba enfermo pero me curé no sé bien cómo. Mi tía le rezó al Gauchito Gil, pero mi mamá a la Virgen

2 He tratado más ampliamente esta cuestión en Semán (2006). Sin embargo, es necesario aclarar que este tratamiento se encuadra en lo que, desde mi punto de vista, surge de las lecturas de O'Donnell (2000), Auyero (1998) y Merklen (2005) en cuanto a la necesidad de entender hasta dónde el abuso de la categoría *clientelismo* obtura la comprensión de las formas políticas populares y hasta dónde la categoría *ciudadanía* proyecta componentes centrados en experiencias históricas irrepetibles y en exigencias normativas.

de Itatí, y mi tía que es creyente (evangélica) oró en su iglesia. La verdad es que no sé qué fue, pero me curé.³

Algunos hechos, en apariencia simples, como la conjunción de la imposibilidad de saber quién fue el causante del milagro, evitando cualquier duda acerca de la ocurrencia de este, ayudan a entender todo lo que hay de problemático en categorías aparentemente establecidas como *religión* o en la ubicuidad de la noción de milagro en la experiencia cotidiana en las clases populares en Argentina: siempre son posibles. Cuando afirmo que la experiencia popular es cosmológica (Semán, 2001), lo hago proponiendo una contraposición que resulta clave para la interpretación de un hecho como el citado arriba: ¿se trata de alucinaciones, de ignorancia o de una diferencia cultural activa? La modernidad ha sido la tendencia que instauró una cisura radical entre el aquí y ahora y el más allá, un divorcio entre los hombres y los dioses, una autonomía y una segmentación de dominios de modo tal que, desde el punto de vista moderno, parece justo hablar de lo trascendente y lo sobrenatural. Hechos como los citados, en cambio, ignoran esa distinción y suponen que lo sagrado es un nivel más de la realidad. La experiencia cosmológica de los sectores populares no ha perdido esa referencia que, en todo caso, fue roída por algunos de los avances de la modernidad, y, sobre todo, obliterada por el obstáculo epistemológico que representa el modernocentrismo, que proyecta esa división donde la experiencia del otro (el sujeto cosmológico) no se registra.

Para la experiencia moderna, “milagro” es sinónimo de excepcional e inexplicable⁴. Por tanto, es preciso preguntarse si en la experiencia cosmológica popular, aunque se use frecuentemente este vocablo, “milagro” significa lo mismo. En la experiencia popular el milagro nunca ha dejado de estar a la orden del día, ya que la definición de la totalidad que encuadra la experiencia siempre incluye, y en un nivel

3 La nota corresponde a una observación de enero de 1998.

4 Corten (1998: 200) muestra cómo estos son los trazos característicos de la idea de milagro en la tradición que va de San Agustín a Hobbes, también, cómo una organización religiosa masiva y popular (la Iglesia Universal del Reino de Dios —en adelante, IURD—) desarrolla una idea de milagro opuesta a esa tradición al instituirlo como natural y banal. Mi interpretación de la diferencia entre la idea de milagro propuesta por la IURD —válida para la religiosidad popular en general (Semán, 2001)— y la de la tradición moderna sigue el argumento propuesto por Corten.

sobredeterminante, lo “espiritual” y lo “divino” que integran un *continuum* y no un sistema de compartimentos respecto de las realidades “terrenales”. Cuando en la experiencia cosmológica se habla de “milagros”, se habla, ni más ni menos, de la eficacia de uno de los principios constitutivos de lo real. Birman (1995: 36) se refiere a esto como una visión encantada.

En mi caso, el de la religiosidad popular urbana, pude comprobar cómo bajo el término *religión* conviven dos connotaciones diagonalmente opuestas. Por un lado, la interpretación de las clases medias laicizadas, introyectada y, en parte, dinamizada por las ciencias sociales, que creen en la división entre el mundo cotidiano y el más allá al que atribuyen, excepcionalmente, milagros. Por otro lado, la comprensión de los sujetos de los sectores populares urbanos, que sostienen una visión cosmológica del término y obran como si la distinción entre el más acá y el más allá no existiese; además, postulan un determinismo que implica la existencia de fuerzas extraterrenales en la Tierra. En un fenómeno como este, donde se juega la posibilidad de revelar o ignorar la diferencia que presentan (desde el aspecto simbólico) las prácticas de sujetos enraizados en el mundo popular urbano contemporáneo, se ponen a prueba también los trazos estructurantes de las prácticas de los antropólogos de nuestra época frente a la cuestión planteada por “lo popular”.

A diferencia de la situación que está en el origen de la práctica antropológica, el mundo que podríamos llamar “popular”, en este caso el de la religiosidad popular, está próximo y corremos el riesgo de ignorar la diferencia (cualquiera que sea su textura y su pluralidad), y de dar por válido el razonamiento según el cual quienes creen en milagros tienen el carácter de sujetos atrasados que sustituyen con “religión” y “creencias” o “supersticiones”, por ejemplo, la carencia de médicos. Una interpretación alternativa subrayaría la diferencia entre las perspectivas simbólicas en juego y la positividad de lo que se interpreta, de manera negativa, como carencia.

En este artículo desarrollo algunas de las premisas y consecuencias a las que estuvieron ligadas esas interpretaciones. Discuto algunas de esas cuestiones que me obligaron como antropólogo a reflexionar sobre la constitución histórica de la disciplina cuando se refiere al problema de “lo popular”. Estas cuestiones son: el papel de la relativización

y su aspecto más específico de desfamiliarización, el uso de la idea de etnografía y el contenido del concepto de *cultura* que resulta pertinente en el contexto de su discusión contemporánea (donde los temas del conflicto y el poder han modificado y ampliado su presencia); y, a través de esto, la relación de la antropología con otras disciplinas de las ciencias sociales. Se procesarán estas cuestiones en tres momentos. El primero subraya la validez de la noción de relativismo en cuanto a desfamiliarización, abordada en los apartados “El fin de la cultura popular” y “Desfamiliarizar: suponer al otro, comparar, escuchar el bajo continuo”. El segundo momento repone las discusiones de la antropología y la sociología contemporáneas a propósito de los desafíos que se plantean al concepto de relativismo en las sociedades llamadas “complejas”. En un tercer momento se retoma el relativismo para incorporar las consecuencias de las discusiones anteriores, específicamente en relación con las ideas de etnografía y de conflicto (que será desarrollado en la sección “Desfamiliarizar en la complejidad”).

Podría formular la intención anterior de forma sintética y, deliberadamente, polémica: lo popular, justamente porque está en crisis, es lo que más exige y pone a prueba el valor de algunas distinciones seminales de la antropología, al tiempo que obliga, aunque sea en acto, a refinarlas y reforzarlas para repensar lo popular.

EL FIN DE LA CULTURA POPULAR

“Culturas populares” es una enunciación que desata entre los académicos reacciones notablemente dispares. Para algunos, representa la imagen de algo en extinción, de un objeto perimido, que oculta, de mala o buena fe, tanto una relación de fuerzas como una especie de nostalgia devota y reificante de la tradición. Sin embargo, “culturas populares” resulta al mismo tiempo, un rótulo infaltable en congresos, colecciones de libros, cursos de posgrado, *dossier* de revistas y en diversas actividades académicas que hacen circular el término, aun para declarar su muerte o promover nuevas formas de pensar y nominar. No deja de ser interesante tener en cuenta algunas hipótesis que podrían explicar esta persistencia del objeto: el hecho de que las prácticas políticas de los sectores populares en América Latina hayan vuelto a estar en el centro de las discusiones sociológicas y antropológicas; el hecho de que dichas prácticas no puedan ser explicadas por

la racionalidad emergente de un pivoteo entre estructuras de oportunidades y recursos, ha valorizado su aspecto simbólico a través de la recurrencia contemporánea a los marcos interpretativos, que son una forma sofisticada y precisa de referirse a lo que otrora podría llamarse, no sin error, la cultura de determinados actores. Por otro lado, no debe escapar a una tentativa de intuir en esta persistencia el hecho de que la multiplicación de la actividad cultural —bajo las formas de producción, consumo y circulación de diversas mercancías culturales— ha contribuido a valorizar el aspecto cultural de las prácticas populares.

Pero antes que estas hipótesis puedan contrastarse, es necesario explicar el fenómeno anterior, y, por ahora, de fondo: el desprestigio que, muchas veces, asiste al objeto “culturas populares”. Este se explica, en parte, por el peso que adquirieron en las últimas décadas tres referencias teóricas que no se pueden dejar de señalar, aunque sea brevemente. Todas estas referencias renovaron y actualizaron lo que estaba supuesto en paradigmas previos: la homogeneización y la fragilización que trae la modernidad, el énfasis en la dominación social y su tratamiento específico en el plano simbólico.

En primer lugar, las culturas populares se presentan como un objeto en disolución frente a concepciones que lo suprimen en nombre de lógicas que extinguen las culturas populares u obligan a redefinirlas, toda vez que, correcta pero exageradamente, se ha tomado nota de movimientos de homogeneización social y cultural que acarrear una tendencia a la liquidación de lo que fuese la diferencia popular. El capitalismo, la globalización y los medios de comunicación han sido identificados como los agentes de una progresiva homogeneización de deseos y posibilidades de simbolización que se sobreponían a las diferencias en el espacio social, dejando un mapa en donde todos los sujetos son iguales por sus aspiraciones y reconocimientos, aunque infinitamente diferentes por sus competencias, capacidades de hacerlos válidos y combinarlos. No hay *una* cultura popular porque, como se desprende de lo anterior, lo culto, lo popular y lo masivo, como géneros o repertorios, pierden nitidez. Pero también, en segundo lugar, porque el sujeto popular está en cuestión. Es que, no menos importante que la anterior, es otra vertiente teórica que contribuye a la liquidación de la diferencia popular de forma complementaria y contrapuesta: las concepciones contemporáneas sobre la totalidad social enfatizan todo lo

que en cualquier nivel de la vida social trae fragmentación, heterogeneidad y cambio, de manera que cualquier referencia a un sujeto que pudiese ser identificado con “lo popular” solo puede ser el resultado de una conjetura sustancialista que no merece más que impugnación y superación⁵. En tercer lugar, la liquidación de lo popular se filtra en nuestra disciplina, cuando se asume que la descripción de lo popular solo es posible bajo un código teórico que da cuenta de un sistema de relaciones de fuerza eternamente agobiantes. En ese caso, la dominación interiorizada es la condición de existencia de los sujetos y es plena a tal grado que lo popular solo existe como un diferencial de incompetencia en un contexto de aceptación de un dictado común (v. gr., la cultura legítima). Por este camino Bourdieu (1983: 98) llegó a afirmar:

[...] aquellos que acreditan la existencia de una “cultura popular” —verdadera alianza de palabras a través de la cual imponemos, queramos o no, la definición dominante de la cultura— deben esperar encontrar nada más que una forma mutilada, disminuida, empobrecida, parcial, de la cultura dominante y no lo que llaman contracultura, cultura realmente dirigida contra la cultura dominante, conscientemente reivindicada como símbolo de un estatuto o profesión de existencia separada.

DESFAMILIARIZAR: SUPONER AL OTRO, COMPARAR, ESCUCHAR EL BAJO CONTINUO

¿Pero es que todo esto es plenamente aceptable? Nuestra sospecha es que puede oponerse productivamente a estas presunciones el efecto corrosivo y reconstitutivo de los procedimientos que permiten la desfamiliarización. Me referiré a estos en los términos en que han sido significativos en investigaciones como la citada al inicio, o en las

5 Las investigaciones pioneras y decisivas de García Canclini (1992) ayudaron a reconocer una nueva cartografía y a poner en discusión lugares comunes, osificaciones y puntos ciegos de las miradas sobre lo popular (la heterogeneidad, la dominación, la mezcla). El uso de las mismas, como nueva ontología, en cambio, confundió el *opus operatum* con el *modus operandi* y generó réplicas que se limitaban a constatar las hibrideces como si fuesen todas iguales y del mismo valor en relación con el conflicto de una sociedad. En dicho sentido parecen influir obras que son parte de la sociología como género masivo (es el caso de Bauman o Maffesoli), pero también, el conjunto de las obras antropológicas que han activado el necesario punto de la discusión del esencialismo, hasta el innecesario punto de la confusión entre duraciones largas, dispositivos que generan recurrencias y esencias.

que se mencionan a continuación, como ejemplos del valor de tres gestos encadenados: *suponer al otro*, *comparar* y *escuchar el bajo continuo*, que estructura la experiencia de las clases populares. A través de estos gestos se articula una orientación que preferimos y podemos tomar de la obra de Damatta (1981). La antropología capta la diferencia con lógicas contrapuestas: familiariza lo extraño y lo “salvaje” para incluirlo en lo humano, pero desfamiliariza y “extraña” lo próximo para no identificar su humanidad con nuestra versión de esta.

Suponer al otro

En los años noventa nos aproximamos al rock en Argentina y pudimos observar que lo que era presentado y temido como un nacionalismo esencialista o como el resultado del empobrecimiento económico resultaba ser el efecto de una transformación de las perspectivas de los jóvenes de sectores populares: hacían suyo el rock que había sido casi exclusivo de las clases medias y lo utilizaban para reivindicar la Nación como el equivalente de un espacio de derechos y reclamos que el cambio político y económico había imposibilitado a través de las vías políticas tradicionales (Semán & Vila, 2004). Últimamente, en investigaciones que se dirigen a la apropiación de músicos que son recibidos en medios eruditos, masivos, estéticamente insignificantes o convencionales e incluso políticamente incorrectos —sobre todo sexistas—, hemos podido observar fenómenos que me sorprendieron. Por ejemplo: entre las mujeres que escuchan a Ricardo Arjona, se activa un espacio de sexualización, subjetivación y producción metafórica que, desde mi punto de vista analítico previo, y ahora transformado, era imposible suponer. ¿Qué fue lo que hicimos en cada uno de esos casos en que se contraponen la percepción de una diferencia (en su carácter ontológicamente positivo) a la percepción de homogeneidades, esclavitudes o expresiones derivadas de la situación de servidumbre? Intentamos descentrarnos de nuestras propensiones simbólicas y estéticas violentadas, para asumir que había un otro que de ninguna manera estaba anulado en su agencia y eficacia, y por ello actuaba con parámetros que debían ser reconocidos antes que impugnados (lo cual, por otro lado, no hacía omnipotente a ese otro).

En correspondencia, estas investigaciones fueron de la mano de una apuesta: las concepciones aludidas antes (las que conciben lo popular

como diluido en la contingencia y la atomización, en la masificación y en el dominio) merecen ser discutidas o, al menos, interrogadas en algunos de sus supuestos: ¿Acaso estas concepciones no incurrirían en el mismo error de traducir por ‘homofonía’ los falsos sinónimos que, por ejemplo, se presentan en la relación entre el inglés y el español (*in-jury*, en esa lógica pasa de ser una lesión a ser una injuria)? ¿Acaso no asimilan lo próximo a lo indiferente y se privan de una posibilidad de contraste que las ilumine y las interprete en su papel en un sistema social?; ¿tal vez el destino de lo que se acostumbró a llamar “popular” no haya sido el de la desaparición sino el de su reducción epistemológica a réplica de lo supuestamente hegemónico (como resultado de una familiarización indebida, de una proyección de conjeturas interpretativas etnocéntricas que obliteran la diferencia)?; ¿acaso en el consumo y la producción masiva de música e, incluso, de religiosidades “industrializadas” (que muchos científicos sociales no se cansan de denunciar) no podrían, por ejemplo, distinguirse los efectos de las trayectorias de los sujetos en formas de apropiación variadas, numerosas, pero no infinitas ni imposibles de reconocer en su dispersión sistemática?; ¿y en esas apropiaciones no es posible distinguir un sujeto, una agencia y una versión, más allá de la imitación incompetente del gesto que usufructúa sin fundamentos?; ¿acaso en ellas no es posible distinguir una posición que parte de otros supuestos que no pueden ser desconocidos?

Estas preguntas y las investigaciones citadas, que siguen casi literalmente los argumentos de Michel de Certeau (2008) acerca de la forma como los sujetos subalternos (una alteridad que frecuentemente vemos minimizada) hacen su lugar “en la casa del otro” (una alteridad de la que no terminamos de diferenciarnos, ya sea cuando la identificamos con el poder absoluto o cuando definitivamente, tomados por ella, la suponemos como un rasero universal). Pero es imposible suponer al otro sin una de las claves a través de las cuales desfamiliarizamos y producimos conocimiento por encima del prejuicio.

Comparar

El relativismo —su consumación como desfamiliarización activa, consciente y sistemática, y como distinción entre la circulación universal de ciertos productos y la particularidad de los usos— es el resultado de un contraste que solo puede parirse con el esfuerzo de contrastes.

La operación relativista parte de una hipótesis. En cada apropiación, en cada modo de vida, se revela la eficacia de una especie de epicentro que le da al simbolismo de ese otro (que debemos suponer) una consistencia que es la que no esperamos desde nuestro sentido común. En este sentido común habita un *nosotros* que debe ser puesto en cuestión. En el caso citado al inicio, o en los referidos a la música, invoco el sentido común de una clase media universitaria, “progresista”, que reside básicamente en la Capital Federal de Argentina, que no ve nada muy positivo en la literatura de masas, en los aspectos nacionalistas del rock, en las religiones populares (a menos que estas aparezcan aliadas con algún proyecto político progresista y hayan transformado su mística en vocación por la historia, o sea: que no sean religiones). Pero ese *nosotros*, a los fines de mi argumento, puede entenderse un poco más genéricamente como sectores universitarios, constituidos en el ideal individualista e igualitario en sus versiones más actuales. Independientemente de su contenido, es en la explicitación de lo que sea ese *nosotros*, en la identificación de su historicidad y su contingencia donde se juega la posibilidad de una interpretación que asuma un posicionamiento diferente del otro y no simplemente su presencia como diferencia ofensiva, amenazante o degradada (en esta lógica los otros son siempre músicos superficiales, escuchas masificados, supersticiosos incurables, en fin, sujetos percibidos como si estuvieran incorporados dentro de nuestros parámetros, pero fuesen incompetentes). Solo así pueden sustanciarse los efectos cognitivos de la comparación y la superación de seudoparámetros que suponen nuestros prejuicios irrelativizados, rigiendo universalmente.

Pongamos un ejemplo que, además de ilustrar lo que se viene planteando, hace avanzar el razonamiento. En su investigación sobre la consistencia y positividad que tenía la categoría *enfermedad nerviosa* en los años ochenta entre las clases populares en Brasil, Duarte (1986, 2004) da cuenta de la necesidad de distanciarse de los supuestos que, de forma espontánea e inconsciente, motorizaban su investigación: era necesario poner entre paréntesis, como una opción nativa más, la adhesión a los conceptos modernos de salud, que asumían, como si no lo fuesen, las premisas del psicoanálisis. Tales supuestos hacían entender la idea de *enfermedad nerviosa* como una teoría atrasada de la “salud mental” y no como aparecía en la plenitud de sentido que permitía comprender la comparación, como una expresión privilegiada de una forma

diferencial de construir la noción de persona. Esa decisión nacía de una percepción que ilumina un ítem que, a mi juicio, debe estar presente, en general, en el abordaje de la experiencia de las clases populares; a propósito de suponer tales comparaciones, Duarte (2004: 81) dice:

Los dos grupos (en este caso el de los investigadores y las clases populares) no están en posiciones sociales equivalentes y tampoco disponen de códigos culturales verdaderamente comunes para describir a las propiedades de su posición. El efecto de naturalización intrínseco a la vida cultural impone incluso que desde cada grupo se construya una visión de la totalidad social que ubica al otro según sus propios principios estructurantes-opuestos y contradictorios entre sí mismos.

Objetivar ese juego de localizaciones recíprocas e interesadas es el horizonte al que apunta el esfuerzo de tomar conciencia del efecto de naturalización de nuestras categorías y parámetros (fuente de mis proyecciones y conjeturas interpretativas). Un esfuerzo que no se cumple de forma directa ni programada, pero que puede y debe servirse de la experiencia etnográfica, para movilizar una interrogación sobre nuestros supuestos como tales y no como parámetros.

Escuchar el bajo continuo

A través de la idea de apropiación, las ciencias sociales asumen que las improvisaciones, o más bien las acciones en las que los sujetos hacen propio un mensaje, un código, un objeto social, no son incondicionadas. La regulación de estas apropiaciones depende no solo del juego inmediato de fuerzas en que los sujetos se encuentran con otros, con mensajes, con interpelaciones de todo tipo, sino de algo que se actualiza en ese encuentro y es determinante: las propiedades de un sedimento, histórico y contingente, pero durable, que recibe y reinterpreta la “novedad”, la interpelación estatal, la presencia de la industria cultural (estas “novedades”, obviamente, van integrando ese sedimento en tanto son procesadas, y su “novedad” es muchas veces, simplemente, su insistencia renovada). Como lo expresé en otro estudio (2006: 24):

[...] como en el bajo continuo —la forma compositiva del barroco en la que la mano derecha del clavecinista intervenía “libremente”, dialogando con lo prescripto detalladamente por la partitura

para la mano izquierda (y para la voz superior)— las improvisaciones de los actores dialogan con un epicentro que se organiza en ese sedimento e interesa subrayar y destacar en cada interpretación de la actividad simbólica de los sujetos populares.

Hacer visible ese epicentro es una tarea antropológica por excelencia. En ella la desfamiliarización se concreta como relativización de nuestro contexto inmediato, como apuesta a la existencia de otro “mundo” que —dentro de “nuestro mundo”, quizás en tensión con él, haciéndolo menos nuestro y más ambiguo— permite significar de otra forma la actuación de otros. Esto es lo que nos permite no ceder a las interpretaciones narcisistas que encuentran que todo lo que ocurre en el mundo es imitación degradada.

En esta tarea, lo que llamamos relativismo es incondicional. No es cuestión de más o de menos relativismo como parece sugerirse toda vez que en las ciencias sociales se dice: “relativismo, sí pero no tanto” (¿quién define la medida, un etnocentrismo de segundo grado?). Resulta fácil, en el siglo XXI, reconocer los problemas que asistían a las narrativas evolucionistas del siglo XIX. Pero la creencia en los estadios se revela como la marca de la persistencia de tales narrativas, cuando las tesis rechazadas retornan en la afirmación impune del “atraso” de los sectores populares (o en su inverso: la idealización populista de ese “atraso” como autenticidad). Antes de cualquier otra consideración que pudiese evaluar esas cautelas antirelativistas, digamos que estas muestran su incompreensión acomodaticia y sospechosa del relativismo, prescribiéndolo para unas causas y cancelándolo para otras. Además: son compensaciones ilógicas que cumplen un papel análogo al “sí, pero” con que el psicoanálisis identifica la aceptación no aceptante de la castración, la renegación del límite. El “no querer saber”, tan humano como la razón, hace que esta, cuando es ciencia social, solo “progrese” en forma inseparable del socio-análisis en el que debe despojarse de su “indígena imaginario” para exorcizar la posibilidad populista. Pero también debe superar su autoimagen ingenua, aquella que nace en el juego social y que insidiosamente, instalada como pseudoparámetro, gotea narcisismo social en el análisis (por ejemplo, cuando la sociología se identifica con la modernidad que debe analizar y renuncia a su tarea para negar o castigar aquello que obstruye o niega

el despliegue “ideal” de esa modernidad). En la comparación dejamos o debemos dejar de ser, en acto y no sin esfuerzo y mucho menos de forma completa, quienes somos en el juego social.

No descreemos de la posibilidad de universalizar. Sin embargo, desconfiamos profundamente de los que se esfuerzan en sostener verdades universales todo el tiempo o las encuentran a mares como si fueran autoevidentes, sin someterlas al esfuerzo de desfamiliarización que reclamamos como necesario. En ese sentido, vale la pena recuperar la polaridad que planteamos, no como una oposición excluyente, sino como una tensión necesaria a la producción del conocimiento social: relativismo y universalismo, en realidad romanticismo y universalismo, son momentos de un mismo esfuerzo que se empobrece si se prescinde de uno de ellos.

EL DEBATE CONTEMPORÁNEO: DESAFÍOS Y LÍMITES

Suele afirmarse que la relativización (y en consecuencia, la desfamiliarización) es pertinente o posible cuando los mundos que se encuentran en esa operación están separados y tienen autonomía; además, que esta es imposible cuando los mundos hacen parte de un mismo mundo, que implica, también, participar de unas relaciones de fuerza que transforman el carácter de la diferencia subalterna en representación de esa relación. Las sociedades contemporáneas, por efecto del despliegue de poderes y conflictos cruzados y diversos, anulan la posibilidad relativizadora, ya que el otro —al ser relativizado— no tiene consistencia por fuera de la subordinación que lo constituye y lo habla. Relativizar sería engañarse, con la suposición de otro que es algo más que dominación interiorizada.

Esta es una objeción recurrente y genérica que, de ser aceptable, invalidaría todo el desarrollo anterior. Quiero afrontarla en una expresión crucial de la misma para los antropólogos que enfrentan cuestiones relativas a las culturas populares. Es así que, en este punto, debemos iniciar un rodeo que nos permitirá reconocer las características y las raíces de esa objeción y las condiciones de su superación. Antes, enunciaré un punto de partida: esa objeción, en términos generales, parte de un supuesto que considera a las sociedades “simples” como universos unificados y cerrados en términos de una especie de solidaridad mecánica. La crítica de esta concepción (por ejemplo,

Goldman, 1999; Kuper, 1988), que muestra en qué grado las sociedades simples no son ni unánimes, ni repetitivas, nos salva de la paradoja que se plantearía si mantuviéramos intacta la distinción entre las sociedades simples y las complejas: o el relativismo nunca fue posible y su aceptación es un gesto vacío, o se puede aceptar la relativización para sociedades divididas, y esto es válido tanto para las sociedades “simples” como para las “complejas”. Pero la insistencia con que se plantea esta objeción no es ajena a la situación que se ha creado en función de las derivas de la antropología y la sociología.

La anulación de la problemática de las culturas populares no solo es el resultado de la radicalización de ciertas concepciones sobre lo popular y lo masivo, que hemos reseñado más antes; también, su anulación está determinada por hechos que durante los últimos treinta años tensaron los debates de la sociología y la antropología, y repercutieron en la concepción de la actividad etnográfica y en el concepto de cultura. Derivas cruzadas, que desde posiciones opuestas, se encuentran y se atraviesan en la noción de cultura, en sentidos que perfilarán nuevas oposiciones. En un lado se encuentra el énfasis que ciertas voces privilegiadas de la sociología le han dado a la cultura, en un movimiento que intenta, al mismo tiempo, superar el economicismo, el racionalismo y las visiones lineales del conflicto, el cual reconoce una influencia permanente en Gramsci (solo para dar un ejemplo) y en todas sus reelaboraciones posibles (pero sobre todo, las de los historiadores y analistas de la cultura ingleses). En otro lado se encuentran todos los efectos de la discusión del concepto de cultura en la antropología de cuño americano, en la reflexión hetero y autocrítica y en el encuentro con las corrientes europeas que no son solo antropológicas. Detengámonos brevemente en cada una de estas dos determinaciones.

Desde los años ochenta y hasta alcanzar un pico en los noventa, autores que piensan o pesan en la tradición sociológica, como Thompson, Williams o Hall, pero también, aunque de manera muy diferente, Althusser o Laclau, introdujeron en la agenda de la sociología la exigencia de un análisis atento al orden simbólico. La percepción de límites en la racionalidad y el pragmatismo de los actores, así como la imposibilidad de deducir y describir sus comportamientos desde una instancia exterior a ellos, llevó a postular, a veces, solo a veces, de forma convergente, la eficacia de la subjetividad y de los símbolos en las

tramas sociales. Por este camino, la sociología se hacía cultural, otorgándole a la cultura el carácter de “variable independiente”, como lo sistematiza y propone Alexander (2000). Por este camino, los sociólogos encontraron una referencia en la obra del Geertz (1987) que los antropólogos, por su parte, comenzaban a rechazar.

En otro camino, la antropología americana elaboró un concepto de cultura influyente y duradero, en el marco de la aceptación de las proposiciones parsonianas, que otorgaban a esta disciplina el mandato de explorar e investigar configuraciones axiológicas a partir del supuesto de que estas se unificaban en cada formación social y permanecían, al menos en lecturas y usos consagrados, entre la estabilidad y la homogeneidad. La visión geertziana, que partía de la división parsoniana, que luego cuestionó y orientó a generaciones de antropólogos (y de sociólogos que aprendieron de su pluma a privilegiar la cultura y a saborear el método etnográfico), evolucionó hacia una posición que alcanzaba a introducir una visión dinámica de la cultura e implicaba la pluralidad y confrontación de versiones intrínsecas a los universos simbólicos. Pero esto no era suficiente para los antropólogos, que siguiendo su legado entraron en una rebelión cuando hicieron suyas las preocupaciones por el poder y su capacidad de determinación social y subjetiva presentes en autores tan lejanos de la tradición culturalista como Bourdieu, Foucault, Gramsci, Derrida o, por supuesto, Barth. Allí se fortaleció la vocación de los antropólogos por las teorizaciones macrosociales, pero también se fortaleció la posibilidad de erosionar, con buenas razones, categorías como *cultura* o *popular*⁶.

La extendida comprensión de que la vida social se articula también como un trabajo de construcción-imposición de visiones de mundo

6 Insistimos y aclaramos: el cuestionamiento del concepto de cultura tiene su epicentro en las ciencias sociales influidas por el proyecto parsoniano, ya que la división cultura/sociedad no tiene la misma forma en la tradición francesa y, mucho menos, luego del estructuralismo. Teniendo en cuenta esta distinción Viveiros de Castro (1999: 128) afirma que la antropología “contactualista” —véase más adelante— permanece presa de la batalla anticulturalista y preestructuralista. Lo que Viveiros afirma acerca del debate etnológico y de la posición contactualista puede decirse también sobre una parte de la crítica contemporánea del concepto de cultura: en nombre de la crítica a la forma parsoniana de la cultura, se critican concepciones que ya tenían en cuenta lo que traían como novedad, a menos que se piense que Gramsci o Lévi-Strauss, por ejemplo, hayan orientado sus concepciones en un sentido “culturalista”.

afectó la imagen que los antropólogos se hacían de las culturas que debían interpretar, así como de la relación que aquellos entablaban con estas sociedades, que comenzaron a ser vistas como hijas del conflicto; fueron entendidas como expresiones cuya causa oculta debía reponerse por la vía de imputaciones sociohistóricas. Estas, a su vez, implicaban asumir una serie de determinaciones macro, movimientos estatales y lógicas estructurales de ampliación, defensa y ratificación de desigualdades sociales. Pero no solo eso estaba en cuestión: estas influencias también activarían un movimiento disciplinar que no se conformaba con la definición de la antropología como traducción, como interpretación de interpretaciones, pues desconfiaban de la posibilidad de interpretación que no fuese al mismo tiempo una violenta traición: para muchos antropólogos, la idea de cultura y la de interpretación debían superarse radicalmente si la cultura siempre homogeniza abusivamente y la interpretación es siempre violenta y distorsionadora.

Así, mientras la cultura se convertía en un comodín para los sociólogos, se transformaba en un demonio para los antropólogos. Si para los segundos había que comenzar a recuperar la influencia de dimensiones macro, como el poder, la determinación económica, para los primeros se trataba de tomar en serio la capacidad performativa de lo social que tiene la acción social en una definición de esta que, por diversas vías, se abría a lo simbólico. En este contexto, la posibilidad de desfamiliarización adquiere el carácter de imposibilidad: la alteridad, atravesada por el poder no es nunca ella misma, no puede hacerse presente una ausencia: porque si las categorías de nuestro mundo han marcado de forma indeleble al sujeto entonces la desfamiliarización solo revelaría nuestra propia opresión. Las consecuencias de la afirmación de este panorama afectan tanto el valor de la desfamiliarización como el de la etnografía. Es que esta última también quedaba afectada por la necesidad de dar cuenta de una serie de determinaciones que no siempre son etnografiables y que muchas veces obligaban a presuponer un modelo que la etnografía pasaba a ilustrar. Discutiremos en lo que sigue, estas consecuencias.

DEFAMILIARIZAR EN LA COMPLEJIDAD

Hay varias cosas que sabemos gracias a las derivas citadas. La singularidad de lo histórico, la condición de la subordinación (contestada, olvidada o resistida) y la inscripción de estos trazos en una totalidad

histórica determinada, de la que surgen modos de conflicto y segmentación específicos, conforman lo popular sin agotarlo. De acuerdo con los movimientos combinados de la sociología y la antropología, es necesario superar el populismo y el sustancialismo que suponían la unidad del “alma popular”, según la versión que repone el proceso social de construcción de todo lo que es idealizado por la mirada folclorizante. Han sido superados el economicismo y el culturalismo ingenuos, que pensaban en culturas pobres o en culturas populares ideales, por concepciones que interpolan el concepto de hegemonía, para hacernos notar que la producción simbólica y la dominación de grupos sociales están asociadas y que la dominación se organiza, en parte, a través de la capacidad de nombrar, o sea en la cultura, y que, en consecuencia, cultura y poder están vinculados desde el principio. También hemos aprendido que en la batalla por la nominación, las posiciones disimétricas en el conjunto del espacio social se reproducen en una circularidad difícil, pero no imposible de revertir. La desigualdad tiende a reproducirse, y cualquier trama de significaciones —parafraseando a Marx— nace “tarada” por la hegemonía, por las capturas del discurso en juegos de imposición de conocimientos, reconocimientos y desconocimientos, a partir de las cuales se establece toda comunicación. Historia, conflicto y oscuridades varias determinan las valencias que pueda asumir el término *popular* y hacen a la insuperable singularidad de su contenido.

Pero se ha hecho tanto por mostrar cómo ganan los que ganan, que nos confrontamos al peligro de una especie de hegemonicocentrismo que describe lo social desde el punto de vista en que una forma de hegemonía captura, asimila, devuelve y recodifica cualquier producción autónoma. En la descripción de las culturas populares todo ocurre como si se hubiera impuesto la siguiente contradicción: invocando al linaje de los Thompson y los De Certeau, practiquemos reproducciónismo y Frankfurt. Se estudia “la recepción” para confirmar el poder de la “producción”, se interroga en los “receptores” la sedimentación del dominio que se presupone casi perenne. Debido a estos supuestos, que se autoafirman en cada observación, el descentramiento que exige la captación de la producción simbólica de los sectores populares suele aparecer más despreciable que nunca.

Mi insistencia en el momento de la autonomía de los sectores populares, plena de consecuencias para las posibilidades de relativización

en la complejidad, tiene razones que pueden condensarse en una observación notable de Thompson (1995: 19), en referencia al tiempo lejano en que podía hallarse:

[...] una cultura consuetudinaria que en sus operaciones cotidianas no se halla sujeta a la dominación ideológica de los gobernantes. La hegemonía subordinante de la *gentry* puede definir los límites dentro de los cuales la cultura plebeya es libre de actuar y crecer, pero, dado que dicha hegemonía es secular en vez de religiosa o mágica, poco puede hacer por determinar el carácter de la cultura plebeya.

Esa es una situación en la que “la ley no entra en las casas de los campesinos”. Transpolar ese razonamiento arroja luz sobre la serie de razonamientos que reducen la realidad a muchísimas menos variables de las que la componen y, luego, hacen proyecciones lineales de tendencias de lo obtenido por medio de la abstracción. Esto es lo que permiten Grignon y Passeron, quienes elaboran conceptualmente el contenido de esta observación en relación con tiempos más actuales y sociedades más homogéneas que las que refería Thompson. Para ellos, se trata tanto de que los intelectuales que estudian la cultura popular no olviden los efectos que produce la dominación en la cultura, como de que se observe que en algunos momentos, que no son todos, los dominados actúan más que de forma rebelde en terrenos de “insumisión cultural”, en los que sucede un transitorio “olvido de la dominación”, pleno de consecuencias sociales y analíticas (Grignon & Passeron, 1989: 68). En última instancia, esto se asocia a la necesidad de superar la obsesiva presencia del eje resistencia-dominación en el análisis (1989: 75):

Cuando el concepto ‘de resistencia cultural’ termina por revestir todas las acciones populares no reductibles a la sumisión, se convierte en mutilación y censura de la descripción. Las culturas populares no están detenidas en un alerta perpetuo ante la legitimidad cultural, pero tampoco hay que suponerlas movilizadas día y noche y en alerta contestatario. También descansan.

Y aún cuando dicho eje esté presente, debe decirse que lo está, de formas sutiles, derivadas y dependientes de despliegues de la acción que encuentran la dominación, pero ya tienen algún grado de formación endógena.

Podrá insistirse en que la situación de los grupos populares no es la clásica situación insular privilegiada por la antropología clásica. Estoy de acuerdo con esta idea, que implica la coexistencia conflictiva como condición de existencia de cualquier grupo que, tal como lo afirmé antes, ni siquiera se piensa que alguna vez haya sido válida para las llamadas “sociedades simples”. Pero esto, que implica la inevitable condición de la alteridad en la constitución de las “identidades” —también, obviamente, las subalternas—, no implica que la dominación penetre hasta el tuétano y gobierne todo el habla de ese subordinado. Por dar un ejemplo simple y extremo: cuando un migrante habla la lengua de su país receptor con el acento de su lengua madre, no lo hace exclusivamente en el marco de la disputa identitaria, aunque ese hecho tenga relevancia en esa lucha y allí mismo sea instrumentado. Lo hace porque vive en el marco de condiciones incorporadas que conforman un entorno más o menos durable en el que, si no es posible reconocer “la cultura” como un código y un cuerpo coherente, es necesario identificar, al menos, un conjunto de constricciones que se imponen a la acción y al sentimiento, e impiden “hablar con propiedad” la lengua del otro y obligan a declinarla en la propia. Aún en el paroxismo de la disimetría hay algo de incomprensible y algo de diferencia que resiste más allá del proyecto de resistir. Nada escapa a la presencia posible de la dominación, más aún, el hecho de que cualquier experiencia es relacional y disimétrica hace que ningún grupo pueda ser “en sí”, incluidos los dominantes —como afirman Grignon y Passeron en su crítica a Bourdieu—. Y, al mismo tiempo, nadie deja de tener una perspectiva propia, por más marcada que sea la disimetría social que enfrenta.

Demos un rodeo breve para afirmar una enunciación radical de la necesidad de superar la reducción de los subalternos a la dominación. Viveiros de Castro (1999), apoyado en una observación de Florestan Fernandes, reclama una “rotación de perspectiva” que Fonseca (2005) traslada al campo del análisis de lo popular. La observación de Fernandes rezaba que en el estudio de los factores dinámicos del proceso de colonización solo se registraba la perspectiva “blanca” y que era necesaria “una rotación de perspectiva que permitiese encarar los mismos procesos desde el ángulo de los factores dinámicos que operaban a partir de las instituciones y organizaciones sociales indígenas” (Fernandes, citado en Viveiros, 1999: 114).

El argumento de Fonseca (2005: 120) es que, como los etnólogos de las sociedades indígenas, los etnógrafos del mundo popular enfrentan, so pena de ser acusados de “culturalistas”, la demanda de analizar sus datos solo en función del impacto de la sociedad dominante, y que esa demanda debe ser cuestionada (todas las intervenciones de esta antropóloga son una demostración de que esta declaración puede concretarse). En este contexto podemos recuperar una definición de Viveiros de Castro (1999) que resulta esencial para nuestra elaboración conceptual, para su perspectiva etnológica y para cualquier perspectiva que afirme el punto de vista del subalternizado, al oponerse, en los siguientes términos, a la etnología “contactualista”. Para esta, “el contacto interétnico es [...] un hecho constitutivo que preside la propia organización interna de un grupo étnico”. En su crítica a esta perspectiva plantea (p. 120):

[...] el problema es saber para quién lo constituye pues no hay hechos sin alguien que los haga. Hechos constitutivos son hechos constituidos. Decir que un hecho interétnico preside la propia organización interna de un colectivo humano es tomarlo como un hecho trascendente, como principio causal superior y exterior a una organización que él explica, pero no lo explica. La crítica al supuesto énfasis clásico en las dimensiones internas de las sociedades indígenas deriva así una concepción que convierte el hecho de la dominación política en principio de gobierno ontológico.

En el mismo plano que antes referimos el antecedente que trae Thompson al razonamiento sobre la “autonomía popular” en el siglo XVIII, Viveiros de Castro (1999: 149) cita el antecedente de los estudios sobre misionarización en las sociedades amazónicas, en que se comprueba, de forma “estructuralista”, la reinterpretación indígena de las interpelaciones de las agencias evangelizadoras.

Parece ser que la única diferencia popular que no produce efectos es la contemporánea, ya que, a pesar de todas las disimetrías, las sociedades indígenas, o las culturas populares y subalternas de otros tiempos, parecen poseer su eficacia. ¿No es sospechoso que la tendencia a decretar la imposibilidad estructural de la desfamiliarización afecte el tiempo y el espacio de quienes, de ejercerla, en su propio terreno, la practicarían “en perjuicio propio”?

Todo lo que se viene citando, como definición ontológica de la forma como pueden concebirse las diferencias populares, para ser negadas o reconocidas, nos permitiría una afirmación de la posibilidad de desfamiliarizar en la complejidad. Mientras se acepte que la realidad es más amplia, no tenemos ningún inconveniente en aceptar que esa parte de la realidad, por estar inserta en una relación de fuerzas, está sujeta a jerarquizaciones y estigmas. Solo que estos no son el punto de vista del subalterno, o no lo son todo el tiempo.

Para concluir, dos acotaciones relativas a la pluralidad de lo popular y al uso de la etnografía. En relación con lo primero: sabemos que lo popular, como se afirmó al inicio, es histórico y plural, pero eso no quita que, en algunos contrastes y en expresiones y análisis muy agregados, pueda formularse una percepción que genere una dicotomía entre el mundo popular y el mundo de los analistas, que, para los fines analíticos, pueda ser relativamente homogeneizante y, no por ello, totalmente incorrecta. En Míguez y Semán (2006), por ejemplo, hemos contrapuesto la generalidad de ciertos valores, desarrollados en prácticas muy diferentes, en los sectores populares contemporáneos y su antagonismo al mundo valorativo de las clases medias.

En relación con lo segundo, algo un poco más extenso. Este contexto de reivindicación de la posibilidad de desfamiliarizar se relaciona, como efecto y condición, con la reivindicación del valor específico de la etnografía. En el marco de los debates citados en el apartado “El debate contemporáneo: desafíos y límites”, la etnografía aparece como un recurso ilustrativo que siempre necesita de macroteorías, no de comparaciones, no de desfamiliarizaciones, no de distanciamiento de los supuestos presentes en las teorías, para no ser “descriptiva”. De forma contraria a esta posición, considero que no solo con la investigación etnográfica, pero difícilmente sin ella, se pueden quebrar las falsas identidades y los centramientos que se ponen en cuestión. Es necesario estar muy cerca de donde surgen los hechos para no homogeneizarlos bajo una de las significaciones citadas, y no contrabandear, en el acto de interpretar, una relación de fuerzas cuya puesta en evidencia sería la interpretación más acertada. Pero no es solo cuestión de “empirismo”. Todo lo que se transvasa del diario de campo al escrito y a la interpretación no vale porque nos nutra de referencias concretas, nos aclare el razonamiento o nos transmita la sensibilidad

del etnógrafo, sino porque toda esa información nos permite construir una concepción del agente, de la acción y de la relación y, porque nos permite también, hacer patente nuestro punto de vista y toda la precariedad de su pretensión de universalidad en un diálogo permanente con la teoría acuñada que es invocada a cada momento y en sus diferentes voces (muchas veces como fantasma del investigador). Toda fenomenología, si es consecuente, proyecta la *intentio* sobre sí misma y, al hacerlo, desmonta la hipótesis que preside la descripción y la torna hecho social, como lo que analiza, por esto, nunca es inocente teóricamente. Una buena etnografía, por ser una *muy buena* descripción, en el sentido antedicho, es siempre más que una *simple* descripción. Esta operación es más necesaria cuanto más tienden a autonomizarse las nociones abstraídas de unas situaciones lejanas y a proyectarse mecánicamente sobre otras, aprovechando las intersecciones parciales, las falsas familiaridades y los propios compromisos de los investigadores.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alexander, J. (2000). *Sociología cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*. Barcelona: Editorial Anthropos, FLACSO.
- Auyero, J. (1998). Desde el punto de vista del cliente. Repensando el tropo del clientelismo político. *Apuntes de Investigación*, 2/3.
- Birman, P. (1995). *Fazer estilo criando gêneros: estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gêneros em terreiros de Umbanda e Candomblé do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumara Ed. UERJ.
- Bourdieu, P. (1983). Gostos de classe e estilos de vida. *Coleção Grandes Cientistas Sociais*, 39, 83-121.
- Certeau, M. de. (2008). *La invención de lo cotidiano (I). Artes de hacer*. México D. F.: Universidad Iberoamericana.
- Corten, A. (1998). La banalisation du miracle: Analyse du discours de l'argumentation. *Horizontes Antropológicos*, 8, 198-222.
- Damatta, R. (1981). *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Petrópolis: Vozes.
- Duarte, L. (1986). *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Duarte, L. (2004). Las tres configuraciones de la perturbación en Occidente y los nervios de las clases populares. *Apuntes de Investigación del CECYP*, 9(8), 75-91.

- Fonseca, C. (2005). La clase social y su recusación etnográfica. *Etnografías Contemporáneas*, 1, 117-139.
- García Canclini, N. (1992). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Geertz, C. (1987 [1973]). *La interpretación de las culturas*. Traducción de A. Bixio. Buenos Aires: Gedisa.
- Goldman, M. (1999). *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Grignon, C. & Passeron, L. (1989). *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*. Traducción de M. Sonderegger. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Kuper, A. (1988). *The invention of primitive society. Transformations of an illusion*. London: Routledge.
- Merklen, D. (2005). *Pobres ciudadanos. Las clases populares en la era democrática (Argentina, 1983-2003)*. Buenos Aires: Editorial Gorla.
- Míguez D. & Semán P. (2006). Entre santos, cumbias y piquetes: las culturas populares en la Argentina reciente. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- O'Donnell, G. (2000). Teoría democrática y política comparada. *Desarrollo Económico - Revista de Ciencias Sociales*, 156(39), 519-570.
- Semán, P. (2001). Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 3, 45-74.
- Semán, P. (2006). *Bajo Continuo: exploraciones descentradas en cultura masiva y popular*. Buenos Aires: Editorial Gorla.
- Semán, P. & Vila, P. (2004). La música y los jóvenes de los sectores populares: más allá de las "tribus". *Revista Transcultural de Música*, 12.
- Semán, P., Vila, P. & Benedetti, C. (2004). Neoliberalism and rock in the popular sector of contemporary Argentina. En D. Pacini Hernandez, H. Fernández L'Hoeste y E. Zolov (eds.), *Rockin' las Americas: The global politics of rock in Latin/o America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Thompson, E. P. (1995). *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica.
- Viveiros de Castro, E. (1999). Etnología brasileira. En S. Miceli (comp.), *O que ler na ciencia social brasileira (1979-1995) Antropologia* (pp. 109-223). São Paulo: Sumaré Anpocs.

PANORAMA CRÍTICO

INVESTIGAR (DESDE) LAS FRONTERAS: DE LO POPULAR Y LO COMUNITARIO

Los artículos que conforman el *dossier* “Discusiones sobre lo popular” abarcan temáticas que desbordan el campo anunciado. Dos de ellos se ocupan de la religiosidad popular, en particular de las peregrinaciones; otro trata de la producción de memoria en un barrio popular, y tres más abordan la tensión entre las representaciones de lo popular y sus culturas entre élites especializadas (investigadores, líderes políticos y críticos de cine), así como entre los propios individuos y los colectivos populares. Este desborde de los límites del campo problemático de lo popular constituye, a la vez, un desafío epistémico, teórico y metodológico al presente intento de ponerlos en discusión.

Opto por tomar como eje de argumentación los alcances y las potencialidades de las dos categorías más recurrentes en los textos del *dossier*: *pueblo y comunidad*, también asumidas bajo las expresiones de “lo popular” y “lo comunitario”. Ya sea como imaginarios o como conceptos, estos dos significantes han sido centrales en la construcción del proyecto moderno y de las ciencias sociales contemporáneas (Bollème, 1990; Nisbet, 1969). Las problemáticas abordadas por los investigadores que confluyen en el *dossier*, a la vez que recrean la vitalidad de dichas categorías, plantean cuestiones teóricas y metodológicas que también serán abordadas en este balance.

Emergencias de lo popular en la cultura

Durante la década de los ochenta y la primera mitad de la década de los noventa del siglo pasado se dio en América Latina todo un *boom* de producción académica en torno a lo popular y las culturas populares, agenciada principalmente (pero no exclusivamente) desde el campo de los estudios sobre la comunicación. Las perspectivas funcionalistas y marxistas —predominantes hasta entonces en las ciencias sociales de la región— fueron insuficientes para dar cuenta de los complejos procesos y cambios asociados a la urbanización, la masificación cultural, la influencia de los medios masivos y la emergencia de nuevos actores y prácticas de lucha y resistencia social impregnadas de simbolismo e inéditos sentidos.

Investigadores como Néstor García Canclini, Carlos Monsivais, José Joaquín Brunner y Jesús Martín-Barbero plantearon las coordenadas del debate de lo popular desde la cultura, al incorporar y recrear aportes de autores provenientes de los estudios culturales británicos (Williams, Hall, Hoggart), de la historia social y cultural europea (Thompson, Burke, Le Goff, Ginzburg), así como de los estudios sociales (Bourdieu, Geertz, De Certeau, Bollème). Además, procurando dar cuenta de la singularidad histórica y cultural latinoamericana generaron conceptos como “hibridación” (García Canclini, 1990) y “mediaciones culturales” (Martín-Barbero, 1987), que trascendieron las fronteras continentales y se convirtieron en referentes ineludibles de los debates actuales de los estudios culturales (Briceño, 2006).

¿Cuáles fueron las ideas y los debates que se reactivaron en aquella coyuntura intelectual, y que todavía siguen dando de qué hablar e investigar, tal como lo evidencian algunos de los artículos del *dossier*? En primer lugar, la tensión entre ilustrados y románticos en torno al Pueblo y su cultura; también, el lugar de las culturas populares en el capitalismo y en las sociedades de masas; finalmente, las culturas populares, el poder y la hegemonía.

Como lo plantea Martín-Barbero (1987), la idea de Pueblo de las élites ilustradas encierra una paradoja: en abstracto, es el sujeto soberano del nuevo orden político; en concreto, lo popular es lo sin-razón: ignorancia, superstición, tumulto. Por eso, la burguesía ilustrada legitima su poder como representante racional del pueblo inculto. En reacción a la negación de la cultura popular por parte del iluminismo, el movimiento romántico va a exaltarla, por ser la “expresión más alta de los valores humanos y el modelo de vida” a rescatar (García Canclini, 1982: 49); la cultura popular, identificada con lo campesino tradicional sería la fuente de la creatividad cultural y de la identidad nacional. Tal noción romántica de Pueblo, hoy desacreditada por las ciencias sociales, fue progresista en su momento al reconocer que todo grupo poblacional posee cultura, presupuesto asumido por las concepciones antropológicas de cultura de comienzos del siglo xx.

En América Latina estas representaciones ilustradas y románticas de lo popular se reactivaron y redefinieron en el contexto del ascenso de los movimientos y regímenes populistas; las experiencias históricas de la Revolución Mexicana y el reformismo liberal colombiano de

la primera mitad del siglo xx (planteado en el artículo de Óscar Javier Barrera) lo confirman. En el primer caso, la necesidad de consolidar el Estado luego de una revolución armada de amplia base campesina creó las condiciones para que un conjunto de intelectuales, literatos y artistas destacara el papel que desempeñaron las culturas indígenas originarias, los campesinos y los obreros en la construcción de la nación mexicana. En Colombia, ante el desprecio por lo popular —que había caracterizado a las élites regionales—, los intelectuales orgánicos de la República Liberal (influidos por la experiencia mexicana) buscaron a través del folclorismo y el indigenismo generar una nueva representación de lo popular, funcional al proyecto oficial modernizador.

En el contexto de la modernización capitalista de la posguerra, que se expresó en un repunte de la industrialización, en el crecimiento de las grandes ciudades y la consecuente masificación educativa y cultural, las nascentes ciencias sociales latinoamericanas retomaron el interés por lo popular en clave de las dicotomías rural-urbano, tradicional-moderno y subdesarrollo-desarrollo. Bajo el influjo funcionalista de la Escuela de Chicago, lo popular se identificó con lo marginal, con la cultura de la pobreza y lo tradicional, elementos que debían ser integrados a la sociedad moderna en construcción.

Esta subvaloración de lo popular encontró continuidad en el marxismo latinoamericano que, paradójicamente, cuestionó los presupuestos teóricos de la sociología y la antropología funcionalistas. En efecto, tal como lo señala Martín-Barbero (1987: 26), el marxismo ortodoxo negó la validez teórica y política de la noción de pueblo. Al privilegiar el análisis de las contradicciones gestadas en la estructura económica entre propietarios de los medios de producción y trabajadores directos, la definición de los actores sociales y políticos se dio en términos de clase; el proletariado y la clase obrera fueron asumidos como las categorías correctas para dar cuenta de los sectores sociales explotados en lo económico y dominados en lo político. Categorías como *conciencia* e *ideología* proporcionaban mayor certeza teórica y política para dar cuenta del universo simbólico de los explotados, frente a la ambigüedad de *culturas populares*. En consecuencia, actores como los jóvenes, las mujeres, los indígenas y los homosexuales quedaban por fuera de la representación de clase, a no ser que se les subsumiera como subproletariado o campesinado.

Por otra parte, una vertiente del marxismo representada por la Escuela de Frankfurt se ocupó de la llamada “cultura de masas” en el capitalismo industrial del siglo xx, en particular, de la experiencia nazi en Alemania. En este contexto, la cultura aparece como factor constitutivo de la reproducción del capital y la dominación totalitaria. En 1947, Horkheimer y Adorno introducen el concepto de industria cultural, a partir de la cultura de masas, propia tanto del proyecto nazi como de la masificación cultural del capitalismo norteamericano. La racionalidad técnica que posibilitó la emergencia de los grandes medios de comunicación (primero la prensa, luego la radio y la televisión), va a posibilitar no solo una degradación de la producción cultural, sino, especialmente, la alienación masiva de los públicos.

Este envilecimiento del arte y enajenación de la población conllevan cierto pesimismo histórico que influyó en los estudios sobre medios de comunicación de la década de los setenta; en estos, las culturas populares no eran más que el reflejo pasivo de la mercantilización y enajenación producida por los *mass media*, la escuela y otras instituciones reproductoras de la ideología dominante. De este modo, “lo popular” se degrada en el consumo de bienes materiales y simbólicos y en la asimilación pasiva de los valores y las ideologías del capitalismo.

En América Latina, la idea de lo popular se va a retomar desde otras prácticas intelectuales, culturales y estéticas heterodoxas. Inspiradas en el marxismo, pero a la vez herederas del populismo progresista de la primera mitad del siglo xx, durante la década de los setenta surgen prácticas discursivas críticas y alternativas con respecto al capitalismo, que rescatan el significante “popular”: educación popular, comunicación popular, iglesia popular, ciencia popular, entre otros. Retomando planteamientos como los de Camilo Torres Restrepo en los años sesenta, quien habló de “clases populares” como concepto que daba cuenta de la heterogeneidad social y cultural de los sectores subalternos, estas corrientes y movimientos emergentes reivindicaron lo popular desde un horizonte de transformación social, identificándolo con el proyecto alternativo de sociedad.

En el contexto analítico y político mencionado, Néstor García Canclini realiza en México una original investigación que publicó bajo el título de *Las culturas populares en el capitalismo* (1982). En esta, cuestiona las concepciones ilustradas, populistas y deterministas

de las culturas populares, y propone, a partir de una definición de la cultura en cuanto producción de sentido, una nueva lectura de las prácticas culturales populares en el contexto de sociedades capitalistas. Al ser la cultura representación y reelaboración simbólica de las estructuras sociales, no puede reducirse a ideología; la dimensión cultural de las prácticas sociales no solo reproduce relaciones sociales, sino que también las reelabora e imagina otras nuevas (García Canclini, 1982: 33). También la cultura como producción de sentido supone tener en cuenta los procesos materiales de producción social y, a la vez, los procesos de producción, circulación y recepción de significados. Con respecto al tema de nuestro interés, García Canclini (1982: 47) propone una definición de culturas populares que, reconociendo la existencia de diferencias y contradicciones sociales, supera el determinismo economicista y el reproduccionismo heredados del marxismo, así como el pesimismo cultural de la Escuela de Frankfurt:

Las culturas populares se configuran por el proceso de apropiación desigual del capital económico y cultural de una nación o etnia por parte de sus sectores subalternos, y por la comprensión, reproducción y transformación material y simbólica de las condiciones generales y propias de trabajo y de vida.

En síntesis, las culturas populares son el resultado de una apropiación desigual del capital cultural, una elaboración propia de sus condiciones de vida y una interacción conflictiva con los sectores hegemónicos del conjunto social.

Esta comprensión histórica, dinámica, contextual y conflictiva de las culturas populares orientó de manera potente las diferentes investigaciones sobre prácticas y procesos culturales populares a lo largo y ancho del continente durante la década de los ochenta, realizadas por investigadores sociales y profesionales ávidos de comprender tales culturas y de intervenirlas desde dinámicas y opciones políticas transformadoras. Pero este ímpetu fue disminuyendo en la década siguiente, cuando los ecos de la caída de los regímenes socialistas de Europa del Este desalentaron no solo los proyectos políticos que se identificaban con ellos, sino toda iniciativa política y teórica de izquierda y, de la mano, todos aquellos actores y temáticas asociadas a esta tradición política, como era el caso de los sujetos y culturas

populares. Esta devaluación de los sujetos y las culturas populares por parte de la academia es lo que denuncia Pablo Semán en su artículo, cuando afirma que en el mundo intelectual contemporáneo “cualquier referencia a un sujeto que pudiese ser identificado con ‘lo popular’ solo puede ser el resultado de una conjetura sustancialista que no merece más que impugnación y superación”.

Otra manera de negar lo popular en los estudios culturales latinoamericanos fue disolverlo en categorías que hacen abstracción de las desigualdades y los conflictos sociales, así como de las relaciones de poder que lo constituyen. Tal vez eso explica la gran acogida de la categoría de “hibridación cultural”, propuesta por el propio Néstor García Canclini en 1990, la cual le permitió el ingreso entusiasta al mundo académico latinoamericano y norteamericano. Con esta categoría, el autor quiso recoger los procesos de sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones culturales indígenas, hispánicas y modernas, acelerados por los procesos de urbanización, masificación, migración y transnacionalización cultural. La pluralidad de situaciones y procesos que pretenden ser cobijados desde la idea de hibridación evidenció la ambigüedad de la expresión y llevó a García Canclini a redefinirla, en términos abstractos, como “el conjunto de procesos en que estructuras o prácticas sociales discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas en los que se mezclan los antecedentes” (García Canclini, 2002). Esta definición no resuelve sino confirma su imprecisión, al involucrar una amplia gama de situaciones, dinámicas y estructuras de carácter diferente y con modalidades y niveles de articulación e interacción cultural distintos, y por ende ajenos a la mezcla o la fusión.

Esta amplitud y ambigüedad del concepto le otorga mayor flexibilidad y versatilidad en su uso, pero a la vez evidencia su falta de consistencia interna y complacencia política. Al proponerla como superación de los conflictos socioculturales —tales como los que se dan entre lo tradicional y lo moderno, entre lo local y lo global, entre lo hegemónico y lo subalterno, entre lo propio y lo ajeno—, se evidencia una celebración de la diversidad, la integración y la con-fusión de algunos procesos culturales actuales. Esta celebrada incorporación de las diferentes culturas a la globalización capitalista, que conlleva su

creciente desclasificación y desterritorialización, minimiza lo que hay de conflictivo, de asimétrico, de subordinado, de exclusivo y el poder de resistencia en dichas relaciones y procesos.

Esta armoniosa representación de las dinámicas culturales contemporáneas lleva a reconocer como obsoletas e inapropiadas categorías como *lo popular*, *comunidad*, *nación* y *centro-periferia*. No es que el autor niegue las diferencias, sino que destaca los procesos que las diluyen y fusionan, así como se diluyen las relaciones de poder y los conflictos estructurales e históricos. Tal carácter conflictivo e histórico busca ser reconocido, por ejemplo, en los estudios de los investigadores Rodríguez Castillo y Porraz Gómez sobre la peregrinación y la fiesta religiosa en una zona urbana-rural de Chiapas. Los cambios en las relaciones de poder entre ladinos e indígenas a lo largo del siglo xx también se expresan simbólicamente y en los procesos rituales de su análisis.

Finalmente, abordar lo popular y las culturas populares pasa necesariamente por reconocer su carácter político. Esto no solo porque expresan y alimentan las relaciones de poder social (dominación, hegemonía, resistencias), sino porque su representación —por parte de los discursos políticos e intelectuales— también es arena de conflicto. ¿Quién nombra al pueblo, cómo lo representa y para qué? ¿Cuáles sentidos de lo popular y de las culturas populares circulan en los discursos de las élites sociales y académicas? ¿Cómo significan lo popular los propios sujetos populares? Como lo plantea Bollème, “popular” continúa teniendo en los medios intelectuales un sentido peyorativo; es una categoría poco legítima; cuando adjetiva un objeto o práctica, los desprestigia: gusto popular, literatura popular, artista popular, etc.

El estudio de Nicole Isabel dos Reis, incluido en este *dossier*, confirma esta politización de lo popular en el campo de la producción cultural, en particular de la cinematografía: las películas de un director de cine apreciado por los públicos populares son sistemáticamente cuestionadas por los críticos de cine, que no ven en el género melodramático sino superficialidad, banalidad y masificación: *é como se ele fosse demasiado popular para ser autenticamente popular*. Miradas desde sus *fans*, estas películas eran un espejo de sus vidas cotidianas, sus sensibilidades y sus imaginarios: el público popular se sentía representado en dicho “cine de lágrimas”, al igual que en la actualidad pasa con las telenovelas (Martín-Barbero, 2002).

De las imágenes de comunidad a las comunidades instituyentes

Tanto el artículo del antropólogo británico Victor Turner, así como el de los investigadores mexicanos Rodríguez Castillo y Porraz Gómez, y el de la socióloga colombiana Juliana Guerra incorporan algunos de los sentidos de las comprensiones contemporáneas sobre la categoría *comunidad*; dichas significaciones cobran plena vigencia para la comprensión de múltiples prácticas, vínculos y acciones colectivas actuales.

Hasta hace tres décadas dicha palabra había sido despreciada por las tradiciones funcionalista y marxista de las ciencias sociales, por considerar que correspondía a una realidad propia de las sociedades tradicionales o precapitalistas que estaba llamada a desaparecer debido a los procesos de modernización y de expansión de la racionalidad capitalista que iría borrando del mapa cualquier vestigio comunitario. La realidad histórica mostró lo contrario: la mundialización capitalista y la globalización de su racionalidad activó viejas y nuevas identidades, formas de vida y relaciones comunitarias; de otro lado, en el mundo académico ha venido creciendo el interés por resignificar lo comunitario más allá de sus imágenes unitarias e idealizadas, que se movilizan en diferentes escenarios de la vida contemporánea (comunidades virtuales, universitarias, académicas, globales, etc.).

En efecto, este “síntoma comunitario” (Marinas, 2006) está constituido por las formas de identificación y adhesión a valores que evocan, invocan y convocan vínculos solidarios alternativos a la masificación, el individualismo, la mercantilización de la vida y el vaciamiento de lo político. A la vez, se expresa en el interés de diferentes pensadores como Touraine, Bauman y Maffesoli, en los debates contemporáneos de la filosofía política entre comunitaristas y liberales y sobre la tensión *polis-communitas* (Marinas, 2006), así como en la emergencia de nuevas claves teóricas para entender la comunidad, como las propuestas por Roberto Espósito, Francisco Alberoni y Victor Turner, presente en este *dossier*.

Hace más de una década he venido señalando que, por lo menos en América Latina, debido a los desarrollos, los límites, las consecuencias y las promesas incumplidas de la modernidad capitalista mundializada, han venido cobrando cada vez más fuerza y teniendo acogida los discursos, las relaciones y las prácticas sociales que reivindican lo comunitario, bien sea como valor, vínculo y sentido de pertenencia,

bien sea como estilo de vida (Torres, 1997, 2002). También, que la categoría “comunidad” continúa teniendo potencialidad para describir, comprender y encausar dichas realidades, si se toma distancia crítica con sus representaciones unitarias, tanto idílicas como satanizantes.

Como fenómeno social contemporáneo, lo comunitario asume una presencia fuerte en las dinámicas organizativas, de movilización y de afirmación identitaria de los pueblos originarios y campesinos del continente; en las fases iniciales de procesos de colonización rural y urbana (formación de asentamientos populares); en la activación de intensas formas de sociabilidad en contextos urbanos masificados; en la formación de movimientos en torno a intereses, valores y visiones de futuro compartidos; en los colectivos que deciden mantener vínculos y proyectos comunes, y en las situaciones límites provocadas por catástrofes naturales o sociales (Torres, 2002: 33).

La constatación de dichos procesos, vínculos, adhesiones, modos de vida y situaciones “comunitarias”, me remitió inicialmente, al igual que a otros investigadores (De Marinis, 2005; Marinas, 2006), a las discusiones fundacionales del pensamiento sociológico, donde la comunidad se convirtió en una de las categorías pilares para la naciente ciencia social (Nisbet, 1969), al tratar de dar cuenta de las transformaciones en los vínculos sociales, generadas por la imposición de la lógica capitalista sobre los contextos locales, culturales, familiares y laborales tradicionales.

Destacamos el aporte de Ferdinand Tönnies, quien en 1887 propuso la categoría “comunidad” como un tipo de relación humana basada en nexos subjetivos fuertes y compromisos recíprocos bajo el sentimiento de una pertenencia compartida; dicha categoría se oponía a la de “sociedad”, entendida por él como un tipo de vínculo objetivo, impersonal y contractual propio del capitalismo moderno. Para este pensador alemán, los vínculos comunitarios podían tener diferentes orígenes, tales como el parentesco, la vecindad, la mentalidad, los sentimientos y las visiones de futuro compartidas.

Así, una primera reivindicación de lo comunitario como vínculo nos permitió no esencializar y desnaturalizar la imagen homogénea de comunidad aún presente en el lenguaje de diferentes campos disciplinares y profesionales que “ven” a cualquier colectivo poblacional asentado en un territorio o espacio institucional como comunidades, ya sea el barrio, las aldeas campesinas y los espacios institucionales.

Las nociones de “comunidad territorial”, “comunidad de destino”, “comunidad emocional” y “comunidad de discurso” fueron retomadas por autores contemporáneos para dar cuenta de algunos de los procesos vinculantes descritos (Kemmis, 1993; Maffesoli, 1990).

Para José Joaquín Brunner (1996: 1), el “comunitario” sería uno de los *modos culturales* de producción de sentido de la acción individual y social, según el cual “los actores colectivos crean y refuerzan su identidad mediante negociaciones comunicativas entre sus miembros”. A diferencia de lo que creían los teóricos de la modernización, en las sociedades actuales no solo perviven sino emergen experiencias comunitarias en torno a lo religioso, las asociaciones, las redes sociales y la revitalización de lo local.

En la exploración bibliográfica contemporánea también encontramos autores que asimilan lo comunitario como formas de integración y como sentidos de pertenencia unitarios, razón por la cual toman distancia de cualquier reivindicación de lo comunal o de los proyectos comunitarios. Por ejemplo, Touraine (1996) identifica lo comunitario con las dinámicas de integrismo religioso y con los colectivismos de los países socialistas, los cuales, junto con el mercado, serían los mayores obstáculos de la formación de sujetos personales. Lo comunitario emerge en la actualidad de la lucha de los individuos y los colectivos para liberarse de la opresión de la comunidad y del mercado.

La revaluación de lo comunitario también puede nutrirse de los novedosos planteamientos de autores como Roberto Espósito, Francisco Alberoni y Victor Turner, en relación con la noción de *communitas*. Para el primero, el sentido de comunidad no hay que buscarlo en la materialidad de una relación, en el lazo social, sino en la ausencia, la carencia representada por el *don*, el compromiso vinculante. En efecto, al reivindicar el sentido etimológico de comunidad, esta asocia *cum* y *munis*; la primera expresión nos remite al vínculo; la segunda, al sentido de dicho vínculo: el deber, el compromiso, la deuda. Así, el espacio comunitario no se refiere a una relación cualquiera, sino a aquella que une a los sujetos a través de signos, normas y pautas que no se pliegan al valor de cambio del mercado; no tiene un soporte ontológico, ni puede ser un espacio ocupado por saber o poder que lo cierre.

De la categoría *munus* (el vínculo con otros regulado por la ética de un compromiso incalculable) surge su otra cara: la *in-munitas*, la no

asunción de la convocatoria que de parte del *munus* le llega a cada cual en el espacio comunitario. Esta *inmunidad*, ese verse libre de cumplir con los compromisos y obligaciones con los otros (característica de las sociedades actuales), confirma la verdadera cara de la comunidad: el compromiso mutuo, ser con todos.

Por otra parte, autores como Alberoni (1988) y Turner (1988) retoman la categoría *communitas* para dar cuenta de una tensión que caracteriza todo proceso social en momentos de caos, de efervescencia social y de energía creativa, y en los momentos de ordenamiento, de cristalización, de institucionalización de dicha plasticidad instituyente; esta tensión es equiparable a la que plantea Castoriadis (2003) entre el magma instituyente y la institucionalización.

Alberoni (1988: 50) llama al primer momento “estado naciente” y lo caracteriza en experiencias de descubrimiento y revelación, en la emergencia de alternativas a lo cotidiano; dicho estado trae aparejados la reestructuración del poder y el riesgo. El estado naciente no es momentáneo, es un proceso a través del cual un colectivo “explora las fronteras de lo posible, en el intento de realizar la nueva solidaridad y la nueva experiencia” (p. 237). En esa búsqueda aparecen las certezas, los métodos adecuados, las estrategias idóneas; de ese modo, el estado naciente es sustituido por la institución y la vida cotidiana. La institucionalización sustituye al movimiento, hasta que surja un nuevo proceso instituyente.

Por su parte, el antropólogo Victor Turner (1988) retoma esta tensión bajo la oposición entre *estructura* y *communitas*. Al estudiar los ritos de paso identificó tres fases: una preliminar que corresponde al estatus que el neófito va a abandonar; una etapa intermedia, donde se produce la metamorfosis del iniciado, llamada liminal o de margen; y un último movimiento en el que el pasajero se acomoda a un nuevo lugar en la organización social. La fase y el personaje liminales implican una situación extraña, indeterminada. Victor Turner llama a esa situación interestructural. El transeúnte ritual no tiene nada: ni estatuto, ni propiedad, ni signos, ni rango que lo distinga de quienes comparten su situación. Actualmente, esta condición de transeúntes, de monstruos del umbral, la ostentan personajes como los inmigrantes, los adolescentes, los enamorados, los artistas y los *outsider* en general (Delgado, 1999: 111). La ambigüedad estructural del adolescente, del inmigrante, del enamorado, del artista o del *outsider*, su anonadamiento, resulta idónea para

resumir todo lo que la sociedad pueda percibir como ajeno, pero instalado en su propio interior; están, a la vez, adentro y afuera, no son de aquí, ni son de allá. Para Turner (1988) lo liminal pone en evidencia la existencia de dos modos de interacción humana. Uno es el estructural, ordenado, diferenciado, jerarquizado, etc. El otro representa un punto neutro de lo social, es comunidad esencial, sin estructurar, naciente. Al primer modelo lo llama “estructura”, al segundo, *communitas*; ambos están presentes permanentemente. La *communitas* surge allí donde no hay estructura social, es decir, donde lo que hay es ausencia, carencia o, cuando menos, una grave debilidad de lo orgánico social.

En el artículo traducido en este *dossier*, Turner lleva estos planteamientos al estudio de las peregrinaciones religiosas; al considerarlas como fenómenos “liminales”, el estudio evidencia los aspectos espaciales de su liminalidad y la manera como expresa —en sus relaciones sociales— su calidad de *communitas*. Para caracterizar la naturaleza del vínculo social en situaciones de peregrinaje, el autor retoma su distinción de tres tipos de *communitas*:

1) *Communitas existencial* o *espontánea*, la confrontación directa, inmediata y total de las identidades humanas que, cuando ocurre, tiende a hacer que quienes la experimentan piensen en la humanidad como una comunidad homogénea, desestructurada y libre; 2) *communitas normativa*, donde (bajo la influencia del tiempo) la necesidad de movilizar y organizar recursos para mantener vivos y prósperos a los miembros de un grupo, y de ejercer control social entre aquellos miembros en busca de estas y otras metas colectivas, hace que la *communitas existencial* original sea organizada en un sistema social perdurable. [...] Y 3) *communitas ideológica*, que es una etiqueta aplicable a una variedad de modelos o anteproyectos utópicos de sociedades consideradas por sus autores ejemplares o proveedoras de las condiciones óptimas para la *communitas existencial*.

Pensar lo social desde sus fronteras

Esta reivindicación de lo popular y lo comunitario como categorías vigentes para dar cuenta de procesos y situaciones históricas, así como claves interpretativas que enriquecen los estudios sociales contemporáneos, también supone implicaciones metodológicas para

quienes incorporan tales categorías al momento de llevar a cabo sus investigaciones. Lo popular y lo comunitario pueden asumirse como campos problemáticos a ser estudiados, pero también como perspectiva epistemológica y política, planteando en un caso y otro, algunas cuestiones clave para el análisis social.

El estudio crítico de problemáticas asumidas como prácticas populares o comunitarias muy pronto pone en evidencia los límites de las ciencias sociales clásicas al momento de abordarlos. Como lo evidencian algunos de los textos recogidos en el *dossier*, los estudiosos de lo popular reclaman la incompreensión por parte del mundo académico —amigo de verdades claras e indistintas— de estas realidades “impuras”, dramáticas, confusas; realidades que se resisten a ser etiquetadas con clasificaciones dicotómicas o a ser atrapadas con conceptos unívocos, y más aún cuando su condición singular es distante de los lugares epistémicos, donde se conceptualizaron desde lo disciplinar.

Así, Turner destaca la especificidad de las peregrinaciones mexicanas, con respecto a las del Antiguo continente. Rodríguez y Porraz, por su parte, cuestionan las visiones idealizadas de las identidades homogéneas y de las prácticas culturales locales y localizadas, tradicionales y sin cambios; también, la visión isomórfica, que establece relaciones de equivalencia entre cultura, identidad, territorio y prácticas, cuando lo que estas indican es que lo barrial urbano y lo comunitario indígena son realidades distantes. Pablo Semán cuestiona algunos supuestos de su disciplina, como el uso de la idea de etnografía y el contenido del concepto de cultura, que resulta pertinente en el contexto de las discusiones contemporáneas. Por último, como ya se señaló, la brasileña Nicole Isabel dos Reis presenta la incompreensión —por parte de los críticos de cine de su país— frente al cine popular.

Cuando “lo popular” o “lo comunitario” se asume como perspectiva interpretativa y metodológica, surgen otras problemáticas. Es sabido que, desde la década del setenta, en América Latina surgió o se visibilizó un conjunto de prácticas que se definieron como “populares”, en oposición o alternatividad a instituciones sociales dominantes como la escuela, los medios de comunicación, el arte y las ciencias sociales. En este último ámbito, Orlando Fals Borda (1977) desarrolló la investigación participativa como opción científica popular. En otros campos, pero bajo supuestos más o menos similares, surgieron

iniciativas de producción de conocimiento desde opciones, sectores y procesos “populares” que reivindican la mirada de los propios individuos y colectivos para la comprensión de problemas comunes o experiencias compartidas. El involucramiento de los actores populares en la generación de conocimiento sobre sí mismos, más allá de los cuestionamientos que podamos hacerle desde la óptica de las políticas de representación (Spivak), ha traído consigo transformaciones significativas en la manera de entender y practicar la investigación social. Por un lado, el reconocimiento de la gente común y corriente como sujeto de conocimiento ha llevado a confirmar los límites del principio de objetividad, para reivindicar la ineludible intersubjetividad y la necesaria reflexividad de las experiencias investigativas. Esto se evidencia en el estudio de Juliana Guerra, entendido como un ejercicio de recuperación de la memoria barrial en el diálogo con los habitantes de un lugar. Este proceder sería una exigencia de todo ejercicio investigativo en el que se involucran a otras personas como interlocutores.

Por otro lado, valorar los saberes y las interpretaciones que las mismas personas poseen sobre los problemas investigados desafía las fronteras entre conocimiento común y conocimiento elaborado (disciplinar o profesional). Más que una confluencia interdisciplinar o transdisciplinar, este tipo de estudios plantean un diálogo intercultural, dado que están en juego racionalidades diferentes, no asimilables ni subordinables entre sí, que pueden generar territorios epistemológicos de frontera, con un alto potencial para comprender y construir realidades. Estas propuestas investigativas colaborativas también pueden leerse como prácticas liminales o de borde, dado que transitan y transgreden los límites culturales, institucionales y epistemológicos de la producción de conocimiento institucionalizada en universidades y centros de investigación convencionales. Por ello, ratifico la hipótesis que he venido planteando de la emergencia —en diferentes contextos contemporáneos— de la investigación social de borde (Torres, 2008), la cual desde las fronteras de las ciencias sociales, de las instituciones académicas modernas y de otras prácticas sociales constituye una apertura crítica a las inercias y los reduccionismos de los modos predominantes de producción de conocimiento. Su potencial emancipador, su capacidad de trasgredir límites y de vislumbrar nuevos horizontes de lo social, coincide con los planteamientos de otros

pensadores en torno a las epistemologías fronterizas (Andalucía, 1987), el nomadismo intelectual (Maffesoli, 1993) y el pensamiento de umbral (Zemelman, 1998, 2002).

ALFONSO TORRES CARRILLO

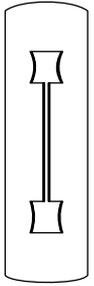
*Director de la Maestría en Estudios Sociales
Universidad Pedagógica Nacional, Colombia*

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alberoni, F. (1988). *Movimiento e institución: teoría general*. Traducción de Marcial Suárez. Madrid: Editora Nacional.
- Andalucía, G. (1987). *Borderland - La frontera: The new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute.
- Bollème, G. (1990). *El pueblo por escrito: significados culturales de lo popular*. Traducción de Rosa Cusminsky de Cendrero. México: CNCA & Grijalbo.
- Briceno, Y. (2006). *Del mestizaje a la hibridación: discursos hegemónicos sobre cultura en América Latina*. Caracas: CELARG.
- Brunner, J. J. (1996). *Cartografías de la modernidad*. Santiago: Dolmen.
- Castoriadis, C. (2003 [1975]). *La institución imaginaria de la sociedad*. Traducción de Marco-Aurelio Galmarini. Buenos Aires: Tusquets.
- De Marinis, P. (2005). 16 comentarios sobre la(s) sociología(s) de la(s) comunidad(es). *Papeles del CEIC, 15*, 1-39.
- Delgado, M. (1999). *El animal político*. Barcelona: Anagrama.
- Fals Borda, O. (1977). *Por la praxis*. Bogotá: Punta de Lanza.
- García Canclini, N. (1982). *Las culturas populares en el capitalismo*. La Habana: Casa de las Américas.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo: México.
- García Canclini, N. (2002). Hibridación. En C. Altamirano (ed.), *Términos críticos de la sociología de la cultura*. Buenos Aires: Paidós.
- Kemmis, S. (1993). La formación del profesor y la extensión de comunidades críticas. *Investigación en la escuela, 19*, 15-38.
- Maffesoli, M. (1990). *El tiempo de las tribus: el caso del individualismo en las sociedades posmodernas*. Traducción de Daniel Gutiérrez Martínez. Barcelona: Icaria.
- Maffesoli, M. (1993). *El conocimiento ordinario: compendio de sociología*. Traducción de Mercedes Córdoba. México: Fondo de Cultura Económica.

- Marinas, J. M. (2006). *El síntoma comunitario: entre polis y mercado*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Martín-Barbero, J. (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México: Gustavo Gili.
- Martín-Barbero, J. (2002). *La educación desde la comunicación*. México: Gustavo Gili.
- Nisbet, R. (1969). *La formación del pensamiento sociológico*. Traducción de Enrique Molina de Vedia. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Tönnies, F. (1887). *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als Empirischer Culturformen*. Leipzig: Verlag de Fues
- Torres, A. (1997). *Movimientos sociales y organización popular*. Bogotá: Universidad Nacional Abierta y a Distancia.
- Torres, A. (2002). Reconstruyendo el vínculo social. Lo comunitario en tiempos de globalización. *Administración y Desarrollo*, 37.
- Torres, A. (2008). Pensar la investigación desde los márgenes de las ciencias sociales. *Folios*, 27, 51-62.
- Touraine, A. (1996). *¿Podremos vivir juntos?* Traducción de Horacio Pons. México: Fondo de Cultura Económica.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Traducción de Beatriz García Ríos. Madrid: Taurus.
- Zemelman, H. (1998). *Sujeto: existencia y potencia*. Barcelona: Anthropos.
- Zemelman, H. (2002). *Necesidad de conciencia. Un modo de construir conocimiento*. Barcelona: Anthropos.

ENCUENTROS EN EL MUNDO ANDINO



FLORES Y HUESOS.
Manuel Fernández, 2007. Archivo del autor.

**NO UNO, SINO MUCHOS...
MOTIVOS DE CONDORITO**

Not One, but Many... On Condorito's Motives

CARLOS GUILLERMO PÁRAMO BONILLA *

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

* histomusica@yahoo.com.mx

Artículo de reflexión recibido: 1 de marzo del 2009 · aprobado: 15 de mayo del 2009

RESUMEN

La historieta Condorito tiene una larga historia de producción y recepción, inusitada en América Latina. Este artículo busca responder la pregunta: por qué se sigue publicando y leyendo a Condorito. Para ello, se concentra en interpretar a su personaje principal (Condorito), así como la relación de este con el mundo y la cultura occidental. En ese sentido, se examina al personaje como mito y como *trickster*, y como una narrativa que contemporiza de manera eficaz, con formas eruditas de pensamiento americano. Así mismo, se examina la relevancia emblemática y totémica del cóndor en la cosmología andina, indígena y mestiza, particularmente en la Yawar Fiesta, o Toropukllay.

Palabras clave: *Condorito, cóndor, historietas, mito, trickster, pensamiento latinoamericano, Yawar Fiesta, Toropukllay.*

ABSTRACT

The comic-strip Condorito has a long history of production and reception, unusual for Latin America. This article seeks to respond to the question of why Condorito is still published and read, and with this aim it concentrates on interpreting its main character and his relation with the world and Western culture. In this sense, it is examined as Trickster myth, and as a narrative that effectively contemporizes with more scholarly forms of Latin American thought. It also examines the emblematic and totemic relevancy of the condor in Andean (indigenous and mestizo) cosmology, particularly in the Yawar Fiesta, or Toropukllay.

Key words: *Condorito, condor, comic-strips, myth, trickster, Latinamerican thought, Yawar Fiesta, Toropukllay.*

“*Pajarraco*. m. despect. Pájaro grande desconocido, o cuyo nombre no se sabe. || 2. coloq. Hombre disimulado y astuto”.

Diccionario de la Real Academia Española (DRAE)

“Son aves de rapiña y ferocísimas, aunque la naturaleza, madre común, por templarles la ferocidad les quitó las garras [...]”.

GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios reales*
(libro v, capítulo XXIII)

Allí está. Con el rabillo del ojo se percibe su presencia habitual. Mientras hacemos fila con parsimonia para pagar el mercado, en un revistero, entre las carátulas que exhiben modelos y escándalos, asoma la portada o al menos una esquina de *Condorito*. Puede que nos detengamos a ojearla brevemente, mientras los de enfrente pasan lo suyo. Puede que la ignoremos, a sabiendas de que a partir de la cubierta sus chistes y argumentos, a más de cándidos e insulsos, se repiten hasta el hastío. De seguro sabemos de memoria sus convenciones, la mayoría de sus personajes y que casi todas las historias (por lo general muy breves) de este cómic concluyen con un ‘¡Plop!’, elocuente pero inexplicable. También a veces remata con alguien, acaso el propio pajarraco, mirándonos y exclamando “¡Exijo una explicación!”.

La fila prosigue. Es cualquier día de este año, aunque pudiera haber sido de hace dos o tres décadas. En el interludio, miríadas de títulos vieron la luz y se esfumaron en el mismo revistero, y las historietas dejaron de ser rentables. Los cómics, elevados a obras de vanguardia plástica y alta cultura, trocaron en piezas de colección, más bien exquisitas. La televisión y los videojuegos acabaron con su consumo masivo. Pero en cambio *Condorito* sigue publicándose, de seguro porque la siguen leyendo. Siguen siendo atractivos los mismos manidos chistes, los mismos Yayita, Coné, Don Cuasimodo y Doña Tremebunda; el perro Washington y el loro Matías; Comegato, Don Chuma, Ungenio,

Garganta de Lata, Pepe Cortisona, Huevoduro y demás asociados; los sempiternos Pelotillehue y Buenas Peras. El bar El Tufo y *El Hoci-cón: Diario pobre pero honrado*. Tome Pin y haga Pun. Condorito con sus sandalias y calzones zurcidos, que siempre cambia y siempre es el mismo. Una vida que se repite desde hace 61 años. ¿Por qué seguimos leyendo *Condorito*? ...Esto, definitivamente, exige una explicación.

Su historia es más bien breve y los pormenores se cuentan, con mayor o menor detalle, en decenas de páginas de Internet, ya que, al contrario, aún no parece haber ocupado siquiera un par de líneas en algún *Who's who* y mucho menos en la *Enciclopedia británica*. Una pesquisa en el metabuscador virtual de la Universidad Nacional de Colombia no encontró un solo artículo académico que girara en torno a *Condorito* o a la publicación que lleva su nombre. La base de datos de la Red de Bibliotecas del Banco de la República cuenta con *un* artículo de una página en su hemeroteca, o sea que no posee siquiera un ejemplar de la revista. Más halagüeño es el panorama en nuestra Biblioteca Nacional, que tiene en su haber tres ejemplares. Pareciera ser que, como suele ocurrir con lo verdaderamente *popular*, muy poco se le ha tenido en cuenta a la hora de pensar la “cultura popular”.

Fue la creación del caricaturista *Pepo*, seudónimo de René Ríos Boettiger, y vio la luz en la primera edición de la revista chilena *Okey*, el 6 de agosto de 1949. Bajo el encabezado de “Condorito aventurero”, un rapaz, fumador y de largo pico, robaba una gallina pero, a la hora de sacrificarla, más le podía el remordimiento de acabar con una “madre de doce hijos”. Justo cuando la iba a devolver arrepentido, un policía capturaba al buen cóndor, imputándole el cargo de hurto y aprovechando el lance para manducarse él mismo al ave de corral. El dibujo era muy distinto del que hoy reconocemos, pero ya aparecían temas fundamentales de la historieta: la esencial nobleza del personaje, su relativa pobreza, su gestualidad y raciocinio a todas luces humanos¹,

1 Este aserto es menos obvio de lo que parece. Muchas historietas han logrado concebir, si no traducir, un complejo universo mental para ciertas especies, dotándolas de pensamientos, sentimientos y actitudes creíbles y suficientemente distintas de las humanas. En una buena medida, esto lo ha logrado su aguda representación de la expresividad animal, como por ejemplo sucede con los dibujos del argentino Quino, o del estadounidense Charles M. Schulz y su célebre personaje Snoopy. Este último ilustra bien el punto: que un perro escriba novelas y fantasee con ser un as de la aviación de la Primera Guerra Mundial se hace creíble y consecuente con su

el doble absurdo de la situación y de su desenlace y, no menos importante, la implícita denuncia de un mundo injusto. No en vano Pepo venía de dibujar caricatura política; de hecho se le considera el padre del género en Chile. Y más aún, que persistiera en darle vida y figura a quien poco tiempo después fuera Condorito a secas, parece que surgió igualmente de una actitud política. En 1943, Walt Disney produjo su sexto largometraje animado bajo el título (original en castellano) *Saludos amigos*, una serie de *sketches* comisionados por el Departamento de Estado de los Estados Unidos con el ánimo de extender la Política del Buen Vecino a los países latinoamericanos. En particular se concentraba en aquellas repúblicas que, a su juicio, más podían contribuir al *war effort*: el Perú de Prado Ugarteche, el Chile de Ríos Morales, la Argentina de los generales del GOU y el Brasil de Vargas. En tres de los casos, los emblemas y las situaciones eran harto previsibles: Pato Donald visitaba el Titicaca, Tribilín fungía de gaucho y Pepe Carioca bailaba la samba. Poco debían saber los creadores de Disney Studios sobre Chile, pues en cambio esta nación aparecía encarnada en *Pedro*, un avión que torpemente cargaba correo en Mendoza (¡Argentina!) y que por poco sucumbía al intentar ganar altura para remontar los Andes. Pepo, indignado, apeló a la figura de un cóndor para representar a Chile y, de paso, para oponerlo al palmípedo yanqui.

Hoy en día es difícil comprender el desafío planteado por nuestro pajarraco a los *cartoons* del Norte, máxime cuando diera la impresión de que por el camino fue capitulando. Al fin y al cabo, y para no ir más lejos, Coca-Cola y Microsoft compraron su imagen y la usaron en varias campañas publicitarias, y hoy en día *Condorito* es la revista de mayor tiraje en su género en Latinoamérica, con reproducciones en

identidad canina cuando el dibujo concilia estas situaciones con expresiones a todas luces perrunas. ¿Por qué no?, termina uno preguntándose. Al fin y al cabo, ¿quién nos asegura que un perro no puede urdir tramas de folletín en su imaginación? En cualquier caso, también sucede el caso contrario, tal vez más usual, en el que los animales piensan, sienten y actúan como humanos, y en ese sentido son casi un pretexto para retratar situaciones humanas. Los célebres *cartoons* de Walt Disney (magistralmente dibujados como lo están) entran en esta categoría. Para no ir más lejos, nada en Pato Donald o Mickey Mouse es particularmente patuno o ratonil. Con más veras, Condorito entraría en esta última categoría, pero, como buscaremos sustentarlo más adelante, de manera un tanto paradójica que puede indicar móviles culturales más profundos que aquellos de los que el mismo Pepo o sus sucesores pudieran estar conscientes.

Colombia, Venezuela, Ecuador, Panamá, República Dominicana, Costa Rica, Honduras y, por supuesto, Chile, aparte de contar con una edición en inglés (¡hay que ver cómo se traducen los nombres!). Así mismo aparece en varios periódicos europeos y estadounidenses, dirigidos a emigrantes latinos. Luego de la muerte de Pepo en el 2000, una hueste de dibujantes continuó perpetuándole, aunque de seguro esto venía ocurriendo desde hacía un buen tiempo, pues con su internacionalización en la década de los setenta era evidente que una sola persona no podía seguir el paso acrecentado de la publicación. Así, ya las ediciones de los setenta y ochenta mostraban estilos a veces dramáticamente distintos. Igual, hasta la fecha presente, la firma de Pepo sigue siendo la única en figurar.

Figura 1

Condorito aventurero²



Pero el suyo es un éxito paradójico, pues si algo encarna este personaje es justamente lo opuesto: la falta de éxito, al menos económico. Desde que apareció de manera seriada en 1955, Condorito mantuvo la esencial identidad de un ser del pueblo; eso es, de rebuscador eternamente endeudado, aunque hábil en sortear los meandros de la vida: todo lo contrario al torpe aeroplano de Disney, que curiosamente volaba por

2 Las referencias a los orígenes de cada imagen se suministran al final de este artículo.

Figura 2

Introducción genérica de la revista *Condorito*

oposición a esta particular ave de presa, pedestre como la que más. Un fulano enamorado y amiguelo, ocupado en los oficios más variados. Feliz, sí, pero igualmente “borracho, parrandero y jugador” como Juan Charrasqueado y, como él, muy poco dado a la corrección política y a la equidad de género. Tampoco con tíos millonarios y sobrinos con ética de *boy-scout*; en el mundo de Condorito (en Pelotillehue, su pequeño microcosmos) están su compadre Don Chuma, que siempre le saca de la olla, y su sobrino Coné, que tiene ética de *gamín*. En vez de la casta e insípida Deissy está la curvilínea Yayita, y tras ella vienen sus suegros Doña Tremebunda y Don Cuasimodo, y el infaltable rival, Pepe Cortisona. Y vienen los compinches: Comegato, Che Copete, Fonola... Podríamos quedarnos describiendo en detalle la selva de gentes, situaciones y refranes, pero eso ya se ha hecho en muchos otros lados, y con franco deleite. En cambio, menos se ha remarcado en que, desde sus

inicios, Condorito cumplió un papel cultural análogo al de Cantinflas y otros ídolos del cine popular. Con el tiempo se le sumaron Capulina y Chespirito y, acaso, nuestro Don Chinche, último descendiente de una picaresca albañil que venía de la comedia radial. Pero es casi seguro que, como historieta, América Latina no hubiera producido otra comparable. Algunas buscaron un mayor realismo social, como *Memín*, y otras se limitaron a copiarla burdamente, como *Larguirucho*, mas ninguna logró desplazarla. A la postre, Condorito salió invicto.

Ahora bien, *Condorito* (tanto el personaje como la revista) parece haberse mantenido al margen de la turbulencia política del continente, todo a lo largo de su más de medio siglo de vida serial. Que se sepa, nunca tuvo problemas con la dictadura de Pinochet y nada nos indica que nuestro catártido o sus amigos hayan votado, uno siquiera, por la Unidad Popular, o que al contrario hubieran apoyado el golpe³. Bien puede ser que esa neutralidad fuera el garante de su persistencia. Y más aún, su distancia frente al acontecer de algún país específico, inclusive en sus primeras épocas, lo volvió universal. Por eso fue tan fácil que de Chile saliera al más amplio mercado andino (solo eliminándole algunos localismos, antes de que otras modas le exigieran dejar el frecuente cigarro en la comisura) y se hiciera ciudadano y expresión de América Latina. Cada quien vio en Pelotillehue y su fauna un reflejo de su patria grande y chica. Así es frecuente encontrar asertos como que “en muchos países, no solo se ignora la nacionalidad del personaje, sino que cada quién, la atribuye para sí” (Portal de la Cultura Chilena, s. f. [documento en línea]), o que, como lo dice Peirano (2009):

[...] es una de esas tradiciones que parece que siempre hubieran estado ahí, sin que nadie las inventara. La clase de tierra de nadie de la cual usualmente sorprende conocer el origen. Los mexicanos creen que sin duda es mexicano, mientras argentinos, peruanos y colombianos no tardan en atribuírselo en cualquier casual conversación.

3 Lo más lejos que Pepo llegó con respecto a la institución castrense, fue mofarse durante tres décadas consecutivas del mayor Washington Quezada, un sujeto con quien tuvo una riña encarnizada en los años cuarenta y a quien volvió el tema del eterno grafiti, conspicuo en las paredes pelotillehuenses, de “Muera el Roto Quezada”, así como le dio su nombre de pila al perro de Condorito. En todo caso, de seguro esta última situación también connotó una mofa paralela a la capital (si no al prócer) estadounidense.

Figura 3

Publicidad de la historieta n.º 53.989 de la revista *Condorito*



Provinciano y a la vez cosmopolita: ese es el mundo de Condorito. Como buena parte de sus historias ocurren en Pelotillehue o sus alrededores, igual pueden ocurrir en algún incierto paraje medieval o en algún confín selvático; en un manicomio, a bordo de un galeón o una nave espacial, o donde se quiera. A veces, de hecho, el emplazamiento es sorprendentemente erudito. Esto es, a nuestro juicio, lo más interesante y revelador del universo concebido por Pepo, ya que su traslado a distintos contextos no solo es hecho con usual inteligencia, sino que siempre ocurre con un fin irónico. Además sucede que, donde quiera que se les ubique a Condorito y camaradas, siempre asumen con convicción los papeles que el contexto les asigna, pero al mismo tiempo mantienen las trazas decisivas de su carácter. Condorito puede ser Napoleón o Colón, y Huevoduro su ayuda de campo o timonel,

y al tiempo que son significativas *caricaturas* de Napoleón y Colón, son *afirmaciones* de Condorito y Huevoduro, como queriendo decir que la caricatura es otra, la del personaje histórico, y que ellos en sí mismos *no* son caricaturas. Que, así como son, son más reales que aquellos a quienes han encarnado.



Resulta imposible que Condorito deje de asumir incontables roles en cada número de la revista. Una ubicua representación suya es la de náufrago, en la que habitualmente se viste como lo hace en su terruño (incluidos los parches y remiendos) pero luciendo una incipiente barba.

Figura 4

Condorito el náufrago



El absurdo de un pájaro barbado (o pelilargo, como también aparece en muchas ocasiones, o ambas cosas, como cuando hace de artista o de *hippie*) pone de presente una versatilidad del personaje y de la historieta que muy poco asoma en las obras de Disney o de los hermanos Warner, donde las identidades (corpóreas y psíquicas) son mucho más estables. Pero igualmente, Condorito náufrago es una buena metáfora de cómo operan su mentalidad y su mundo. Se trata de un *bricoleur*: ciertamente de alguien que debe hacerse con lo que tiene a la mano para sobrevivir, pero también, y sobre todo, de un pensador de mitos en su clásica acepción lévi-straussiana. Alguien que toma retazos y

sobras de aquí y allá, y los transforma plásticamente, y que por el camino le va dando sentido al mundo (cfr. Lévi-Strauss, 2003: 35)⁴. Y como sucede con cualquier relato de naufragio, este no es sino un pretexto para pensar a Occidente, o para que Occidente se piense a sí mismo. Estos desechos, con los que nuestro amigo rehace continuamente su siempre precaria vida, tienen origen conocido. Todos provienen del colapso de esa gran nave que es la cultura occidental. A ratos, Condorito se piensa como tipo (eso es, como estereotipo) nacional o psíquico:

Figura 5
Cóndor-Otto



- 4 Según Francisco González Arámburo, traductor del pensador francés, el “*bricoleur* es el que obra sin un plan previo y con medios y procedimientos apartados de los usos tecnológicos normales. No opera con *materias primas*, sino ya elaboradas, con fragmentos de obras, con sobras y trozos” (2003 [énfasis del original]). Justo lo que hace cualquier Robinson prototípico. De haberle conocido o reparado en su importancia, Condorito hubiera sido un estupendo ejemplo para (y de) *El pensamiento salvaje*: un animal humanizado que, en el doble sentido de la frase, es “bueno para pensar”. Ahora bien, Lévi-Strauss hizo la curiosa precisión de que “en nuestros días, el *bricoleur* es el que trabaja con sus manos, utilizando medios desviados por comparación con los del hombre de arte” (2003). Esa distinción —cándida, innecesaria e inexplicable— bien sabemos que no es sostenible de cara al arte contemporáneo que, por cierto, ya se servía bastante del bricolaje para la época en que el etnólogo estructuralista escribió esas líneas. No solo los *ready-made* y el trabajo con *objets trouvés* surgieron como formas artísticas en la segunda década de 1900, sino que Condorito fue de 1949. Para que este pensara por bricolaje, era necesario que Pepo previamente lo hubiera concebido de manera análoga.

Figura 6
Locos



Otras veces es un mito que piensa otros mitos (figuras 7, 8, 9 y 10):

Figura 7
Cóndor-Zorro



Figura 8
Falla

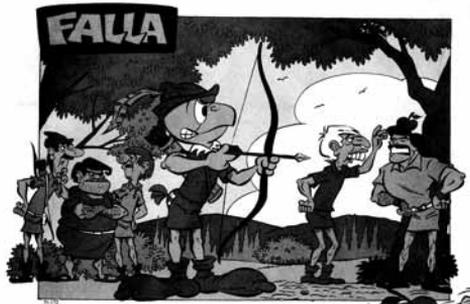


Figura 9
Lugar

Figura 10

Visita



El Zorro, Guillermo Tell, el conde Drácula y su álgter ego Batman; estos y muchos otros son encarnados por Condorito y su gente, no tanto con el objeto de burlarse de tales emblemas como para ironizar sobre las convenciones épicas de Occidente. Inclusive Condorito pareciera estar bastante consciente de lo cerca que está de ser otro (anti) héroe paradigmático, tanto así que se emplaza en situaciones donde se mira a sí mismo, ridiculizándose.

Figura 11

El Gran Kong



En este ejemplo, el pajaruco es al mismo tiempo él, acompañando de Yayita en su expresión más perspicaz, y una parodia de King Kong que, como lo reza el cuadro anterior, según los nativos: “estar bajo el efecto mágico del reggaton [sic]”. Puede que la sobreposición de elementos nos perturbe o hasta nos ofenda, pero es difícil negarle cierta incómoda profundidad. Los aborígenes caribeños (porque eso se nos dice que son) ponen de presente la ironía de un mundo que hoy en día es ante todo afrodescendiente y no amerindio, pero que nos obstinamos en imaginar con arreglo a los clichés dieciochescos y decimonónicos del salvaje africano: festivo, indolente, antropófago y que se supone solo escucha reggaeton, género que en el interior andino se suele asociar con simios y negros. Y mientras tanto Yayita calla; de hecho es frecuente que no diga nada en la gran mayoría de las historietas y, cuando habla, es para pronunciar frases como: “por fin nos vamos de vacaciones al Caribe”, “en el Caribe siempre es bueno el tiempo” y “¡se arruinó mi peinado!”.

...Se dirá lo evidente: que *Condorito* es racista y machista, pero no hay duda de que por eso mismo expresa muy bien cómo piensa la América Latina mestiza —la misma que en su momento se elevó a sí misma a virtud cósmica—, no solo frente a sí misma sino, sobre todo, frente a un Occidente del cual no se siente completamente parte.

Para ponerlo de otra manera, lo que a nuestro juicio hace tan importante a *Condorito* es que devela, siempre con sarcasmo, la vasta familia iconográfica con la que Occidente lee el mundo y en particular a la frontera, o sea, a los confines geográficos y sobre todo culturales de Occidente mismo. Esta frontera puede ser África o América (poco aparecen Asia u Oceanía) y, de manera muy similar a como sucedía con los primeros grabados que de ambos continentes aparecieron en los siglos xv y el temprano xvi —en la imprenta de Gutenberg, por ejemplo, como la famosa *Crónica* de Hartmann Schedel, de 1493— los caracteres, los tópicos y los escenarios se representan con tipos intercambiables. Pero a la vez, mientras que expone las combinaciones posibles de este particular sistema clasificatorio, lo va poniendo de cabeza, se burla de él. Los indios americanos de *Condorito* ilustran con frecuencia esta tensión. Suelen ser indígenas de las planicies estadounidenses —casi nunca andinos o amazónicos—, “pieles rojas” típicos pero inmersos en un contexto de cambio cultural que cuestiona su pertenencia a un “lejano Oeste”.

Figura 12
Nadie venir...



Figura 13
¡Hau!



Y todavía de manera más elocuente está la obsesión por el canibalismo, un tema que como pocos es alegórico de las relaciones entre Occidente y sus confines⁵. En algunas ocasiones, la imagen de Condo-rito caníbal es una extensión de los folclóricos custodios de King Kong. Se trata de un ser genérico, que por uno u otro rasgo pudiera ser americano (caribe, amazónico, etc.), africano o hasta oceánico.

5 La importancia de esta figuración se sigue en Arens (1981), Ortega y Medina (1987), Lestringant (1994) y Avramescu (2009).



Figura 14
Flaco

Sin embargo, la gran mayoría de veces aparece como este espléndido personaje (figuras 15 y 16); Todos los temas se juntan aquí: el nativo exótico en un contexto intercultural (su sombrero de copa es un verdadero toque de genialidad), la burla a los estereotipos raciales (que aún así perpetúa), la mofa —tan americana⁶— de la aterrada solemnidad con que Europa, y, por extensión Occidente, se refieren al ritual antropofágico, desde los tiempos de Hans Staden, Jean de Léry y Teodoro de Bry hasta los de Indiana Jones y Jack Sparrow⁷. ...¿Pudiéramos acaso imaginarnos al Pato Donald —símbolo, como bien lo señalaron Dorfman y Mattelart (1973), del imperialismo rampante y el respeto por el statu quo— en una situación como esta?

6 La relevancia del *topos* para la cultura brasileña ha sido estudiada con particular profundidad. Véanse, por ejemplo, los artículos de Prado (1998) sobre el movimiento *Antropofagia* (de revista y manifiesto epónimos) y de Madureira (1998) sobre la importancia del tema en el *Cinema novo*, bajo la influencia de *Macunaíma* de Mário de Andrade.

7 Victoria Martínez (comunicación personal) ha observado que, en virtualmente todas las historietas célebres, los caníbales y el canibalismo aparecen en tierras bien alejadas de las del origen de los personajes (Mickey Mouse, Tin-Tin, entre otros), y por lo general son encontrados al cabo de un naufragio. Tal parece que *La tempestad* y *Robinson Crusoe* siguen bastante vivos en nuestra explicación cultural del escenario antropofágico. Pero, además, la misma antropóloga llama la atención en el sugestivo hecho de que *nunca* aparecen los caníbales de estas historias comiéndose un “blanco” (es decir, alguien del bando de los protagonistas), por no decir que es raro que se dibuje festín alguno con viandas humanas. En los grabados clásicos de los siglos XVI y XVII ciertamente se mostraban estos opíparos banquetes (además presididos por mujeres caníbales, notorias ausentes de estas historietas), pero la sacralidad del cuerpo del blanco se mantenía. Siempre se comían a un propio, nunca a un occidental. Una por una, Condorito rompe con todas estas cláusulas.

Figura 15
Condoricosas



Figura 16
Cantidad





Debe resultar evidente, a estas alturas, que bajo la aparente candidez y redundancia de los chistes e historias de *Condorito* subyace una carga mordaz. Algo que es carnavalesco e irreverente, pero que incluso así está lejos de ser una mera distracción pasajera. La iconología de *Condorito*, como la hemos presentado en una forzosa y forzada reducción, bien se presta para explicar esta circunstancia de cara a otro emblema —a un arquetipo, de hecho— que también aparece en la encrucijada entre el naufrago y el caníbal, y que es el Calibán de Shakespeare. No por nada este personaje de *La tempestad* (ca. 1611), mezcla del *bon canibale* de Montaigne (del cual su nombre es anagrama) y el *Lord of Misrule* de las Fiestas de Locos, vino a ser asociado desde muy temprano con América y los nativos americanos⁸. Un ser de intelecto primario, invadido y subyugado por el mago Próspero —paradigmática incorporación de Occidente—, y vapuleado por el volátil espíritu Ariel, que aún así es capaz de ser cómico y a la vez de decir verdades dignas de un *juródivi* ortodoxo. Desde la penumbra de su existencia prelógica, Calibán urde planes para asesinar a Próspero y poseer a su hija Miranda. Y aunque la trama de la comedia es diáfana en declarar el triunfo del filósofo, luego de la proverbial tormenta que traerá a las costas de su isla el naufragio que concluirá su venganza, hay momentos en que el salvaje demuestra tener más claridad en sus motivos que el propio patricio. En un parlamento justamente célebre, Calibán espeta a Próspero esta lapidaria sentencia: “Tú me enseñaste

8 La literatura sobre Calibán y *La tempestad* es vasta, y en esta tiene un lugar importante la polémica en torno a la inherente bondad o maldad del personaje. Un buen resumen lo suministra Stephen Orgel en su estudio preliminar para la edición Oxford de la obra de Shakespeare (1998: especialmente 23-28). Por su parte, Vaughan y Mason (1996) siguen de cerca las metamorfosis de las representaciones de Calibán, que pasa de ser un monstruo anfibio, en los siglos xvii y xviii, a una suerte de neandertal o trol en el xix, y un ser de evidentes rasgos negroides a partir del xx. Una pesquisa más bien rápida y azarosa de la palabra ‘Calibán’ en un portal de libros de Internet arrojó más de 900 entradas, la gran mayoría de las cuales eran títulos en torno a la situación política y social del Caribe, la “filosofía de la colonización”, el “pensamiento afro-caribeño” y —¿debiera sorprendernos?— el comportamiento de los chimpancés (este último coescrito nada menos que por Jane Goodall). Están además los usos que el pensamiento moderno ha hecho de la figura: la encarnación de las masas oprimidas según Renan, del sujeto abyecto por el totalitarismo para George Lamming, y otras que mencionaremos más adelante.

a hablar, y esto es lo que aprendí, / aprendí... a maldecir. ¡Que la peste roja te extermines / por enseñarme tus palabras!”⁹.

Ese “aprender a maldecir” ha dado mucho que hablar desde hace al menos tres siglos, pero sobre todo ha sido un socorrido caballito de batalla para la crítica poscolonial¹⁰. De manera previa y más práctica, fue la base sobre la cual Aimé Césaire (1971) produjera en 1969 su propia interpretación de la comedia shakesperiana, *Une tempête. Adaptation pour un théâtre nègre*, en la que Calibán es un esclavo negro —cultor del dios Eshú—, Ariel otro esclavo, pero “étnicamente un mulato” (p. 119), y Próspero un tirano blanco, que ya no es el barbudo sabio usualmente representado como Leonardo o Merlín, sino que ahora se asemeja físicamente al Tío Sam¹¹. Aquí Calibán, más que maldecir, se rebela contra su amo, renuncia a la imposición de su nombre y forma una guerrilla. Bien pudiera tratarse de una alegoría de Dessalines o Toussaint-Louverture, o de cualquier proceso de descolonización y liberación nacional del siglo xx, como el cubano o el argelino (Césaire, al fin y al cabo, fue el gran mentor intelectual de Franz Fanon). Como sea, es una abierta contravención al célebre *dictum* del Próspero original cuando de su esclavo asegura: “a este engendro de tinieblas por mío lo tengo yo”¹². Fue en esos múltiples sentidos que, dos años después de la escritura de *Une tempête*, Roberto Fernández Retamar buscara adaptar la misma figura en un célebre ensayo que llevó por subtítulo —en clara alusión a Martí— “Apuntes sobre la cultura de nuestra América”. La evolución ideológica del símbolo llegaba entonces a su punto extremo: nuestra América (“mestiza”, agregaría Martí) *era* Calibán. Escribió Fernández Retamar (2005: 48-49):

Próspero invadió las islas, mató a nuestros ancestros, esclavizó a Caliban y le enseñó su idioma para poder entenderse con él:

-
- 9 “You taught me language; and my profit on’t / Is, I know how to curse. The red plague rid you / For learning me your language!” (1. 2: 362-365). El macarrónico inglés de Calibán es imposible de traducir al castellano, salvo que se hagan grandes concesiones. La versión española que aquí citamos es la del Instituto Shakespeare (2003: 151).
- 10 La aproximación más inteligente ha sido, sin duda, la de Stephen Greenblatt (1993) en un ensayo que hoy en día ya tiene visos de clásico. Para lo que sigue, véase igualmente a Rodríguez Monegal (1977).
- 11 Valga anotar que, en la obra de Césaire (1971: 131), Calibán califica a Próspero de “viejo buitres de cuello pelado” y “nariz ganchuda”.
- 12 Shakespeare (2003: 415). “[T]his thing of Darkness I / acknowledge mine” (5. 1: 275-276).

¿qué otra cosa puede hacer Caliban sino utilizar ese mismo idioma para maldecir, para desear que caiga sobre él la “roja plaga”? No conozco otra metáfora más acertada de nuestra situación cultural, de nuestra realidad. De Tupac Amaru, *Tiradentes*, Toussaint L’Ouverture, Simón Bolívar, José de San Martín, Miguel Hidalgo, José Artigas, Bernardo O’Higgins, Juana de Azurduy, Benito Juárez, Máximo Gómez, Antonio Maceo, Eloy Alfaro, José Martí, a Emiliano Zapata, Amy y Marcus Garvey, Augusto César Sandino, Julio Antonio Mella, Pedro Albizu Campos, Lázaro Cárdenas, Fidel Castro, Haydee Santamaría, Ernesto Che Guevara, Carlos Fonseca o Rigoberta Menchú; del Inca Garcilaso de la Vega, Sor Juana Inés de la Cruz, el *Aleijadinho*, Simón Rodríguez, Félix Varela, Francisco Bilbao, José Hernández, Eugenio María de Hostos, Manuel González Prada, Rubén Darío, Baldomero Lillo u Horacio Quiroga, a la música popular caribeña, el muralismo mexicano, Manuel Ugarte, Joaquín García Monge, Heitor Villa-Lobos, Gabriela Mistral, Oswald y Mário de Andrade, Tarsila do Amaral, César Vallejo, Cándido Portinari, Frida Kahlo, José Carlos Mariátegui, Manuel Álvarez Bravo, Ezequiel Martínez Estrada, Carlos Gardel, Miguel Ángel Asturias, Nicolás Guillén, El Indio Fernández, Oscar Niemeyer, Alejo Carpentier, Luis Cardoza y Aragón, Edna Manley, Pablo Neruda, João Guimarães Rosa, Jacques Roumain, Wilfredo Lam, José Lezama Lima, C. R. L. James, Aimé Césaire, Juan Rulfo, Roberto Matta, José María Arguedas, Augusto Roa Bastos, Violeta Parra, Darcy Ribeiro, Rosario Castellanos, Aquiles Nazoa, Frantz Fanon, Ernesto Cardenal, Gabriel García Márquez, Tomás Gutiérrez Alea, Rodolfo Walsh, George Lamming, Kamau Brathwaite, Roque Dalton, Guillermo Bonfil, Glauber Rocha o Leo Brewer, ¿qué es nuestra historia, qué es nuestra cultura, sino la historia, sino la cultura de Caliban?¹³.

Bien puede ser que hagan falta más personalidades en este prolijo inventario; para empezar, faltan más colombianos. Además, hoy podemos ser escépticos frente a la selección de los personajes políticos, que

13 La ortografía de los nombres (incluyendo la ausencia de acentuación en Calibán) es la de la edición consultada.

o son lo suficientemente antiguos para que su ideología no importe, o solo se hallan a la izquierda. Pero el punto —más poético, que cualquier otra cosa— de Fernández Retamar es que la nuez de la condición mestiza está en maldecir al conquistador, o al Imperio, o a Occidente con la lengua que estos le impusieron. Y aquí es donde toda la tradición ideográfica de Calibán, desde Shakespeare hasta nuestros días, parte aguas con la figura de Condorito, pues este también les impreca, pero no maldiciendo sino burlándose de ellos, y con una amabilidad tanto más venenosa. Lo predecible de sus chistes oblitera el hecho de que a la par sirven para mofarse de las instituciones más caras a Occidente, de su lógica, de su historia, como más bien pocos de entre esta lista de calibanescas eminencias se atrevieron a hacerlo.

Tómese otro ejemplo de entre literalmente miles: Condorito haciendo de “Príncipe violento” en abierta parodia (figura 17) de la célebre historieta *Prince Valiant* (figura 18), bellamente dibujada por el norteamericano Hal Foster (el mismo de *Tarzán*) en los años treinta del siglo pasado.

Figura 17

El príncipe violento



Figura 18

Historieta *Prince Valiant*



Con gracia, sin saña aparente, *Condorito* remeda el dibujo y la acción, y así cubre de ridículo la épica galante del original. Ciertamente no ha sido la única publicación que haga este tipo de parodias (la revista *Mad* y los filmes de Mel Brooks vienen a la mente), pero que venga de nuestro contexto cultural sí es significativo, pues de por medio hay algo más que la risa. Nos pone a preguntarnos qué tienen que ver con nosotros, en Latinoamérica, el Príncipe Valiente y su Edad Media de estudiado *Technicolor*; o si el periodo o el personaje responden, así sea lejanamente, a alguna necesidad o aspiración nuestra. Las respuestas son muchas, afortunadamente, y sin duda contemplan argumentos sensibles que confirman su importancia. Pero de seguro que la pregunta es incómoda. En ese tipo de confrontaciones mercuriales, hay acaso más de Ariel que de Calibán en *Condorito*, justamente en el mismo sentido que va esa otra gran meditación latinoamericana sobre *La tempestad* que es el *Ariel* de José Enrique Rodó. Para el uruguayo, marcado por el trauma hispánico de 1898, el “genio del aire” representa la sensibilidad ibérica, mientras que Calibán encarna el prosaico materialismo estadounidense (Rodó, 1993: 3):

Ariel es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad; es el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia, —el término ideal a que asciende la selección humana, rectificando en el hombre superior los tenaces vestigios de Calibán, símbolo de sensualidad y de torpeza, con el cincel perseverante de la vida.

Para la generación de Rodó, que fue la misma de Vasconcelos y Fernando Ortiz, “bajos estímulos de la irracionalidad” eran por igual los que encarnaba el utilitarismo sajón y los de las “razas” africanas o indígenas que habían rehuído al mestizaje. En cambio, como ya lo expusimos, para las generaciones marcadas por la segunda posguerra, la prioridad en sus valores y símbolos era diametralmente opuesta. Para esta, Latinoamérica se vestía —se camuflaba, casi— de Calibán y pasaba a la acción. La primera aparición de *Condorito*, en 1949, pareciera hallarse justo en el tránsito de uno a otro paradigma. O mejor en el medio, en el límite. Es como si hubiera nacido como una suerte de Calibán con ademanes de Ariel, que ostentaba, eso sí, y tal vez sin saberlo, una profunda voz continental.



Veamos, pues, en Condorito a un ser a caballo entre Ariel y Calibán, pero que en esa situación es, por lo mismo, distinto de ellos. Y no es esta la única mediación que denota a nuestro personaje. Así mismo, es medio ave, medio humano; medio de entonces, medio de ahora; medio honesto, medio avivato; medio exitoso, medio fracasado; medio etcétera. Un buen caníbal o un mal salvaje. Mucho más que el Calibán de Fernández Retamar, podemos decir que todos los latinoamericanos somos Condorito. O más o menos lo somos, *que en este contexto es como decir lo mismo*. “Cada uno de nosotros es, sucesivamente, no uno, sino muchos”. Así definió nuestra condición el mismo Rodó (1993: 63) en otra obra suya, de título bien sugerente: *Motivos de Proteo*. Inspirándose en el mito homérico de aquel inasible ser de infinitas transformaciones, quiso retomar el tema de nuestra volatilidad intelectual, dialogando de manera suelta con la cultura occidental como un todo: con Dante, con Ronsard, con Ibsen; con Hugo y Galileo, con Shakespeare, por supuesto. Si dicho volumen contara con índice onomástico, de seguro ocuparía varias páginas. Desde su título, la obra revela un afán por la universalidad que es casi indigesto en su pantagruélica erudición.

Condorito es el equivalente a *Motivos de Proteo*, pero ya no escrito por Ariel o Calibán —este también fue un temprano seudónimo del montevideano—, sino por ese ser de la mitad que es la combinatoria de ambos, con el vuelo del uno y la sorna del otro, pero que por sobre todo se vale de su humor. En su actitud, su diálogo con Occidente es todo lo opuesto a la obsecuencia de Rodó y la gravedad de Fernández Retamar. Así, cuando en una historieta se muestra a “Condorito visto por grandes y pequeñas personalidades”, este es el resultado (figuras 19, 20 y 21):



Figura 19

Condorito visto por los franceses

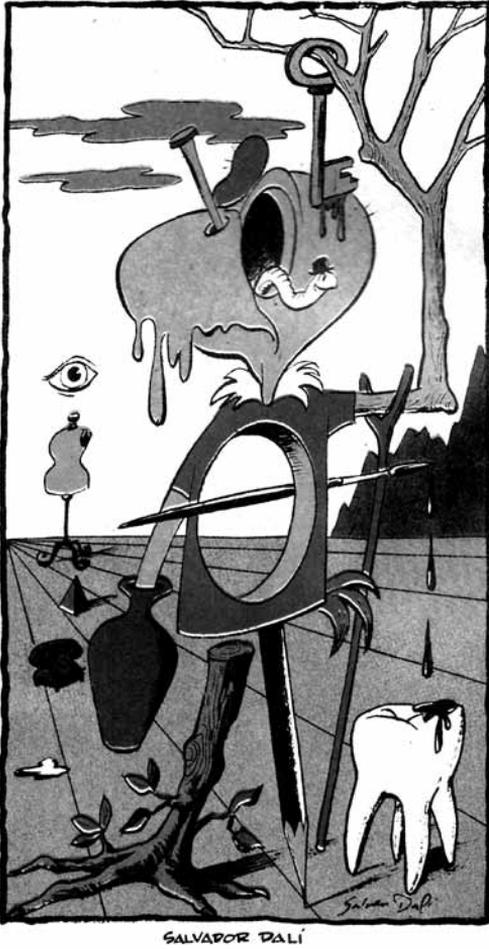


Figura 21
Condorito por Pablo Picasso

Figura 20
Condorito por Salvador Dalí



No hay vanguardia o autoridad que escape ileso de tamaño escrutinio, lo cual no es menudo logro para una caricatura que durante mucho tiempo se produjo bajo uno de los más infames regímenes del Cono Sur. Esta es la irreverencia (de usual más sutil que burda) que caracteriza al *trickster*, figura imprescindible en todas las mitologías pero de particular relevancia en las cosmologías de sociedades en crisis; un ser que surge del cambio pero que también lo propicia y cuyo aparente candor disfraza un conocimiento, hondo e intuitivo, de todas las cosas. Como lo resume Lewis Hyde (1998: 7)¹⁴:

Constantemente distinguimos entre bien y mal, sagrado y profano, limpio y sucio, masculino y femenino, joven y viejo, vivo y muerto, y en cada caso el *trickster* cruzará la línea y confundirá la distinción. *Trickster* es el idiota creativo; por lo mismo es el sabio simplón [o loco] (*wise fool*), el niño encanecido, el travesti, el venglerero de blasfemias sagradas. ...*Trickster* es la personificación mítica de la ambigüedad y la ambivalencia, de la disimulación y la duplicidad, de la contradicción y la paradoja.

Dice este mismo autor, en su notable estudio, que el *trickster* es el cruzador de fronteras por antonomasia, pero que aun así, en el mismo acto de franquearlos, crea nuevos límites (Hyde, 1998: 7):

En varias mitologías, por ejemplo, los dioses vivieron en la tierra hasta que algo que hizo el *trickster* causó que se elevaran al cielo. [...] En un caso como este, la creación y el cruce de fronteras se relacionan entre sí, y la mejor forma de describir al *trickster* es simplemente decir que la frontera es donde se le encuentra: algunas veces dibujando la línea, algunas veces cruzándola, algunas veces borrándola o moviéndola, pero siempre ahí, el dios del umbral en todas sus formas.¹⁵

14 Valga anotar que en inglés *Trickster* es un nombre propio y no una categoría precedida por un artículo. Como a fin de cuentas se trata de un personaje, en lo posible hemos procurado respetar tal criterio en la traducción de este y el siguiente aparte.

15 Véase también el clásico estudio de Paul Radin (1972) sobre la naturaleza de este personaje en la mitología *winnébagó*. "De manera manifiesta [escribe] estamos aquí ante la presencia de una figura y un tema, o unos temas, que han llamado la atención y ejercido una inusual atracción en la humanidad desde los mismos orígenes de la civilización. En lo que debe ser considerada como su forma más temprana y arcaica, tal y como se le encuentra entre los indígenas norteamericanos,

Como se habrá podido apreciar de manera recurrente, Condorito demuestra una *literal* incomodidad con las márgenes de su dibujo y en consecuencia continuamente las viola, se pasa alegremente al cuadro siguiente, o al de abajo, o al anterior, y así consigue ese efecto mágico de las historietas, acaso imposible de surtir en otro tipo de lenguaje o medio, de romper con la linealidad histórica, es decir, con nuestra idea de tiempo. Lo mismo, de manera más libre, ocurre de página a página, de chiste en chiste, de cómic a cómic. Se mueve todo el tiempo pero se mantiene quieto; asume esa condición proteica que lo hace ser mil personajes a la vez y uno solo. Esto cuadra perfectamente con lo que Karl Kerényi (citado en Radin, 1972: 184) observa sobre el *trickster* en la mitología griega:

Las transformaciones ocurridas por el cambio de tiempos y de estilos pueden ser notadas, pero lo que es sorprendente es ese poder de resistencia que le permite al “núcleo” sobrevivir a estos cambios. Mis propias observaciones confirman la definición que hizo Emerson del héroe: “Héroe es aquel que se halla inmóvil en el centro”.

El *trickster* “puede ser definido como la raíz atemporal de todas las criaturas picarescas de la literatura mundial, que se ramifica a través de todos los tiempos y países y no es reducible a una sola entidad literaria” (p. 176). Es el Lazarillo de Tormes y los gigantes de Rabelais; es Reynard el zorro, Tío Conejo, Pedro Urdemales; es Eshú / Elegua, *oris-ha* protector del Calibán de Césaire; el Peralta de Tomás Carrasquilla y el Félix Krull de Thomas Mann; el Pipa de *La vorágine*. Y es Condorito, y todos aquellos a quienes interpreta, que por el solo hecho de ser encarnados por él, *los vuelve como él*. Esto demuestra, además, que el largo directorio de calibanes escrito por Fernández Retamar tiene un problema, y es que, para serlo genuinamente, debe no solo atribuírsele a cada

Trickster es a la vez creador y destructor, dador y negador, aquel que embauca a los otros y que siempre es embaucado. Él no desea nada conscientemente. Siempre es compelido a comportarse como lo hace en respuesta a impulsos sobre los que no tiene control. No conoce ni el bien ni el mal, y aún así es responsable de ambos. No posee valores morales o sociales; se halla a merced de sus pasiones y apetitos, y no obstante mediante sus acciones aparecen todos los valores. Pero el mito nos dice que no solo él posee estos rasgos. También los tienen otras figuras de la trama conectadas con él: los animales, los varios seres sobrenaturales y monstruos, y el hombre” (xxiii). Salvo el énfasis en la inconsciencia de sus móviles (cuestionable y, de hecho, cuestionada), el retrato es el de nuestro personaje.

personaje ser como Calibán, sino que debe demostrar que a su vez Calibán los interpreta. Esto ocurre, u ocurrió, con algunos, sin duda, como Fidel Castro, que sea lo que sea que pensemos de él, demostró cómo era posible maldecir en la lengua del conquistador y acaso haya sido el más hábil *trickster* político que haya producido América Latina¹⁶. Habría que ver si otros responden a tamaña exigencia. Con Condorito, en cambio, como él o los suyos no piden permiso, cada personaje del que se apropian, y ponen a desfilar, va ingresando al mundo posible de Pelotillehue, que no es otro que el de “nuestra América mestiza”.



En su célebre artículo sobre “La estructura de los mitos”, Lévi-Strauss (1987: 252) adelanta su clásica interpretación del mito como algo cuyo objeto “es proporcionar un modelo lógico para resolver una contradicción”. Nada más adecuado con ese fin que el *trickster*, dada su natural condición de mediador¹⁷. Además, hace hincapié en el potencial terciario de los carroñeros (p. 247). Sin que sea menester validar aquí la totalidad del argumento, sí es notoria la ubicuidad del cóndor en las mitologías nacionales andinas; el cóndor, en cuanto tótem, parece “bueno para pensar”. Esto resulta evidente en los escudos de armas: los de Colombia, Bolivia y Ecuador le ostentan en la cimera¹⁸.

16 No hace tanto, cuando el deceso del comandante parecía evidente, un documental televisivo producido por un canal estadounidense de suscripción, que aunque no lo quisiera no podía dejar de comunicar una implícita admiración, hacía énfasis en que su momento más deslustrado había sido durante la crisis de los misiles, en 1962. Para ilustrar este punto, varios ex diplomáticos gringos y soviéticos, y ex agentes de la CIA y la KGB contaban cómo, mientras el mundo se hallaba ante las puertas de la hecatombe nuclear, Fidel no parecía hacer nada y dejaba las decisiones en el campo de las dos potencias. No hay que ser mitólogo o analista estratégico para descifrar allí las argucias del *trickster*, aquí utilizadas como formidable arma política. Cualquier cosa que hubiera ocurrido *era culpa de los demás* y una agresión contra el mundo, aunque él lo hubiera propiciado todo. Esto también puede que deje en el aire la sensata sospecha de que un *trickster* no puede convivir con otro *trickster* sin que haya conflicto. De seguro que la incorrección política de *Condorito* no debe ser vista con buenos ojos por el gobierno de la isla.

17 Lévi-Strauss (1987: 249) precisa que “el *trickster* no ofrece la única fórmula posible de mediación”. Empero, de su argumentación no resulta claro qué otro personaje mitológico pueda cumplir con esa función, dado que los otros ejemplos que ofrece (como el *Ash-boy* winnebago o la Cenicienta occidental) cabrían holgadamente en una definición canónica como la de Radin que citamos arriba, en la nota 15, y que es original de 1952, es decir, fue formulada tres años antes del artículo de Lévi-Strauss.

18 El cóndor también aparece en el escudo de Chile, pero de una manera distinta y reveladora, pues se encuentra en el tenante derecho, de perfil, mirando hacia la

Cada país tiene su folclor sobre el ave y en algunas ocasiones, como en el caso de “El cóndor pasa” adquiere visos de identidad continental si no planetaria; al fin y al cabo, un registro de esta canción va a bordo del satélite *Voyager*, a guisa de lengua franca frente a los intelectos extraterrestres, que a partir de entonces sabrán identificarla cuando la escuchen en versión de Simon & Garfunkel, en inglés, o en la muy nuestra de Claudia de Colombia. En otras ocasiones, el tinte es más oscuro. Aquí tuvimos al *Cóndor* León María Lozano y sus *pájaros* sicarios, y allende el Atlántico quedó en los anales de la infamia (y del arte que parodia Condorito) el bombardeo de Guernica por parte de la germana Legión Cóndor. Está la abominable Operación Cóndor, orquestada en los medianos años setenta por las dictaduras de Argentina, Uruguay, Brasil, Paraguay, Bolivia y, claro está, Chile.

Casi cuatrocientos años antes, el Inca Garcilaso (1943: II, 246-247) había narrado cómo en las vísperas de la llegada de los castellanos al Tawantinsuyu,

[...] acaeció en el Cozco un portento y mal agüero... y fue que, celebrándose la fiesta solene que cada año hazían a su Dios el Sol, vieron venir por el aire un águila real, que ellos llaman *anca*, que la ivan persiguiendo cinco o seis cernícalos y otros tantos halconcillos, ... [l]os cuales, trocándose ya los unos, ya los otros, caían sobre el águila, que no la dexavan bolar, sino que la mataban a golpes. Ella, no pudiendo defenderse, se dexó caer en medio de la plaza mayor de aquella ciudad, entre los Incas, para que la socorriesen. Ellos la tomaron y vieron que estava enferma, cubierta de caspa, como sarna, y casi pelada de las plumas menores. Diéronle de comer y procuraron regalarla, mas nada le aprovechó, que dentro de pocos días se murió, sin poderse levantar del suelo. El Inca y los suyos lo tomaron por mal agüero... de la pérdida de su Imperio, de la destrucción de su república y de su idolatría.¹⁹

izquierda donde se encuentra un huemul que le hace contrapeso y con el cual sostienen un penacho tricolor. Ambos animales parecen estar dialogando, y definitivamente este cóndor no es el desafiante y solitario dueño de las alturas, de alas desplegadas, de los demás blasones. Es un cóndor de a pie que parece estar en medio de una conversación amable con un cervatillo. Tal parece que algunas cualidades de Condorito ya estaban prefiguradas en este distintivo.

19 En cualquier caso, no es clara la distinción que aquí hace el Inca entre el águila y el cóndor, pues esta es la única vez en las dos partes de los *Comentarios reales* que se

Aunque Garcilaso escribió “águila real”, la dramática escena y sus connotaciones solares dan para suponer que, en este caso, el *anca* era más bien un cóndor. Así ha sido entendido con frecuencia el prodigio, como puede constatar en muchos textos alusivos a la conquista, entre estos el célebre *Los vencidos* de Nathan Wachtel (1976: 40-41). Adorado por un lado e infamado por el otro, ese rapaz que Pepo concibió con orgullo en contra del conquistador, respondía a una simbología de suyo ambigua.

Pero la situación que mejor resume los múltiples y contradictorios, mas complementarios, significados del emblema ocurre en el Perú, en la Yawar Fiesta o ‘fiesta de sangre’. Allí un cóndor que ha sido cazado ritualmente en las alturas andinas, mediante una ofrenda de carroña equina, es opuesto a un toro salvaje al que también se ha atrapado en las montañas. El ave es paseada por el pueblo con gran ceremonia. Se le lleva a misa, le alojan en un cuarto exclusivo en casa del gobernador, le dan de beber grandes cantidades de cerveza hasta que le embriagan como una cuba, acto en el cual no se rezagan quienes le acompañan y celebran. “Mientras los poderosos brindan con el ave celestial —escribe Antoinette Molinié (2003: 496-497)— los indios han ido a por el toro en la serranía salvaje y ahora se [le] enfrentan [...] con sus ponchos y sus borracheras”. Luego, en medio de una atestada plaza, el cóndor es amarrado sobre el lomo del sufrido bóvido, al cual le clava el pico desesperado. Le abre troneras en la cerviz, le busca los ojos. Para quienes observan el duelo, lleno de cabriolas y aleteos furiosos, bien puede parecer que lo que ha salido al ruedo es un solo animal, fabuloso y temible: un toro alado que a la vez busca el cielo y la tierra.

Hay muchas variantes a este ritual²⁰ comenzando por el nombre, que también puede ser el de Toropukllay o ‘juego del toro’. Conforme el

menciona el vocablo *anca*, aunque este ciertamente traduce ‘águila’. En lo que sí hace énfasis Garcilaso (1943: I, 30), es en que ambos eran animales venerados tanto por los Incas como por sus predecesores: “Al ave que ellos llaman *cúntur* por su grandeza, y a las águilas adoraban ciertas naciones porque se precian descender dellas y también del *cúntur*”. Otras anotaciones sobre su importancia totémica se encuentran en I, 47 y II, 47.

20 La estructura fundamental la hemos tomado de Muñoz (1998) y Molinié (2003). No obstante, sorprende que una celebración tan extraordinaria y preñada de simbolismo en tantos y tan distintos registros haya sido el objeto de más bien poca atención desde la antropología. Sin duda habrá más monografías de las que aquí hemos estado en capacidad de ubicar y referenciar, pero por lo que se colige en las bibliografías de

lugar, cambia la fecha de celebración, que puede ser la de uno de entre muchos santos tutelares, aunque lo más usual es que sea el día nacional del Perú, el 28 de julio, o bien tres días antes, en el onomástico de Santiago apóstol, santo y bélico patrono de la conquista en su papel de “Santiago mataindios”. Cambian también los resultados: en algunos lugares se espera que la faena concluya con el sacrificio del toro, pero en otros con su indulto; parece ser que antiguamente se esperaba que terminara ciego. Al contrario, hay sitios como Lircay, en Huancavelica, durante la celebración de la Virgen del Carmen (Muñoz, 1998: 316), donde “el desenlace de la fiesta es el despedazamiento del cóndor”. En la versión de Chalhuanca, Apurímac, “si el toro resulta herido, el ensañamiento con el cóndor es más fuerte. Se le mata, para luego disputarse sus ojos y plumas que servirán como amuletos” (1998). No obstante, en Cotabambas (también en Apurímac) Molinié (2003: 506) nos informa que “ni al toro ni al cóndor se les mata; quienes mueren a menudo, o por lo menos sufren terribles heridas, son los indios”.

La función primordial de la fiesta parece ser indiscutida, y es la de propiciar fecundidad y buenas cosechas (y hoy en día, atraer crecientes masas de turistas). La sangre interpreta en esto un papel esencial, y en la gran mayoría de casos su abundante derramamiento implica, si no es que busca, la muerte de muchos de aquellos que salen al ruedo a participar de la confrontación²¹. Empero, hay al menos dos interpretaciones opuestas sobre su significado: una, muy corriente, que ve en la dramática yuxtaposición y su cruento desenlace una recreación de la lucha ancestral entre el cóndor, ave nativa y sagrada del incario, y el toro implantado por los españoles, y otra que se le opone y sostiene que el toro hace también parte de la cosmología andina y que, en ese sentido, lo que busca la fiesta es la complementariedad entre el elemento celestial y el terrestre. Según Molinié (2003: 499-500), para los indígenas

[...] el toro vive en el subsuelo; por contraste el cóndor vuela en lo más alto de los picos de la cordillera. El toro, con su fuerza telúrica, es herbívoro, en cuanto al cóndor, con su ligereza aérea,

ambos trabajos y de la búsqueda en bases de datos internacionales (prioritariamente en inglés, en todo caso), no es gran cosa lo que aparece publicado, excepción hecha del sobrecogedor clásico de José María Arguedas, la novela *Yawar fiesta* de 1941.

21 Según Muñoz (1998: 317), en Cotabambas “la presencia de heridos o muertos en la corrida era considerada como un síntoma de buen augurio de las cosechas”.

es carnívoro. El primero está íntimamente ligado a la agricultura a la que participa arando la tierra, el segundo está asociado al pastoralismo. El cóndor tiene un rol negativo por ser predador de ganados, en oposición al toro que sirve al hombre arando sus tierras. [...] El pensamiento andino a menudo piensa la unidad en términos de mitades complementarias. Vemos así que el toro y el cóndor forman ya en las creencias indígenas una verdadera pareja, una unidad dual como la que acostumbran pensar los indios.

Esta interpretación ciertamente comporta un genuino “modelo lógico para resolver una contradicción”. Puede que aquella otra que alude a la Conquista (o a la Independencia) también lo haga, pero así mismo exagera *otras* formas de contradicción, en este caso entre los *mistis* y *cholos* (ambos mestizos) y la población indígena. Los primeros son los “dueños” de la fiesta: los que ponen el toro y lo alimentan a él y a su torturador alado; los que, se dice —y es creíble—, tienen por qué creerse y hacer creer que el hecho conmemora el choque entre nativos y chapetones (irónica situación para una nación cuya independencia vino desde afuera), y se preocupan por los réditos que deja la afluencia de extranjeros²². En cambio los indios son los que ponen los muertos: cuando van a cazar al cóndor y al toro, cuando ebrios se lanzan al ruedo a lidiar con su suerte. Sin embargo, también resulta legítimo aseverar que bien pueden ser los que más ganan, si la corrida cumple con su fin propiciatorio.

Ahora bien, por muy distintas que sean ambas explicaciones, no nos parecen irreconciliables. Todo lo contrario, pareciera que aluden a algo similar en dos claves distintas. Para comenzar, ya es significativo que el toro sea efectivamente considerado como un animal autóctono de connotaciones cosmogónicas. Uno de sus posibles apelativos es el de *amaru*, lo cual literalmente traduce ‘serpiente’ pero a la vez implica remociones telúricas y, en general, el trastoque del mundo en todos sus órdenes, resumido en el concepto de *pachacuti*: “el que buelva o el

22 Molinié (2003: 502-504) identifica otra oposición derivada. Los *mistis* “representan a la autoridad nacional bajo la forma de gobernador, juez de paz, alcalde, etc. [...] Por otro lado, el toro-cóndor que encarna al dios del Cerro representa, para los indígenas, la autoridad sobrenatural. Por lo tanto, con la corrida penetran en el ámbito del pueblo indio tanto las fuerzas de la naturaleza (los dioses de los cerros) como las fuerzas de la sociedad nacional en las personas de los mestizos”.

que trastorna o trueca el mundo”, como lo explica Garcilaso (1943: 1, 284)²³. El *amaru* es así un toro mágico y montaraz que usualmente surge de un remolino en la mitad de una laguna, y trae consigo avalanchas y violentos virajes en el destino (Flores Galindo, 1988: 130), pero que igualmente sigue siendo la serpiente que acaso subyace en el ojo de agua y transmuta en este²⁴, reptil en el que se dice se convirtió el Inca Atahualpa para fugarse del cautiverio en que lo tenía Pizarro. Obviamente, esta última idea, muy antigua²⁵, daba a entender que aquel que fue ejecutado por el conquistador *no* fue el verdadero soberano, pues este había huido hacia su nativo Quito, a recomponer sus ejércitos y expulsar al invasor. No extraña, pues, la relevancia del nombre *Amaru* en los dos Túpac Amaru, el primero, el último Inca de Vilcabamba, ejecutado por los españoles en 1572, y el segundo su descendiente, adalid de la gran revuelta indígena de 1780 y cuyo patronímico era Condorcanqui (‘eres cóndor’, en quechua). Algo equivalente ocurre con el cóndor, y se explica muy bien en este testimonio tomado de una entrevista a un pensador andino contemporáneo, el arequipeño quechua

-
- 23 Este giro violento ocurre, además, en virtud de una asociación complementaria que es la de la serpiente con el rayo (cfr. Gisbert de Mesa, 1993: 291-292). Este último se personifica en el dios Illapa (simultáneamente asociado con el trueno) y justo se identifica sincréticamente con el apóstol Santiago, quien ya anotamos que muchas veces funge como patrono del Toropukllay. Significativamente, José María Arguedas (1974: 85) describe al Misitu, el toro salvaje de la fiesta, como surgido del centro de una laguna al cabo de una tormenta de rayos. Así mismo, Peter Gose (1986: 302), a partir de su etnografía en Antabamba (Apurímac) da a entender que el cóndor, en cuanto *apu* (espíritu montañoso) puede reclamar ofrendas animales mediante el uso del trueno. Hemos buscado desarrollar con mucho más detalle varios de estos aspectos en Páramo Bonilla (2009: 173-187). Sobre Illapa y Santiago, véase igualmente el artículo de Natalia Ortiz (2009: 265-301) en este mismo número de *Maguaré*.
- 24 Esa metamorfosis de la sierpe en toro sigue ameritando una atención mucho mayor de la que actualmente tiene, máxime cuando a todas luces no es exclusiva del mundo andino. Con Luis Alberto Suárez hemos venido siguiendo la pista de esta transformación, que por igual ha aparecido en la Amazonia y en nuestros altiplanos, usualmente ligada, además, a figuras malditas de la Conquista como Juan Díaz o Lope de Aguirre, o a niños indígenas ungidos que habrán de transformar la sociedad que los recibe. En cualquiera de los dos casos esta situación va de la mano con un gran vuelco en la fortuna de los personajes o los pueblos, a veces positivo pero, pareciera ser, las más veces trágico.
- 25 Ya el agustino Miguel Cabello Balboa (1920: 150-151) pudo escribir hacia 1580, con base en lo que escuchó relatado de la propia voz de incas adoctrinados, que se decía que Atahualpa había logrado alcanzar Quito, y contado a los suyos que “su padre el Sol lo había transformado en serpiente y que bajo esta forma se había escapado de la prisión por una grieta”, añadiendo “que su padre el Sol le había prometido la victoria”. Véase también a Burgos Guevara (1995: en especial el capítulo v).

hablante Evaristo Pfuture Consa (citado en Monachesi, 2008: 128). De seguro aludiendo al obscuro presagio narrado por el Inca Garcilaso, que transcribimos arriba, asegura:

En esa última reunión inca, ¿qué es lo que vieron?, ¿qué visualizaron? Vieron que el Cóndor caía al piso, viejo, con parásitos, que se deshizo. Entonces aparecieron monstruos y se devoraron al Cóndor y a sus hijos. Se ha visto polvo, totalmente oscuro, monstruos por aquí, por allá, en forma de humanos y en forma de bestias. Dicen que en ese momento las caras de los incas se pusieron tristes. Posteriormente, dicen que hubo un momento en que sopló un poco el aire y vieron brotar una hoja, y junto con esa hoja empezó a levantarse bastante viento, y las plumas del Cóndor empezaron a juntarse, y reapareció el Cóndor, para luego alzarse en pleno vuelo, apareció el sol, y con el aleteo de sus alas limpió completamente todo el Tawantinsuyu, para luego volar directo hacia el Sol.

Del Inkarrí —el Inca rey— se dice lo mismo: que llegará el día en que la cabeza de Túpac Amaru I (decapitado por orden del virrey Toledo) se reencuentre con su tronco, y así, como hijo del Sol redivivo, reinstaurará el incario y desterrará a los *mistis* usurpadores²⁶.

Ocurre entonces que, en el Toropukllay, ambas figuras significan contención del invasor, regreso del orden perdido y, en suma, *pachacuti*. El que uno u otro, o ambos, salgan invictos de la corrida, traduce potencialmente que *siempre* gana el indio sobre el español. Pero además, la conformación de ese ser alado que ya no es cóndor ni toro, y que así se vuelve aterrador, es una potente metáfora de esa forma de dominación que es el mestizaje²⁷. Ni lo uno ni lo otro, pero igual el uno

26 Por lo mismo habría una curiosa falta de cálculo en el efecto que el gobierno peruano de Alberto Fujimori buscó lograr al cabo de la captura de la máxima cabeza de Sendero Luminoso, Abimael Guzmán (“Presidente Gonzalo”), en 1992. Como bien se sabe, este fue expuesto tras las rejas vestido con un atuendo de presidiario de historieta, buscando con ello degradarlo y al mismo tiempo evocar la captura del Inca por parte de los españoles. Empero, el primer ejemplo que viene a la cabeza es el de Condorito preso (véase anexos 1 y 2). Pero bien sabemos que Condorito habrá de estar libre al darle vuelta a la página, si es que antes no ha logrado escapar, luego de matar a sus captores... de la risa.

27 “Mestizaje no significa equilibrio sino imposición de unos sobre otros”, escribe de manera lúcida y provocadora Alberto Flores Galindo (1998: 76) en su ensayo sobre la utopía andina.

encima del otro, azarándolo, maltratándolo, cegándolo, y el de abajo resistiendo. De nuevo no uno, sino muchos; la tensión entre la fusión y el despedazamiento, entre la vida y la muerte, y hasta, por qué no, entre Ariel el volátil y Calibán el pedestre, que curiosamente es un toro *cimarrón*. Entre Occidente y Amerindia. Como lo observó con agudeza el malogrado Alberto Flores Galindo (1998: 29), la Yawar Fiesta no es sino otra variación del tema de aquellas *danzas de la Conquista*

[...] que se ejecutan en el altiplano [peruano], representaciones sobre la captura de Atahualpa o sobre su muerte. [...] Peleas rituales entre quienes defienden al inca y quienes personifican a Pizarro y sus compañeros, [...] que corresponden con los territorios más atrasados del país, con las áreas donde ha persistido un volumen mayor de población indígena y donde existen más comunidades campesinas.

Estos bailes de usual concluyen en condenar al conquistador, restituirle el poder al Inca y sentar un mundo tensamente armónico —valga el oxímoron— de convivencia entre indios, mestizos y blancos (cfr. Wachtel, 1976: 65-98). Un mundo similar al de Condorito, pajarraco “pelado” como el águila (o cóndor) de Garcilaso, y “pelado” de dinero, que igual se da el lujo de mofarse eternamente de las convenciones del capitalismo y la cultura burguesa. Un mundo utópico “al revés”, donde América se monta sobre el lomo de Occidente, no para matarlo pero sí para domarlo.

Puede que esa sea la condición metafísica de toda América Latina, que apela a eventos de todo tipo (a fiestas, a bailes, a ideas; a novelas, películas e historietas) para procurar ese modelo lógico que resuelva la contradicción con Occidente en sus múltiples facetas, apropiándose de sus símbolos (entre estos el toro) para maldecirlo y rebajarlo; adoptarlo y adaptarlo. Será por eso que seguimos leyendo a *Condorito*, o al menos percibiéndolo con el rabillo del ojo en la fila del mercado. Y entre tanto él, o una de sus muchas personalidades, también nos mira, no sabemos si burlándose, desde la cumbre de nuestro emblema nacional.

Figura 22

Escudo de la República de Colombia



...¡Plop!

REFERENCIAS DE LAS FIGURAS

- 1) "Condorito aventurero". (1949, agosto 6). En *Okey*. Consultado el 18 de febrero de 2009 en www.memoriachilena.cl/archivos2/cronoim/condorito.jpg
- 2) Introducción genérica. (2008). *Condorito Colección*, 5. Bogotá: Editorial Televisa Colombia.
- 3) Historieta n.º 53.989 [Publicidad]. (s. f.). *Condorito Colección*, 766. Bogotá: Editorial Televisa Colombia.
- 4) Historieta n.º L-832. (2008). [Condorito el náufrago]. *Condorito Colección*, 5. Bogotá: Editorial Televisa Colombia.
- 5) "Cónдор-Otto". (s. f.). Historieta n.º 15.107. *Condorito de Oro Gigante*, 131. Bogotá: Editorial Televisa Colombia.
- 6) "Locos". (s. f.). Historieta n.º 20.215. *Condorito de Oro*, 160. Bogotá: Editorial Televisa Colombia.
- 7) "Cónдор-Zorro". (s. f.). Historieta n.º 12.571. *Condorito de Oro Gigante*, 132. Bogotá: Editorial Televisa Colombia.
- 8) "Falla". (s. f.). Historieta n.º 51.172. *Condorito Quincenal*, 707. Bogotá: Editorial Televisa Colombia.

- 9) “Lugar”. (s. f.). Historieta n.º 20.166. *Condorito de Oro, 160*. Bogotá: Editorial Televisa Colombia.
 - 10) “Visita”. (s. f.). Historieta n.º 50.429. *Condorito Quincenal, 697*. Bogotá: Editorial Televisa Colombia.
 - 11) “El Gran Kong”. (s. f.). Historieta n.º 51.159. *Condorito Quincenal, 707*. Bogotá: Editorial Televisa Colombia.
 - 12) “Nadie venir...”. (s. f.). Historieta n.º 14.381. *Condorito de Oro Gigante, 132*. Bogotá: Editorial Televisa Colombia.
 - 13) “¡Hau!”. (s. f.). Historieta n.º 20.100. *Condorito de Oro, 160*. Bogotá: Editorial Televisa Colombia.
 - 14) “Flaco”. (s. f.). Historieta n.º 20.157. *Condorito de Oro, 160*. Bogotá: Editorial Televisa Colombia.
 - 15) “Condoricosas”. (s. f.). Historieta n.º 53.994. *Condorito Colección, 766*. Bogotá: Editorial Televisa Colombia.
 - 16) “Cantidad”. (2005). Historieta n.º 50.044. *Condorito Colección*. Bogotá: Editorial Televisa Colombia.
 - 17) “El príncipe violento” [fragmento]. (2008). Historieta n.º L-808. *Condorito Colección, 5*. Bogotá: Editorial Televisa Colombia.
 - 18) Foster, H. (s. f.). *Prince valiant in the days of king Arthur*. Consultado el 13 de febrero de 2009 en www.entrecomics.com/wp-content/uploads/2009/07/pv50sincensura.jpg
 - 19-21) “Condorito visto por grandes y pequeñas personalidades” [apartes]. (2008). *Condorito Colección, 5*. Bogotá: Editorial Televisa Colombia.
 - 22) Escudo de la República de Colombia. Consultado el 24 de febrero de 2009 en <http://web.presidencia.gov.co/asiescolombia/simbolos1.htm>
- Anexo 1. “Vanidad”. (s. f.). Historieta sin numerar. *Condorito de Oro Gigante, 132*. Bogotá: Editorial Televisa Colombia.
- Anexo 2. “Abimael Guzmán en la base naval de Callao”. (1992, septiembre 13). Consultado el 2 de febrero de 2009 en http://4.bp.blogspot.com/_qVQy7lh8ugo/SDjP2k_7n7I/AAAAAAAAAFM/8EuaqFsUtjc/S600/abimael+guzman.jpg

PÁGINAS CONSULTADAS EN INTERNET

www.condorito.cl/

www.ergocomics.cl/sitio/index.php?idele=20080731235733

[http://es.wikipedia.org/wiki/Condorito_\(historieta\)](http://es.wikipedia.org/wiki/Condorito_(historieta))

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arens, W. (1981). *El mito del canibalismo. Antropología y antropofagia*. Traducción de S. Mastrangelo. México: Siglo XXI.
- Arguedas, J. M. (1974 [1941]). *Yawar Fiesta*. Buenos Aires: Losada.
- Avramescu, C. (2009). *An intellectual history of cannibalism*. Traducción de A. I. Blyth. Oxford: Oxford University Press.
- Burgos Guevara, H. (1995). *El Guamán, el Puma y el Amaru. Formación estructural del gobierno indígena en Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Cabello Balboa, M. (1920 [1586]). *Historia del Perú bajo la dominación de los Incas por el R. P. Miguel Cabello Balboa (escrita de 1576 a 1586)*. Anotaciones y concordancias con las crónicas de Indias de Horacio Urteaga. Biografía de Cabello Balboa de Carlos A. Romero. Lima: Imprenta y Librería Sanmarti & Co.
- Césaire, A. (1971). *Una tempestad*. Traducción de C. Kurtz. Barcelona: Barral.
- Dorfman, A. & Mattelart, A. (1973). *Para leer al Pato Donald: Comunicación de masas y colonialismo*. Prólogo de H. Schmucler. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fernández Retamar, R. (2005 [1971]). *Todo Calibán*. Bogotá: ILSA.
- Flores Galindo, A. (1988). *Buscando un Inca*. México: Grijalbo.
- Garcilaso de la Vega, El Inca. (1943 [1609]). *Comentarios reales de los incas*. Edición de Á. Rosenblat. Prólogo de R. Rojas. Tomos I y II. Buenos Aires: Emecé.
- Gisbert de Mesa, T. (1993). Santiago y el mito de Illapa. En *Santiago y América, Xunta de Galicia Consellería de Cultura e Xuventude*. Santiago de Compostela: Arcebispado.
- Gose, P. (1986). Sacrifice and the commodity form in the Andes. *Man*, 21(2), 296-310.
- Greenblatt, S. (1993). *Learning to curse. Essays in early modern culture*. London: Routledge & Co.
- Hyde, L. (1998). *Trickster makes this world. Mischief, myth and art*. New York: North Point Press.
- Lestringant, F. (1994). *Le cannibale. Grandeur et décadence*. Paris: Perrin.
- Lévi-Strauss, C. (1987 [1974]). *Antropología estructural [uno]*. Traducción de E. Verón, revisión técnica de G. Sanz. Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (2003 [1962]). *El pensamiento salvaje*. Traducción de F. González Arámburo. México: Fondo de Cultura Económica.
- Madureira, L. (1998). Lapses in taste: "cannibal-tropicalist" cinema and the Brazilian aesthetic of underdevelopment. En F. Barker, P. Hulme y

- M. Iversen (eds.), *Cannibalism and the colonial world* (pp. 110-125). Cambridge: Cambridge University Press.
- Molinié, A. (2003). El toro y el cóndor en lidia: una corrida en los Andes peruanos. En A. Gracia-Baquero y P. Romero de Solís (eds.), *Fiestas de toros y sociedad* (pp. 495-513). Sevilla: Fundación Real Maestranza de Caballería de Sevilla, Universidad de Sevilla.
- Monachesi, M. (2008). *Profecías incas: asombro y sabiduría en épocas de cambio. Un diálogo revelador con ancianos andinos que rompen un silencio de 500 años*. Buenos Aires: Kier.
- Muñoz, F. (1998). La fiesta del Turu Pukllay en el mundo andino. *Demófilo. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía*, 25, 313-327.
- Ortega y Medina, J. A. (1987). *Imagología del bueno y del mal salvaje*. México: UNAM.
- Ortiz Hernández, N. (2009). El conquistador infiel. La imagen de Santiago Apóstol durante la Colonia en los Andes Centrales. *Maguaré*, 23, 265-301.
- Páramo Bonilla, C. G. (2009). *Lope de Aguirre, o la vorágine de Occidente. Mito, selva y racionalidad*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Peirano, P. (2009). Condorito después de Pepo. *Soho*, 28. Consultado el 5 de febrero de 2009 en www.revistasoho.co.cr/contenido/articulos/548/1/3-chronicas-que-no-hacen-gracia/Paacuteginasi.html
- Portal de la Cultura Chilena. (s. f.). Consultado el 22 de febrero de 2009 en [www.memoriachilena.cl/temas/index.asp?id_ut=condorito\(1949-\)](http://www.memoriachilena.cl/temas/index.asp?id_ut=condorito(1949-))
- Prado, S. L. (1998). Brazilian anthropophagy revisited. En F. Barker, P. Hulme y M. Iversen (eds.), *Cannibalism and the colonial world* (pp. 87-109). Cambridge: Cambridge University Press.
- Radin, P. (1972 [1956]). *The trickster: A study in American Indian mythology*. Comentarios de K. Kerényi y C. G. Jung. Introducción de S. Diamond. New York: Schocken Books.
- Rodó, J. E. (1993). *Ariel* [1900]. *Motivos de Proteo* [1909]. Prólogos de C. Real de Azúa. Edición y cronología de Á. Rama. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Rodríguez Monegal, E. (1977). The metamorphoses of Caliban. *Diacritics*, 3(7), 78-83.
- Shakespeare, W. (1998 [1610-1611]). *The tempest*. Edición de S. Orgel. Oxford: Oxford University Press.
- Shakespeare, W. (2003 [1610-1611]). *La tempestad*. Edición bilingüe del Instituto Shakespeare dirigida por M. Á. Conejero Dionís-Bayer. Madrid: Cátedra.

Vaughan, A. T. & Mason, V. (1996). *Shakespeare's Caliban. A cultural history*.
Cambridge: Cambridge University Press.

Wachtel, N. (1976). *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española, 1530-1570*. Versión española de A. Escotado; versión técnica de E. Tandeter. Madrid: Alianza.



Anexo 1
Vanidad



Anexo 2
Abimael Guzmán en la base naval de Callao

**EL CONQUISTADOR INFIEL.
LAS FORMAS DE SANTIAGO APÓSTOL EN LOS ANDES CENTRALES
DURANTE LA COLONIA ***

*The Infidel Conqueror. The Forms of Santiago Apóstol
in the Central Andes during the Colonial Period*

NATALIA ORTIZ HERNÁNDEZ **

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

* Las ideas planteadas en este artículo fueron presentadas en la ponencia del Simposio Etnografía y Etnología de Pueblos y Veredas que se llevó a cabo en el XII Congreso de Antropología en Colombia. Igualmente, es resultado de las reflexiones desarrolladas durante el curso Etnohistoria I: Mundo Andino, a cargo de Carlos Guillermo Páramo Bonilla (Universidad Nacional de Colombia), quien estimuló el estudio de los temas presentados a continuación.

** nat.ortizh222@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 4 de septiembre del 2009 · aprobado: 24 de septiembre del 2009

RESUMEN

Es bien conocida la duradera asociación de Santiago Apóstol con Illapa, dios andino del rayo y el trueno. La imagen del santo se convirtió en un nuevo rostro para una serie de creencias andinas que los extirpadores de idolatrías se empeñaron en erradicar. Sin embargo, el encuentro de Santiago con este héroe de la religión andina es más complejo de lo que parece. El artículo analiza esta relación, acudiendo fundamentalmente a los testimonios recogidos por los extirpadores de idolatrías y al Manuscrito de Huarochirí (1598). La intención del análisis es hallar los múltiples puntos de encuentro entre el culto europeo y el andino, entre el pasado y el presente, explorando las formas en que los indígenas coloniales convirtieron en infiel, en huaca y protector a Santiago, símbolo por excelencia de la expansión cristiana y de la conquista española.

Palabras clave: *Santiago Apóstol, Illapa, mundo andino, rayo, Colonia, conquistadores, condición errante.*

ABSTRACT

The long-lasting association of *Santiago Apóstol* with Illapa, Andean god of the ray, thunder and lightning is well-known. The saint's image became a new face for a set of Andean beliefs that the eradicators of idolatry worked to exterminate. However, the encounter of Santiago with this hero of Andean religion is more complex than it may seem. This paper analyzes this relationship, recurring mainly to the testimonies gathered by the eradicators of idolatry and to the Huarochirí Manuscript (1598). The analysis aims to locate the many meeting points between the European and the Andean cult, between past and present, by exploring how colonial indigenous people turned Santiago, the symbol par excellence of Christian expansion and Spanish conquer, into an infidel, huaca and protector.

Key words: *Santiago Apóstol, Illapa, Andean world, lightning, Colony, conquerors, wandering condition.*

Podemos estar de acuerdo con que una condición inevitable de cualquier experiencia colonial es la imposición de nuevas formas culturales. Occidente obligó prácticas y creencias a los indígenas a través de la violencia de la espada y la cruz. No obstante, esta imposición tiene sus matices, al menos en lo que a la religión concierne: por más que los evangelizadores lo intentaran, los indígenas del Nuevo Mundo no se suscribieron tan fácilmente a los rebaños del Señor. O bueno, digamos que sí se suscribieron, pero no como Dios mandaba —o al menos no como los misioneros deseaban—. Los indios coloniales escondieron a sus dioses tras las máscaras de los santos católicos, dando origen a lo que muchos llaman sincretismo. Este tipo de encuentro entre cultos de uno y otro lado de la frontera de Occidente ha suscitado una serie de argumentos por parte de antropólogos e historiadores. Se afirma que este tipo de supervivencia (poniéndolo en términos de Taylor) constituye una forma de resistencia cultural. Michael Taussig (1993) propone que formas de replicación de lo blanco (más concretamente de los blancos) pueden ser consideradas *mímicas* de este que no responden necesariamente a la coacción o a un interés por imitarlos, sino que pueden considerarse como formas de protección contra fenómenos maléficos o contra los mismos blancos. Graham Huggan (1997-1998) discute este tipo de afirmaciones aduciendo que por lo general se desconoce el motivo por el cual se replican elementos blancos en el seno de lo indígena, y que cuando se dice que están ejerciendo algún tipo de resistencia se reconoce una falsa agencia detrás de estos fenómenos. Por su parte, Estenssoro (2001), en un estudio sobre la efectividad de la evangelización que reportaban los misioneros de los Andes, concluye que la resistencia indígena a la evangelización correspondía más bien a una estrategia retórica de los religiosos que, a través de la narración del fracaso de la conquista espiritual del Nuevo Mundo, prolongaría esta empresa y aseguraría a los blancos como legítimos portadores de la fe católica.

Uno de los casos más citados de “sincretismo religioso” en América corresponde a la asociación de Santiago Apóstol con Illapa, el dios andino del trueno, el rayo y el relámpago. Sobre este tema versará este artículo. Y aquí no lo llamaré sincretismo, por considerarlo un término que aún requiere una caracterización o teorización cuidadosa. Tampoco buscaré reivindicarlo como resistencia cultural andina, ni como

legitimación del alcance de la Iglesia católica. En cambio, esperaré encontrar los puntos de encuentro entre ambas creencias que pudieron haber motivado y justificado la apropiación del símbolo de Santiago Apóstol en los Andes centrales durante los siglos XVI y XVII.

Algunos de los elementos propios del culto al rayo aparecen bajo nuevas formas culturales en las celebraciones rituales de la sierra andina contemporánea. Si bien muchos de los temas que aquí se mencionan merecen investigaciones especializadas, me interesa presentar una serie de elementos que están relacionados entre sí y que posiblemente permitieron el diálogo entre las ideas de los indígenas de los Andes y las de los blancos. Me propongo, entonces, encontrar los aspectos estructurales del rito y el mito del enemigo de los infieles que al desembarcar en América cambió de bando.



Numerosos cronistas mencionan que durante las batallas de los españoles en América aparecía el apóstol Santiago, sobre un caballo blanco con una espada en la mano. De la misma forma, informan, lo veían los indígenas que llegaron a conquistar. La imagen no era nueva. En España era popular la figura de Santiago *Matamoros*, que habría ayudado a Ramiro I a librar la Batalla de Clavijo —durante la Reconquista— contra los musulmanes en el año 788. Anteriormente, el apóstol contaba con un importante núcleo de adoración en la ciudad de Compostela, donde yacen los restos que dos de sus discípulos llevaron a Galicia (*Finis Terrae*, ‘fin del mundo’); uno de los lugares donde Santiago Apóstol habría predicado en vida. Con el hallazgo de las reliquias, la ciudad se hizo famosa y numerosos peregrinos acudieron allí para rendir culto al santo. Pero con la victoria en la Batalla de Clavijo, la importancia de Santiago trascendió: se fundó una orden militar con su nombre y fue nombrado patrón de España¹. Las conchas, el sombrero y la capa que hacían parte de su iconografía de peregrino fueron sustituidas por espada, armadura y espuelas en las botas; ya no se apoyaba en un bordón sino que cabalgaría un caballo blanco cuyos cascos aplastaban las cabezas de los moros. Cuando emprendieron su

1 Al respecto, la obra de Javier Domínguez García, *Memorias del futuro. Ideología y ficción en el símbolo de Santiago Apóstol* (2008), constituye una interesante indagación sobre el lugar del santo en la identidad nacional española.

viaje a las Indias Occidentales, los españoles trajeron a Santiago. Él los ayudaría a librar las batallas militares contra los indios: desde México hasta Chile fue invocado y visto en apariciones milagrosas. Y en muchos países de América fue identificado por los indígenas con sus propias divinidades, ya sea a causa de la evangelización o como una apropiación autónoma. O bien, de las dos formas. En los Andes Centrales, particularmente, la presencia de Santiago fue preponderante entre los grupos que constituían el Imperio del Tawantinsuyu.

La primera aparición de Santiago en América habría ocurrido en 1518², durante la batalla de Centla que libraron los hombres de Hernán Cortés en Tabasco; según cuenta Francisco López de Gomara (1987: 73-74), cuando apareció un misterioso hombre a caballo que atemorizó a los indios por parecerse a un centauro y por su efectividad guerrera; mientras que los españoles lo confundieron con el mismo Cortés. Escenas similares en las que Santiago blande una espada mientras que los cascos de su caballo aplastaban las cabezas de los indios se repiten en una larga serie de batallas por la conquista indiana (cfr. Cárdenas, 1993; Hernández, 2006). La imagen parecía ser efectiva: “los relinchos de los caballos provocaban un miedo pánico desde que se dejaban oír. La evocación de esos animales exóticos bastaba para hacer perder la razón a los indios” (Bernard & Gruzinski, 1996-1999: 425). Así que, de la mano del terror que causaban los caballos, los españoles continuaron gritando: “¡Santiago y a ellos!” a modo de invocación durante la batalla.

Acerca de la conquista de los Andes, el Inca Garcilaso de la Vega en la segunda parte de sus *Comentarios Reales* menciona que en 1536 los conquistadores fueron sitiados por los indios de Manco II en Sunturhuasi (Cuzco). Garcilaso de la Vega (1943: 177-178) explica:

Salieron los españoles, sin mostrar flaqueza. Arremetieron a los indios llamando a grandes voces al nombre de la Virgen y de su defensor, Apóstol Santiago [...] A esta hora, y en tal necesidad fué nuestro Señor servido, favorecer a sus fieles con la presencia del bienaventurado Apóstol Santiago, patrón de España, que

2 No me propongo recordar las numerosísimas apariciones de Santiago Apóstol en las batallas por la conquista del Nuevo Mundo, me detendré en las más significativas. No obstante, el lector podrá encontrar una compilación de estos sucesos en *El trayecto de Santiago Apóstol de Europa al Perú*, de la autoría de Harold Hernández Lefranc (2006).

apareció visiblemente delante de los españoles, que lo vieron ellos, y los indios encima de un hermoso cavallo blanco, embraçada una adarga, y en ella su divisa de la orden militar, y en la mano derecha una espada, que parecía relámpago, según el resplandor que echava de sí. Los Indios se espantaron de ver el nuevo cavallero, y unos a otros dezian: “¿Quien es aquel Viracocha, que tiene la *illapa* en la mano?” (Que significa relámpago, trueno y rayo). Donde quiera que el Sancto acometía, huían los infieles como perdidos, y desatinados, ahogavanse unos a otros, huyendo de aquella maravilla. Tan presto como los Indios acometían a los fieles por la parte donde el Sancto no andava: tan presto lo hallavan delante de sí, y huían dél desatinadamente. Con lo qual los españoles se esforçaron, y pelearon de nuevo, y mataron innumerables enemigos, sin que pudiesen defenderse, y los Indios se acobardaron de manera, que huyeron a mas no poder, y desampararon la pelea.

Así socorrió el Apóstol aquel día a los cristianos, quitando la victoria, que ya los infieles tenían en las manos, y dándosela a los suyos. Lo mismo hizo el día siguiente, y todos los demás que los Indios querian pelear: que luego que arremetían a los Cristianos se atontavan, y no savian a que parte hechar y se bolvían a sus puestos.

La imagen defensora y agresora de Santiago contra “los infieles” llegó a ser tan fuerte, tanto para europeos como para criollos, que a finales del siglo xvi Garcilaso de la Vega (citado en Cárdenas Guerrero, 1993: 38) declara su extrañamiento por la poca memoria que en la historia escrita hasta ese momento se tenía de tales acontecimientos:

Siempre que me acuerdo destas maravillas y de otras que Dios Nuestro Señor Obró a favor de los españoles en aquel cerco [del Cuzco en 1536] y en el de los Reyes, me admiro de que los historiadores no hiciesen mención dellas, siendo cosas tan grandes y tan notorias, que en mi niñez las oí a indios y a españoles, y los unos y los otros las cantaban con gran admiración.

Como menciona Garcilaso de la Vega, la imagen de Santiago guerrero en los Andes era divulgada tanto por españoles como por indios. El episodio de 1536, mencionado anteriormente, llamado “milagro de Sunturhuasi”, daría pie (a los ojos de los españoles) a la identificación

de Santiago con las divinidades andinas del rayo, el trueno y el relámpago. En varios textos también se menciona que el uso de arcabuces y el fulgor de las espadas de los españoles fueron asociados por los indígenas andinos con estos dioses de los fenómenos meteorológicos, los cuales hacían parte de un culto extendido por toda la sierra peruana. Felipe Guamán Poma de Ayala (1987: 412) recuenta:

Señor Santiago Mayor de Galicia, apóstol de Jesucristo en el Cuzco, en esta ora en que estaua asercado los cristianos, hizo otro milagro Dios, muy grande.

Dizen que uieron a uista de ojos, que auajó el señor Sanctiago como un trueno muy grande. Como rrayo cayó del cielo a la fortaleza del Ynga llamado Sacsa Guamán [...]. Y como cayó en tierra se espantaron los indios y dijeron que abía caydo yllapa, trueno y rrayo del cielo, caccha, de los cristianos, fabor de los cristianos. Y ancí auajó el Señor Santiago a defender a los cristianos.

Dizen que bino encima de un cauallo blanco, que trayya el dicho caballo pluma, suri, y mucho cascabel enxaesado, y el sancto todo armado con su rodela y su uandera y su manta colorado y su espada desnuda, y que venía con gran destruyción.



La creencia en las divinidades del rayo, el trueno y el relámpago se extendieron a lo largo de los Andes Centrales, con algunas variaciones regionales, pero siempre sobre la idea de que eran el rayo, el trueno, el relámpago, la lluvia (o el agua) o el granizo. Ahondaremos en cada uno de estos motivos más adelante, por ahora basta mencionar los diferentes nombres que podía adquirir el mismo motivo: *Illapa*, *Libiac*, *Pariacaca*, *Catequil* y *Tunupa*. De ellos, tal vez el más conocido es *Illapa*, *Yllapa* o *Hillapa*, cuyo culto abarcaba la zona entre Cuzco y Potosí (Gisbert, 2001). María Rostworowski (1988: 41) afirma que “desde la Conquista se formó en torno a *Illapa* y del apóstol Santiago un sincretismo religioso. En España del siglo XVI creían que cuando tronaba era el caballo de Santiago que galopaba por los cielos, y era costumbre de los soldados españoles vocear e invocar al apóstol antes de iniciar los disparos de sus arcabuces”. La asociación de Santiago con el Rayo en los Andes resulta aún más interesante si tenemos en cuenta que Santiago era conocido en el Viejo Continente como *Bonaerges*, es decir,

hijo del trueno, debido al fuerte carácter que le era atribuido. Por otra parte, la iconografía de Santiago cuenta con todos los elementos que lo hacen identificable con Illapa: “el ruido de los cascos sugiere el trueno y el fulgor de la espada[,] el rayo” (Gisbert, 1993: 290). Pero además existía un fuerte vínculo entre Illapa y el agua fertilizadora de suelos de cultivo y pastales³.

Aunque la interpretación que aquí presentaré no se centra en la relación de Illapa con el agua, es fundamental tener en cuenta el análisis iconográfico que al respecto presenta Teresa Gisbert (2001: 69-83). La investigadora observa que en Coricancha —templo cusqueño sobre el cual se construyó un templo de la orden de Santo Domingo y que conserva algunas características de la arquitectura inca— Illapa aparece como tres estatuas cubiertas por una manta, se trata de una figura antropomorfa sin rostro. Juan Santa Cruz Pachacuti Yamqui, en su famosísima representación de este templo, dibuja a Illapa como una serpiente. Las líneas paralelas zigzagueantes de esta imagen evocan el rayo y la tempestad, lo cual vincula a Illapa con el agua. Él sería el encargado de hacer llover sobre la tierra el flujo de la Vía Láctea, que a su vez es una serpiente llamada Machacuay. Otra imagen asociada a Illapa era la serpiente de dos cabezas, que era la figuración del arcoíris.

Dado que la información de la que disponemos para hablar de los dioses del trueno entre las culturas andinas de la Colonia proviene en su mayoría de cronistas y extirpadores de idolatrías, es necesario que nos detengamos a realizar una breve crítica de fuentes y analicemos la visión que los españoles tenían de los indígenas y que plasmaban en las crónicas, así como la información que divulgaban entre los habitantes de las punas, los valles y las costas andinas. Como bien sabemos,

3 El mismo rayo, la centella, es fertilizador, según cuenta Policarpio Rodríguez Zapata (2005, citado en Rodríguez García, 2007: 234-235): “Por el rayo vivimos en el campo. Si no hubiera rayo, en el campo no podría haber cosecha, no podría haber fruto de la papa, tampoco podría retoñar ningún árbol ni cereal. El rayo sí que sacude toda la tierra, así que he aprendido de los que conocen la Pacha Mama. Se dice que cuando el Tata Santiago nos manda un rayo debemos preparar el incienso y ofrecerle [...] al preparar el incienso debemos pedir con las siguientes palabras: ‘no nos vas a mandar ningún rayo, con tu q’urawa te los vas a amarrar’. Si se quiere ir a pedir perdón o una bendición del Tata Santiago, hay que ir con la familia [...] porque tiene una honda de hierro, y con ella manda rayos. Por eso es sagrado cumplir en su día, que es el 25 de julio... Sabe hondear con truenos, decían nuestros abuelos”.

al llegar a las Indias, los españoles veían “lo que querían ver”. Según Franklin Pease García-Yrigoyen (1989), la actitud de los europeos no fue abierta a recibir y entender al indiano, sino que buscó reconocer en el continente aquello que su propia historia le permitía aceptar. Esto propició no solo la noción que del Nuevo Mundo se tenía en Europa, sino también la concepción que en esta se tenía de sus habitantes. Pero estas imágenes no se reducían a la apreciación de los pueblos y paisajes de América, también se aplicaban a la misma situación de conquista. De esta manera, entendían la violencia conquistadora como una “consecuencia inevitable y natural, pero no siempre censurable, de la guerra o de la conquista sustentadas en una causa justa. Ello no se aplicaba únicamente a los conflictos entre europeos” (p. 173). Dicha causa justa consideraba a los indios como *traidores*, asunto que está plasmado en el retrato que hacen del Inka Atahuallpa como usurpador, regicida y fratricida (pp. 173-181). En términos generales, los cronistas describían enérgicamente las formas en que los indígenas presuntamente concebían a los españoles (como dioses), mientras que sobre los mismos indios se ofrecían informaciones estereotipadas o superficiales.

Una de estas representaciones giraba en torno a la idea de que en los pueblos de los Andes se confundía a los españoles con el dios Wiracocha y sus ayudantes, que retornaban al mundo desde el mar. Betanzos (1551, citado en Pease García-Yrigoyen, 1989: 187) narra cómo un informante de Atahuallpa afirmaba: “yo no los llamo Viracocha sino *supai cuna* que dice demonios y el Ynga le dijo pues ¿quién los llama Viracocha? Respondióle el indio los bestiales de los yungas los llamaron así pensando que eran dioses [...]”. A pesar de esto, los españoles se apropiaron de la condición de dioses creadores, utilizando el mito de Wiracocha recogido por Cieza de León y Betanzos. La apelación al título de Wiracochas estaba fundada en la idea de que aquel realizaba su tarea ordenadora viajando de Este a Oeste; los españoles habrían llegado a los Andes del mismo lugar por donde desapareció la divinidad y “al colocar esta imagen en el pensamiento de los vencidos, se produce la impresión directa de que estos se hallaban abiertos a lo sobrenatural, aún entendiéndolo que era una falsa creencia propiciada por los demonios con los que hablaban los Incas” (Pease García-Yrigoyen, 1989: 189). Esta, según Pease, habría sido otra forma de violencia, que funcionaba a través del convencimiento de los naturales de que los recién llegados

eran sobrenaturales e invencibles. Además, afirma que esta imposición habría creado tal traumatismo histórico, que autores indígenas como Guamán Poma anularían del relato el tema de la conquista y empezarían a atribuir características físicas y morales europeas —como la piel blanca y la barba y una primigenia destrucción de los ídolos y huacas— a un Wiracocha primordial. La aceptación entre los habitantes andinos de la llegada de los españoles como el retorno de los antiguos dioses, entonces, habría sido provechosa para aquellos como una forma de justificar y facilitar la conquista, basándose en antiguas creencias andinas.

A partir de esta reflexión, podemos preguntarnos: ¿Encontraron los indígenas de los Andes a las deidades del trueno, el rayo y el relámpago en la figura de Santiago o fue otra manipulación de la mitología andina por parte de los españoles para justificar y facilitar la conquista aprovechando la presunta ingenuidad de los originarios pobladores de los Andes? ¿Se trataba solamente de una identidad impuesta por los españoles o los indígenas habrían desempeñado algún papel en ella? Y, de ser así ¿a qué se debe el hecho de que el culto a Santiago-Illapa fuera tan extendido, no solo geográfica sino también temporalmente?

Respecto a las religiones andinas, Rostworowski afirma que no existió la idea abstracta de Dios, ni una palabra que lo expresara (1988: 9). Más bien, existía a lo largo del Tawantinsuyu una multitud de dioses que compartían una unidad básica pero cuyas características y nombres variaban de región en región. Lo sagrado se expresaba con la voz *huaca*, que significaba la presencia de los dioses en la tierra en forma de piedras (estado al que se convertían después de haber llevado a cabo sus hazañas en la tierra). *Huaca* podía significar también el culto a los cerros o a los ídolos de piedra mencionados. Esta noción se refiere igualmente a la continuidad existente entre las divinidades andinas y los hombres, ya que en el mundo andino estos dos ámbitos hacían parte de un continuo temporal (Duviols, 1973). Las huacas estaban presentes en la vida cotidiana, pero también perennizadas en piedras y, de la misma forma, momificadas.

Los dioses andinos también estaban jerarquizados: por ejemplo, durante el siglo XVII en Cajatambo, los extirpadores de idolatrías encontraron que el culto de los indígenas de esta región estaba enfocado en primer lugar hacia el Sol (*Inti*, ‘Lucero de la mañana’), después a las estrellas (las ‘Siete cabrillas’) y por último al Rayo (Duviols, 2003). Según

Acosta (1940, citado en Rostworowski, 1988: 39), después de Wiracocha, adoraban al Sol y en tercer lugar al trueno; los mismos dioses aparecen en las visitas de idolatría compiladas por Duviols (2003) sobre la región de Cajatambo. La prioridad dada a ciertos dioses variaba a lo largo del imperio de acuerdo con la etnia. Wiracocha, como “Dios creador andino”, por su parte, no era la deidad principal en la totalidad del Tawantinsuyu; pudo haber sido la más importante en el Lago Titicaca o en el Cuzco, pero la idea de que fuera el más reverenciado de todos los dioses tal vez respondió a los intereses evangelizadores de los españoles (Duviols, 1973).

El Rayo, el dios del trueno, del relámpago, de la lluvia y del granizo, era una de las creencias más extendidas entre varias etnias andinas. Es así como era nombrado de distintas formas y sus atributos variaban entre un grupo y otro. En la sierra sur aparece como Yllapa, con sus derivaciones Chuquilla, Catuilla e Intillapa, mientras que en la sierra central y norcentral se llama Libiac o Catequil (Rostworowski, 1988); y aquellos que eran tocados por su rayo serían elegidos como *libiac villca* o sacerdotes con la facultad de hablar con dicha deidad (Arriaga, 1999). En el manuscrito de Huarochirí⁴, el trueno, el rayo, la lluvia y el granizo reciben el nombre de Pariacaca. Así mismo, las variaciones de Tunapa o Tonapa, deidad perteneciente a la sierra y a la costa sur de los Andes, era el nombre de fenómenos del agua y del fuego celeste y terrestre, que se encuentran relacionados con el trueno, el rayo y el relámpago, así como con las lluvias, las explosiones volcánicas y los ríos (Rostworowski, 1988: 27-29). Cabe hacer la aclaración de que Tunapa fue convertido por los religiosos católicos en el Apóstol Santo Tomás. Pachacuti Yamqui Salcamaygua, en su *Relación de antigüedades* (1993), afirma que Tunapa fue enviado por “La Providencia” para despejar a los Andes del sur de los demonios-huacas y de los curacas⁵ (Duviols, 1973: 23). La divinidad aparece asociada a la iconografía de un español peregrino, cuyo

4 Recogido por Francisco de Ávila y escrito por “indios movidos por el Señor” en 1598 (Taylor, 1987: 16), el manuscrito de Huarochirí es considerado como la versión colonial más cercana a los mitos y ritos andinos prehispánicos.

5 *Curaca*. “Voz quechua que significa el primero o el mayor entre todos los de su agrupación” (Espinoza Soriano, 1987: 351). A la vez que autoridad administrativa de su comunidad (vigilaba por la seguridad material de sus miembros, organizaba mingas, repartía lotes de tierras tras la muerte de sus antiguos habitantes), el curaca era también una posición religiosa, él era el encargado de conservar memoria y la existencia material de los antepasados del *ayllu*.

bordón tendría grabadas las reglas cristianas de conducta. Un pedazo de este se convertiría en un cetro de oro, *tupayauri*, símbolo del poder de los Incas. Rostworowski (1988: 27) aclara que el trueno como Illapa era predominante en la sierra central y norte de los Andes, y que en el sur aymara-hablante este puesto estaba ocupado por Tunupa⁶. Debido a esto, nos fijaremos únicamente en las deidades de la sierra central, las cuales están cobijadas por una serie de rasgos comunes.

Esta historiadora (1988: 40-41) explica que de Yllapa, en las zonas cercanas al Cuzco, se decía que era:

Un hombre que estaba en el cielo con una honda y una porra y que tenía el poder de hacer llover, granizar y tronar, además de dominar todo lo que pertenecía a la región del aire donde se hacen los nublados. Siempre, según Acosta, era el trueno la huaca principal para todos los indígenas del Perú y entre otros sacrificios le ofrecían niños y llamas.

Como se mencionó anteriormente, el trueno recibía tres nombres: Chuquilla, Catuilla e Intillapa. La variación en los nombres de Yllapa —junto con su asociación con tres fenómenos meteorológicos— pudo haber dado lugar a que los religiosos identificaran a Yllapa como una divinidad trina, que sería equivalente al Padre, el Hijo y el Espíritu Santo de la religión católica. En su *Nueva crónica y buen gobierno*, Guamán Poma (1987: 53) afirma que los indios tenían conocimiento de que había un solo Dios compuesto por tres seres:

- El primero, el padre justiciero, *Yayan Runa Muchochic* o “Yayan Yllapa” [su padre, el rayo].
- El segundo, el hijo caritativo, *Churin runa cuyapayac* o “Chaupi Churin Yllapa” [su hijo, el del medio, el rayo].
- El cuarto, el hijo menor, *Sulca Churin Causay coc micoy coc runap allinipac* o “Sullca Churin Yllapa” [su hijo menor, el rayo].

Guamán Poma afirma la existencia de tres divinidades, pero se olvida de una cuarta. O, mejor dicho, menciona la cuarta, pero se olvida de la tercera. Autores como Abdón Yaranga Valderrama (1979) afirman que Illapa era una divinidad trina, sin embargo, parece ser que se trataba

6 Aunque, como se mencionó anteriormente, el culto a Illapa se extendía hasta Potosí.

de una cuatripartición —tema común en las estructuras religiosas y sociales andinas, como analiza Rostworowski (1988: 41)— forzada por los misioneros a ser una tríada, en función de la evangelización, aludiendo al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. El mismo Garcilaso asegura que esta asociación fue una ficción de los españoles (Gisbert, 2001: 172)⁷.

Bernabé Cobo (1956, citado en Rostworowski, 1983: 40) da a *Chuquilla* el significado de ‘resplandor de oro’. Por su parte, la raíz *illa*, según algunos de los primeros diccionarios del quechua del siglo XVII, se encuentra en palabras relacionadas con el rayo y el trueno. Según González Holguín (1608, citado en Rostworowski, 1988: 41), Yllapa quiere decir ‘rayo’; *yllapanni*, ‘relámpago’; trueno se dice *cumñi ccañuy sillallallay*. Sin embargo, encontramos en otros cronistas que la raíz *illa* —que según Acosta (1954, citado en Taylor, 1987: 513-515, n. 2) significa ‘luz, resplandor’— aparece en varias palabras que están relacionadas no solo con los fenómenos meteorológicos mencionados, sino también con lo brillante y resplandeciente. *Illa* era también el nombre que se le daba a las piedras bezoares que portaban los indígenas con el fin de aumentar la prosperidad de su dueño, como menciona González Holguín: “Ylla. La piedra vesar grande, o notable como un hueuo, o mayor, que la trayan por abusión para ser ricos y venturosos”; y de la misma forma afirma Cobo (1964, citado en Taylor, 1987: 185, n. 88): “Llaman los indios del Perú a la piedra bezar, illa, con la cual tenían en su gentilidad algunas supersticiones, de las cuales una era traerla siempre consigo para hacerse ricos”. Estas piedras, que obtenían de las entrañas de las llamas y que en la Europa medieval eran utilizadas como antídotos y elixires de la juventud, aparecían según Cristóbal de Albornoz (1989: 165):

7 Los dioses andinos se caracterizan por tener una naturaleza múltiple. Pariacaca tuvo varios hijos que a la vez eran sus hermanos y también eran el rayo; Wiracocha, por su parte, se desdobra en cuatro (Gisbert, 2001). Aunque no podemos asegurar que Illapa y otros dioses del trueno fueran trinitarios, sí existe una replicación de esta idea en la organización social de los poblados andinos que corresponde a una forma de jerarquía andina. Zuidema (1973) —en un análisis de la organización social del pueblo de Ocos registrada en la visita de Rodrigo Hernández Príncipe de 1622— corrobora la existencia de tres tipos/clases de antepasados entre estos grupos andinos, denominados de la siguiente forma: *huaca* (clase alta), *huaca malqui* (clase media) y *malqui* (clase baja). En el Cuzco estas tres partes correspondían a tres dioses del Sol (Inti), mientras que en Cajatambo se trataba de tres Rayos. Debido a que la deidad principal variaba de región en región, es posible que los evangelizadores hayan privilegiado el carácter trinitario de los dioses andinos como criterio para equipararlos con su Dios.

[...] en los ganados de la tierra que llaman llamas, se hallan unas piedras que nosotros llamamos besares, que en alguna[s] dellas hay piedras de grandor y pesso; a estas las han guardado y guardan donde hay ganados de la tierra y las mochan⁸ con mucha reverencia llamándolas yllas llamas. He hallándolas en muchas provincias donde tiene ganados y hécholas quemar, porque usan de muchas supersticiones con ellas y creen que, mochando a esta piedra, ninguna oveja abortará, ni subçederá mal a ninguno de sus ganados ni le dará carache, ques un genero de sarna que le da al ganado de la tierra. Y después que nosotros hazemos caso dellas, las guardan, y más las grandes que las pequeñas, que las pe[que]ñas que hallan con facilidad las dan, no sabiendo la virtud que tenían.

También se les dedicaban centros ceremoniales, denominados *Illahuasi*, como lo nota el extirpador de idolatrías Rodrigo Hernández Príncipe (1622, citado en Duviols, 2003: 756-757) cuando visita la Provincia de Recuay:

Tenían en veneración la casa de las piedras besares, que llamaban Illahuasi ofrecida al Rayo por el aumento de los carneros de la tierra y tenían depositario para ello.

Cada cabeza de familia, que llaman churo, tenía su lugar conocido arriba de esta antigua población, junto a su adoratorio del Rayo, dónde tenían sus dioses penates, que llaman conopas; y hay sus sacrificios de llamas en circuitos de lozas donde escondían sus carbones y cebo de llamas.

Según Arriaga en *La extirpación de la idolatría en el Perú* (1999), las piedras bezoares eran un tipo especial de *conopas*. Las conopas, por su parte (y aunque no eran *huacas*), eran piedras consideradas como protectoras⁹ y dadoras de fortuna. Podían tener varios tamaños y formas, así como diferentes funciones (p. 35):

8 *Mochar*. Reverenciar, adorar, rendir culto.

9 Según Espinoza Soriano (1987: 437), a cada planta alimenticia correspondía una *conopa* que actuaba como su protectora; las *conopas* de los animales, en general, recibían el nombre de *illas*.

Las conopas, que en el Cuzco y por allá arriba llaman chancas, son propiamente sus dioses Lares y Penates, y así las llaman también Huacicamayoc, el mayordomo o dueño de la casa; éstas son de diversas materias y figuras, aunque de ordinario son algunas piedras particulares y pequeñas que tengan algo de notable, o en el color, o en la figura. Y acontece algunas veces (y no son pocas las que se han tomado de éstas) que cuando algún indio o india se halló acaso alguna piedra de esta suerte, o cosa semejante en que reparó, va al hechicero y le dice: “Padre mío, esto he hallado, ¿qué será?”. Y él le dice con gran admiración: “Esta es conopa, reverenciala y mochala con gran cuidado que tendrás mucha comida y grande descanso”, etc.

Si bien entre los quechua-hablantes las *illas* estaban relacionadas con la prosperidad y el aumento del ganado de quien las portase, entre los pueblos de lengua aymara *illapa taca* era “el sombrero [conservado] de los antepasados” (Bertonio, 1621, citado por Duviols, 1989). Mientras que González Holguín (citado en Albornoz, 1989: 167) apunta que en quechua *Ylla* es “todo lo que es antiguo de muchos años guardado”.

Por otro lado, según Cristóbal de Albornoz (1989: 167), los *Yllapa*:

[S]on cuerpos muertos embalsamados de algunos pasados suyos principales, a los cuales reverencian y mochan. Esta no es mocha general sino particular de la parcialidad o aylo que descienden de los tales muertos. Guardándolos con mucho cuidado entre paredes a ellos y sus bestidos y algunos basos que tenía[n] de oro y plata y de madera o de otros metales o piedras. De este nombre de yllapa, hay otras guacas que son los lugares donde caen rayos del cielo, y de tal manera reverencian estos lugares, que en la casa que da el rayo, la cierran con todo lo que está dentro y no tocan a ella ni se aprovechan della.

Hasta ahora tenemos que las *illas* son objetos brillantes relacionados con el trueno y que son guardados como amuletos de buena suerte. No obstante, en el “Segundo suplemento” del manuscrito de Huarochirí (Taylor, 1987: 513) encontramos una nueva definición. Los *illas* son los mismos *atas*:

Llamamos *ata* a los niños que nacen con un *parca* en los cabellos. Cuando tienen tres años de edad, sus padres [y parientes] se reúnen en su casa o cancha; ocho días antes avisan a los cacas¹⁰ y a los masas¹¹ que tal día van a cortar el cabello del *ata*, de *illa* de Pariacaca.¹²

Aunque para Taylor *parca* es un término desconocido, lo equipara con la definición de González Holguín de *parcca chaqui*, o *huacca*: ‘el de seis dedos’ (Taylor, 1987: 513, n. 1), es decir, alguien caracterizado por un aspecto físico monstruoso o extraordinario. Esta misma valoración se le daba a los *chacpas*, o nacidos de pies, quienes eran considerados como criaturas anormales. En algunos poblados, los *atas* o *chacpas* eran sacrificados al Rayo. En el manuscrito de Huarochirí estos nacimientos causaban gran reverencia, y a su alrededor se desarrollaban complejos rituales que involucraban a varios parientes de los *ata*; durante estas ceremonias los presentes otorgaban regalos y los padres ofrecían bebidas hasta el amanecer, pues “[c]uánto más se emborrachen, serán menos capaces de ser avaros con sus ofrendas!” (Taylor, 1987: 519). La ceremonia finalizaba cuando terminaban de cortar el cabello al *ata*, a quién los participantes de la fiesta no dejaban de tocar. “Cuando acaban, empiezan enseguida a bailar y pronunciando el nombre de su antepasado dicen: ‘Padre Anchipuma’ u ‘Carhuachachapa’ o cualquier otro [nombre] ‘este ata, este illa es tuyo. Ahora ya he acabado. ¡Qué a partir de hoy no me lo envíe más Pariacaca! Me portaré bien’ y bailan y se divierten” (p. 519).

Adelantémonos un poco, advirtiendo que el *ata* es un enviado de Pariacaca que advierte el nacimiento de *curis*. *Curi* es oro o relámpago (p. 489). Observamos una vez más la relación entre el Rayo y los elementos y fenómenos brillantes. Por otra parte, los *curis* son dos niños nacidos de un mismo vientre y reciben en otras partes el nombre de *chuchus* o *chuchos* (Arriaga, 1999: 39):

Los cuerpos *chuchos*, y por otro nombre *curi*, que son cuando nacen dos de un vientre, si mueren chiquitos los meten en unas

10 *Caca*. Hermano de la madre. En el manuscrito de Huarochirí, el término parece referirse al parentesco masculino (Taylor, 1987: 513, n. 2).

11 *Masa*. Cuñado, hermano del marido. En este contexto parece referirse al parentesco masculino por línea paterna.

12 El énfasis es mío.

ollas y los guardan dentro de casa como una cosa sagrada; dicen que el uno es el hijo del rayo. Tienen en su nacimiento muchas supersticiones que diremos después, todas enderezadas a hacer penitencia, para que se les perdone el pecado, que entienden que fue el haber nacido dos juntos.¹³

Mientras que, según se narra en la Misión de los jesuitas a las provincias de Ocros y Lampas de 1618 (citada en Duviols, 2003: 727), en la región de Cajatambo:

Quando vna mujer o vna oveja o cualquiera otro animal pare de un vientre dos, que llaman *chuchu*, el uno dicen que es el Rayo; y assi los veneran a ambos por no saber de cierto qual es y si muere alguno de ellos le guardan en una olla, grande en el lugar donde guardan sus mallquis¹⁴ y alli le ofrecen chicha, cuies, y lo demás que se ha dicho. Lo mezmo hacen cuando vn muchacho nace de pies *chacpa* y a estos y a los que nacen de vn vientre gemelos tienen por opinion que no se an de Bautizar porque el Rayo los quiere para servir a la Huaca, y hazen con ellos mil ceremonias que fuera largo contarlas¹⁵.

Por su parte, en la visita que Rodrigo Hernández Príncipe hace a Santa María Magdalena en 1621 (citada en Duviols, 2003: 749), cuenta que:

Aunque todos tenían sus huacas, como diré, con todo, por estar junto a la Sierra, tenían todos por su huaca principal al Rayo, a quien dedicaban todos los abortos, los nacidos de pies y los que nacían dos de un vientre, para los cuales tenían depósitos hechos arriba deste pueblo, a modo de los depósitos de sus progenitores, pequeñuelos, a modo de huairas de Potosí. A estos estimaban en mucho y los llamaban conopas, que quiere decir dioses penates.

En el manuscrito de Huarochirí (Taylor, 1987: 489-511), los *curis* nacían para reemplazar la muerte de sus padres, quienes habían cometido una falta grave contra Pariacaca. Para impedir que esta falta

13 El énfasis es mío.

14 *Malqui* o *mallqui*. Momia del primer progenitor y fundador de un *ayllu* (véase n. 16 de este artículo), guardado en un lugar sagrado (Espinoza Soriano, 1987: 115).

15 El énfasis es mío.

ocurriera, Pariacaca enviaba un *ata*. Mas, si los padres en efecto fallaban, nacían los *curis*. Al día siguiente del parto, los *masas* conseguían leña y prendían fuego que no se apagaría hasta que finalizaran los ritos, esto con el fin de que no cayeran en tentación alguna. Entonces, los *curis* eran llevados al centro ritual de la comunidad, donde los padres debían hacer penitencia durante diez días. Los *curis* eran transportados de día, para evitar que la tierra se helara. Mientras tanto, se llevaban a cabo ceremonias y bailes en los que los *masas* tenían un papel preponderante, preguntándole a la divinidad el porqué de la presencia de los *curis*. Cumplido este periodo, eran sacados a la pampa sin que fueran vistos, mientras que la gente, dirigida por dos o tres *masas*, seguía bailando y llorando; y así hasta el *ayllu*¹⁶ de los *curis*, donde eran instalados en su aposento mientras los *masas* participaban en competencias y bailes. Luego le era consultado a Pariacaca el lugar al cual debían ser llevados los *curis* y sus padres con el fin de lavarlos. Allí, un hombre, “sacerdote del demonio”, llamado *conchuri*, hacía sortilegios. “¿Por qué habían nacido los *curis*? ¿Cuál había sido la culpa [de sus padres]?” le preguntaba al demonio. La gente decía que su nacimiento reemplazaba la muerte [de sus padres]” (Taylor, 1987: 503). La celebración de los ritos evitaría temporalmente la muerte de los padres, causada por una enfermedad que los *curis* anunciaban.

Como vemos, el nacimiento de los *curis* motivaba un complejo ritual que está bien descrito en el “Primer suplemento” del manuscrito de Huarochirí (resumido en el párrafo anterior), pero que también encontramos en el testimonio de Andrés Chaupis Yauris recogido por Bernardo de Noboa en San Francisco de Otucu (1656, citado en Duviols, 2003: 233):

[...] abiendo parido dos chuchos Francisca Cocha y otras les a visto que los primeros dos días los enseñan al pueblo // y quinze esta el marido en un aposento echado de un lado tapada la cabeza y no le dan de comer mas que cinco ringleras de maíz y vn poco de agua echado en ella un poco de maíz blanco de lo qual comen

16 *Ayllu*. Unidad comunal andina compuesta por individuos pertenecientes a familias nucleares simples y familias nucleares extensas. Todos sus miembros descendían de un mismo antepasado (*mallqui*), es decir que estaban emparentados y sus uniones eran endógamas entre miembros del *ayllu* (mas no entre los grupos familiares). Cada uno ocupa una *marca* (‘poblado’, ‘asentamiento’), aunque existían *marcas* con más de uno de estos grupos (Espinoza Soriano, 1987).

los parientes mas cercanos y el que lleba la comida es pariente y pasado dicho termino el confessor cogiendo una guasca de la lana blanca y negra torcida al rebes llamada Lloque y con paspa y harina de maíz blanco refregándole la cabeza y tirándola a la pampa dizen que esta ya limpio de aquel pecado de aber engendrado dos y luego que esta absuelto llevan las criaturas a las Guacas y se las ofrecen dos días diciéndoles son sus hijos. Y les hacen ofrendas y sacrificios y lo mismo hacen [para] pactos niños que nacen crespos los quales dizen son hijos de Libiac y del sol.

Mientras que el nacimiento de un *ata* causaba regocijo y era celebrado con fiestas y bailes entre los *checa* (pobladores de Huarochirí), la aparición de *curis* o *chuchos* tenía un significado ambivalente. Por un lado, era temida como castigo de la *huaca* ante alguna falta de los padres, dando lugar a ceremonias y penitencias; y considerado una “molestia” para los *masas* (Taylor, 1987: 505). Por otro, si analizamos estos sucesos según aparecen en Arriaga (1999) y en las visitas recopiladas por Duviols (1973), se trataba de un gran acontecimiento sagrado en el que la *huaca* del Trueno se manifestaba. Si nos ceñimos a la interpretación de los extirpadores, el nacimiento de *curis* era reverenciado y temido a la vez, sagrado y sacrílego. En algunas partes se creía que uno de los gemelos podría ser el hijo del Rayo, quien sería destinado a ser sacerdote; en otras, los *curis* abortados eran venerados de la misma forma que lo eran las *illas*, como objetos sagrados dignos de ser guardados con el fin de conseguir prosperidad (véase Hernández Príncipe, 1622, citado en Duviols, 2003: 756-757).

Pero creemos que existían otras formas de interpretar este tipo de nacimientos como sacrílegos. Según Tristán Platt (1978, citado en Rostworowski, 1988), cada divinidad andina poseía un doble —un “hermano”—; del mismo modo concebían que todo tenía una réplica. Rostworowski (1988: 21-22) comenta:

Para él la imagen proyectada como una simetría en ‘espejo’ sería una duplicación simbólica perfecta, relacionada con la simetría corporal [...], la lógica que constituye la matriz simbólica de la representación cuatripartita genera, en el sentido lingüístico, todo el sistema de representación según el ordenamiento de la naturaleza y de la sociedad andina.

Dicha relación geométrica se expresa con la palabra *yanantin*: principio de la simetría corporal entre piernas, brazos, manos, orejas, etc. Más adelante la historiadora agrega (p. 22):

Entre los dioses masculinos el principio del espejo explica la idea indígena de la dualidad. Ahora bien, entre las divinidades sobre las cuales tenemos mayor información [...], descubrimos en ellas aspectos dobles, es decir, lo de arriba y lo de abajo, además de atributos opuestos, hechos que llevan a una cuatripartición religiosa.

Esta idea dual y cuatripartita de la sociedad andina expresa la existencia de fuerzas opuestas y a la vez complementarias. Rostworowski aclara que este tipo de dualidad se aprecia no solo en los esquemas religiosos, sino también en la organización social y política, así como en manifestaciones rituales. La complementariedad de estos opuestos era ideal: dado que las mujeres pertenecían a la mitad de abajo (*hurin*) y los hombres a la de arriba (*hanan*), el matrimonio era altamente valorado, se consideraba (y aún hoy) como el ritual definitivo de paso a la adultez (Rivera Andía, 2005: 138).

Teniendo en cuenta lo anterior, surge un interrogante acerca de las ideas alrededor del nacimiento de dos hijos de un mismo vientre como un hecho sacrilego. Si nacen dos gemelos idénticos ¿no debería ser esta una representación simbólica de un espejo? Continuemos con el planteamiento de Platt acerca de la lógica de los espejos entre los sexos, según la cual la unión de un hombre y de una mujer sería anómala, ya que cada uno de sus cuerpos, en sí, es el reflejo de otro cuerpo del mismo sexo; “cuando se ve la posibilidad de una unión entre un hombre y una mujer, el concepto del espejo dará una combinación de dos elementos masculinos y dos elementos femeninos, o sea el número cuatro” (Platt, 1978, citado en Rostworowski, 1988: 23). Así, según el manuscrito de Huarochirí, el nacimiento de un hombre y de una mujer de un mismo vientre era considerado positivo, mientras que si nacían dos niñas o dos niños, el evento era considerado de mala suerte o causante de sufrimiento (Taylor, 1987: 507). El nacimiento de dos personas del mismo sexo representaba la intervención de un objeto ajeno, de la repetición de un mismo elemento que iría en contra de la complementariedad tan apreciada en el mundo andino.

Notamos la preponderancia de la organización y la estructura social andina —y de su alteración— en los rituales relativos al nacimiento de gemelos o mellizos (inclusive de *atas* o *illas*). El protagonismo ritual de los *cacas* y los *masas*¹⁷, para quienes el nacimiento de estas criaturas (los *illas* para los *cacas*¹⁸; los *curis* para los *masas*) era una ofensa, es un hecho importante que merece ser analizado y que podría dar más luces acerca de la relación entre el rayo y las formas de parentesco andino.

Así como los *curi* y los *ata* eran enviados de Pariacaca, consideraciones similares se tenían cuando nacían dos llamas del mismo vientre, o dos mazorcas, o dos papas. En el primer caso, el dueño del ganado preguntaba a la *huaca* cuál de los dos era el Rayo, así como el nombre que debía llevar el animal. En el caso de papas o mazorcas siamesas, estas eran consideradas *conopas* y atesoradas como señal de buena suerte (Arriaga, 1999). Tenemos pues que aquellos fenómenos en los que algo *anormal* interfería en los asuntos cotidianos de las sociedades andinas están relacionados con el rayo, el trueno y el relámpago en sus diferentes presentaciones. En efecto, según lo menciona Arriaga (1999: 18) y aclara Urbano, el nacimiento de dos cosas del mismo género era *michuy* —entrometer una cosa con otras del mismo género—, un fenómeno considerado “anormal”. ¿Podríamos concluir que la intromisión de algo anormal en los sucesos cotidianos de la vida del hombre y la mujer andinos hacía parte de la idea que los hombres y las mujeres de los Andes tenían del dios del Rayo?



Entre las sociedades andinas, el dios del rayo era asociado a la idea de un hombre foráneo, ajeno, invasor y *conquistador*. La etnia de los llacuaces —también llamados yauyos o yaros— tenía por uno de sus dioses principales a Libiac (Liviac o Lliviac). *Llacuaz* era una palabra despectiva y con ella se reconocía a forasteros llegados en tiempos muy recientes (Espinoza Soriano, 1987: 293)¹⁹. En efecto, los llacuaces,

17 En la visita de Hernández Príncipe a Recuay, el lugar de los *cacas* es ocupado por el “compadre” (1622, citado en Duviols, 2003: 771).

18 Aunque en el ritual de los *atas* o *illas* también participan los *masas*, parece estar enfocado en los *cacas*.

19 No obstante, no podemos equiparar los llacuaces con los yanás (desterrados de los *ayllus* y desvinculados de la organización social de estos, en suma: desheredados, vagabundos y mendigos); tampoco con los mitma (familias de migrantes controladas por el Tawantinsuyu, movilizadas con el fin de controlar políticamente

originarios de la sierra —habitantes de las punas de Yauyos, Huarochirí, Huanca, Tarma, Canta, Cajatambo, Chichaycocha, Huánuco, Huaylas, Cajamarca y Guayacondo (Espinoza Soriano, 1987: 454)—, eran considerados advenedizos. Advierte Arriaga (1999: 127) cuando instruye sobre las visitas de idolatrías:

Si el examen es en un pueblo de la sierra, se ha de preguntar al indio si es llacuaz o huari, y llaman huari o llactayoc al que es natural de aquel pueblo y todos sus antepasados lo fueron, sin tener memoria de aver venido de fuera, y llacuaces llaman a los que, aunque sean nacidos en aquel pueblo ellos y sus padres y sus progenitores vinieron de otras partes. Y assi se conserva esta distinción en muchas partes y los llacuazes, como gente advenediza tienen menos huacas y adoran mucho y veneran sus malquis que como diximos en la relación son los cuerpos de sus progenitores. Y los huaris, que son fundadores, como gente cuya fue la tierra y fueron los primeros pobladores tienen muchas huacas, y los unos y los otros tienen y cuentan sus fábulas, las cuales dan mucha luz para saber su idolatría. Por estas y por otras razones suele aver entre los ayillos y parcialidades sus bandos y enemistades y descubrirse unos a otros y por esta vía venirse a saber las huacas de unos y de otros y es bien aprovecharse de esta ocasión quando se ofrece.

Mientras que los llacuaces eran ganaderos y pastores de la sierra —por ende, móviles— que más tarde invadieron las tierras de los huaris; estos últimos eran los habitantes originales de las tierras andinas, quienes las cuidaban y se encargaban de su repartición, también fueron los encargados de las obras de riego (Duviols, 1973: 159). Ellos eran los sucesores del dios civilizador Huari²⁰ y de los héroes culturales huaris (recordemos que entre las sociedades andinas el mundo de las divinidades y el de los hombres estaba unido como un solo continuo). Los huaris eran pacificadores y distribuidores de tierras, que enseñaron el cultivo a los hombres y les regalaron las plantas para este fin. Acerca de sus orígenes existen varias tesis:

algunos territorios). Tampoco era el único grupo desdeñado o marginado: uros, changos y moyos también hacían parte del Estado del Tawantinsuyu y se consideraban aun inferiores que los llacuaces debido a las formas “primitivas” de su economía (Espinoza Soriano, 1987: 293).

20 Zuidema (1989) presenta la posibilidad de que Huari sea el mismo Wiracocha.

podrían ser hijos del Sol, provenientes de las cercanías del lago Titicaca; así mismo, se cree que provienen del grupo étnico costeño de los yungas; o bien pudieron ser creados en sus mismos pueblos. Tom Zuidema (1989) ubica el inicio del Tawantinsuyu en este grupo étnico.

Por otra parte, los llacuaces eran hijos del rayo. Mientras que en la zona del Cuzco (donde era conocido como Yllapa) este dios ocupaba un sitio importante después de Wiracocha y el Sol; en la antigua Arquidiócesis de Lima, así como en todas las zonas altas de los Andes centrales expuestas a las tempestades, el rayo era la divinidad más venerada (Duviols, 1973: 167). En una visita a San Francisco de Otuco, se afirmaba que Libiac Cancharco “cayó del cielo a modo de rayo y este tubo muchos hijos, y uno embió por una partes y otros por otras, como fue Libiac Choque Runto, Libiac Carua Runto, etc.” (Duviols, 1973: 168). Estos fueron los primeros conquistadores llacuaces del pueblo de Otuco y los progenitores de los ayllus. Así como hicieron los héroes culturales huaris, es posible que Libiac Cancharco haya adoptado la forma pétreo de *huaca*, perennizando así su existencia en la tierra como una divinidad.

La invasión por parte de los llacuaces a las tierras de los huaris dio lugar a varias opciones de convivencia o enfrentamiento. Sobre la conquista violenta impulsada por Libiac en Otuco, Andrés Chaupis Yauris, fiscal de esta población, declara lo siguiente en una visita de Bernardo de Noboa (citado en Duviols, 2003: 226-227):

Todos conquistadores llacuacez a los quales cuando los envió apo su padre les dio un poco de tierra que llevasen para conquistar tierras donde viviesen el cual les dixo que en hallando tierra semejante a la que llebaban allí se quedaren porque allí tendrían sus comidas y bebidas y asiendas. Y abiendo llegado a Mangas los yndios de dicho pueblo no los quisieron recevir con que pasaron al pueblo de Guancos los quales les recibieron con agasajo y se estubieron un año con ellos y aviendo cotejado la dicha tierra y visto que no venia con la del dicho pueblo de Guancos passaron a este dicho pueblo de Otuco y estando arriba del enbiaron a vn muchacho con vna [llama] a los yndios que actualmente bibian en este dicho pueblo en sus chacaras y le llamaban el Aillo Guari Guachancho y el Aillo Taruca Chancho los quales le enbiaron a pedir alguna milcapa y comida y los // dichos yndios mataron al dicho muchacho y la llama viba le quitaron el pellejo desta manera se la boluieron

a los susodichos los cuales viendolo se bajaron donde estaban los del aillo dicho y hallandolos bailando el Guari Libiac con tambres y pingollos inbiaron a vn yndio primero convertido en vn pajarillo que llamam chiuchu el qual venia cantando chiuchu y los del Aillo Guari Guachincho dixieron que quien eran aquellos Llaquazes que tenian muy pocas tulmas pues enbiaban aquel chiuchu y los susodichos como corridos armaron vna tempestad de neblinas espesas negras y gran graniço como guegos grandes y enbistieron con riues de oro y de plata Chaupis guaraz y con suintas que son Riues grandes mataron a todos los yndios que abia en dichos aillos dueños de dicho pueblo con que los conquistaron y quitaron cassas chacaras y haçienda y comidas y solo dejaron vno bibo porque se les humillo llamado Marca Cuipac y a su hermano Paria Putacac.

Aquí se presenta un enfrentamiento violento después de un intento pacífico de ocupación, los llacuaces procuran establecer un trueque entre una etnia y otra; pero los huaris rechazan la oferta de los llacuaces, quienes, mientras los primeros celebran la danza de Guari-Libiac (que simboliza la oposición de las dos divinidades de los grupos adversos y que indica la frecuencia con que dichas etnias se enfrentaban), bajan de la puna y atacan a los huaris (Duviols, 1973). Entre los pueblos de la región de Cajatambo, donde Duviols (2003) recoge los diferentes documentos de los procesos de idolatrías, era común no solo la confrontación entre estos dos grupos, sino también la complementariedad y la coexistencia biétnica entre huaris y llacuaces.

En el manuscrito de Huarochirí encontramos un fragmento que nos habla de los yauyos como los desdeñados cuñados (*masas*) de la etnia checa. Así, los yauyos, que descendieron de los frutos de un árbol llamado *quiñua* (Taylor, 1987: 355):

[V]agando como nómadas, se casaron con las hermanas de los huarcancha y, como deseaban establecerse en las tierras de sus cuñados y mantener relaciones armoniosas con éstos, se quedaron en éste país. Cuando iban a adorar a Pariacaca, como sus cuñados y todos los checa los despreciaban llamándolos: “Yauyos vagabundos” —seguían siempre a los demás, quedándose siempre, muy lejos, atrás. Sufrían mucho por este desprecio y, durante muchos años, iban siempre detrás de los otros.

La confrontación violenta entre los conquistadores llacuaces y los sedentarios huaris que ya caractericé se asemeja a los relatos del manuscrito de Huarochirí (Taylor, 1987), en el que se narran las hazañas de Pariacaca (de la raíz *parya*, ‘polvos de color dorado o bermellón’ y *qaqa*, ‘peña’) y sus cinco hijos-hermanos quienes, a medida que vencen a su enemigo divino Huallallo Carhuincho y a sus enemigos étnicos, los yungas (que en el manuscrito aparecen como los yuncas), conquistan territorios y se apropian de ellos para sus pueblos. Todo esto lo logran tomando la forma de lluvia y granizo rojo y amarillo, rayos, truenos y relámpagos. A medida que Pariacaca y las divinidades asociadas a él vencen a otras entidades, se establecen mojones de piedra, huacas, varas de oro, etc. Podríamos interpretar las victorias de Pariacaca como representaciones de la conquista de una etnia sobre otra, como parte de un proceso de conquista; la sustitución de una imagen religiosa sería una forma simbólica de marcar los territorios conquistados.

Pariacaca, además de actuar en conjunto con sus cinco hijos-hermanos, envía a otros descendientes para regular las relaciones entre etnias y conquistar tierras para los habitantes ganaderos y cazadores de las punas. Así, como los huaris y los llacuacez en el estudio de Duvols (1973) establecían la permanencia de un culto sobre otro (y, a su vez, de una etnia sobre otra) por medio de la transformación de los héroes y dioses en piedras o huacas, lo mismo ocurre en los relatos de Huarochirí. Las divinidades desempeñaban un papel importante en la delimitación de fronteras entre etnias, no solo mediante su transformación pétreo, sino también a través de las acciones que suceden en sus hazañas, en las que intervienen otros elementos materiales con los cuales se marcan las fronteras. Por ejemplo (Taylor, 1987: 219), Tutayquire, el más valiente de los hijos-hermanos de Pariacaca,

[C]olocó una vara de oro en un lugar que se llama Uncatupi, un cerro negro que se encuentra en la frontera [de las tierras de los pariacha]. ([Al realizar este gesto], dijo: “Si alguien, como por maldecir a los yuncas, derriba esta [vara], mostrando así su desprecio [de mi voluntad], los yuncas conquistarán este territorio”).

No solo Tutayquire se encarga de vencer al dios enemigo Chanco, así como de conquistar tierras, sino también de regular las relaciones de las etnias estableciendo una frontera. Así como hay un espacio para

la convivencia entre huaris y llacuacez por medio del intercambio y la complementariedad, también en la secuencia mítica de Pariacaca y sus mensajeros se regulan y se equilibran las relaciones interétnicas a través de las divinidades.

Tenemos, en conclusión, que los pueblos andinos devotos del culto al Rayo y otros fenómenos naturales del mismo tipo se caracterizaban por ser *conquistadores* y *advenedizos*. Sus acciones sobre los pueblos costeros y agricultores se llevan a cabo en un tiempo mítico en el que los héroes y dioses invasores usaban como arma los rayos, el granizo, el trueno, el relámpago y la lluvia. Es posible establecer que las conquistas llevadas a cabo por las etnias que estaban representadas por el trueno no buscaron un completo dominio y control de los recursos económicos y las estructuras ideológicas, sino más bien una complementariedad a partir de la oposición entre etnias disímiles. Esto se puede asociar con la idea de John Murra (1975) acerca del archipiélago vertical como una forma de coexistencia entre etnias basada en la complementariedad y el trueque económico, que permitió establecer cierto equilibrio a lo largo del Tawantinsuyu a partir de una unidad ideológica común con particularidades regionales; de esta manera, se logró integrar a los pueblos en un imperio —no sin algunas disputas— bajo una sola identidad político-económica sin destruir las estructuras religiosas.



Los conquistadores andinos, además, se caracterizaban por ser entidades móviles y guerreras, dedicadas bien sea al pastoreo de llamas y otros auquénidos domésticos, o a la caza. En todo caso, eran identificados como “nómadas”: hombres sin pertenencia fija al lugar que invadían, siendo considerados como advenedizos, “hombres nuevos” que no correspondían con las tradiciones originales del territorio conquistado.

Eran pueblos, en cierto sentido, “anormales”, introductores de elementos foráneos a comunidades ya establecidas. Así mismo, eran anormales los elementos que tenían por amuletos, por sagrados y sacrílegos. Como las *illas*, piedras bezoares y otros objetos extraños que eran guardados y conservados como dadores de suerte y prosperidad en el ganado. La palabra *illa*, ‘resplandor o trueno’, como se analizó anteriormente, también estaba relacionada con el nacimiento de gemelos (*curi*) y de niños y niñas con algún tipo de anomalía física. Estos sucesos eran interpretados como mensajes del dios Rayo, ante la posibilidad de que

alguien incurriera en alguna falta contra él. Como pudimos apreciar, muchos de estos hechos y elementos están relacionados con el oro, el resplandor y la luz, además del trueno.

Dado que la aparición de estos fenómenos y los rituales que propiciaban estaban, como se ha hecho claro en varias ocasiones, fuertemente relacionados con las *huacas* del trueno, la adaptación de estos dioses a la figura de Santiago, el hijo del trueno, hizo que estos correspondieran también con la imagen del santo. Teniendo en cuenta que muchos de los niños recién nacidos recibían el nombre de algún ancestro o huaca local, los hijos del Rayo, Pariacaca, Libiac Yllapa o Santiago, no eran la excepción, según anota Arriaga (1999: 64):

En poner los nombres a los hijos tienen también grandes supersticiones muchos de los indios, y casi todos los principales tienen los nombres de algunas de sus huacas, y suelen hacer grandes fiestas cuando les ponen este nombre, que llaman baptizalle otra vez, o ponelle nombre. Y en esto tienen un abuso tan común y ordinario, que nadie repara ya en ello que cada vez que ellos se nombran después o otros le llaman, siempre dicen primero el nombre de indio que el nombre cristiano del bautismo, y así no dicen Pedro Paucar Libiac, sino Paucar Libiac Pedro. En el nombre de Santiago tienen también superstición y suelen dar este nombre a uno de los chuchos como a hijos del rayo que suelen llamar Santiago. No entiendo qué será por el nombre Bonaerges, que les puso al apóstol Santiago, y a su hermano S. Juan Cristo Nuestro Señor, llamándoles Rayos, que esto quiere decir hijos del trueno, según la frase hebrea, sino o por qué se habrá extendido por acá la frase o conseja de los muchachos de España que cuando truena dicen que corre el caballo de Santiago, o porque veían que en las guerras que tenían los españoles, cuando querían disparar los arcabuces, que los indios llaman Illapa, o Rayo, apellidaban primero “Santiago, Santiago”.

También lo afirma Guamán Poma (1987, citado en Gisbert, 1993: 256):

Otros hechizeros sacerdotes mandan quando nacen dos crías de un vientre o de narices hendido “guaca cinga”; o sale de los yayuma, Bizama, aualla, dicen que es hijo se Santiago en este tiempo, hijo de Yllapa y de curi [oro]. No le quieren recitar y ayunan sal y otras comidas y no duerme los hombres con las mugeres.

La identificación del dios Rayo con Santiago afectó el nombre del culto, mientras que los ritos y las ceremonias continuaron casi intactos, en palabras de Huascar Rodríguez García (2007: 235): “el Santiago adversario de los indios es convertido con el tiempo en un aliado de ellos”. Dicha apropiación fue posible gracias a la poderosísima imagen que representaba el trueno, que era una entidad simbólica en sí misma de la cual derivaba toda una serie de elementos sagrados andinos: deidades, huacas, *mallquis*, *conopas*, etc. El rayo y los fenómenos asociados con el brillo, el fuerte tronar, eran un símbolo extendido a lo largo de los Andes que, con la llegada de los españoles y del apóstol a América, fue asimilado efectivamente a la imagen guerrera del santo que montaba a caballo y blandía una espada cuyo fulgor aterrorizaba a los indígenas. Sin embargo, la fuerza que el apóstol cobró en América y que aún perdura, no se debió a los intereses de la Iglesia. Aunque, como sucedió con Wiracocha, la Iglesia católica trató de superponer los cultos cristianos a los personajes míticos de los Andes durante la Colonia, y en otros casos trató de extirparlos, esto no sucedió con la imagen de Santiago. El “éxito” de Santiago en América se debió a su asociación con el hombre conquistador y la guerra. El santo era, sobre todo, una imagen popular entre las milicias españolas que desembarcaron en América, y, dado que la Iglesia estuvo casi ausente durante la conquista del Nuevo Mundo (Bernard & Gruzinski, 1996-1999: 410), fueron ellas (y no los misioneros) quienes lo introdujeron en América. Es más, los representantes de la Iglesia repudiaban la superposición de uno y otro culto, tratando de eliminar, por ejemplo, las costumbres que se tenían al respecto del nombre de los niños (Arriaga, 1999: 64):

De cualquier manera que sea, usurpan con grande superstición el nombre de Santiago, y así, entre las demás constituciones que dejan los visitadores acaban la visita de una, que nadie se llame Santiago, sino Diego.

Arriaga (p. 173) también combatió este tipo de idolatría en sus *constituciones*:

Item de aquí en adelante ningún indio ni india se llamará con nombre de las huacas y del rayo, y así no se podrá llamar Curi, Manco, Misa, Chacpa, ni Libiac, ni Santiago, sino Diego, y al que su hijo pusiere alguno de estos nombres, le serán dados cien azotes por las

calles, y el cura y vicario de esta doctrina procederá contra él como contra relapso en la idolatría, y a los que hasta aquí se han llamado con alguno de los dichos nombres mando se los quiten y se acomoden a llamarse con otros sobrenombres de los españoles o de santos.

El nombre de Santiago era rechazado por el extirpador porque no respondía a la idea de un santo español, sino a la de una huaca, cuya identificación con Santiago se basaba en una misma idea referente a una imagen similar. Su apropiación en el mundo andino, en el fondo, no obedecía llanamente a la imposición de un culto sobre otro, o a la necesidad de los españoles de legitimar y hacer de Santiago un símbolo perdurable, sino a que la imagen de Santiago/dios del Rayo sugería la existencia si no de un factor común entre la Iglesia y las religiones indígenas, al menos de un punto de encuentro entre ambas. El rayo, el trueno y el relámpago no solo eran elementos míticos extendidos entre los indígenas del mundo andino, sino que también estaban asociados a la figura del *conquistador*. Santiago es el significante de este hombre y en su figura se condensan diferentes ideas que en Occidente han estado asociadas a él.

Es necesario aclarar que la asimilación mencionada no se trató de una identificación total de los conquistadores andinos de las sierras con las ideas de los conquistadores españoles. Existen numerosas diferencias entre unos y otros. No obstante, es bastante claro que entre ambos tipos de conquistadores se encuentran ciertos puntos de convergencia que refieren, sobre todo, a la guerra y a la idea de un “ser advenedizo”.

Desde que Santiago predicó en España durante los primerísimos años del cristianismo, se caracterizó como un conquistador. Él fue el apóstol que, de todos los doce, más lejos llegó. Predicó en Galicia, territorio considerado en aquel entonces como *Finis Terrae*, habitado por celtíberos de religiones paganas. Así mismo, durante las batallas de Carlo Magno, aquel se le aparece en sueños, auxiliándolo en sus batallas contra los sarracenos, quienes mitigan las costas de Galicia. Durante la Reconquista española, Santiago también se le aparece en sueños a Ramiro I, anunciando su victoria sobre los moros, siempre y cuando este fuera fiel a su culto. Santiago es una imagen asociada a la expansión del cristianismo, pero esta es muy particular: se trata de una expansión militar, en la que Santiago, más que predicar, protege y representa a los que se dedican a combatir a los infieles.

La conquista del Nuevo Mundo era la extensión de la Reconquista española. El ideal de acabar con el enemigo seguía presente entre los conquistadores españoles, y era visible en la necesidad de convertir a los indígenas. Pero había otras ideas en juego. La conquista era, en muchas ocasiones, una empresa individual y, aunque sus soldados rendían tributo al rey y estaban vinculados de una u otra forma a la religión, se relacionaba con la idea de buscar aventuras y riquezas en un nuevo mundo. Los caballeros españoles, influidos por los ideales utópicos españoles impresos en las novelas de caballerías (véase Rodríguez Prampóni, 1977), se oponían a una noción de caballero sedentario y austero acorde con ideas erasmistas del siglo xv; más bien, se identificaban con la exuberancia y el derroche del Amadís de Gaula y con ideas medievales acerca del *honor* y el *desnaturamiento*. Aunque el tema del conquistador como errante merece una reflexión más profunda, basta mencionar aquí estas nociones para continuar con el argumento.

Según Bernard y Gruzinski (1996-1999: 411), los primeros españoles que llegaron a América, los conquistadores, arribaron al continente bajo el signo de la errancia,

No habían ido a las Indias para establecerse ni para insertarse en las redes, limitaciones y convenciones que regían las relaciones sociales y familiares en España. Arrancados a [sic] la familia, a la “patria”, a su medio original, como los héroes de las novelas de caballerías que los inspiraban, solo existían en y para la aventura.

En su inacabable búsqueda de riquezas, nunca permanecían mucho tiempo en un mismo lugar. Cuentan los mismos autores que, apenas llegados a Cuzco, los conquistadores ya pensaban en partir: “su vagabundeo es el de los caballeros” (1996-1999: 425). Esta condición errante era abominada por los indígenas, quienes no los consideraban dioses o *wiracochas*, como los españoles se representaban a sí mismos (esto habría requerido una fuerte relación con la tierra y con los ancestros convertidos en *mallquis* y huacas), sino como gente sin tierra, desterrados, y por esto mismo eran juzgados por los hombres y mujeres de los Andes como aberraciones. Al respecto, Zárate (1555, citado en Bernard & Gruzinski, 1996-1999: 417), narra:

Por toda la costa salían a ellos los indios de guerra dándoles gritas y llamándolos desterrados, y que tenían cabellos en las caras y que

eran criados de la espuma del mar, sin tener otro linaje pues por ella habían venido, y que para qué andaban vagando por el mundo; que debían ser grandes holgazanes pues en ninguna paraban ni a labrar ni a sembrar.

Zárate menciona que los españoles son despreciados por no dedicarse a la agricultura como, supuestamente, lo hacen todos los hombres andinos. Pero la diversidad étnica que se presentó en el Imperio Inca, como se mencionó anteriormente, dio cabida a numerosos pueblos dedicados a labores que, sin significar que estos fueran completamente nómadas, sí involucraban actividades errantes como la ganadería y la caza²¹. Además, el hecho de que estos ganaderos y conquistadores andinos fueran considerados, por lo general, como advenedizos, los hacía, a los ojos de los pueblos agricultores, carentes de vínculos telúricos y, por tanto, despreciables.



La figura de Santiago, que desde su viaje evangelizador a las entonces lejanísimas costas de Galicia, pasando por su configuración como peregrino, hasta su viaje trasatlántico acompañando a los conquistadores españoles a las tierras sin dueño de América, lo marca como un personaje esencialmente errante, que a su vez condensa las cualidades del conquistador. En los Andes existe otro personaje errante que, me atrevo a decir, se relaciona con Santiago o, por lo menos, con el rayo. Se trata del curandero tradicional o taita viajero. Rodríguez García (2007: 235) asegura que aún hoy en día Santiago es el santo patrón de los yatiris o amautas²². Como alcancé a mencionar páginas atrás, las crónicas coloniales dan cuenta de cómo la caída de un rayo convertía a algunos hombres en cierto tipo de hechiceros; Cristóbal de Molina (1989: 63-64) cuenta lo que sigue de los hechiceros:

21 Aunque esto es discutible. John Murra (2002) presenta suficientes argumentos a favor de la idea de que cada etnia, sin importar la región que ocupara, poseía terrenos para la agricultura y el ganado. No se inclina por la existencia de etnias especializadas en el pastoreo durante el Tawantinsuyu y el periodo virreinal, sino más bien aboga por la idea de que eran los jóvenes de cada pueblo quienes se encargaban del pastoreo, abandonando esta labor al llegar a la adultez, esto ocurría cuando contraían matrimonio. No obstante, en los mitos presentados en este artículo, la especialización étnica en ciertas labores es bastante marcada.

22 *Yatiri*. El que sabe, hombre de conocimiento, iniciado, especialista ritual. *Amauta*. Sabio (Rodríguez García, 2007: 235).

[L]os quales decían que aquella gracia y virtud que tenían los unos, la avían recebido del trueno, diciendo que quando algún rayo caya y quedava alguno atemorizado después de vuelto en sí, decía que el trueno le avía mostrado aquel arte, ora fuese de curar con yerbas, ora fuese de dar respuestas en las cosas que les preguntavan.

Zuidema (1973) relaciona la palabra *llacuaz* con el vocablo *llachua* o *lláchar*, según aparece en la visita de Hernández Príncipe (1662, citado en Duviols, 2003: 771):

Hacían el lláchar ques es matando una llama gentilmente metiendo la mano por el ijar del carnero, sacándole el corazón y bofes palpitando, soplando los bofes, en que, por ciertas señales, sabían lo que iba a suceder; repartían la carne supersticiosamente.

Las conquistas llacuaces sobre otros pueblos, tal como se relata en el manuscrito de Huarochirí, inician cuando los hijos del rayo llegan en forma de vagabundos o desposeídos a diferentes pueblos y son rechazados por sus habitantes²³. Por lo general, quienes están escondidos tras este disfraz son arúspices o sabios hechiceros. Este es el caso de Huatiacuri (en el relato del origen de Pariacaca)²⁴. Lemlij, Rostworowski, Millones, Pédola y Hernández (1991: 256) hacen un completo análisis de este capítulo del manuscrito a la luz del psicoanálisis y la antropología, y encuentran en aquel Huatiacuri un tipo particular de curandero:

Huatiacuri es un caminante [...] y como tal no tiene nada, va y viene del mar al cerro; esta actividad hace sospechar que pudiera tratarse de un curandero como los *calaguaya*²⁵, etnia de Bolivia especializada en curar. Su condición le permite conocer diferentes ambientes y puede sacar de cada uno lo más útil para sí mismo, por ejemplo, los secretos del uso de determinadas hierbas.

23 Esto no es exclusivo de los hijos del Rayo. Lemlij, Rostworowski, Millones, Pédola y Hernández (1991) notan la recurrencia del tropo del dios vestido con andrajos. Zuidema (1989: 203) menciona que Wiracocha también se presentaba de esta forma en su primera llegada a ciertas poblaciones.

24 Véase el capítulo cinco de *Ritos y tradiciones de Huarochirí* (Taylor, 1987: 85-119).

25 El énfasis es mío.

Era bastante común, recuerda Wrigley (1917), que a principios del siglo xx los hombres callahuayas dejaran a sus mujeres en el pueblo y salieran a recorrer la cordillera de los Andes ofreciendo sus servicios para curar enfermedades; también tenían fórmulas para solucionar toda clase de problemas de la vida cotidiana. Se trataba de médicos viajeros como los taitas de los ingas del sur de Colombia. Wrigley menciona que estos médicos trabajaban, entre otras cosas, con unas pequeñas figurillas de piedra tallada con forma de llamas, ovejas y vacas que recibían el nombre de *illas*. Recordemos que en el siglo xvii las *illas* eran las *conopas* protectoras del ganado, cuyo uso apropiado daría como resultado la multiplicación de los semovientes. Éric Boman también las encontró en el desierto de Atacama, y Max Uhle, en Sicuani. Este último las describe como pequeñas representaciones de ovejas con huecos en sus espaldas, que se rellenaban con alcohol, coca y otras sustancias sagradas; luego se enterraban y así se le pagaba a la Pachamama para que ella retribuyera con buenos pastales. Esta ofrenda se renovaba cada año (Wrigley, 1917: 184). Gisbert (1993: 293) aclara que hoy en día las *illas* son amuletos dorados en los que Santiago aparece montado a caballo y que son usadas por los médicos errantes andinos en sus curaciones. Mientras que Rivera Andía (2005: 137) afirma que las *illas* son toros míticos subterráneos que en las noches salen y, en secreto, fertilizan las vacas de los campesinos.

Las *illas* como elementos propiciadores de la fertilidad del ganado aparecen frecuentemente vinculadas al ritual andino de marcación del ganado: la *herranza*, en ocasiones denominada Santiago. Andrés Ortiz Rescaniere (2001) y Juan Javier Rivera Andía (2005) presentan excelentes descripciones de estas celebraciones que llegaban a durar una semana completa y que tenían lugar alrededor del 25 de julio, en la fiesta de Santiago el Mayor, según el calendario de las festividades católicas.

Los autores estudian las numerosas actividades asociadas a la *herranza* (como el conteo y la marcación, rituales de fertilidad). Aseguran que el protagonista de dichos rituales es la versión andina contemporánea de Santiago. El apóstol no es solo el patrón de las llamas, también lo es de las vacas, las ovejas y las cabras; gracias a él es posible la domesticación de los animales salvajes: por medio de su invocación durante la celebración de la *herranza*, los futuros dueños se enfrentan con el espíritu del cerro, *wamani*²⁶,

26 *Wamani*. “Para los incas, huamani era una unidad administrativa, ya sea un grupo de

por las cabezas de ganado. Porque Santiago tiene tres facetas: es el santo patrón que hace posible la domesticación del ganado, pero también es Wamani, espíritu local de los cerros y dueño de los animales; así mismo, el redil se encuentra bajo la protección de las *illas*. La *herranza* es, en suma, un ritual por medio del cual se pretende domesticar los animales; es decir, propiciar el abandono de la condición salvaje en la que se encuentran en el cerro y reclamar el derecho humano sobre algo que antes pertenecía a lo sobrenatural. De la misma forma, se considera que los pastores pertenecen a una condición no-humana o prehumana, ya que se trata por lo general de niños o jóvenes (Rivera Andía, 2005: 138). Como he mencionado antes (véase n. 21), la adultez, un estado integral del sujeto, se alcanza al casarse el hombre con una mujer; el matrimonio garantiza una casa, la vida en *ayllu* o en comunidad. En cambio, la adolescencia es considerada como una edad de amor caótico cuyo escenario es, sobre todo, la montaña.



A lo largo de nuestro recorrido por los pasos de Santiago Apóstol y del Rayo en los Andes centrales, nos percatamos de un elemento presente en las distintas formas de su culto: la errancia. Esta condición era propia de los conquistadores españoles, inherente a la labor de los pastores hijos del rayo, así como a la de los médicos viajeros. A su vez, esta situación de movilidad y desarraigo se asoció con la existencia de un “otro”. Los enviados de Pariacaca, sus mensajes-mensajeros (*curis/chuchos* y *atas/illas*), significan la intervención de lo monstruoso y lo sobrenatural en la vida de un pueblo. Los llacuaces, invasores andinos por excelencia, son lo ininteligible, aquello que difícilmente encaja en las costumbres de un lugar, porque se ubican en un no-lugar. En algunas comunidades andinas contemporáneas la misma vida de pastor es considerada como una existencia salvaje o no-cultural, escindida aún de la habitación en un pueblo, en el orden del matrimonio y la comunidad. Esta condición de otredad puede estar relacionada con la noción de *cuñado*, esposo de la hermana que se adhiere a la vida social a través

40.000 contribuyentes, una provincia o un valle. Sin embargo, en los actuales departamentos de Ayacucho y Huancavelica, el huamani era principalmente —según los cronistas— la montaña venerada por la gente de cierta región, y hasta hoy sigue siéndolo. En otras partes del Perú, se venera la montaña con el nombre de apu o auquillu, desconociéndose el nombre huamani” (Zuidema, 1989: 208).

de ella. Esta misma idea de un individuo alejado de “la cultura” estaría presente en el arte del curandero errante. Así, valdría la pena estudiar la idea del vagabundo como una forma del ser no-cultural o no-persona: perdido, errático, desorientado, ajeno.

Es difícil afirmar que los indígenas lograron que Santiago cambiara de bando, y que su conversión al paganismo lo volviera contra conquistadores y evangelizadores, y que así se convirtiera en infiel. O, dicho de otra manera, que Santiago sea prueba patente de resistencia cultural. De no ser así, entonces podemos afirmar que indígenas y campesinos de los Andes encontraron en él una forma de preservar tradiciones como las que aquí señalé. Si bien adoptó la imagen de un símbolo cristiano, fue posible leer el contenido que se escondía tras su forma. A Santiago y a sus hijos, los conquistadores, se les interpretó de modo similar al que se entendía a los hijos de Pariacaca o Llacuaz, como hombres advenedizos y errantes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albornoz, C. de. (1989 [1568]). Instrucción para descubrir todas las guacas del Perú y sus camayos y haciendas. En Enrique Urbano & Pierre Duviols (eds.), *Fábulas y mitos de los incas*. Urbano Madrid: Historia 16.
- Arriaga, P. J. de. (1999 [1621]). *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Estudio preliminar y notas de Enrique Urbano. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Bernard, C. & Gruzinski, S. (1996-1999). *Historia del Nuevo Mundo*. Traducción de María Antonia Neira. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cárdenas, E. (1993). Santiago en el alma religiosa de Indias. En E. Cárdenas Guerrero, et al., *Santiago y América: monasterio de San Martiño Pinario Santiago de Compostela*. Santiago de Compostela: Galicia Editorial.
- De la Vega, G. (1945 [1609]). *Comentarios reales de los incas*, vol. 1. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Domínguez García, J. (2008). *Memorias del futuro. Ideología y ficción en el símbolo de Santiago Apóstol*. Madrid, Frankfurt: Iberoamericana, Vervuert.
- Duviols, P. (1973). Huari y Llacuaz: agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad. *Revista del Museo Nacional (Lima)*, 39, 153-191.
- Duvois, P. (1989). Estudio introductorio. En Duvois & Urbano, *Fábulas y mitos de los incas*. Madrid: Historia 16.

- Duviols, P. (2003). *Procesos y visitas de idolatrías: Cajatambo, siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, IFEA.
- Espinoza Soriano, W. (1987). *Los incas. Economía, sociedad y estado en la era del Tahuantinsuyo*. La Victoria, Perú: Amaru Editores.
- Estenssoro, J. C. (2001). El simio de Dios. Los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 30(3), 455-474.
- Garcilaso de la Vega, El Inca (1943 [1609]). *Comentarios reales de los incas*, tomo II. Edición de Ángel Rosenblat. Buenos Aires: Emecé.
- Gisbert, M. T. (1993). Santiago y el mito de Illapa. En M. T. Gisbert, *et al.*, *Santiago y América: monasterio de San Martiño Pinario Santiago de Compostela*. Santiago de Compostela: Galicia Editorial.
- Gisbert, M. T. (2001 [1999]). Las imágenes de Illapa. En *El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*. Quito: Plural.
- Hernández, H. (2006). *El trayecto de Santiago Apóstol de Europa al Perú*. Consultado el 23 de agosto de 2009 en www.casadelcorregidor.pe/colaboraciones/_biblio_Hernandez.php
- Huggan, G. (1997-1998). (Post)Colonialism, anthropology, and the magic of mimesis. *Cultural Critique*, 38, 91-106.
- Lemlij, M., Rostworowski, M., Millones, L., Péndola, A. & Hernández, M. (1991). Identidad y origen: el mito del nacimiento de Pariacaca. En M. Lemlij & L. Millones, *El umbral de los dioses*. Lima: Sidea.
- López de Gomara, F. (1987 [1552]). *La conquista de México*. Madrid: Historia 16.
- Molina, C. (1989 [1975]). Relación de las fábulas y los ritos de los Incas. En *Fábulas y mitos de los incas*. E. Urbano y P. Duviols (eds.). Madrid: Historia 16.
- Murra, J. V. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Murra, J. V. (2002). Rebaños y pastores en la economía del Tawantinsuyu. En *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: PUCP.
- Ortiz Rescaniere, A. (2001). *La pareja y el mito: estudios sobre las concepciones de persona y pareja en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Pachacuti Yamqui Salcamaygua, J. de S. C. (1993 [¿1613?]). *Relación de antigüedades deste Reyno del Piru*. En P. Duviols y C. Itier, *Estudio etnohistórico y lingüístico*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, IFEA.
- Pease García-Yrigoyen, F. (1989). *La conquista española y la percepción andina del otro*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Poma de Ayala, F. G. (1987 [¿1615?]). *Nueva crónica y buen gobierno*. Edición de J. V. Murra, R. Adorno y J. L. Urioste. Madrid: Historia 16.
- Rivera Andía, J. J. (2005). Killing what you love: An Andean cattle branding ritual and the dilemmas of modernity. *Journal of Anthropological Research*, 61(2), 129-156.
- Rodríguez García, H. (2007). Tres usos de la “mitología” andina: Wiracocha-Tunupa, la no-explotación del Cerro Rico en Potosí y Tata Santiago. *Maguaré*, 21, 219-239.
- Rodríguez PrAMPLONI, I. (1977). *Amadises de América: la hazaña de las indias como empresa caballeresca*. Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.
- Rostworowski de Diez Canseco, M. (1988 [1983]). *Estructuras andinas del poder: ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Taussig, M. (1993). In some way or another one can protect oneself from evil spirits by portraying them. En *Mimesis and alterity: A particular history of the senses*. New York: Routledge.
- Taylor, G. (1987). *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, IFEA.
- Wrigley, G. M. (1917). The traveling doctors of the Andes: The Callahuayas of Bolivia. *Geographical Review*, 4(3), 183-196.
- Yaranga Valderrama, A. (1979). La divinidad Illapa en la región andina. *América Indígena*, 39(4), 697-720.
- Zuidema, R. T. (1973). Kinship and ancestorcult in three peruvian communities. Hernández príncipe's account of 1622. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 2(1), 16-33.
- Zuidema, T. (1989). El origen del Imperio Inca. En M. Burga, *Reyes y guerreros*. *Ensayos de cultura andina*. Lima: Fomciencias.

**DONDE PAPAS Y DIABLOS BAILAN.
DANZA, PRODUCCIÓN AGRÍCOLA Y RELIGIÓN
EN EL ALTIPLANO BOLIVIANO**

*Where Potatoes and Devils Dance. Dance, Agricultural
Production and Religion in the Bolivian Altiplano*

EVELINE SIGL*

Universidad de Viena · Austria

* evelinerochatorrez@yahoo.com

Artículo de investigación recibido: 16 de agosto del 2009 · aprobado: 24 de septiembre del 2009

RESUMEN

El presente texto da una vista detallada de la relación entre el ciclo productivo de la papa, los conceptos de fertilidad y crecimiento, las creencias religiosas (producto del sincretismo entre la cosmovisión aymara y el catolicismo) y las danzas rurales autóctonas y urbanas *mestizas* del altiplano de Bolivia. Mientras que el contexto rural es ejemplificado por Waka Thuqhuri, Choquelas y Tarqueada (dos danzas del tiempo seco y una danza de la época de lluvias), el ámbito urbano —por su parte— es analizado a través de la Diablada y el complejo simbolismo de su indumentaria y sus figuras coreográficas. Lo anterior con el propósito de mostrar la manera en que las danzas estudiadas están enlazadas con la *buena producción*, entendida como la abundante cosecha y el aumento de otras riquezas materiales importantes en el contexto urbano y rural, como por ejemplo los autobuses, los camiones, las casas, etc.

Palabras clave: *fertilidad, ciclo productivo de la papa, altiplano boliviano, danza, folclor, Diablada.*

ABSTRACT

This paper examines meticulously the relation between the potato productive cycle, the concepts of fertility and growth, religious beliefs (which result from the syncretism of Aymara worldview and Catholicism) and the rural autochthonous and urban *mestizo* dances from the Bolivian altiplano. Whereas Waka Thuqhuri, Choquelas and Tarqueada are seen as examples of the rural context, the urban context analyzed through the Diablada and the complex symbolism of its attire and choreographic figures. This, in order to show how the studied dances are linked to the *good production*, understood as a plentiful crop and the increase of other material goods of significance in the urban and rural context, like buses, trucks, houses, etc.

Key words: *fertility, potato productive cycle, Bolivian altiplano, dance, folklore, Diablada.*

En el altiplano boliviano, las prácticas religiosas se caracterizan por diferentes grados de superposición y fusión entre los rituales prehispánicos y los cristianos. En especial en las áreas rurales, pero también, aunque en menor medida, en los centros urbanos pueden observarse elementos precolombinos cuya conexión con la fertilidad y la producción agrícola se contrasta con el carácter supuestamente cristiano de las fiestas y procesiones en honor a un santo patrón o a una de las tantas vírgenes veneradas en el país. Entonces, música, canto, danza, comer y beber de forma excesiva no son solamente “accesorios bonitos” o una mera diversión, son elementos performativos (Schechner, 2002) de sistemas de creencia altamente sincréticos destinados a influir en el bienestar de los individuos y sus respectivas comunidades. Este tipo de danza no cabe ni en las imaginaciones occidentales de actividades recreativas populares ni en el concepto euroamericano de *arte* elitista, sino que está ligado de manera inextricable a la religión y a la espiritualidad: uno baila para la Virgen/la Pachamama (Madre Tierra), algún dios prehispánico transformado en un santo patrón local o directamente para la producción agrícola, es decir, para los tubérculos y los cereales. A pesar de esta connotación religiosa, bailar en el altiplano boliviano se ha vuelto una actividad altamente popular que involucra a decenas de miles de bailarines y múltiples espectadores (Rocha, 2008).

Las diferencias entre la danza rural y la urbana aparentan ser más grandes de lo que realmente son. A pesar de que los instrumentos, la música y la indumentaria son completamente distintos, en ambos espacios pueden observarse dinámicas sociales muy parecidas. Además, hay que tener en cuenta que no se trata de ámbitos separados: las danzas hoy consideradas “ciudadinas” tienen orígenes rurales, y —debido a la migración laboral y el constante intercambio cultural entre “ciudad” y “campo”— estas mismas danzas “mestizo-urbanas”¹ en la actualidad son ampliamente difundidas en el área rural. En muchos casos se hace notar la influencia de lo que podría llamarse “estética urbana” en las danzas autóctonas, que cada vez tienden a ser más “ordenadas” y uniformadas al estilo de las comparsas ciudadinas. Ambos tipos de danza representan

1 El término *mestizo* es muy complejo y no puede ser discutido aquí. Sin embargo, es de uso diario en el altiplano boliviano y también sirve para demarcar las diferencias visuales y musicales con respecto a las así llamadas danzas autóctonas.

un “campo de combate” en la lucha por capital social, cultural, político y económico en el sentido de Bourdieu (1990), y a pesar de que las danzas autóctonas frecuentemente son idealizadas como expresiones culturales muy igualitarias, así como las danzas “criollas”, expresan complejas jerarquías sociales. Sin embargo, en comparación con las fraternidades urbanas, los conjuntos de danza “indígena” aún tienden a ser menos excluyentes en cuanto a la edad, la apariencia física y la capacidad como bailarín. En ambos casos el factor económico es importante. En la ciudad, la participación en los eventos dancísticos no solo depende del poder económico, sino también de distinciones de clase que no existen en las comunidades rurales. A pesar de lo dicho, no solo la danza autóctona sino también la danza citadina siguen fuertemente ligadas a los conceptos andinos de reciprocidad y sacrificio.

El presente artículo se refiere a la relación entre espiritualidad y danza en los dos ámbitos, pero, dado que existen muy pocas publicaciones acerca de las danzas indígenas, el artículo se enfoca más que todo en las danzas autóctonas. Para una mayor comprensión, primero hablo de la importancia de los tubérculos y de la función de música y danza en el altiplano boliviano, para luego analizar la conexión entre algunas danzas autóctonas del altiplano y el ciclo agrario. Para cerrar y mostrar que el hecho de bailar por motivos religiosos no es solamente un fenómeno rural, la siguiente sección del escrito trata de las ostentosas entradas de danzas celebradas por las fraternidades de baile muchas veces criticadas por el público mestizo, la política y las autoridades religiosas por su exageración y pomposidad, pero igualmente arraigadas en las prácticas religiosas. Me voy a concentrar en una de las danzas más populares de estas procesiones urbanas: la Diablada, el “baile de los diablos”, que tiene su equivalente rural al que también me voy a referir brevemente. Por último, enfatizo en la relación que tienen estas danzas con la fertilidad y el ciclo agrario.

LO MÁS IMPORTANTE SON LAS PAPAS

Como muchos otros países, Bolivia también es afectada por la urbanización y la migración hacia las ciudades. Sin embargo, la agricultura todavía cumple un papel muy importante en la economía de los departamentos altiplánicos, y es ahí donde se muestra el significado de la papa: no solo es el alimento más importante, sino también forma

parte de la identidad rural y urbana. Los bolivianos, en general, están orgullosos de que la papa se haya originado en la zona del lago Titicaca, y de que en su país existan cientos de variedades de tubérculos. Últimamente, la gente, las ONG y las organizaciones gubernamentales han empezado a tomar más conciencia de la importancia de mantener esta diversidad, por lo que muchos campesinos ahora están tratando de reintroducir o conservar las antiguas especies, puestas en peligro por las semillas promovidas y vendidas por las compañías transnacionales para la distribución en masa (CIP, 2009). Al hablar con extranjeros “blancos”, la gente a menudo menciona con cierta ironía que hace mucho tiempo “sus” papas salvaron a Europa de la hambruna, y al mirar los platos diarios de los altiplánicos es fácil darse cuenta de la importancia que aún tiene la papa aquí: prácticamente toda la comida es acompañada con papa y, muchas veces, también con chuño, las papas liofilizadas que son parte integral de la cocina andina boliviana. Sin embargo, la importancia de los tubérculos no solo se refleja en los hábitos de comida; también, en el idioma, la música y la danza. El aymara es un idioma agrocéntrico que contiene muchas palabras diferentes que tienen que ver con las papas. Existen varias palabras para sembrar y cosechar papas y, en algunas regiones, incluso existen ritmos y estilos de danza que corresponden a ciertos tipos de papa.

LA FUNCIÓN DE LA MÚSICA Y LA DANZA EN EL ÁREA RURAL ANDINA

Hablando en términos generales, la música y la danza autóctonas del altiplano boliviano están ligadas de manera inextricable a la agricultura y a los fenómenos naturales. No importa si se trata de sembrar, hacer crecer la primera fruta, cosechar o producir el chuño: cada una de estas actividades es acompañada por los correspondientes rituales que, a su vez, son inseparables de la música, la danza, la canción y la poesía (Cavour, 2005: 64; Quispe, 1996: 144; Stobart, 1994: 35 y ss.). Por supuesto, la danza también engloba dimensiones sociales e identitarias que no pueden ser tratadas aquí. Volviendo al tema del ritual agrícola, tanto la Pachamama (Madre Tierra) como los Acha-chilas (dioses tutelares que residen en las cumbres de las montañas), los Uywiris (espíritus), Illapa (el dios del trueno y el rayo) o Phaxsi (la luna) siguen siendo venerados con el fin de obtener una cosecha óptima. Además, los comunarios se dirigen también directamente a los

espíritus de los productos agrícolas y de las chacras mismas (Van den Berg, 1992: 222), haciendo coincidir los nombres de los espíritus con los nombres rituales de los productos. Van den Berg (p. 223) presenta la siguiente selección:

Tabla 1

Las papas y sus nombres rituales

Nombre general	Nombre ritual en aymara	Traducción al castellano
Espíritus femeninos		
Papa imilla	Imill t'alla	Señora papa
Papa	Mama jatha	Señora semilla
Quinua	P'isqu t'alla	Señora quinua
Quinua	T'ijur mama	Señora que corre
Espíritus masculinos		
Oca	Apill tata	Señor oca
Papa	Jach'a mallku	Mallku grande
Cebada	Varanga ispilan mallku	Mallku de mil espigas

En el transcurso de las ofrendas llevadas a cabo en las chacras, no solo estas sino también las plantas que crecen y los primeros frutos son adornados con banderas blancas, mistura y serpentinas. Se hacen libaciones (*ch'alla*), ofrendas de humo, coca, llamas u ovejas (Van den Berg, 1992: 228 y ss.); también, se sacrifican mesas rituales más elaboradas que contienen hojas de coca, tabletas de azúcar prensadas en formas simbólicas que son envueltas en lana colorida de llama, pedazos de azúcar de colores vivos, grasa y fetos de llama, conejo o puerco. La grasa de llama siempre representa una ofrenda para la Madre Tierra, pero durante el tiempo de siembra también es untada sobre los ojos de las papas para hacerlas brotar. El azúcar es considerado como una comida dulce para los dioses, y se supone que los fetos son un plato especialmente delicioso para los seres sobrenaturales. Tanto el calor que surge de quemar la mesa como la sangre derramada en las chacras son instrumentos para aumentar la fertilidad de la tierra (Arnold *et al.*, 1996: 305 y ss.; Van den Berg, 1987: 77).

Según el concepto andino de reciprocidad, existe un constante intercambio entre la gente que habita “este” mundo (*akapacha*) y los dioses que viven en el “mundo de arriba” (*alaxpacha*) y de “abajo” o “adentro” (*manqhapacha*). Los dioses son alimentados con rituales, ofrendas, música y danza para que luego procuren las condiciones

óptimas para el crecimiento y la maduración de la cosecha, la producción de chuño y tunta (una variedad de chuño de color blanco) y para la procreación de los animales, es decir, suficientes lluvias, sol y heladas en los momentos adecuados (Baumann, 1991: 4; CDIMA, 2003: 90; Fernández, 1987: 101; López García, 2007: 37 y ss., 45 y ss.). Al hablar de las danzas, Gutiérrez (1992: 121) incluso usa el término *magia* que representaría un espacio liminal entre la humanidad y la naturaleza que facilita el oscilar entre los diferentes *pachas* (mundos, espacios temporales o estaciones del año). El mundo del *manqhapacha* es considerado como el espacio fértil y creativo donde viven las almas de los muertos. Al igual que los dioses también las almas contribuyen al éxito de la cosecha y por ende, deben ser incluidas en las festividades y en los rituales. Así, no es de sorprender que el comienzo ritual del periodo fértil sea justo en las fechas del primero y segundo de noviembre, cuando se pide la cooperación de las almas de los difuntos en el ciclo productivo agrícola (Baumann, 1991: 4; Romero, 1997, 2001a, 2001b).

EL SIGNIFICADO DE LAS ESTACIONES

Siguiendo el ciclo de la producción agrícola, la música y la danza tienen que acomodarse a las condiciones climáticas y a las estaciones del año. En general, el año es dividido en una estación de lluvia (*jallupacha*, cuyo comienzo ritual es en Todos los Santos y que dura hasta la *anata* o el carnaval), una estación de helada (la época de la producción de chuño), un tiempo seco (*awtipacha*) y un tiempo frío y seco en el que comienza la siembra. Cada estación es asociada con diferentes instrumentos de música, ritmos y danzas (López García, 2007: 46 y ss.; Stobart, 1994: 37 y ss.). Según Van den Berg (1987: 72), los pasajes entre la estación lluviosa y seca son especialmente importantes y, por lo tanto, muy festejados (tabla 2).

El *jallupacha* es el tiempo de los *pinkillos* y de las *tarqas* (instrumentos de viento), que “llaman” la lluvia y que son fuertemente asociados con la fertilidad y femineidad (CDIMA, 2003: 12, 26, 28). Los rituales llevados a cabo durante esa época enfatizan en el proceso de crecimiento y tienen un carácter local, a veces hasta familiar (Baumann, 1991: 5). La *anata* o el carnaval es el glorioso final de esta estación, una celebración de la precosecha en la que las nuevas papas son alegremente festejadas. La palabra *anata* significa ‘juego’ y en los

Tabla 2

Relación entre el clima y el ciclo agrícola y ritual

Ciclo climatológico	Época seca	Paso	Época de lluvias	Paso	Época fría
Ciclo agrícola	Siembra		Crecimiento		Cosecha
Ciclo ritual	Ritos de agosto Ritos de la siembra	Celebración de los difuntos	Ritos de fines de noviembre Ritos de la lluvia Ritos de protección Ritos de precosecha	Anata Ritos de la roturación	Ritos de cosecha

tiempos incaicos denominaba un mes entero (del 16 de febrero hasta el 17 de marzo) en el que se hacían banquetes con las nuevas papas (Lens Soria, 1995). Durante la Colonia, la *anata* se superpuso con el carnaval europeo, así que ahora el final de ambos marca el principio de la estación seca asociada con la masculinidad y acompañada por las zampoñas y queñas (Baumann, 1982). La estación seca es el periodo de la cosecha y del procesamiento durante el cual se hacen las festividades regionales de agradecimiento. Estas fiestas facilitan el intercambio de los productos y, por lo tanto, también el fortalecimiento y la creación de lazos sociales. Muchas de las celebraciones que hoy en día se hacen en honor a las vírgenes y los santos patronos caen en los meses de junio, julio y agosto, en el periodo entre la cosecha y la próxima siembra y, por lo tanto, parecen ser la continuación de las festividades incaicas de los meses *willka* (sol), *khuchu* (corte) y *sata* (siembra) (Lens Soria, 1995).

Al entrevistar a los bailarines de danzas autóctonas es evidente que la gran mayoría de estas danzas están muy ligadas al ciclo productivo agrario y, en especial, al de las papas. También se nota que el hecho de bailar no es una mera representación o escenificación, sino que es un *performance*, un acto que induce algo (véase Schechner, 2002), que tiene el fin de construir el futuro, según la anticipación en la danza. En su artículo “When pebbles move mountains”, Catherine Allen (1997)

expone un pensamiento teórico que me parece muy útil para aclarar esta relación. Hablando del contexto de peregrinajes a Qoyllur Riti en el sur de Perú, Allen establece una relación entre las representaciones a escala pequeña y los hechos a seguir en la vida actual. Según ella, el hecho de construir una casa en miniatura y deseársela hace que el hecho deje de ser una mera representación. El “ícono” del objeto deseado no es una copia de una casa, sino la anticipación del futuro. Por lo tanto, las personas pueden influir directamente en el futuro a través de este tipo de “íconos”, más no representaciones o escenificaciones, hecho claramente observable en las danzas analizadas. Para poner un ejemplo (hablando del porqué los bailarines de Quena Quena se ponen atados de plumas verdes), don Jesús de Machaca, bailarín de Quena Quena, explica:

A la Pachamama [Madre Tierra] le gusta como el tiempo está medio café medio seco; pero queremos que enverdezca la Pachamama, claro entonces *ch'allando*. Como ya viene la época de la siembra, hay que alegrar a la Pachamama y símbolo de las mujeres, adornamos para la Pachamama; para que sea verdecita.

El bailarín quiere que su entorno se ponga floreciente y verde, entonces se pone su atado. En este caso el atado no es una representación de algo que se pueda ver en su entorno, sino la construcción material (a través de sus acciones) de su futuro entorno. Otro ejemplo representativo son las escenificaciones de la siembra y cosecha, muy típicas para las danzas de Waka Waka, Waka Tinti y Waka Tinki; anticipan el futuro, no lo representan. Y si esta anticipación se lleva a cabo de manera satisfactoria, los seres sobrenaturales, que al igual que los humanos funcionan a base de la reciprocidad, conceden lo deseado. Pasa lo mismo con la gran variedad de tocados cefálicos (p. e., de Mokolulu o Chaxis), que “significan” (pero en realidad “construyen”) el florecimiento de las plantas sembradas.

En lo que sigue voy a dar más ejemplos concretos de la unidad entre danza, ritual y agricultura aún visible en las áreas rurales del altiplano boliviano. Presentaré las danzas según su conexión con la papa y el chuño y enfatizaré en esta interrelación, por lo que no daré descripciones completas de cada danza. La tabla 3 proporciona una vista general acerca del tema.

Tabla 3

Algunas danzas y su relación con el ciclo productivo de la papa

Ciclo productivo de la papa	Mes	Danza	Instrumento
Siembra	Agosto-noviembre	Waka Waka Quena Quena Choquelas Jisk'a Lakita	Waka pinkillo Quena Quena Siku (zampoña)
Siembra y crecimiento	Noviembre-diciembre	Pinkillada Aywaya Wititi Kambraya Chiriwanu	Pinkillo Liku (tipo de pinkillo) Liku (tipo de pinkillo) Pinkillo Chiriwanu (zampoñas gruesas)
Crecimiento y primeros frutos	Diciembre-febrero	Chaxis Qhachwiri Wañuri Tarkeada Moseñada	Chaxis Pinkillo Pinkillo Tarka Moseño
Cosecha	Marzo-mayo	Uxusiris Mokolulu Choquelas Quena Quena	Tuquru (zampoñas gruesas de un solo tubo) Pusi P'iya Quena Quena
Selección	Junio	Lakita	Siku (zampoña)
Preparación de chuño	Julio	Jach'a Siku	Siku (zampoña)

LA DANZA Y LA SIEMBRA DE LA PAPA

La siembra de la papa se efectúa a fines del tiempo seco y principios de la época lluviosa, época que varía considerablemente según el lugar —en algunas localidades se siembra ya a fines de agosto, en otras recién en noviembre—. Los Quena Quena y Quena Quena Mollo, aunque con nombres similares, son danzas muy diferentes; ambas son bailadas para el comienzo de la siembra de papa y oca (un tubérculo alargado que crece en los valles) en los meses de octubre y noviembre. Cabe mencionar que el Quena Quena altiplánico, frecuentemente presentado con corazas de jaguar y grandes atados de plumas de loro verde, también es bailado para la cosecha de papa en el mes de mayo: “Sabemos tocar esta música cuando sembramos papa y oca” (bailarina de Quena Quena).

Hay una “familia” de danzas que anticipa la siembra en el mencionado sentido icónico; se trata de los Wakas.

Waka Thuqhuri o los toros danzantes

Existe toda una “familia” de danzas del lago Titicaca que tienen que ver con el personaje central del waka, por ejemplo: Waka Thuquri, Waka Waka, Waka Tintis y Waka Tinkis. Pareciera que la palabra *waka* se refiere al término español ‘vaca’, pero explícitamente denomina a la personificación del toro puesto delante del arado egipcio, que se transformó en bailarín (aymara: *thuquri*). El traje consiste en un marco alargado cubierto de cuero y cuernos de vaca. En el medio hay una abertura para el bailarín, quien al caminar rítmicamente agita el traje de un lado al otro (y a veces también hacia arriba y abajo). A pesar de que algunas fuentes relacionan las danzas Waka con la mofa del dominio español, de las corridas de toros y del ganado que se llevó a Bolivia (Paredes, 1913: 19), en las áreas rurales otros elementos parecen estar en el centro de la representación: la siembra con el arado y la ofrenda (*ch’alla*) (Cavour, 2005: 86 y ss.; CDIMA, 2003: 55, 58 y ss., 84; Comisión de Cultura, 2005: 23, 41).

Para una mejor comprensión voy a introducir también los otros actores retratados en los Waka Waka. Aparte de las autoridades indígenas, que bailan con su bastón de mando, existe el *k’usillo*, descrito muchas veces de manera errónea como un tipo de payaso o hazmerreir, pero que podría ser considerado como un personaje transgresor quien establece muchas conexiones con la cosmovisión andina (Osuna, 1998: 68 y ss.) y quien se ocupa de “amansar” y manejar los toros. El *k’usillo* lleva una máscara de tela que cubre toda la cabeza y que siempre está dividida en dos partes de diferentes colores; cada *k’usillo* tiene una nariz grande y cuernos flexibles que brotan de su cabeza. En muchos casos viste un tapado gris cubierto de coloridos parches redondos, se pone una tela blanca a modo de faja y porta animales disecados que cuelgan de su hombro. Muchas veces carga un *titi*, un gato montés que hace referencia a la buena producción: hay un gato montés que se llama *qulqe titi* (‘gato montés de plata’), los “rombos” de su pellejo se asemejan a la forma de las monedas y se supone que es un animal que trae prosperidad y una buena cosecha. Don Osvaldo Tito Yallo (bailarín de Mokolulu) explica:

El gato montés está cuando florece e indica la buena producción. También hay otro diferente, el gato montés “de plata”. [...] ahora, el gato de la chacra tiene surcos [en el pellejo] tal como es la chacra. [...] el gato de plata tiene rombos [...]. Ese gato montés de

la chacra podría ser algo como un talismán para que florezca bien la chacra, para que mejore.

Es para llamar la plata y el oro, para llamar todo, se tiene que llamar para que las flores de papa crezcan muy bien.

La cara partida podría ser un símbolo de la dualidad andina, la nariz larga frecuentemente es interpretada como un símbolo fálico de fertilidad, y desde mi punto de vista, los cuernos representan el brote de los tubérculos sembrados. En su artículo acerca de los *enchanted tubers* ('tubérculos encantados') y su relación con la música de Norte Potosí, Henry Stobart se refiere al concepto de cuernos o astas ampliamente difundido y los asocia con el brote de los tubérculos (1994: 39), una analogía que también podría ser aplicable a danzas de otros departamentos bolivianos.

Con frecuencia hay varios *k'usillos* que actúan de manera independiente, bailando con herramientas de trabajo agrícola como el arado, el yugo y el hacha. Son ellos los que eligen de su "rebaño" dos *wakas*, quienes simulan mucha resistencia bajo el yugo. Esta representación simbólica de la siembra con la yunta de toros no carece de un carácter jocoso y supuestamente anticipa una siembra exitosa y, por lo tanto, también una buena cosecha.

Tanto en la siembra real como en su anticipación escénica, las mujeres cumplen con varias funciones: desmenuzan terrones y ponen la semilla y el abono (excremento de llama) a la tierra. En todas las variantes de las danzas Waka, las mujeres denominadas lecheras se caracterizan por ponerse una gran cantidad de polleras. Don Andrés Cuaquira Quispe da la siguiente explicación, otro ejemplo de la mencionada anticipación icónica del futuro: "Se ponen muchas polleras para que, de igual forma, haya mucha producción de papas; si no se ponen muchas polleras podría haber pocas papas".

Otro elemento clave de las danzas Waka es la libación (*ch'alla*) de la tierra, efectuada por las autoridades indígenas que, al igual que las escenificaciones, apunta a maximizar la producción agrícola. Es un pequeño ritual durante el cual se extiende un tejido en el suelo, donde se colocan hojas de coca que son salpicadas con alcohol. Luego los participantes brindan y como ofrenda para la Pachamama echan al suelo un poco del contenido de sus vasos. A veces también se quema incienso o una "mesa" ritual que contiene tabletas de azúcar, grasa o fetos de llama

(considerados una “delicia” para la Madre Tierra) o se degolla un animal (llama u oveja) para ofrendar la sangre a los seres sobrenaturales.

LLAMAR LAS LLUVIAS PARA QUE CREZCA LA PAPA

Una vez efectuada la siembra es muy importante que haya suficiente lluvia para que las plantas crezcan y florezcan. Entonces se tocan instrumentos de viento que “llaman” la lluvia, es decir, *pinkillos*, *likus*, *chiriwanus* y *tarkas*. Según la región, estos instrumentos pueden ser usados desde el principio de la estación lluviosa hasta el final del *jallupacha* o también puede haber un cambio de instrumentos. En algunos casos, el *pinkillo* parece corresponder más al comienzo del tiempo de lluvias, mientras que las *tarkas* serían más características de los meses de enero y febrero, cuando las lluvias son más torrenciales y cuando se acerca la precosecha y el tiempo de carnavales. Francisco Wiri, autoridad indígena de la población de Tuli (Pacajes, Departamento de La Paz), da la siguiente explicación:

El *pinquillo* nosotros lo utilizamos para marca de papa. [...] Vamos a, por ejemplo, hay chacras, antes había, hay *aynuqa* [chacra comunitaria] conjunto de [...] sembradíos, conjunto de chacras; eh y ahí vamos nosotros tocando *pinquillo*, cada [...] familia, ya, supongamos que somos treinta familias, treinta familias teníamos que llegar a ese lugar, pero todos tocando *pinquillo* y hacemos en ahí marca, se dice de que la chacra está, entonces a las matas de chacra, a las plantitas de chacra entran las, las esposas, para sacar el producto, sí, entonces de ahí sacaban el producto, recogían varios se reunían, cada familia sacaba de su chacra, de ahí recogían, después de recoger, eh, así, después de recoger eso a un lugar, ya, entonces se reunía en un lugarcito todo así, montonadito, ahí las pinquilladas de cada [...] familia, se reunían en conjunto ya, ¡grande conjunto sabe ser!, entonces todos ellos compartían, bailaban y también *ch'allaban* la papa, ahí se termina eso.

PROTEGER LOS SEMBRADÍOS DE PAPA

Los Chaxis o Q'axcha Kamanas: ahuyentar las granizadas a hondazos

El término aymara *q'axcha* es una referencia directa a la función y del significado de la danza: *q'axcha* es el ruido que se produce al hacer sonar una honda (*q'urawa*), actividad que tanto los cuidadores

rituales de las chacras, los *kamanas* (o *kamanis*) como el resto de los comunarios llevan a cabo para ahuyentar las granizadas y, de esa manera, proteger las plantas de papa. Cuando el cielo se está nublando no solo hacen sonar sus hondas, sino también empiezan a gritar y a tirar piedras con estas *q'urawas*. Mientras que se realizan libaciones con azúcar y humo, el cuidador de la chacra también puede efectuar una *wilancha* para proteger los sembradíos de papa. La importancia de las hondas coloridas también se refleja en el atuendo de los bailarines varones que deben llevar un total de seis hondas ricamente adornadas y coloridas sobre su espalda. Un bailarín de Chaxis, en el festival en Santiago de Llagua cuenta: “A esto lo llamamos honda, la usamos especialmente en la época de producción de papa, la usamos los cuidadores de las chacras para hondear, para defender de la granizada, especialmente para eso”.

Como explica Don Jesús Cussi, la labor de los *kamanas* incluso se refleja en propios tonos musicales y versos especiales:

El *kamana* tiene otro ritmo, pero el *kamana* es por ejemplo es *kamana* en mi pueblo ya debe estar nombrado para septiembre hasta el tres de mayo, y en carnavales ya festejamos con eso no más el mismo ritmo a la *kamana* pero que tiene otro tono ya la *kamana* el Q'axchi ya es cualquier tono, la *kamana* es en septiembre, octubre, noviembre, diciembre, enero, febrero, marzo así más o menos abril, mayo uh... hay dos *kamanas* también tiene diferentes versos ellos la papa *kamana* y la cebada *kamana* ellos igual reciben en los carnavales su premio porque han cuidado la chacra y tiene que defender al granizo a la helada todo eso tiene que estar pendiente si no fueran ellos hasta ellos llegan a llorar porque la granizó.

La música de los Chaxis y en especial del *pululi* o *pululu* (una “flauta” elaborada a base de una calabaza) tienen la función de llamar a los espíritus de la papa; Guillermo Fernández dice que “el sonido del *chaxi* llama la bendición del espíritu de la papa, eso es, y también tenemos el *pululu* y con las *ch'uspas*, con estas bolsas hay que llamar [al espíritu de la papa], con ese incienso”.

Pero no solo hay que tocar para hacer bendiciones a la Ispall Mama (espíritu de papas), sino también para alejar la granizada y la helada. Don Alejandro Yugra Jayllita explica:

Hay que llamar con esta campana, los cascabeles tienen que llamar, todos los amuletos tienen que llamar muy bien al espíritu de la papa para que siga adelante este pueblo, este *pululu* redondo representa la bendición de la papa, y también están saltando estos tallos porque ha llegado el fin de la granizada [...] que la granizada y la helada se transformen en lluvias.

No cabe duda que la danza de Chaxis está muy ligada a la producción de la papa. Guillermo Fernández traduce *q'axcha* directamente como 'bendición de la papa' y explica la costumbre relacionada: "Chaxis significa pues cuando produce la papa, ese rato tocan van a traer papa con su instrumento tocando subimos de la chacra hasta la plaza, con cajita más ese es la tradición [...] vemos la bendición del espíritu de papa, esto significa en tiempo de Carnavales".

En la publicación del CDIMA (2003: 16), Gregorio Paco Choque, Francisco Huallpa Paco y Martín Chapi Cusi cuentan que el día de la Jach'a Anata se tocan diferentes ritmos de Chaxis para los diferentes tipos de papa, para la quinua y la cañagua.

No solo los *wichi wichis* (bolas coloridas que cuelgan de la cintura de los músicos-bailarines), sino también los tejidos y los adornos de los sombreros hacen referencia a la papa, respectivamente, expresan el deseo de que florezcan debidamente las papas sembradas: "Lo que está teñido representa la papa; para que florezca nos ponemos esto". "Ponerse este *ponchillo* significa que bailamos así, y sus figuritas son como hacemos la chacra, nos ponemos este clavel y los más claros de ellos representan el color de las flores de papa" (Alejandro Yugra Jayllita). También se usan seis bolsitas en las que se porta coca para hacer ofrendas a la Madre Tierra. Jorge Mamani Choque dice que: "El *wall-qipu* [bolsa tejida a mano] es para guardar la coca, para *akhullicar* [mascar coca], a veces se *akhullicamos...* para invitar a la Pachamama".

Los hombres además visten una chaqueta oscura ricamente bordada, un pantalón igualmente decorado y un sombrero que lleva una cinta tejida y unas bolitas pequeñas que, según el informante, representan claveles o flores de papa. Algunos bailarines portan un adorno de cartón forrado en forma de media luna ricamente bordado y adornado con espejos. Este utensilio, denominado *jalma*, *enjalme*, *milina* o *jakunta* parece estar relacionado con un adorno para los toros

sembradores usado durante el trabajo comunal *jayma*; a nuestro parecer, las palabras *jalma* y *jayma* son formas derivadas del término *enjalme*. La *jayma* era una forma de organización social muy común en la época de los hacendados, y comprendía distintas actividades. Una de ellas era la siembra en las chacras comunitarias, jornada durante la cual toda la gente del área se reunía. Ahí, el comunario² más estimado por su integridad y su forma de trabajar, pero quien a la vez poseía una yunta de toros muy buena, tenía el honor de trazar los primeros surcos. A la yunta destacada se le ponían entre cuatro y ocho banderas blancas y las mencionadas medialunas bordadas. En el caso de los toros, la jalma era colocada en la frente y ocasionalmente también en la espalda, a la altura de las costillas. Su función era reflejar la luz y, de esa forma, llamar a los espíritus de las papas. Portar la jalma era un símbolo de aprecio y destaque, significado al que también podría estar haciendo alusión la jalma de los Chaxis.

Uxusiris: los guardianes de la papa

El significado literal de la palabra *uxusiri* sería ‘el que hace bulla’ (de *uxu*, ‘bullá’, y *siri*, ‘el que dice’), y denomina a los guardianes de las chacras de papa que durante sus jornadas nocturnas espantan a ladrones y animales con el ruido que hacen. A pesar de que han existido Uxusiris también en otros lugares a orillas del lago Titicaca, hoy en día prácticamente solo se conoce la versión originaria del Ayllu Wakullani (Huacullani) de La Tercera, Sección Municipal Tiwanaku, Provincia Ingavi.

El Uxusiris, también conocido como Pascusiri, es una danza practicada en el tiempo de cosecha de papa, es decir, entre los meses de marzo y abril, época que coincide con la Semana Santa y la fiesta de Pascuas. Don Luciano Condori Amaru explica que:

los hermanos decían vamos a bailar las noches que había helada y granizada, para que se vayan. Cuando despedían a las lluvias torrenciales y las granizadas no iban quietos [...] así pues bailamos en la noche para proteger la chacra, para que no haya percances, para que las papas puedan crecer muy bien [bailamos] durante el tiempo de la cosecha.

2 Término usado en Bolivia. Se refiere a un *comunero* o un hombre que vive y participa de la comunidad.

Los faldines de paja (*ch'illiwa*), llevados por los bailarines, hacen referencia al almacenamiento de la papa recién cosechada en toldos o silos denominados *phina* y antiguamente elaborados de ese mismo tipo de paja. Franceso Mamani Callisaya dice:

Se baila esta danza en Pascuas, Semana Santa, cuando recogemos las papas, ves que hace poco hicimos una pequeña representación de guardar la papa, esta danza más que todo representa la *phina* [lugar para guardar papas]. En los días en los que recogemos las papas maduras también madura la paja *ch'illiwa*.

Luciano Condori Amaru explica:

Nosotros decimos *phina* para papas, cuando recogemos las papas cosechadas se baila, entonces ya es hora de guardar la papa diciendo, entonces como *phina* está preparado, estas polleras son como *phinás*, eso hay que aclarar. Se muestra la *phina* de papa, como en el campo hace mucho frío, que es para que la papa no se congele.

En sus presentaciones en festivales autóctonos, los bailarines uxusiris incluso escenifican la construcción de las *phinás*, amontonando paja y haciendo una ofrenda a la papa. Según Francisco Mamani Callisaya, también la coronita de totora, usada por los bailarines de Wakullani, representa un lugar para proteger las papas del frío nocturno, el *sixi*. Francesco Mamani Callisaya explica que la coronita

[...] es para proteger de la helada, ves que en esas noches hay helada entonces hace mucho frío en la noche, entonces, es para tapar la *phina* misma de papa, entonces esta pequeña coronita representa el *sixi* [otro almacén de paja para guardar todo tipo de cosas secas], nosotros decimos que este *sixi* es para guardar, ahora guardamos en *yute*, pero antes el *sixi* estaba hecho de la paja *ch'illiwa* y de la paja *siwinqa*, eso representa.

Los hombres, adolescentes y niños que representan a los guardianes de las papas (cuyo ruido puede ser interpretado como una alerta a las personas con malas intenciones, una señal de que las chacras están en peligro de ser invadidas o también como un ataque sonoro que sorprende a los intrusos) bailan descalzos. Al cuidar las papas, los uxusiris se ganaban el cariño de la gente que los invitaba a comer. Justo Chávez

Mamani recuerda que “en tiempo de Semana Santa, casa por casa era visitar; digamos, vives en una casa, una familia y si tienes cariño y nos das papa y queso ¡*qhati!*”. Esta costumbre inspiró los gritos de “*phasa qhati*” que pueden escucharse en las presentaciones de Uxusiris en festivales y concursos de música y danza autóctonas. Don Lucino Condori Amaru explica:

Decimos *phasa qhati* al bailar, la planta de la papa termina de crecer, y apenas que haya papa la comemos con *phasa*. El día de la siembra se espera, apenas que empiece la cosecha se espera con la *phasa* porque antes se promete [a las papas que están creciendo]: Yo te voy a esperar con papa cocida.

Cabe aclarar la frase: “Yo te voy a esperar con papa cocida”. Se refiere a la promesa que los campesinos hacen al trabajar la chacra. Hablan con las plantas que están creciendo y les prometen esperarlas con comida como si se tratara de una persona. Este procedimiento hace alusión a las mencionadas relaciones recíprocas: si las plantas “se portan bien” y producen debidamente, entonces son festejadas con la entrega ritual de comida, libaciones, ofrendas y festejos en la chacra.

LA COSECHA DE PAPAS Y EL BAILE

Hay varias danzas asociadas con la precosecha (en la época de la *anata* y el Carnaval) y la cosecha de los tubérculos. Sin embargo, cabe aclarar que las mismas danzas con las que se festeja la buena producción, con frecuencia también son bailadas para la siembra, hecho que, a veces, causa confusión en cuanto al significado y la supuesta “época” de un baile. Es así que nuevamente se baila Chaxis, Pinkillada (véase el testimonio de don Francisco Wiri), Chiriwanus y Tarqueada, siendo la última especialmente asociada con la *anata*, la fiesta que celebra la precosecha y el final de la estación lluviosa, época en la que las primeras papas nuevas pueden ser comidas, un acontecimiento que se superpuso con las fiestas europeas de Carnaval.

Según la región, la cosecha de papa es realizada durante los meses de abril a junio, periodo en el que se destaca la Fiesta de la Cruz celebrada el 3 de mayo y generalmente considerada como la Fiesta de la Cosecha, que al mismo tiempo hace referencia a la cruz cristiana y a la cruz andina y la constelación de las pléyades que, supuestamente,

predicen el desenvolvimiento del ciclo agrícola venidero. Dos danzas muy típicas para esta época son Choquelas y Mokolulu.

La danza de los Choquelas está íntimamente ligada a la producción agrícola, especialmente a la de las papas. Sin embargo, esta relación se demuestra de diferentes formas, por lo que también se dan distintas explicaciones en cuanto al nombre y significado de la danza. Es así que la danza podría categorizarse en dos tipos de representaciones (con sus respectivas variantes) que a primera vista aparentan ser muy diferentes, pero que en realidad están relacionadas y solo destacan distintos aspectos de una visión general acerca de la papa: el Choquelas como danza de la papa y el Choquelas como escenificación de la caza de la vicuña. Para una mejor comprensión primero voy a detallar sobre estas dos “ramas” para luego visibilizar el enlace entre ambas.

Choquelas: las papas bailan

Ya el nombre mismo de Choquelas o Ch'uqilas insinúa una fuerte conexión entre la danza y los tubérculos: *ch'uqi* en aymara significa ‘papa’ (no cocida). Además, Clemente Salinas y Segundino Mendoza postulan que el nombre de la danza proporciona dos referencias más a la producción de la papa. Según ellos, Ch'uqila también podría derivar de *illa e iluña* (CDIMA, 2003: 52). Las *illas* son una especie de amuleto o talismán que sirve para llamar a los espíritus de las papas (p. e., Ispall Mama, Puqutur Mama), y de esta manera garantizar una abundante producción; y el término *iluña* se refiere explícitamente a sembrar papas. Las fechas de ejecución de la danza (febrero, mayo-junio y septiembre-octubre) tienden a coincidir con la siembra, el comienzo y el fin de la cosecha de papa, y la indumentaria de la variedad de Choquelas que se están tratando bajo este punto se encuentra fuertemente asociada con las papas (CDIMA, 2003: 52; Chuma, 2000: 230; Paredes, 1976: 108). La parte más llamativa del Choquela “como danza de la papa” es el tocado de plumas de 1,20 metros de altura llamado *ch'uqilpanqara* (‘flor de papa’) que representa el florecimiento de los tubérculos en el periodo de crecimiento. Esta escenificación, por un lado, está concebida para “alegrar a la Pachamama” y, por el otro, es una anticipación de los deseados resultados de la siembra (véase también Arnold *et al.*, 1996: 302 y ss.). Investigando la indumentaria se encontraron también otras referencias a las papas: las coloridas bolas de tamaño de un puño llenas de

arena (*samimuruq'us-challa*) que cuelgan de las *ch'uspas* ('bolsas') y las sabanillas (faldines blancos). Estas bolas, borlas o bolachas, decoradas con diferentes motivos (mariposas, hormigas, etc.), son también usadas en las danzas de Qarwani y Mokolulu, y, según el piso ecológico, hacen referencia a diferentes productos agrícolas, por supuesto incluyendo las papas. En algunos casos también se les da el sentido más metafórico de ser un símbolo para las riquezas materiales e inmateriales acumuladas por su portador (Chuma, 2000: 230). Los pollerines blancos, llamados sabanillas, sabanisas o cintura, son muy difundidos en las danzas autóctonas y, como comentó un bailarín de Mokolulu, representan la neblina. Esta afecta la producción de las papas: cuando hay neblina las papas dulces crecen más rápido (comunicación personal). Los pequeños ponchos que usan los bailarines de Copancara se llaman *ch'uqilpunchu* y la pañoleta blanca de las mujeres es denominada *ch'uqiljalma*. Según Clemente Salinas y Segundino Mendoza, las señoras al bailar cantan versos de agradecimiento a la papa (CDIMA, 2003: 52).

Al analizar el desplazamiento coreográfico, caracterizado por movimientos en zigzag, se encuentran otras referencias a la producción de la papa. Como varios autores explicaron en el contexto del arte textil y las danzas de Norte Potosí (Gisbert, Arze & Cajías, 2006: 277; Platt, 1996), este tipo de movimiento y diseños textiles son asociados, por un lado, con la serpiente y el *manqhapacha* ('inframundo') y, por el otro, con el rayo y por ende con el dios prehispánico Illapa y el *alaxpacha* ('mundo de arriba'). Aquí cabe mencionar otro aspecto interesante: al buscar la palabra *Choquela* (como suele ser escrita en castellano) en el diccionario de quechua de Holguín, uno encuentra el término *chhoqqeylla*, que se equipara con el rayo y trueno enviado por ese mismo dios Illapa, deidad fuertemente asociada con el control de las condiciones climáticas vitales para la producción de la papa. Puede ser que estos aspectos de la cosmovisión andina estén reflejados en la forma de bailar Choquelas.

Choquelas: la caza de la vicuña

La indumentaria de los bailarines de esta variante de Choquelas es bastante distinta a la anterior: los bailarines no usan ni *ch'uqilpanqaras* ni borlas, y en su apariencia más bien hacen alusión a la vicuña, cargando un pellejo ricamente adornado con "flores" de lana de dicho animal.

Algunos grupos hacen escenificaciones de una caza de vicuña, mientras que otros simplemente portan los cueros de este auquénido o ejecutan una coreografía trenzando cintas que cuelgan de un palo, formación que también hace alusión a la actividad cazadora. Según las fuentes que mencionan esta danza de cintas (p. e., Baumann, 1982: B5; CDIMA, 2003: 46 y ss.; Gutiérrez, 1992: 126 y ss.), el “guión” general de la danza consiste en que los bailarines van trenzando rombos (un diseño con significado ritual que también aparece en tejidos, hondas y sogas festivas) en un palo, mientras que la vicuña es perseguida por los *k'usillos*, el *achachi* (guía y representante de los ancestros) y la *awila* (de la palabra abuela, un hombre disfrazado de mujer). Una vez atrapado el bailarín que porta una pequeña vicuña disecada (*wari wawa*), se escenifica una *wilancha* (‘sacrificio ritual’), derramando vino en vez de sangre, siendo el vino una ofrenda especialmente dulce para la Madre Tierra. Sin embargo, mientras que el trenzado de las cintas sigue siendo bastante difundido, la teatralización de la caza de la vicuña (según varios testimonios) está desapareciendo.

La relación entre la papa y la vicuña

A pesar de que podría parecer que las descritas dos variantes de la danza no tienen nada que ver, no es así. Por lo que cuentan los ancianos de Jesús de Machaca, la súbita e inesperada aparición de vicuñas en lugares donde no solía haberlos significaba que iba a haber una buena cosecha de papas, creencia afirmada por don Francisco Wiri, quien dice que: “eso es cuando, cuando las vicuñas, antes según nuestros abuelos, cuentan de que cuando viene vicuñas, va a haber buena papa, buena cosecha, porque ellos vienen cargados de papa”.

También son estos los resultados de investigación de Thorrez López. Según sus informantes, la presencia de las vicuñas en los tiempos de cosecha significaba bonanza y éxito al recoger los productos. Por eso sería tan importante cazar las vicuñas, venerarlas y luego repartir su sangre, carne y piel (1977: 4).

COSECHA DE PAPA Y SELECCIÓN DE LOS TUBÉRCULOS

Algunas danzas, como por ejemplo el Mokolulu y el Lakitas, no solo hacen referencia a la cosecha, sino también a la subsiguiente selección de las papas (*ch'uño wara* o *ch'uqi ajlliña*) para la producción de chuño.

Mokolulu: hormigas, papas y chuño

El Mokolulu es bailado en las Provincias de Aroma, Camacho y Muñecas, donde es mayormente asociado con la Fiesta de la Cruz (3 de mayo). El nombre de la danza, por un lado, es asociado con una especie de hormigas (informantes de la comunidad Pared; Chuma, 2000: 230), y, por el otro, con el *pululu*, instrumento ritual que “llama” la selección de las papas. Un bailarín explica: “está el *pululu*, con eso hay que llamar para hacer el *chuño wara* y por eso se llama *mokolulu*... es para llamar los espíritus de las papas, para que no nos dejen los espíritus, con eso llaman para que haya papa”. Francisco Wiri afirma que: “ese es para, para que haiga más chuño, eso también es con..., con el *q’uchu*, que su tonada, su melodía que presenta es como un *q’uchu* [himno religioso]”.

Los bailarines portan un pollerín plisado de género blanco, la sabanilla. Mientras que para la papa amarga no es buena, la neblina hace crecer más rápido la papa dulce. El mismo bailarín dice que “esta neblina, esta nube, esta neblina blanca es para envolver a las papas... sale la neblina y cae lluvia a las chacras, aparecen las nubes, es para elegir a las chacras, para que florezca la papa, para que produzca la papa. [...] este tiempo es el tiempo de helada”.

En la zona del lago Titicaca, las regiones y vallunas, el tocado de plumas que se usa es muy parecido al plumaje de los Choqueles, pero más grande que este. Según el lugar, representa la flor de la papa o simplemente todo lo que crece ahí. Eloy Colque Huanca explica que:

Son flores, son árboles que tenemos, ah, las plantas [...] estos son pues mediante la papa, ah, entonces al otro también es oca, oca y al otro arriba también es pues flores [...] blanco..., papa representa, entonces el... amarillo es oca, oca, entonces oca son así esos larguitos que producen otra clase.

Don Alberto Kari explica que “todos los años bailamos, como florece la papa así nos ponemos flores”.

En la zona de Puerto Acosta, el 3 de mayo se bailan las danzas de Palla Palla y Auki Auki, ambas relacionadas con la papa. A pesar de que el Palla Palla es considerado como una danza bélica, también se practica para que haya buena producción de papa y chuño. Según Inocencio Poma Huanca: “Se dice que eso va a traer productos alimenticios, es una costumbre para que haya producción, es para esperar que

el Palla Palla traiga productos, para que tengamos mucha papa y chuño, para eso es”.

Los bailarines de Auki Auki (literalmente “ancianos”) incluso predicen el resultado de la cosecha del año venidero. Para eso conversan con los cerros “como si fueran personas”. Don Francisco Chambi explica: “ese mes [mayo] orienta bien si el año venidero va a ser bueno o no. [...] esos lugares nos cuentan, hablamos con ellos como si fueran personas”.

Lakitas: los “seleccionados”

Hay consenso en cuanto al significado de la palabra *lakita* (‘seleccionado’, en español), pero ya no hay consenso en cuanto al objeto de esta selección: ¿son las papas, los hilos para tejer, las chicas jóvenes que cantan y bailan, o los músicos que van a tocar? (p. e., Cavour, 2005: 90; CDIMA, 2003: 38 y ss.). Por la información que pude recoger, me parece que el hecho de “seleccionar” se refiere sobre todo a las papas y, más exactamente, al así llamado *ch’uño wara* (‘selección de *ch’uño*’) o papa *ajlliña* (‘selección de papa’), actividad subsiguiente a la cosecha durante la cual se extienden las papas formando varias franjas, según su clasificación, en papas para cocinar, para hacer *ch’uño*, para sembrar, etc. Don Victoriano Camita Condori, del Ayllu Titicana Challaya San Pedro de Tana explica: “Danza Lakita [...] se la dedica al esparcido de papa para que se transforme en chuño, hacerle congelar por tres noches o más noches cosa que una vez pisoteada o descascarada seque blanquito”.

Lakitas son los seleccionados (los mejores), en este caso dedicados a la producción agropecuaria de la zona, especialmente a la selección de las semillas en el caso agrícola y para la reproducción en el caso de productoras y sementales (CDIMA, 2003: 38). En diferentes variantes de Lakitas participan mujeres que portan tocados de plumas cuyo color hace referencia a la papa; las plumas blancas representan las papas y las plumas marrones el *ch’uño*. Según doña Rofina Mamani, “estas plumas de ñandú del Lakita son las flores de la papa”.

También existe el personaje de la *lakita imilla* (‘joven elegida’). La función de estas jóvenes que cantan y bailan agitando un pañuelo blanco es llamar a los espíritus de la papa. Doña Rosa Mamani afirma: “estas Imill Wawas [chicas jóvenes] se refieren a la Ispall Mama [el espíritu de la papa] y la invitan agitando el pañuelo blanco”.

Siempre tiene que haber cuatro *lakita imillas*, ya que representan la jerarquía de guía, guía arca, mala y *ch'uli*, igualmente presente en otras danzas (p. e., en la Morenada, como lo comprobó Freddy Maidana) y que, según Juan Machicado, forma parte de la cosmovisión andina. Las *imillas* son adornadas con perlas (que representarían las estrellas) y llamas, adornos en forma de media luna también denominados jalma, enjalme, *jaqunta*, *llaq'uta*.

LA PRODUCCIÓN DE CHUÑO

Aparte del ya mencionado Mokolulu hay otras danzas fuertemente ligadas a la producción de chuño: Sikuris de Italaque y Auki Sikus.

Los Sikuris de Italaque son asociados con el tiempo de heladas. Según algunos autores, se toca para agradecer una buena cosecha (CDIMA, 2003: 61), y según algunos de mis informantes, para llamar las heladas, es decir: para que luego de la cosecha de papas haya una buena producción de chuño.

El nombre de Jach'a Siku ('flauta de pan grande') es muy general, ya que solo hace referencia al instrumento que corresponde a una gran cantidad de representaciones dancísticas. Sin embargo, la danza que también se conoce por Auki Siku, y que se baila en la Provincia Los Andes, tiene características muy marcadas. Es una danza que se baila en la época de la elaboración de *ch'uño*, por ejemplo para el Corpus Christi o la fiesta de Santa Ana. Se asocia mucho con el pisado de *ch'uño* (hay que pisar la papa o el *pre-ch'uño* para abrirlo y así facilitar el proceso de deshidratación), una explicación que compagina muy bien con el paso cansino pero fuerte de los danzarines, y también se relaciona con la buena producción de la papa en general.

Según Tito Flores Nina (2005: s. p.), la danza:

Está [sic] compuesta por originarios aymarás, Pisa chuños o *ch'uño taquis* derivado de las palabras aymarás. Chuño es derivado de la papa y *taqui* que significa 'pisar', por lo tanto, este ritmo solo es interpretado en la época de *Juyphi Pacha*, 'tiempo de la helada', compone de diez componentes de los que interpretan la música y tres mujeres que complementan la música vociferando llamado "verso", denominados "Sicu Imillas". Las Sicu Imillas son las que empiezan con la canción dedicada a la Pacha Mama, madre tierra, las mismas también empiezan a pisar el *chuñu* y la tunta [chuño blanco] especialmente.

DANZA Y RITUAL EN LOS CONTEXTOS URBANOS

La tradición de la danza urbana se originó de la mezcla entre los bailes indígenas y europeos y de la creación de fraternidades religiosas que tenían que hacerse cargo de las procesiones y fiestas católicas que incluían una gran cantidad de representaciones dancísticas. Para el contexto peruano estas fraternidades religiosas sobrevivieron a la época colonial y el comienzo de la República hasta los principios del siglo xx, para luego transformarse en fraternidades de danza o comparsas. En Bolivia, en especial hasta la década de 1950, formar parte de estos grupos fue una manera importante de integrarse a la vida urbana, hacer negocios y fomentar las alianzas estratégicas necesarias para el ascenso social. Muchas de estas asociaciones fueron, y siguen siendo, organizadas por gremios profesionales, uniones de trabajo, juntas vecinales, transportistas, etc., y por lo tanto, facilitan contactos profesionales y sociales entre sus integrantes. Después de la guerra del Chaco en los años treinta (Romero, 2003: 144), pero especialmente después de la Revolución de 1952, las fiestas populares religiosas que contenían danzas y las danzas mismas empezaron a adquirir nuevos significados. De acuerdo con el discurso poscolonial acerca de los mestizos “culturalmente homogéneos” y una identidad basada en un glorioso pasado prehispánico (Abercrombie, 1992: 282 y ss.), danzas como la Morenada, la Diablada, el Tinku y, sobre todo, Caporales empezaron a transformarse en símbolos de “lo nuestro” ampliamente aceptados en los diferentes estratos sociales.

Desde que la danza se volvió socialmente aceptable e, incluso, altamente prestigiosa, las fraternidades han crecido enormemente y en consecuencia han transformado las procesiones religiosas de barrios vecinales en eventos nacionales (Rocha, 2007, 2008). A pesar de que varios autores argumentan que en las últimas décadas el objetivo principal de participar en las fraternidades se ha volcado cada vez más hacia el hecho de bailar por bailar, aun así sigue habiendo un elemento espiritual, ya que —para muchos— bailar para la Virgen del Socavón (en el Carnaval de Oruro), la Virgen de Urkupiña (en Quillacollo, Cochabamba) o el Señor del Gran Poder (en La Paz) sigue siendo una afirmación de fe. Lo que sí es obvio es que la importancia de la devoción varía entre las fraternidades. Como dicen algunas informantes: en las más “tradicionales” todavía se reza, se hacen las veladas y se hace

el juramento de bailar durante tres años consecutivos para la Virgen. En su estudio acerca del Carnaval de Oruro, Lara (2007: 74) también menciona la “devoción”, el “cariño para la Virgen”, la “fe” y las promesas como motivos para participar en una entrada. Es notable que, incluso en este contexto, la relación entre los devotos y lo divino se caracteriza por la reciprocidad. Procurando vestimenta nueva, velas y fiestas, los organizadores y bailarines de las entradas religiosas “mantienen” a las entidades veneradas y se espera que, a cambio, ayuden a los devotos (Van den Berg, 1992: 300). Como señalan Lagos (1993: 57 y ss.) y Tassi (2009), ahora la asistencia esperada ya no consiste en una buena cosecha ni en el control de las condiciones climáticas, sino más bien, en la multiplicación de bienes que representan el prestigio y el bienestar económico, presuposición confirmada por Porfirio Condo Apaza, quien considera bailar para la Virgen como un agradecimiento, pero también como una “inversión”:

Es que por eso mucho más vos, más era o sea lo que tú te vistes puede ser muy caro o barato, es como también estarías agradeciendo a la tierra eso ¿no? Por lo que tú me has dado de comer todo me visto así ¿no? En ese sentido más o menos entonces mientras más inviertes tanto más vas a tener, ya así, así más o menos es como decir ese es el objetivo.

Mientras que en las fiestas “más autóctonas” se hace bailar a las plantas y a los frutos de la cosecha (y por ende también a los correspondientes espíritus), en el ámbito urbano son las imágenes cristianas (y por lo tanto las entidades divinas cristianas, [véase Tassi, 2009]) que se hacen bailar de una manera similar. Además, los estados de conciencia alterada —típicos para las entradas y que son inducidos por la música incesante, el esplendor de los trajes, muchas horas de baile y el exceso de bebidas alcohólicas— caben muy bien en la tradición de los *takis* prehispánicos (Estenssoro, 1992: 361; Tassi, 2009: 121).

El hecho de bailar no es solo físicamente agotador, sino también es un sacrificio económico: por más que el traje sea una pequeña nada, las mujeres que quieren participar en uno de los más prestigiosos grupos de Caporales tienen que pagar unos 600 dólares por año para la ropa (que se cambia todos los años), la banda y los eventos sociales. Para los hombres tampoco es barato: la participación en una de las

fraternidades más antiguas de Morenada les cuesta alrededor de 500 dólares. Dado que las cholitas que bailan suelen llevar un montón de joyas muy ostentosas y caras (varios anillos en cada dedo, broches para la manta y el sombrero, aros, etc.), ya es usual que sus bloques sean flanqueados por guardaespaldas que garantizan su seguridad. El sacrificio corporal es especialmente grande para los que tienen que aguantar la ruta de varios kilómetros usando máscaras, trajes pesados o tacos altos.

Este tipo de procesiones religiosas no solo están acompañadas de diferentes rituales más o menos sincréticos —como, por ejemplo, *ch'allas* y *q'uwachas* en lugares sagrados prehispánicos y católicos, la colección de piedras “sagradas” del calvario (véase, p. e., Lagos, 1993)—, sino también son en sí construcciones altamente criollizadas (Hannerz, 1996) que están en un constante proceso de desarrollo en el que la religión, la sensualidad y la autorrepresentación forman un espectáculo encantador. Para ilustrar esta mezcla híbrida entre tradiciones prehispánicas y cristianas, presente tanto en la danza como en la coreografía y en los trajes, voy a presentar una de las danzas de entrada más populares, la Diablada, y su correspondiente simbología.

DIABLOS HÍBRIDOS DE LOS ANDES

En varias danzas bolivianas los personajes diabólicos desempeñan un papel principal. Sin embargo, queda claro que en este caso no se trata de diablos en el sentido europeo cristiano, sino de complejas superposiciones de conceptos prehispánicos y coloniales. Cuando los españoles llegaron a lo que hoy es Bolivia, no existía ningún diablo; a este lo tuvo que inventar la misión cristiana. Los dioses andinos poseían o poseen caracteres ambivalentes que pueden llegar a ser peligrosos ellos mismos o cuando se enojan (Rösing, 1997: 11), pero no existía ningún “diablo” en el sentido europeo.

Influidos por el pensamiento humanista del Renacimiento y el Concilio de Trento, los sacerdotes del siglo xvi empezaron a evangelizar usando analogías. Por lo tanto, los misioneros buscaron paralelos “útiles” entre la cosmovisión andina y la cristiana para luego establecer analogías muy libres (Gisbert, 1999: 69). Por lo visto, los dioses Supay y Huari parecían ser buenos equivalentes para la figura del diablo. Sin embargo, en 1560, Fray Domingo de Santo Tomás confiesa que Supay

no era ni un ángel ni un demonio enteramente bueno o malo, sino que a partir de la evangelización fue transformado en diablo (Cuentas, 1986: 33). Beltrán Heredia (1962) incluso describe una leyenda según la cual el dios local Supay, antes maligno, pierde una pelea contra Satanás y luego huye a las profundidades de la tierra para apoyar, desde ese entonces, a los que antes molestaba. De esa forma, Supay se vuelve dueño de lo subterráneo y de la riqueza en las minas (pp. 13-15). En el interior de las minas se le venera como el tío (según algunos, una deformación de la palabra española *dios*) y regularmente se le hacen ofrendas de coca, cigarrillos y alcohol. Al mismo tiempo se lo relaciona con el dios preincaico de Pachaqamaq, un dios creador y gobernante del “mundo de abajo/adentro” (*manqhapacha*), respectivamente del interior del planeta con todas sus riquezas (Gisbert, 1999: 55, 247).

En la cosmovisión andina, el mundo subterráneo, el *manqhapacha*, es el lugar adonde descendieron el Inca y las deidades estatales principales para establecer su reino (Delgado, 1983: 141), hogar de los dioses más antiguos que tuvieron que refugiarse de los españoles y de los recién muertos, y lugar desde donde se originará el tiempo del *pachakuti*, el retorno de los ancestros (pp. 68-69) que también significa un retorno al antiguo orden. Llama la atención el paralelo entre el tiempo del *pachakuti* y el concepto del carnaval europeo como “mundo al revés”. La palabra *kuti* significa algo como ‘volcarse’, ‘dar vuelta al orden vigente’ y justamente eso pasa en el Carnaval (europeo), que es considerado por varios autores como la expresión de un mundo alternativo, posiblemente subversivo en el que lo impensable y lo prohibido se hacen realidad (Cohen, 1993; Damatta, 1997). Además, Pachacuti fue el nombre del noveno inca (Gisbert, 1999: 12), tal vez un indicio de que el “diablo” también tiene algo que ver con el inca. En determinadas oportunidades los muertos y los dioses regresan del *manqhapacha* como “diablos” al mundo de los hombres *akapacha* (pp. 68-69).

La palabra *diablo* es un buen ejemplo de la hibridez subversiva de la que habla Bhabha (2000), quien postula la resistencia a través de una duplicación incompleta: para los españoles todos los seres del inframundo eran diablos, entonces obligaron a los indígenas a usar este término. Es así que el diablo empieza a existir como una palabra sin sentido, cuyo significante luego se transforma en un símbolo de los valores tradicionales y de la resistencia indígena. Para los indígenas, el

diablo es el único que puede enfrentarse con el dios europeo, el contrincante que necesitan los cristianos para poder juzgar la sangrienta conquista (Taboada, 1997: 21 y ss.). En el transcurso de esta hibridación también el término *infierno* se vuelve sinónimo de *manqhapacha*, un mundo que no tiene nada que ver con la concepción cristiana.

¿ADORNO FOLCLÓRICO O SÍMBOLO DE LA RESISTENCIA INDÍGENA?

A partir de estas referencias surgen algunas preguntas: ¿qué es lo que en realidad representa la danza de la Diablada? ¿Es solo una adaptación folclórica de las farsas catalanas?³ O ¿se trata, por el contrario, de seguir adorando a los dioses andinos bajo el pretexto del drama litúrgico cristiano e, incluso, de estilizar al “diablo” como símbolo del pueblo, conjuntamente con su panteón de dioses suprimidos por la Conquista y la misión cristiana?

Existen menciones de “diablos” que participaron en autos sacramentales y en fiestas seculares ya desde el año 1601 (Gisbert, 1999: 243), y en el Carnaval de Oruro los primeros grupos de diablos surgieron alrededor del año 1789, una época cercana a las grandes sublevaciones indígenas de 1781 (Pérez, 1992: 98 y ss.). La mayoría de los autores parte de la suposición de que los mineros de Oruro fueron los creadores de la actual Diablada urbana, donde integraron la figura del tío o Supay en las barrocas obras teatrales sobre el bien, dando así un ejemplo de la hibridez (cfr. Bhabha, 2000). Existen también otras teorías menos populares que tratan de comprobar el origen precolonial de la Diablada con los dibujos encontrados en los *keros* (vasijas) incaicos. En todo caso, la tradición de ofrendar simbólicamente oro y plata —en la forma de carros ricamente adornados— a la Virgen del Socavón data del año 1789 (Pérez, 1992: 98 y ss.) y podría ser una reminiscencia de las ofrendas de materiales preciosos en los tiempos incaicos.

También cabe mencionar el traje guerrero que lleva el diablo y en el que se mezclan los símbolos: mientras que la pechera y la faldilla están inspiradas en la indumentaria de los legionarios romanos (muy presentes en la iconografía cristiana), los bordados con diseños de serpientes,

3 En las farsas catalanas, que se originaron en el año 1150, un grupo de diablos liderado por Lucifer peleaba contra el arcángel Miguel (Cuentas, 1986: 35). Esta tradición, supuestamente, fue traída a Bolivia por el cura Ladislao Montealegre (Baumann, 1980: 5).

sapos, hormigas, arañas y cóndores que las adornan, así como la capa que se usa sobre la espalda, representan la cosmovisión andina. En estos adornos, el jaguar (“tigre” andino) —ya venerado en tiempos prehispánicos y relacionado con Supay— está presente en la forma criollizada del león (Gisbert, 1999: 233; Paredes, 1970: 41; Pérez, 1992: 150 y ss.). Sin embargo, la simbología indígena y su carácter subversivo no solo pueden observarse en la iconografía: también existen figuras coreográficas que representan la cosmovisión andina, por ejemplo la serpiente (Arnold, 1992: 44; Fortún, 1961: 46) o la estrella, que en la Diablada es considerada como “firma” del diablo (Fortún, 1961: 46) y que se conecta con la veneración de las estrellas en el área andina.

SERPIENTE, SAPO Y CÓNDOR

La serpiente —que decora la mayoría de las máscaras usadas en la Diablada y que con frecuencia es bordada en las otras partes del traje— es un símbolo de mucha importancia. Si uno toma en cuenta el agrocentrismo de la cosmovisión andina (Romero, 2001a: 10), se hace evidente la relación entre la serpiente o el zigzag usado en la iconografía textil y el símbolo del rayo que, a su vez, representa al temible dios precolombino Illapa, en tiempos de la Conquista transformado en Tata Santiago (Rösing, 1997: 12). Illapa —a veces también retratado como parte de una trinidad divina— fue y es un dios muy importante debido a su poder sobre las tempestades, el rayo, el relámpago, la lluvia, las heladas y la granizada. Por otro lado, la serpiente que se desliza por la tierra retratada en los monumentos prehispánicos, también establece una relación con el inframundo y los dioses preincaicos como Pachacamac y Huari (Pérez, 1992: 173). Además, las expediciones bélicas al área amazónica —en donde se veneraban serpientes llamadas *amaru*— hicieron que las serpientes parecidas a los dragones se transformaran en símbolos para la conquista del *antisuyu* (parte amazónica del imperio incaico). En el transcurso de la criollización, debida a la inmigración europea, la serpiente se mezclaba cada vez más con el dragón (Gisbert, 1999: 89 y ss.), hecho especialmente importante para el desarrollo de las máscaras usadas en la Diablada.

Es muy común adornar las caretas de la Diablada con víboras, lagartos y sapos, por la relación con los mencionados mitos, pues son símbolos del diablo. Tomando en cuenta esta simbología, no es de

sorprender que los líderes de las sublevaciones indígenas de 1781, Tupac Amaru y Tupac Katari, justamente se pusieran como sobrenombre *La Serpiente*. Tanto *katari* (quechua) como *amaru* (aymara) significan ‘serpiente’ (Albó & Preiswerk, 1986: 61). Especialmente después de estas rebeliones, los virreyes españoles intentaron oprimir la resistencia a través de tales símbolos híbridos, tratando de prohibir el uso de la iconografía indígena bajo la amenaza de castigos, un intento que resultó poco exitoso especialmente en las regiones más alejadas e inaccesibles (Iturri Salmón, 1998: 29). No obstante, el conjunto de esas medidas generó una mezcla más fuerte de la iconografía indígena con la de los conquistadores.

El sapo representa al dios de la lluvia (Gisbert, 1999: 75) y el cóndor (*mallku*, *tamani* o *jach'a tamani*) es no solo parte de numerosos mitos y leyendas, sino también un símbolo para las autoridades indígenas que, antes de la conquista incaica, eran denominados *mallkus* (Gisbert, 1999: 13; López García, 2007: 69). En la Diablada, el cóndor es un personaje aparte que a veces porta una serpiente en su máscara (López García, 2007: 16), y que en la figura coreográfica llamada “saludos” se coloca entre el arcángel Miguel y los gobernantes del infierno, Satanás, Lucifer y la diabla china Supay (Fortún, 1961: 45).

LAGARTOS Y DRAGONES

Los lagartos y los dragones también forman parte del traje y la máscara de la Diablada. La presencia del lagarto parece lógica, ya que este pertenece a la fauna boliviana. En cambio el origen del dragón da lugar a especulaciones. Gisbert cita al temprano cronista González Holguín, quien equipara las monstruosas serpientes del *antisuyu* con la palabra *dragón*; así mismo, cita a Guamán Poma de Ayala cuyo dibujo de una serpiente alada se asemeja a los retratos de dragones europeos para proponer que las serpientes prehispánicas tomaron cada vez más la forma del dragón (Gisbert, 1999: 89 y ss.). También es posible una influencia directa de las palabras de la Biblia (p. e., el salmo 74, versículo 3) (Österreichisches Katholisches Bibelwerk, 1986: 652). Pérez postula una transformación del lagarto mítico —enviado como plaga a Oruro por el dios Huari— al mezclarse con los mitos y las leyendas europeas y asiáticas en los que el dragón es retratado como un ser maligno que tiene que ver con la magia negra (Pérez, 1992: 172). No obstante,

López García (2007) menciona una posible influencia de los mineros asiáticos que llegaron a Bolivia en la década de 1930. Otras posibles influencias se originan en los paquetes de té Hornimans, decorados con un diseño de dragón (López García, 2007: 23, 26) y en la distribución de propaganda comunista china a partir de la revolución comunista en ese país.

UN PACTO CON EL DIABLO Y LA VIRGEN MARÍA

Pero ¿por qué los bolivianos bailan Diablada? A pesar de la dilución ideológica que conllevó la creciente popularidad de las entradas folclóricas, al menos en Oruro, la fe aún parece ser una motivación fuerte para comprometerse a la participación en una de las fraternidades de baile, lo que implica un gasto considerable y pasar mucho tiempo ensayando (Romero, 2001b: 299 y ss.). Algunas fraternidades tienen un enfoque más espiritual, es decir: en sus veladas (encuentros que se realizan cada sábado desde noviembre hasta los días del Carnaval), se reza y se habla de las tradiciones, mientras que otras veladas son más un pretexto para hacer fiestas. Si uno lo piensa desde el concepto de criollización de Hannerz (1996), la religiosidad relacionada con la Diablada (que antes solo se bailaba en Carnaval) ha tenido frutos especialmente creativos, tanto así que ahora cientos de “diablos” bailan en honor al tío o Supay y a la Virgen María o Pachamama. Dado que en el transcurso de la misión colonial los conceptos de *Pachamama* (Madre Tierra) y de la *Virgen* se superpusieron, uno se queda con la duda de cuál de las dos es, en realidad, venerada en las ostentosas procesiones religiosas (Gisbert, 2004: 21 y ss.). Es un hecho que la imagen de la Pachamama está muy presente (y eso que ni siquiera es claro si esta deidad ya era muy importante antes de la Conquista, o si fue una respuesta a la colonización), y que tanto ella como la Virgen cristiana son veneradas como diosas (a pesar de que en el catolicismo María no tiene el estatus de una deidad; otro ejemplo para la transformación del personaje en el imaginario de los creyentes). Como Madre Tierra, la Pachamama está emparentada con el tío y, a veces, hasta es considerada su hermana (Romero, 2001a: 14). Los mineros tienen una visión muy clara de la repartición de competencias: en el interior de la mina reina el tío, al que periódicamente se le hacen ofrendas; una vez que se sale de la mina, se reza a la Virgen santa. Pérez ofrece una explicación más a este “pacto bilateral”: cuando los mineros decidieron venerar a María (a causa de una aparición en

una fosa del así llamado pie de gallo), no querían ofender al tío, por lo que empezaron a bailar vestidos a su semejanza en las calles de Oruro (1992: 97, 142). También aquí la danza se basa en el mencionado principio de reciprocidad, que garantiza un equilibrio entre los seres humanos y sobrenaturales, y por ende un buen futuro.

JIRA MAYKUS: LOS DIABLOS Y EL CICLO AGRARIO

En los pueblos de Norte Potosí (una región cultural que comprende parte de los departamentos de Potosí, Oruro, Cochabamba y Chuquisaca) que pertenecen a las regiones más alejadas y más pobres de Bolivia, la cosmovisión prehispánica aún está mucho más presente que en la ciudad de Oruro, por lo que ahí los diablos también tienen una función que se rige mucho más por la espiritualidad andina. Como describe Arnold (1992), refiriéndose a la población de Qaqachaca, los *jira maykus* forman parte de la danza del Huayño, que es bailado en las grandes fiestas del pueblo y que tiene una relación directa con el ciclo agrícola de la región. Durante el tiempo de lluvia (*jallupacha*) —que en esa zona es marcado ritualmente por la fiesta de Rosario (7 de octubre) o la de Todos los Santos (1 de noviembre), hasta la *anata*/el Carnaval, a finales de febrero o principios de marzo (Arnold, 1992: 21; Romero, 2001b: 12)— la apariencia y los bailes nocturnos de estos diablos cumplen con una función importante. Como diablos, en el sentido andino, son asociados con los muertos y con los inca (Arnold, 1992: 23), y prestan su cuerpo a los recién muertos para que estos les ayuden a hacer crecer la siembra para que haya una buena cosecha. La danza de los diablos en la *anata*, al final del tiempo de lluvias, ayuda a los difuntos a salir del inframundo y a ascender a los *achachilas* (abuelos y espíritus tutelares de las montañas) (Romero, 2001a: 12 y ss.). En el transcurso del tiempo de lluvias y con el crecimiento de la siembra, se disminuyen las fuerzas de los diablos (*jira maykus* de “girar” y *mallku*), cuya indumentaria guerrera se vuelve cada vez más desharrapada hasta que durante el *anata* bailan en “trapos” para ser “expulsados” una vez que concluya la fiesta (Arnold, 1992: 23 y ss.). La relación con los diablos europeos se hace obvia en los trajes que se asemejan a los Perchten, una especie de diablo “pagano” aún presente en las fiestas de expulsión del invierno, celebradas en la región de los Alpes austríacos, suizos y alemanes, y que consisten en ropa de piel de chivo y máscaras de madera. En los tiempos de la Inquisición, el diablo

frecuentemente era retratado con una pierna y una cabeza de cabra, lo que a su vez se refiere a los sátiros de la mitología griega. Los diablos potosinos no usan máscaras, aunque sí está muy presente el chivo, del que se elaboran monteras y pantalones (*chiwuthapa*), y los bailarines portan cuernos de vaca (*pututu*) que tocan como instrumentos musicales. Una y otra vez llevan animales disecados en la espalda como, por ejemplo, gatos salvajes (López García, 2007: 63), zorros o armadillos (*quirquincho*) (Arnold *et al.*, 1996: 23) que, al igual que los tejidos, hacen referencia a los dioses andinos del inframundo.

CONCLUSIÓN

Parece que en el fondo todas las danzas del altiplano boliviano, sean “autéctonas” o “criollas”, tienen algo que ver con el ciclo agrícola, la fertilidad y la buena producción (en el sentido de una abundante cosecha y del aumento de otras riquezas materiales, que no son relevantes solo en el contexto urbano, como por ejemplo autobuses, camiones, casas, etc.). Por supuesto cada fiesta y cada entrada de baile tiene un lado lúdico y recreativo, pero también sigue siendo muy importante el aspecto religioso-espiritual. Por tratarse de personajes transgresores de los límites entre el mundo cotidiano y el espiritual, los “diablos” podrían ser considerados como personajes que, de cierta manera, conectan los conceptos presentes en las danzas rurales y urbanas. Mientras en el campo los “diablos” posibilitan que los difuntos ayuden en la producción agrícola y por lo tanto tratan de garantizar una buena cosecha, los “diablos” urbanos están muy relacionados con las riquezas que se hallan en las minas, que pertenecen al reino del tío o Supay o “diablo”. Incluso en ambos contextos se habla de *wawachaña* (‘tener crías’), un término usado tanto para la reproducción de la papa como para los metales preciosos que surgen de las vetas mineras (Romero, 2001b). Además cabe preguntarse si a fines del siglo XIX los diablos citadinos no se asemejaban mucho a lo que hoy es considerado como un “diablo” rural: lamentablemente no hay otros autores de esa época que den una descripción más detallada (y menos racista) de las danzas de aquel entonces; pero por lo que describe Rigoberto Paredes (1913), los diablos orureños (“feos” con su música “horrible” de esos tiempos) podrían haber tenido una apariencia similar a lo que hoy se conoce como *jira maykus*. En cuanto a la danza y la resistencia indígena al dominio (post)colonial habría

que pensar en dos aspectos: en primer lugar, el hecho de que a pesar de tantos siglos de colonización (y neocolonización por las dinámicas de la globalización) aún existan idiomas indígenas, danzas y ritos que aparentemente se basan en la cosmovisión andina; así, parece ser una muestra de resistencia a la aculturación total. Sin embargo, y este sería el segundo aspecto, cabe destacar que muchos de los procesos de hibridación, criollización y adaptación para los propios fines no son conscientes; muchas de las así llamadas tradiciones “ancestrales” en vez de ser “pruebas” para siglos de resistencia, son recreaciones y hasta cierto punto “invented traditions” (Hobsbawm & Ranger, 1983). Desde mi punto de vista también queda claro que la ejecución de las danzas del altiplano boliviano es un *performance* en el sentido de Schechner (2002), es decir, que es un acto que causa un impacto en todos los actores involucrados, sean bailarines, espectadores u organizadores. Sin embargo, estas (re)presentaciones sobrepasan el concepto de la performatividad, ya que su influencia no solo se extiende sobre las personas que forman parte de estos eventos, sino también incluye el entorno y la construcción icónica del futuro, según Catherine Allen (1997). Cualquier evento dancístico forma parte de un amplio sistema de relaciones sociales, políticas, emocionales y económicas que van a ser tratadas con más detalle en futuros trabajos. En este artículo quise recalcar la fuerte conexión entre la danza, la “buena producción” y la construcción activa del futuro a través de la danza. Conclusión: ¡no se baila así nomás!

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abercrombie, T. A. (1992). La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro: clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folclórica. *Andina*, 10(2), 279-352.
- Albó, X. & Preiswerk, M. (1986). *Los señores del Gran Poder*. La Paz: Centro de Teología Popular, Taller de Observaciones Culturales.
- Allen, C. J. (1997). When pebbles move mountains. Iconicity and symbolism in Quechua ritual. En H. M. Rosaleen (ed.), *Creating context in Andean cultures* (pp. 73-84). Oxford: Oxford University Press.
- Arnold, D. (1992). En el corazón de la plaza tejida. El Wayñu en Qaqachaka. En *Anales de la reunión anual de etnología*. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore, MUSEF.
- Arnold, D. et al. (1996). *Madre melliza y sus crías. Ispall mama wawampi. Antología de la papa*. La Paz: Hisbol, ILCA.

- Baumann, M. P. (1980). *Maskentänze. Festival traditioneller Musik '80*. Berlin: Internationales Institut für Vergleichende Musikstudien Berlin.
- Baumann, M. P. (1982). *Musik im Andenhochland, Bolivien. Kommentar und aufnahmen*. Berlin: Musikethnologische Abteilung, Museum für Völkerkunde Berlin & Staatliche Museen für Preußischen Kulturbesitz.
- Baumann, M. P. (1991). *Música autóctona del norte de Potosí*. Cochabamba: Schallplattenbeihft, Centro Pedagógico y Cultural de Portales, Fundación Simón I & Patiño & Pro.
- Beltrán Heredia, B. A. (1962). *El Carnaval de Oruro y el proceso ideológico e histórico de los grupos folclóricos*. Oruro: Comité Departamental de Folklore.
- Bhabha, H. K. (2000). Zeichen als Wunder. En H. Bhabha (ed.), *Die Verortung der Kultur*. Stauffenburg: Tübingen.
- Bourdieu, P. (1990 [1976]). *El sentido práctico*. Traducción de Álvaro Pazos. Madrid: Taurus.
- Cavour, A. E. (2005). *Diccionario enciclopédico de los instrumentos musicales de Bolivia*. La Paz: Producciones CIMA.
- Centro de Desarrollo de la Mujer Aymara Amuyta [CDIMA]. (2003). *9 años recuperando y fortaleciendo la música y danza de nuestro pueblo*. La Paz: CDIMA.
- Centro Internacional de la Papa [CIP]. (2009, 5 de enero). International Potatoe Center. Consultado en www.cipotato.org
- Chuma, R. (2000). Los Mukululus de Punkun Uyu en la Fiesta de la Natividad (Peñas). En *Anales de la reunión anual de etnología* (pp. 229-237). La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore, MUSEF.
- Cohen, A. (1993). *Masquerade politics: Explorations in the structure of urban cultural movements*. Oxford: Berg.
- Comisión de Cultura del Honorable Consejo Universitario de la Universidad Mayor de San Andrés. (2005). *Monografías. Danzas entrada folclórica universitaria*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.
- Cuentas, E. (1986). La Diablada: una expresión de coreografía mestiza del altiplano del Collao. *Boletín de Lima. Revista Cultural Científica Jahrgang*, 44(8), 35.
- Damatta, R. (1997). *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Delgado P., G. (1983). The Devil mask: A contemporary variant of Andean iconography in Oruro. En N. Crumrine y M. Halpin (eds.), *The power of*

- symbols. Masks and masquerade in the Americas* (s. p.). Vancouver: The University of British Columbia.
- Estenssoro, J. C. (1992). Los bailes de los indios y el proyecto colonial. *Andina*, 10(2), s. p.
- Fernández, R. (1987). Fiestas tradicionales aymaras. En *Anales de la reunión anual de etnología* (pp. 97-112). La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore, MUSEF.
- Flores, N. T. (2005). *Monografía: música y danza autóctona de Jach'a Thuqhuris*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.
- Fortún, J. E. (1961). *La danza de los diablos*. La Paz: Ministerio de Educación y Bellas Artes, Oficialía Mayor de Cultura Nacional.
- Gisbert, T. (1999). *El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*. La Paz: Plural & Universidad Nuestra Señora de La Paz.
- Gisbert, T. (2004). *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Gisbert y Cia.
- Gisbert, T., Arze, S. & Cajías, M. (2006). *Arte textil y mundo andino*. La Paz: Plural Editores.
- Gutiérrez, R. (1992). Chacu. Representación simbólica de la caza de la vicuña: el caso de los Sikus Choqelas de Belén. En *Anales de la reunión anual de etnología* (pp. 121-133). La Paz: MUSEF.
- Hannerz, U. (1996). Kokoschka's Return. Or, the social organization of creolization. En U. Hannerz, *Transnational connections. Culture, people, places* (pp. 65-78). London: Routledge.
- Hobsbawm, E. & Ranger, T. (1983). *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Iturri Salmón, J. (1998). La danza aymara como Resistencia. *Chasqui*, 62.
- Lagos, L. (1993). "We have to learn to ask": Hegemony, diverse experiences, and antagonistic meanings in Bolivia. *American Ethnologist*, 20(1), 52-71.
- Lara, M. (2007). *El Carnaval de Oruro: visiones oficiales y alternativas*. Oruro: Latinas Editore & Cepa.
- Lens Soria, L. (1995). El calendario aymara. *Taipinquiri*, s. p.
- López García, R. (2007). *Anata andino. Máscaras y danzas de los Ayllus de Oruro*. Oruro: Latinas Editores.
- Österreichisches Katholisches Bibelwerk. (1986). *Die Bibel. Einheitsübersetzung der heiligen Schrift*. Wien: Österreichisches Katholisches Bibelwerk.
- Osuna, A. (1998). *Significado comunicacional de la danza del Khusillo*. Tesis de grado, no publicada. Universidad Católica Boliviana "San Pablo".
- Paredes, E. de. (1976). *Presencia de Nuestro Pueblo*. La Paz: Universo.

- Paredes, R. (1913). *El arte en la altiplanicie*. La Paz: Talleres Tipográficos de J. Mgl. Gamarra.
- Paredes, R. (1970 [1949]). *El arte folclórico de Bolivia*. La Paz: ISLA.
- Pérez, R. (1992). *Relación semiótica entre mito, leyenda y danza. El caso de la Diablada en Oruro*. La Paz: MUSEF.
- Platt, T. (1996). *Los Guerreros de Cristo. Cofradías, misa solar y guerra regenerativa en una doctrina Macha (siglos XVIII-XX)*. La Paz: ASUR, Plural Editores.
- Quispe, F. (1996). Calendario anual de fiestas. En *Anales de la reunión anual de etnología* (pp. 143-174). La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore, MUSEF.
- Rocha, T. (2007). Etnicidad, prestigio y relaciones de poder en las danzas populares de los Andes bolivianos. En *Anales de la reunión anual de etnología*. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore, MUSEF.
- Rocha, T. (2008). *Para Bolivia y el mundo. La danza boliviana como indicador y generador de identidad y etnicidad en los contextos online y offline*. Oruro: CEPA.
- Romero, J. (1997). La Julajula en la Fiesta de la Cruz. Una aproximación etnográfica. En *Anales de la reunión anual de etnología* (s. p.). La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore, MUSEF.
- Romero, J. (2001a). *El Carnaval de Oruro*. *Revista Cultural*, 14, s. p.
- Romero, J. (2001b). La Diablada en el Carnaval de Oruro. Significaciones y resignificaciones. En *Anales de la reunión anual de etnología* (s. p.). La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore, MUSEF.
- Romero, J. (2003). El Carnaval de Oruro. Nación y conflicto en Bolivia. En *Anales de la reunión anual de etnología* (s. p.). La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore, MUSEF.
- Rösing, I. (1997). *Jeder Ort - ein heiliger Ort. Religion und Ritual in den Anden*. Zürich: Benzinger Verlag.
- Schechner, R. (2002). *Performance studies: An introduction*. London: Routledge.
- Stobart, H. (1994). Flourishing horns and enchanted tubers: Music and potatoes in highland Bolivia. *British Journal of Ethnomusicology*, 3, 35-48.
- Taboada, T. N. (1997). Conflicto y poder en la narrativa folclórica. El Diabolo: la fantasía de los últimos siglos. En *Anales de la reunión anual de etnología*. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore, MUSEF.
- Tassi, N. (2009). *When dance moves mountains. Spiritual and material practices in the Gran Poder festival*. La Paz-London: University College London.

- Thorrez, M. (1977). *El huayño en Bolivia: estudio etnomusicológico en base a materiales fonogramados en los Departamentos de Potosí, Oruro y La Paz en 1942*. La Paz: Instituto Boliviano de Cultura.
- Valeriano, T. (s. f.). *Jula Julas del Altiplano Central*. En *1.º Encuentro de Etnomusicología y Danza*. La Paz: Universidad San Francisco de Asís, Instituto de Investigación y Postgrado.
- Van den Berg, H. (1987). Los ritos agrícolas de los aymaras: cuestiones de fondo y constantes. En *Anales de la reunión anual de etnología* (pp. 71-79). La Paz: MUSEF.
- Van den Berg, H. (1992). Ritos antes y después de la cosecha entre los aymaras. *500 años*, 56, 221-259.

**EN LAS VOCES DEL PISHIMISAK:
APUNTES ETNOGRÁFICOS SOBRE EL TIEMPO MISAK**

In Pishimisak's Voices: Ethnographical Notes on Misak Time

JOANA ALEXANDRA PEÑA BAUTISTA *

Universidad Externado de Colombia · Bogotá

* j.alexandrapena.b@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 21 de octubre del 2008 · aprobado: 15 de mayo del 2009

RESUMEN

Con base en un relato etnográfico, este artículo se ocupa del tiempo y la estética (de la vida) desde el caso particular del pueblo ancestral misak, situado al suroccidente colombiano, en inmediaciones del resguardo de Guambia. Para tal propósito, son puestos en relación el refresco (acto periódico de renovación), el carácter del Pishimisak (hembra y macho a la vez, que es dueño de todo) y el tejido tradicional de los chumbes misak.

Palabras clave: *misak, tiempo misak, refrescos guambianos, estética guambiana, chumbes, Pishimisak.*

ABSTRACT

Based on an ethnographic narration, this paper approaches time and aesthetics (of life) from the particular case of the Misak ancient people, located in southwestern Colombia, near the Guambia reservation. For this purpose, the refresh (periodic act of renovation) is regarded in relation to the Pishimisak character (female and male at the same time, who owns everything) and the traditional Misak Chumbe weaving.

Key words: *misak, misak time, Guambian refresh, Guambian aesthetics, chumbes, Pishimisak.*

DE LOS REFRESCOS COMO CENTRO DEL PENSAMIENTO¹

“El páramo es el lugar donde generalmente lo llevaban a uno para que soñara, es un sitio sagrado donde está la base para que uno pueda servir o aprender algo, es como una escuela donde uno va a aprender y uno sueña lo que va a ser. [...] es como un lugar donde lo llevan a uno para que el páramo a través del Pishimisak lo ilumine en la vida para ser algo en el futuro”.

HERMES YALANDA YALANDA, citado en
Vida y pensamiento guambiano (Agredo & Marulanda, 1998)

En medio del sin sabor por la extrema tranquilidad y silencio que envolvían el ambiente, subía de prisa para instalarse en la Casa de Plantas Medicinales el Frailejón. Tal vez, o precisamente, el efecto lo produjera esta imponente y casi vaciada edificación en lo alto que, años atrás y antes que iniciara el proceso de recuperación de tierras en Guambía², había sido una de las grandes haciendas ganaderas donde muchos misak³ fueron terrajeros de hacendados vallunos y caucanos⁴. Acaso fuera el carácter de las pocas personas que avistó a su paso o el tapiz de verdes intensos que serpenteaba por el resguardo, montañas a modo de ondas gigantescas surcadas por las aguas color panela del río Piendamó. En cualquier caso, y pese a lo que envolvía el ambiente, fue instalándose en forma rápida como para no perder su propia costumbre

-
- 1 A lo largo del documento el lector encontrará frases en cursiva que señalan citas de la autora; también la cursiva indica extractos textuales del diario de campo de la investigadora que son expresiones recurrentes o diagnósticas para efectos de la indagación.
 - 2 El resguardo más antiguo y extenso de los 15 que en la actualidad hacen parte del pueblo misak, constituido por veintiséis veredas y situado en Silvia, municipio al noroccidente del Departamento del Cauca. Con una altura que oscila entre los 2.000 y 3.000 metros sobre el nivel del mar, este resguardo tiene cuantiosos arroyos que conectan con el río Piendamó, así como una población cercana a los 14.000 habitantes.
 - 3 Según taita Lorenzo Muelas (2005), el periodo de terraje dentro del territorio misak se inició más o menos en el siglo XVIII al término de la figura de la mita, cuando se dio paso a la constitución de grandes haciendas.
 - 4 El proceso de recuperación de tierras del pueblo misak inició bajo el liderazgo de taita Segundo Tunubalá, formalmente el 19 de julio de 1980 en la hacienda Las Mercedes.

en un paisaje que se le presentaba detenido, con una astucia más mecánica que deliberada como si por fuerza de atavismo estuviera obligada a apresurar el paso. La evidencia nos permitiría calificar esta *conducta de compulsiva*, pues a ella se le veía *impulsada a seguir haciendo algo* al parecer *a causa de una fuerza interior a la que no podía resistir sin angustia*. Para su infortunio o ventura, pronto llegó el momento en que nada quedaba por hacer sino participar de los modos de los demás. Se dirigiría entonces hacia la *nachak*⁵ y, en eso, empezaría a considerar un tanto *indecoroso* el hecho de ocuparse de lo que la había convocado a Guambía, de la forma en que había supuesto inicialmente.

Aquella noche en la *nachak* del Frailejón, mama Miriam, partera y médica, conversaba de a pocos con un hombre ya entrado en años de tez blanca, taita Jorge, un *pishimørøpik* que (al modo de los médicos, músicos y parteras misak) fue elegido, por *el dueño de todo que habla la verdad en los sueños* y es el mismo Pishimisak o *espíritu*, para nacer con el *don* —ya que a este oficio no se llega por derecho de herencia sino por orden selectivo— y ejercer el oficio hace algo más de 26 años, tiempo después de recibir el sueño (que llega mientras se está dormido o despierto⁶) en que se le comunicó el designio y se le fue enseñando a *trabajar y limpiar*⁷. Con la huésped allí, poco espacio hubo para charlas en misak y menos aún en *castellano* esa noche. Conforme fue oscureciendo y terminando la *cena*, se le sugirió a ella, quien no es otra que la autora, retirarse a dormir porque en unos momentos iban a hacer un *refresco*. La frustración por no conversar fluidamente con alguien era eclipsada por la intriga de la salida apresurada de la *nachak* en ese momento, y como a todo lo que aún no se conoce se ingresa por vías de la analogía, y esta no tendría por qué ser la excepción, en un primer momento supuse al *refresco* algún tipo de bebida para la anciana enferma que, además de la antropóloga, era la única huésped de la casona. Muy a mi pesar, nada se me comentó al día siguiente. De seguro porque era muy ajena para aquel entonces, pero además porque en el proceso de conocimiento misak no se privilegian las palabras sino los

5 Véase el glosario.

6 Segundo Villa Bernal (1954) se refiere también a la importancia de los sueños dentro del proceso de formación y ejercicio de los médicos tradicionales nasas.

7 Hay quienes refuerzan el anuncio con una subida al páramo en compañía de un médico de experiencia, para que este les siembre *el don* en la laguna.

modos de hacer; el pensamiento no es en abstracto, sino aquello que uno hace; así, se debe recorrer con los demás para aprender y comprender el sentido.

Con el paso del tiempo fui comprendiendo que *refresco* o *pishimørøk* no era una bebida con la que puedan contarse tantas más para sanar; entraña la esencia misma del pensamiento; en él se vive de forma más intensa el ser misak. No implica rupturas con el flujo de la vida cotidiana, no es un momento demarcado en el calendario que anuncie emergencia de manifestaciones extraordinarias, o un evento en el que los antiguos que ya han hecho el viaje espiritual y viven en el *kansrø* se presentan para anunciar un suceso. Algunos como taita Jorge dicen que es un *trabajo*, algo con lo que el médico o médica tradicional (aunque son escasas) *refresca* a una persona, a un grupo o a la comunidad entera con la ayuda del Pishimisak que, según la traducción, es ‘el ser sereno, tranquilo y frío’ (Muelas, 1993: 95) inaugurador del pensamiento misak. *Pi* traduce ‘agua’; *pishi*, ‘fresco’, y *misak*, ‘gente’; Pishimisak es el nombre del espíritu que habita el páramo-laguna, y los misak, en ese sentido, son hijos del agua, son *piurek*.

El *espíritu* —que *es hembra y macho a la vez*, pues en él-ella están presentes tanto mama Chuminga, espíritu del páramo y el propio Pishimisak⁸, como Mutautasirø, espíritu del aguacero y Kallim⁹— vive en cada una de las montañas al no ser *uno sino varios*, más precisamente en los páramos en cercanía a las lagunas que, según he llegado a considerar, son el mismo *kansrø*. Es el par perfecto que comunica con el *mørøpik* o *pishimørøpik* dado que existen dos tipos de médicos aquí: los *sentidores* y los que además de serlo tienen a su cargo los *refrescos*. A los últimos es a quienes les enseña medicinas y les muestra en qué luna deben recoger las plantas para curar en momentos en que vean la necesidad; les da a conocer a través del propio cuerpo, los sueños, los animales, las aguas, el cielo y los fuegos porque es *dueño de todo*.

8 En otras versiones, como en la de Aranda, Dagua y Vasco (1998), se hablaría más bien de mama Dominga, que se encuentra en el lado izquierdo, y de taita Ciro, que se encuentra en el lado derecho, o de taita Isidro y mama Chuminga, en las versiones de Agredo y Marulanda (1998).

9 Según Aranda, Dagua y Vasco (1998: 97-113) y Lorenzo Muelas y Martha Urdaneta (2005), Mutautasirø o Kallim encarnaría la parte masculina de Pishimisak y mama Chuminga, que es *el propio Pishimisak*, la parte femenina.

Al tiempo corrige y reprende según sus propias leyes. De allí que las tres lagunas (Nupisu o Piendamó, Maweypisu o Abejorro y Ñimpisu o Ñimbe), situadas en las partes altas de las montañas, se enojen cuando sube gente *sin hacerse remedio* o médicos que *no nacieron con el don y solo lo sembraron en el páramo*. En estos casos, el Pishimisak desata borrascas, rodamiento de piedras, hace perder el camino, mata animales o llama con las voces de quienes el caminante conoce para confundirle e impedir que suba a la laguna. La gente habla de él-ella en estos casos como el *duende*, ese que hace daños y que, en versiones de Harold López (1970: 85), es descrito como un pequeño niño.

Hay, según la religión Guambiana, espíritus buenos y malos. El peor es, sin duda alguna, el “Duende del Páramo”, cuyas apariciones son frecuentes en el páramo de Nimbe. Se aparece con figura de niño cubierto con un inmenso sombrero y castiga a las personas que no observan una conducta recta.

Aunque *un refresco alcanza más o menos para seis meses* puede realizarse por el advenimiento de una situación que demanda bastante trabajo de la comunidad, la adquisición de un nuevo terreno o el inicio de un periodo de gobierno en el cabildo. Las lagunas, la Casa de Plantas Medicinales el Frailejón o incluso un terreno que se quiere *limpiar* son los lugares donde se fija la cita, cuando ha terminado la jornada y se encuentra el día con la noche, para *trabajar*. Dispuesto el aguardiente, los cigarrillos, el tabaco, el agua y las plantas (coca, alegría y *pishinkaló*), se da aviso para trasladarse fuera de la casa, o al lugar señalado que por lo regular queda en zonas elevadas, y sentarse en la dirección en que corren las aguas del Piendamó, río que según dicen se escucha muy cerca durante los *refrescos* y huele en ciertas circunstancias a sangre porque en sus aguas, que brotan del páramo y van haciendo “*guaicada*, vienen los dirigentes y caciques de los misak; a través de ellas se pare a los grandes sabios de ojos claros” (Aranda, Dagua & Vasco, 1998: 27). “En donde salía el derrumbe, en la gran herida de la tierra, quedaba olor a sangre; es la sangre regada por la naturaleza, así como una mujer riega la sangre al dar a luz un niño” (p. 54).

Al sentarse, cada quien debe prestar mayor atención a las nubes, las estrellas que surcan el cielo y los animales; todos ellos parecen ser las voces de los antiguos y del propio Pishimisak. En el extremo

izquierdo (o costado sur) y sentado junto a personas que —según ha dispuesto él mismo de izquierda a derecha— son portadoras del *don*, sienten *señas* y participan de forma frecuente, el *pishimøpik* pide a su aprendiz o a una partera que se acomode en el extremo opuesto al suyo para cerrar la cadena de energía. Para ese momento se habrán solicitado las varas de mando de los cabildantes, si están presentes, para hincarlas en tierra firme frente al grupo y dar inicio formal. Los espíritus, no los del *kansrø* sino los que están de paso, se ven atraídos junto con otro tipo de seres, y durante *el trabajo* irán manifestándose. Sombras, almas que se están despidiendo, solicitando ayuda o incluso espíritus en forma de perros negros son quienes frecuentan el espacio del *refresco* a lo largo de la noche.

Muelas y Urdaneta (2005: 29) dicen que en el principio cuando fueron concebidos los dos primeros *piurek*, los *pishau*, por designio del Pishimisak a través de las lagunas Ñimpisu (que es hembra) y Nupitrapuik (que es macho), *las formaban pareja, el espíritu*

[...] [j]untó cuatro hojas de verdolaga, cuatro cogollos de alegría, cuatro granos de maíz capio, cuatro pepas de yacoma blanca y las lanzó cuatro veces a su derecha y cuatro a su izquierda, pidiéndole al espíritu de la naturaleza que los hijos que llegaran a esta tierra pudieran vivir en paz y en armonía con ella.

Ellos estarían destinados a tener no una sino cuatro madres en razón de lo lento que crecieron, podría decirse que a un ritmo semejante al del *kansrø*, eso si tenemos en cuenta que cada año nuestro es apenas un día para los antiguos que viven allí. Para el entendimiento misak, este evento primigenio guardará una relación estrecha con el inicio del *refresco*, cuando el *pishimøpik* agita el aguardiente y salpica algunas gotas (con dos dedos), cuatro veces hacia la derecha y la izquierda. Conforme sugiere mama Pascuala, partera e hija de un *pishimøpik*, al inicio el médico saluda a los hermanos cacica mama Chuminga (espíritu del páramo) y cacique Mutautasirø (espíritu del aguacero) recordando este acto inaugural. El saludo irá alternándose con tragos de aguardiente que todos beben, sorbos de sustancias provenientes de pequeños frascos oscuros que solo se les brindan a algunos, fumadas colectivas de cigarrillo e individuales de tabaco, y mascadas de coca, *alegría* y *pishinkalø*.

Dado que el *papø* está presente en la muerte, el nacimiento y el periodo menstrual, quien lo tenga por estos días no podrá participar; solo en algunos casos la presencia de una mujer que esté menstruando es esencial para el *pishimøøpik*. En el año 2007, por ejemplo, en un terreno recién recuperado conocido como el Guarangal, el *pishimøøk* —al igual que la primera minga para trabajar— se concretó el 19 de julio conforme a la primera gran recuperación de tierras misak que se realizó en la hacienda Las Mercedes, hoy vereda de Santiago. En el *pishimøøk* tomó parte una mujer con *papø* (en periodo de menstruación) y se realizó al interior de una gran espiral trazada sobre el terreno con palas y azadones. En este caso todos se acomodaron en la última vuelta (si consideramos que la primera se desprende del centro de la espiral) y la ayudante del *pishimøøpik*, con el paso de la noche y conforme iban llegando los turnos para repartir los tragos o manojos de plantas, avanzaba con pasos cortos dentro de la espiral hasta puntos que iban siendo demarcados para cada momento por él mismo: “vaya repartiendo y luego váyase por dentro [de la espiral]. Hasta ahí, hasta ahí. Pase por encima [de lo que ya lleva recorrido hasta este turno] y siéntese otra vez”. Ya terminando, ella fue llegando al centro de la espiral y así se dio por concluido el *refresco*.

Dicen que el *papø* es caliente, y como los misak son *piurek*, aquel desestabiliza y desequilibra, de ahí la restricción (Aranda, Dagua & Vasco, 1998). Ahora, si el *papø* se manifiesta como calor, considero, es debido al frío excesivo que encierra, uno de esos fríos que al ser tan intensos llegan a quemar. Quienes tienen *papø* no debieran tomar parte en el *refresco*, pero no porque aquel sea malo en esencia, sino porque niega el complemento, hace que en la persona se concentre un exceso de frío que guarda relación estrecha con los orígenes del pensamiento; la muerte, el nacimiento y el sangrado de la menstruación —que también sobreviene luego de un parto— se relacionan con el páramo y las lagunas en forma directa, lugares muy fríos donde está situado el *kansø* y vive el Pishimisak. (Por esta razón es plausible que el río Piendamó huela a sangre). Al estar ligado a lo trascendental, creería que el *papø* participa de esa misma esencia y, en tanto, ocasiona daños a la persona solo porque esta *arrima* a espacios definidos desde este mismo tipo de frío que la enviste de forma transitoria, y como el complemento es substancial aquí para que algo llegue a existir...

Luego del saludo de los caciques, el *pishimørøpik* se sienta mientras salpica trago sobre sus piernas, primero en la derecha y después en la izquierda, para sacudírselas con las manos como expulsando algo, al tiempo que quienes ven pasar estrellas fugaces —que son los mismos antiguos señalando cómo va *el trabajo* y si es posible completarlo— soplan en la misma dirección, fuman cigarrillo soltando el humo hacia la izquierda y toman aguardiente. Advertencias iniciales como no fumar con la mano derecha, soplar hacia la izquierda, recibir la coca con la derecha, no cruzar las piernas o los brazos, no pararse a menos que se indique, no reír, no dormir y mucho menos retirarse del lugar antes de terminar, pueden causar para los *mestizos* algo de confusión y estupor; sin embargo, estos detalles cuentan como algo esencial porque, para empezar, *el lado izquierdo es de otros y el derecho es el mío*, y si no se atiende, los efectos serían por completo distintos.

Llegado el tiempo el *pishimørøpik*, *refresca* a cada asistente ayudado de un machete y la botella de aguardiente con la que ha trabajado a lo largo de toda la noche. Inicia a media voz un rezo íntimo mientras pasa el machete por el extremo derecho y luego por el izquierdo de la botella de aguardiente dándole golpecitos. Bebe un trago que luego arroja con fuerza hacia el viento y en la misma dirección en que descienden las aguas del Piendamó. Pasa el machete por el contorno del cuerpo de cada persona dos veces, de derecha a izquierda, y luego *le sopla aguardiente*; se *refresca* a sí mismo y, en eso, vuelve a llamar a cada uno para que se lave las manos, enseguida la cara y, por último, inclinando la cabeza, la coronilla con agua del mismo balde en que reposan las plantas que se usan en el *refresco* y que son de tanta importancia porque al crecer en el páramo son los cultivos del Pishimisak.

No siempre resulta viable el *trabajo*; en algunos casos el cielo no se despeja y las estrellas fugaces surcan el cielo por un lado poco conveniente. Existen fuerzas o incluso otros médicos que *trabajan* con el único objeto de impedir que se cumpla el *pishimørøk*; ahí es cuando el cielo se nubla y las *señas* dan por la izquierda. En estos casos, hay que insistir durante largo rato, reiniciar *el refresco* hasta que el cielo quede *limpio*, o terminar de prisa si *el espíritu* está enojado, pues persistir puede ser desfavorable para los asistentes. En cualquiera de los casos, haya concluido de forma satisfactoria o no el *pishimørøk*, en estos momentos, a escasas horas del amanecer, y cuando las condiciones lo permiten, la gente va en

busca de café o de agua de panela para zafarse del cuerpo la humedad helada que ha dejado la ropa bañada en rocío por el ambiente de la noche y la madrugada. Se retiran teniendo cuidado de no bañarse, barrer o limpiar la casa; de no caminar por las vías principales del resguardo, sino más bien por los *desechos*, y en lo posible de no asistir a entierros o velaciones. Ahora, todos esperan que mientras duermen el Pishimisak les dé un sueño en que una vez más, como de costumbre en el diario andar, *les hable la verdad*, dado que aquí nadie sueña por su cuenta, no existe un inconsciente individual que dictamine lo que va o no a ocurrir mientras duermes; el *espíritu* es quien habla a través de él, es quien me lo da para enseñarme o anunciarme, para comunicarme y orientarme todos los días porque vamos andando juntos. Por esto, en cada hogar, en los primeros momentos de la mañana, acomodados en la *nachak* alrededor de la tulpá, cuentan y piden explicación a las mayores sobre el sueño, diciendo no que yo soñé o yo tuve un sueño, sino que esto fue lo que *me soñó o a usted lo soñó*.

Hasta aquí se ha hablado de forma somera sobre el *pishimarək* o *refresco*, destacando un conjunto de elementos y fenómenos que considero de gran valor para introducirse en una discusión respecto al tiempo. En lo que sigue, se llamará la atención sobre otros eventos y modos que operan en la vida misak y que nos permiten hacer más comprensible el argumento expuesto.

VAMOS YENDO Y VINIENDO ALREDEDOR DE UN CENTRO

Apenas está amaneciendo cuando las mujeres se ponen en pie para iniciar sus labores del día. Van *saludando* primero a las aguas —que las hay hembra, que *es más suavecita* y duerme desde la media noche hasta las cinco de la mañana (por eso es mejor bañarse antes de las cinco para encontrar el agua tibia todavía), y macho, que pega más duro, *es como amarillita y más fría porque viene de arriba*—, para cargar, enseguida, leña hasta la *nachak* al son de la música de los Kjarkas, los Shairo o las Mirlas misak que suena en la emisora del cabildo. La leña se usa para atizar el carbón que resta de la noche anterior, ya que en ningún tiempo y bajo ninguna circunstancia (aunque ya muchos lo han olvidado) el fogón debe apagarse por completo. En él *se conoce la autoridad*, se leen anuncios, se reciben consejos y educación, se corrige, se coloca al recién nacido (*chumbado* en una hamaca), se entierra la placenta e incluso se da a luz (Aranda, Dagua & Vasco, 1998).

Al tiempo, se reciben las visitas, se habla pidiendo orientación respecto a los sueños y se coloca la tierra al barrer si uno quiere que los invitados regresen a casa. El fogón excede toda forma de finalidad en lo concreto y se instaura como canal continuo de comunicación entre los misak; es un espacio de contacto a través del que se refuerza y se tratan los asuntos fundamentales del pensamiento; todos, los del *kansrø*, los mayores y los niños se comunican como partes de una misma sociedad a través de él. Acaso por esta razón, la estructura de los hogares, en las edificaciones antiguas, mostraba un contorno circular que no daba campo para seccionar en espacios interiores; concentraba toda atención en el centro, punto donde se armaba el fogón, se reflejaba la luz que entraba por la *coronilla* del techo y se leía la hora y la época del año gracias a la luz que asomaba por las dos ventanas dispuestas al oriente y occidente de la vivienda (Agredo & Marulanda, 1998: 261). Aún en las construcciones más recientes, cuando priman las formas rectangulares decoradas con estrellas de colores de cuatro u ocho puntas y con dos líneas de color azul y rojo que se extienden alrededor de las paredes externas, de las tres puertas que habitualmente existen, la del centro, que es la misma entrada principal, se destina siempre a la *nachak*, y dentro de esta el fogón se sigue ubicando en el centro.

La familia se congregará, conforme se van desprendiendo enormes bocanadas de humo de los techos, para consultar a la mayora de la casa sobre lo que les soñó. Al parecer, las personas, como *tía* Ilia dice, *a esa edad sueñan más* y entonces, según entiendo, estarían en contacto de forma más continua con el Pishimisak y el mundo del *kansrø*, con el mundo de los antiguos que van adelante. Por eso son quienes mejor saben interpretar. Atendida la explicación, alguien tendrá que *sacar* desde el costado derecho, empezando desde abajo por el pie y siguiendo por la coronilla hasta el costado izquierdo porque soñó desyerbando cebolla, por ejemplo, que es un mal sueño; en caso contrario, se *saca* de izquierda a derecha. Enseguida se sirve el desayuno en la *nachak*. Ahora se cocina tres veces, no como “antes [cuando] solo eran dos comidas en el día” constituidas por sopa de maíz, masitas de choclo y chicha. Sentados en bancos alrededor del fogón, se reciben de derecha a izquierda los *mates* o platos con arroz, papa y lo que esté en cosecha junto con tazas de café, agua de panela o mazamorra de maíz o mexicano, que den fuerzas suficientes para *alcanzar a trabajar* ese día. Como en cualquier lugar,

aquí los modales son determinantes y hablan de la buena educación de una persona; no atender a esto trae por lo regular serias consecuencias. Es mal visto dar la espalda al fogón, pues en el futuro cuando se consiga compañera o compañero ellos van a darle la espalda y no apoyarán (ya se ha dicho que el fogón es centro de pensamiento). Colocar los pies sobre el fogón en la mañana, pese al frío, también es mal visto porque la persona se vuelve perezosa; así mismo lo es tocar con las manos *la sombra del sol* (los haces de luz que entran por el techo) porque cuando estén repartiendo la comida uno va a recibir lo que es para otro, de hecho, el Pishimisak sale con *la sombra del sol y la luna*.

Los comensales usualmente agradecen con un “pai mamita” y se recogen los *mates* y tazas de izquierda a derecha. Se dispone lo necesario para salir a trabajar en terrenos que quedan a una, dos o tres horas, y si la ocasión lo permite se empaca *pomboi* o *caucherina* que se come para tener más fuerza y menos hambre en el curso del día. Con ollas, radio, pica y azadón se toma camino hacia alguno de los dos trabajos; dos porque los misak tienen tierras tanto en lo caliente como en lo frío y, por lo mismo, tienen que estar yendo y viniendo a sembrar, desyerbar y cosechar según haya necesidad. El traslado se hará por un día, un fin de semana o una temporada prolongada, depende de la necesidad de los cultivos y los animales conforme vaya marcando la época del año (*sperel* o ‘gran invierno’, *lamøkuarø* o ‘verano corto’, *lamesre* o ‘invierno corto’, y *nukuarø*, ‘gran verano’ o ‘época brava’); también, del simple gusto por permanecer en uno u otro lugar a veces más, a veces menos. Los eventos que impiden trabajar, como de costumbre, son las mingas, los trueques, un entierro, el día de ofrendas, un domingo o el martes en que, junto al mercado de Silvia, o tomándolo más bien como pretexto, se despliega en subienda una bulliciosa y vibrante composición que envuelve las calles del pueblo. “[A]cá sí la gente no cuenta los festivos, el único día que respetan es el domingo. Los otros días sí van a trabajar y se llevan a los niños al trabajo o los dejan con alguien en la casa” (taita Jairo, padre comunitario de Guambía, 2007, julio).

Respecto al tipo de cultivos, Aranda, Dagua & Vasco (1991, 1998) hacen una rica descripción del tipo de alimentos, técnicas y sentidos que subyacen a la siembra. Señalan la *itrø møn* (cebolla), *pachi trul* (ajo), *ye* (papa), *nør retrukuy* (haba), *møn* (col), *pañi* (*mauja*), *mishi* (oca), *lau* (ulluco), *wau* (arracacha), *min trul* (linaza) y *pura* (maíz); aunque quizá deban

sumarse otros como el zapallo, la uchuva, el mejicano, la mora, la quinua y el café, que con la adquisición de terrenos en lo caliente han cobrando cada vez mayor importancia. Para *laməsre* (mediados de abril y mayo) familias enteras, en la medida de lo posible, se trasladan a terrenos de clima cálido en Piendamó, Cajibío, la María, Pescador y Morales para la gran cosecha anual de la semilla y, de forma poco menos importante, a mediados de octubre, en *srepəl*, para *la travesía*. Por estos días, las gentes aceleran el ritmo para trabajar profusamente; es una época de trabajo fuerte incluso para quienes no tienen sembrado allá porque van a *jornaliar*. Así, como explica Marcel Mauss (1971: 429) refiriéndose a las variaciones estacionales entre los esquimales: “la vida social no tiene el mismo nivel durante todo el año sino que atraviesa por fases sucesivas y regulares, de intensidad creciente y decreciente, de reposo y actividad, de gasto y reparación”.

Los martes, día de mercado en Silvia, cabecera municipal del resguardo de Guambía, es el momento de la cerveza, el helado, los turistas, las chivas, las diligencias, las compras; de uno que otro trueque, de las ventas y las ofertas incalculables. Pese a que no se busque vender o comprar algo en particular, el transporte, los negociantes y las diligencias están demarcados por la agitación y el movimiento que despiertan los mercados en la región. Antes que aclare, las chivas, los carros *jeep* de la cooperativa misak y los grupos, las parejas o los solitarios caminantes (que son escasos) van bajando al pueblo con bultos, animales, cabuya y documentos en carpetas algo embarrados y doblados por el trajín del campo. Algunos bajan a vender o a hacer trueque con la cosecha; otros, a hacer vueltas, recoger la factura del celular en el cabildo, dejar o reclamar tejidos en las tiendas de artesanías, comprar lo que hace falta para la *remesa*, tomarse unos tragos con los amigos, acompañar a los papás a vender en el mercado o a concretar encuentros con cita previa o sin esta en la plaza del parque central. El paisaje se satura de gente y color, de misaks, de turistas caleños o extranjeros, de negociantes y mercaderes, de artesanos, de *hippies*, de cocineras, de culebreros y yerbateros sobre las tres manzanas contiguas al parque central, y bajo enormes plásticos que se cruzan sobre puestos improvisados en la vía, llamando gente no solo a comprar *remesa*, sino también remedios, *masas*, sopas, sahumeros, yerbas, velas o futuro (gracias a las papeletas que los pájaros de médicos ingas sacan con el pico de una pequeña caja). Todos se mueven entre aires más agitados hasta que,

antes de medio día, va decayendo el rebullicio con compradores, y así mismo vendedores y turistas, que toman camino en chivas atestadas de bultos y animales, *jeeps*, flotas pequeñas o automóviles particulares.

De forma semejante se congregan bastantes misak para *acompañar en minga*. Se convida cuando una carretera necesita reparación, se va a construir una casa o cuando un terreno comunitario debe ser trabajado. En el pasado, quienes convocaban (el cabildo, la Casa del Frailejón, una escuela o una familia) iban por algunos hogares avisando para que a la mañana siguiente se sumaran otros más al trabajo luego de ver cómo llegaba gente a *mingar*. Ahora, con la llegada de las emisoras, es frecuente que locutores del resguardo sean quienes anuncien y convoquen en nombre del solicitante. Mujeres, hombres, niñas, niños, mayores y mayores acuden al llamado para *prestar trabajo* ese o esos días si la minga requiere de varias jornadas para completarse. Unos llevan cuchillos, palas y atados de leña; otros, azadones, palas y lijas para afilar; unos pocos, los músicos, llevan el tambor, la flauta y el trago para animar la *minga* todo el día con las tonadas de la *chirimía* que les ha soñado el Pishimisak, y quienes convocan contribuyen con los materiales adicionales para el trabajo junto con los insumos necesarios para preparar el *mote* o el *revuelto* si la *minga* es comunitaria.

Conforme las familias van llegando, la dueña de casa, sus hijas y nueras van repartiendo café con *masas* a quienes *arriman* para *mingar*. Entre charlas y chistes las mujeres disponen un fogón, cerca de la *nachak* si es posible, que resista el peso de las colosales vasijas metálicas en que van a cocinar; se procede entonces con la extensa labor de pelar papas, ulluco, arreglar la carne, pelar el maíz con ceniza del fogón, lavar el arroz y preparar la mezcla de harina de trigo con agua para las *masas*. Los hombres van a trabajar en la casa, la tierra o la carretera; las niñas y los niños, que se consideran como tales hasta cerca de los doce años cuando la mujer debe armar su primer anaco, transitan de uno a otro lugar sin mayor dificultad, aprendiendo algo de aquí y algo más de allá. Ahora que, si faltan manos en un lugar y sobran en el otro, no habría problema si los unos terminan cerca de las ollas pelando papas y las otras van a la tierra, la casa o la carretera¹⁰.

¹⁰ Existen casos como el del cebollar de la casa donde esto no debe ocurrir porque es un espacio exclusivo de la mujer. Si el hombre se atreve a entrar para trabajar allí,

De la misma forma, cuando alguien hace su viaje espiritual y parte hacia el *kansrø*, grupos numerosos de allegados, vecinos, músicos y conocidos tienen el deber de darse cita en casa del que recién ha partido. Van llegando las gentes con leña, cuchillos, papas o cualquier otra cosa de más para *acompañar*. Esto último incluye el hecho de velar, rezar y colaborar con los preparativos de la comida que se reparte en la madrugada junto con el aguardiente; pero además incluye la asistencia al entierro del cuerpo, el rezo de *la novena* la semana siguiente y el *refresco* que se celebra en la casa cerrando de forma oficial este periodo.

Con la casa llena de visitantes, las mujeres de la familia y las que se van sumando con el correr de las horas deben apresurar el paso en la *nachak* luego que hayan lavado la ropa del difunto en Puente Real¹¹. Puesto que los misak son *piurek*, son producto de la unión de dos lagunas del páramo a través de las que se inauguró la vida, este acto supondría más sentidamente la entrega que hacen las dadoras de vida (las madres) de sus hijos al agua, al Pishimisak. Así, la ropa sería vehículo de la esencia de su portador para permitir, a través de este acto inaugural de nueva vida, devolver lo que pertenece al agua y facilitar con esto el tránsito del espíritu hacia el *kansrø*. Tal vez por esa razón el término usado para designar muerte traduce —según taita Juan Muelas— algo como *se lo ha tragado el agua*, mientras dar a luz se conoce más certeramente como *desocupar*, y el recién nacido recibe su primer baño al cuarto día con las plantas que se usan para el *refresco*.

Los dos puntos al parecer más distantes en el ciclo de vida están estrechamente emparentados en el pensamiento misak, por eso los dos primeros *piurek*, que tuvieron cuatro madres porque crecieron muy lento, provendrían del *kansrø*. Aunque tanto el agua como los misak siempre son diferentes, estos nunca son distintos, pues siempre son los mismos bajando desde el páramo, corriendo por el Piendamó y evaporándose de a poco para regresar al páramo-*kansrø*. La ida allí implicaría el retorno a la esencia inauguradora a través del curso que sigue el agua en su ciclo; el misak es entregado pero al tiempo reclamado. Desde este nuevo hogar, donde el tiempo corre más lento, seguirá al lado de otros antiguos, enseñando y comunicando hasta hacer presencia en forma

sobrevendrán las burlas por parte de todo el que tenga conocimiento de la situación.

11 Lugar situado en los límites de las veredas Mishambe y Alto de los Trochez.

más sentida cada primero de noviembre en día de ofrenda, cerca del *mes nuevo* o mes de diciembre según la traducción, cuando van precipitándose de nuevo las grandes lluvias de invierno, se dan importantes cosechas, se celebra *el baile de los enmascarados* (cuando las mujeres visiten de hombres y los hombres de mujeres usando máscaras para bailar) y se preparan grandes cenas en cada hogar, en la casa de justicia del cabildo y en la iglesia de Silvia para los antiguos. En este encuentro como en todos los demás, la música juega un papel esencial, tanto así que los músicos de más edad se congregan para esta ocasión en la iglesia, junto a numerosos misak que llevan sus ofrendas, para tocar desde las primeras horas de la mañana hasta la tarde, cuando ha terminado la misa de medio día donde la presencia es casi en su totalidad misak. Abunda la música ancestral, los bizcochuelos, la comida, la chicha y el aguardiente en la iglesia y en cada hogar.

DE LA COMPOSICIÓN DE SENTIDOS

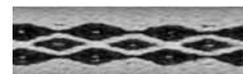
“En las sociedades indígenas, realidad material y formas de pensamiento están indisolublemente unidas, no es posible separarlas [...], sino que unos y otros integran una unidad inseparable”.

LUIS GUILLERMO VASCO URIBE, “El concepto de producción cultural indígena”

Alguna vez en Bogotá hubo ocasión de hablar sobre los *chumbes* tradicionales con mama Pascuala. Una figura tejida (figura 1) a lo largo de la *guasca* de mi mochila, usada esencialmente dentro del tejido de *chumbes*, llamó la atención. A diferencia de otros motivos recurrentes, *el camino* —como ella precisó al referir la figura— es sencillo, si se le compara con esos otros que yo suponía eran distintos motivos usados de forma exclusiva para el tejido de los *chumbes* misak.

—Esta es la matriz [señalando las lanas de las que se desprenden del tejido], aquí van los dos principales que van dando el camino, y aquí empieza el camino de la igualdad. No se distingue a nadie: ni negros, ni paeces, ni blancos... la educación propia del misak recogiendo las experiencias de los mayores. Este es el camino que entretiene a toda la comunidad.

Figura 1
El camino



—¿Cómo así entretienen?

—Este es el entreteniente porque en la naturaleza estamos pisando, en la naturaleza alimentando de la naturaleza y aquí en medio de los verdes es donde sale en misak. Por eso cuando nace un pequeño, acá dicen nacen, para el guambiano el que se nace es un grano de maíz; para nosotros es llegar. Por eso esperamos la llegada de un nu misak¹².

Al detenerse en los demás modelos, tejidos por lo regular a cuatro colores, se aprecia que, conforme cambia de color, varía el diseño del camino (figura 2) o se incluyen, a lado y lado del *camino*, pares de figuras idénticas como enfrentadas (figura 3). En una mirada más atenta se advierte que, pese a las disparidades, unos y otros traslucen una recurrencia: la insistencia en un modelo esencial de tejido, pero además o, mejor, por consiguiente, de pensamiento que emerge también en el *tampal-kuari*.

Figura 2

Variaciones del camino conforme al color



Figura 3

Pares de figuras enfrentadas a lo largo del camino

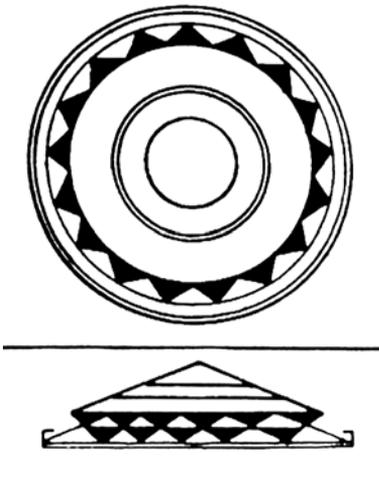


Figura 4

Tampal kuari (tejido de los tres pisos térmicos y del cuerpo, el pensamiento y el territorio)

Fuente extraída de Ronald Schwarz (1976: 315).

¹² Entrevista a mama Pascuala, abril del 2008.

Este es un *camino* de agua o de montañas escarpadas y vivas, a juzgar por la marcación ondulada y por el hecho de que *entre-tiene a toda la comunidad* y lleva a que todos juntos (antiguos y jóvenes) transiten en un mismo plano. Y como no se tiene descanso de caminar, el *chumbe* se enrolla alrededor del vientre dándole varias vueltas o alrededor de un recién nacido para asegurarlo a una hamaca, a los *rebozos* o a la espalda cuando se le va a cargar. Se sumarán parejas enfrentadas que señalan, probablemente, la importancia del par como complemento: femenino-masculino en relación al abajo-arriba que trabaja Schwarz (1976) con base en el traje misak, que parece entrecerse en el saludo a las aguas, caliente-frío, sombra de la luna-sombra del sol, bueno-malo y antiguo-nuevo. Al fin y al cabo los dos primeros misak, los *pishau*, nacieron gracias a que las dos grandes lagunas, Ñimpisu (que es hembra) y Nupitrapuik (que es macho), estaban enfrentadas y formaban pareja.

Es un *camino* en el que —andando a paso sereno y tranquilo, al paso de los antiguos, así, de las voces del Pishimisak— dos tienen parte, pues en él están contenidos dos mundos con ritmos temporales disímiles pero de ninguna manera disonantes, desde los cuales busca retornar siempre, aunque desde diferentes puntos, a la matriz. En ese andar *se va redondeando* para irse *completando* dentro de una misma sociedad; no por puro azar, en Guambía se dice *y vuelta* para denotar lo que viene después. Esta es *la continuidad* de una vida definida como “complementariedad alternada” (Sánchez, 1996) de elementos en aparente contraposición. Quizá por eso, según López (1970: 86):

[...] los eclipses provocaban en la comunidad guambiana auténtico pánico. El primero que los observaba alertaba a los demás con toques convencionales de tambor, y todos abandonaban su casa y sus tareas, y con sus tambores hacían el mayor ruido posible para ahuyentar el fenómeno.

Sabemos que en la antigüedad se preparaban dos comidas en el día, que el *pishimørøk* en la actualidad se realiza por lo general dos veces al año durante la noche y hasta la madrugada, y que *la celebración*, como se le dice en Guambía al día de ofrendas, tiene lugar una vez al año de forma previa al *mes nuevo*, cuando sobreviene el gran invierno. Por Aranda, Dagua y Vasco (1998) conocemos que los misak son

piurek y que, en tanto, toda su historia está unida a un centro común que es la laguna de Nupisu: así que el pasado es *merrap*, lo que ya pasó y está adelante, y el futuro, *wentø*, lo que va a ser y viene atrás; por su parte, el *kansrø*, situado presumiblemente en el páramo-laguna, por lo que señalé líneas atrás, maneja un ritmo distinto que podríamos figurar mucho más lento en tanto un día suyo es un año para quienes no han realizado el viaje espiritual. Los misak entonces no andan juntos en sentido figurado, sino en realidad: por esa razón el *pishimørøk* se realiza dos veces en el año conforme el número de comidas que se preparaban en el día; todos los misak se siguen alimentando de la misma manera, con el objeto de *alcanzar* a trabajar durante una jornada diaria-anual que inicia de nuevo en época de ofrendas, próxima al *mes nuevo* por tratarse del momento de mayor humedad.

Andan juntos todos los misak anudándose como las lanas que las mujeres retuercen en el *isitøl* (figura 5), y por eso van haciendo más resistente y duradero el propio pensamiento, pues la “idea de una vida vivida correctamente, es la vida que está en constante relación con el pasado, [a través de] la persistencia de las maneras” (Suárez Guava, 2003: 87). En ese sentido, se presume, como explica Hermes Yalanda (citado en Agredo & Marulanda, 1998: 168) que:

[...] el páramo sea el lugar donde generalmente lo llevaban a uno para que soñara, es un sitio sagrado donde está la base para que uno pueda servir o aprender algo, es como una escuela donde uno va a aprender y uno sueña lo que va a ser. [...] es como un lugar donde lo llevan a uno para que el páramo a través del pishimørøk lo ilumine en la vida para ser algo en el futuro.

Con seguridad, el caso más próximo que tienen *los mestizos* para comprender esto por vía de la analogía es el de la cinta de Moebius, dado que siempre se anda por un mismo plano aun cuando la cinta dé la ilusión de tener dos planos: de forma permanente se anda por un mismo plano dentro de una forma radial. Y aunque no considero que sea esta la imagen del pensamiento misak, porque desde luego ya existe una forma propia de tejerlo, parece una suerte de aproximación interesante para pasar a relacionarse con la noción tiempo-ser misak.

Por eso también el *pishimørøk* se realiza bien entrada la noche y hasta la madrugada, momentos en que el frío, el sereno, la tranquilidad



Figura 5

Mujer retorciendo lana en el *isitól*

y la humedad, con los que se asocia al Pishimisak, gobiernan el ambiente. Estas son las horas en que, según ha enseñado la sabiduría popular colombiana, el ambiente es gobernado por el *sereno*, que también es de naturaleza dual en razón del poder curativo que desata en ciertos elementos y el mal influjo que ejerce sobre las personas, al punto de hacerlas enfermar. Resultará interesante para el caso que, mientras algunos evitan entrar en contacto directo con el *sereno*, los misak busquen intimar con este durante los *refrescos*, sin que lleguen a *apestarse* o a sufrir de *pechugueras*: afecciones de tipo respiratorio provocadas por el *sereno*, según la sabiduría popular. No obstante, el hecho resulta razonable al saber que el *refresco* es un evento en que se renueva un sentimiento vital de *fresco*. Dado que el *espíritu* y los demás antiguos viven en el páramo, que es donde queda el *kansrø* y se sitúan los orígenes de la vida y el pensamiento, el *refresco* debe ser la comunicación con el frío, la bebida de frío en momentos cuando este más duro da.

En última instancia, el *refresco* permite tener presente el sentido de la relación que se traza con los del *kansrø*, para no olvidar y no dejar así de prestar atención algún día a las voces del Pishimisak, que son las que *hablan la verdad*. Uno va reencontrando los sentidos de sí mismo a

través del lazo que anuda con los antiguos. Entonces, al ser emergencia de dualidad, el momento que en el saber popular llamamos *sereno*, es por definición dominio de fresco, de humedad y, así, del Pishimisak; los misak serían en este sentido personas *serenas* en lo esencial; ya ha señalado Hubert que “el ritmo del tiempo ideal”, el del *refresco*, en este caso, puede leerse en las duraciones concretas (1946: 293-294).

SOBRE EL TIEMPO Y LA(S) ESTÉTICA(S)

En lo que llevo dicho resulta evidente la existencia de un sistema de relaciones esenciales para la gente misak, al que de ninguna manera se llegaría si en un estudio sobre el tiempo hiciésemos un rastreo en términos de duraciones; pero no porque la duración no corresponda a su naturaleza, sino porque se estaría privilegiando una noción procedente de otro sistema de pensamiento. Eliseu Carbonell ha definido “tiempo” como una “práctica social configuradora de identidad” (2004: 11). Ahora bien, en el curso de esta búsqueda creo haber llegado a comprender lo que esto implica. El tiempo tiene que ver con un modo de hacer en particular y, en esa medida, con un modo de ser desde el que se define un carácter, se fijan aspiraciones, nociones de bienestar y planes de vida; el tiempo tiene que ver con la forma como se disponen las gentes de un pueblo para asumir la existencia. Este, por supuesto, no es un proceso tan consciente o individual, sino más bien colectivo y heredado, en curso, en razón de inscribirse en la larga duración de un pueblo y referir el sentido de la vida.

Esos modos que nos permiten pensar en alguien como misak, peruano o colombiano, por ejemplo, configuran un ritmo —una composición orgánica y equilibrada dispuesta de forma cuidadosa— y, en el más amplio sentido de la palabra, una *estética de la vida*. Los *modos de hacer-ser*, que conectan a las personalidades individuales, son la afirmación de una *alternativa estética* (Rosaldo, 2000: 151) de un pueblo. Así, los criterios desde los que juzgamos, trazamos aspiraciones, expectativas y suponemos algo como *indecoroso* están anclados en una *estética* que nos impulsa a actuar de uno u otro modo. Más que la norma o ley impartida por una autoridad estatal, lo que nos lleva a proceder de uno u otro modo respecto a lo fundamental (aunque la ley en primera instancia es un elemento que, claro, incide sobre el accionar) es esto: actuamos y juzgamos sobre la base de algo trascendente

que —al referirse justamente a nuestra esencia en cuanto sujetos— puede denominarse *una estética particular de la vida* que no se negocia fácilmente en el encuentro con quienes no la comparten.

El peso que imprime la propia costumbre se hace fundamental en esto, pues una *estética de la vida* solo llega a consolidarse con el paso del tiempo y la reiteración de los modos en que deviene el sujeto. En cuanto experiencia social, en cuanto sentimiento, esta estética se funda en la vivencia concreta de un colectivo humano con unas condiciones de existencia particulares. Cada complejo sociocultural o pueblo cuenta con un modo de relacionarse con el medio, que habla no solo de la forma de suplir en términos inmediatos las necesidades físicas, sino de “un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos” (Marx & Engels, 1987: 19). Valiéndome del concepto que propone Adorno (1983) para el arte, diré que cada complejo sociocultural, cada pueblo, tiene una *racionalidad estética* desde la que objetiva la realidad y traza aspiraciones para los sujetos.

Hubert (1946) llega a estimar que la noción de tiempo contribuyó en mucho a la elaboración de las demás en su trabajo junto a Mauss. Coincido con él en el grado de importancia que puede atribuirse a esta noción; a juicio propio y según lo que se ha venido señalando, creo que esta permite con mucha más propiedad aproximarse al estudio de relaciones de distinto orden en el pensamiento de un pueblo.

LA NATURALEZA DE LA NOCIÓN DE TIEMPO

“Lo más extraño del tiempo es el concepto en sí, la mera existencia de tal concepto”.

EDMUND LEACH, citado en *Debates acerca de la antropología del tiempo* (Carbonell, 2004)

Al iniciar la indagación de la que, en parte, este artículo es resultado, me propuse trabajar respecto al tiempo misak en encuentro con el moderno por vías del programa de Hogares Comunitarios del Estado colombiano. El problema parecía consistente para aquel entonces, no obstante, en el camino resultó un tanto paradójico que el objeto sobre el que estaba indagando no existiera para los misak. En lengua wam no hay un término equivalente al de *tiempo*: mientras nosotros hablamos

de él así, a secas, ellos no. *Øte*, que sería lo más cercano, no refiere tiempo en sí mismo como entidad abstracta, según me han explicado, sino más bien en cuanto acción; *Øte* es indicador de movimiento ligado al sujeto, porque, en últimas, es alguien quien ejerce cualquier acción. De igual forma, no existen palabras para expresar el hecho de vivir, por un lado, y de hacer, por el otro; se vive haciendo algo en alguna posición: sentado, parado, colgado, acostado o andando. Si para el caso alguien quisiera decir que está trabajando, dependiendo del contexto, lo haría con las palabras *kualli-pasro-r*: *kualli* es el verbo ‘trabajar’ y *pasro-r* traduce algo así como ‘parado’. Muelas (1993: 73) explica que

[...] estos posicionales están estrechamente ligados a la forma de expresar el verbo vivir, el cual no existe en guambiano de una manera que sea genéricamente semejante a la del castellano, sino sólo en relación con alguno de los posicionales, o con la marca de la certeza de la existencia.

Al parecer, el tiempo existe cuando alguien hace algo y no al modo moderno en cuanto condición externa e independiente de los sujetos conforme el supuesto kantiano; es alguien haciendo, siendo; el tiempo se vive como algo interno para el misak. Desde el pensamiento moderno todo parece extinguirse con más ligereza, acaso porque no hay unos otros que vayan andando para guiar y fijar el rumbo. La insistencia en planificar, aprovechar y aprender a administrar se deriva de que allí es el individuo quien depende enteramente de sí mismo para avanzar. Eso despierta angustia y lleva a ser tanto más sistemáticos como se pueda con el andar; la fuerza proviene en todo caso de la aceleración individual. A juicio propio, la noción de sí mismo, a diferencia de lo que ocurre con la estética moderna, logra sobrepasar al yo en el pensamiento misak; son todos en una misma sociedad. Indiscutiblemente, allí la certeza la dan los mayores, que andando adelante, guían al resto de la sociedad; el tiempo se extiende indefinidamente.

En Guambía se respira *tranquilidad* porque, contrario a lo que les ocurre a aquellos de *compulsiva conducta*, nadie siente premura por avanzar; al ser interno, el tiempo se va andando al paso del Pishimisak y no al paso que cada quien da. Tampoco hay necesidad de *ocupar el tiempo* con quehaceres que parecen lo más útiles posible; se hace cuanto es necesario y en el momento indicado, porque los excesos no son

buenos cuando el que va marcando el paso es un *ser sereno, tranquilo y frío* como el Pishimisak.

GLOSARIO

acompañar. Hacer presencia y participar en algún trabajo durante eventos especiales como una velación o un matrimonio.

anaco. Parte inferior del vestido de la mujer tejido con merino negro y un número de franjas impares en tonos fucsia y blanco.

arrimar. Ir a algún lugar.

cena. Comida que se da durante la noche.

chirimía. Conjunto musical que ameniza las mingas y las fiestas en que intervienen quenás, grandes tambores y, antiguamente, el instrumento de viento conocido como chirimía, ya desaparecido y muy importante antaño en la región del Cauca.

chumbe. Tejido a modo de cinturón. Usualmente sirve para sujetar las prendas por debajo de la cintura tanto en hombres como en mujeres, para asegurar a los niños a las hamacas, enrollándolo a lo largo del cuerpo, o para sujetar a los pequeños, con ayuda de un rebozo, a la espalda de la madre.

desecho. Sendero que sirve para cortar camino dentro del resguardo.

desocupar. Cuando la mujer da a luz. Al parecer, se habla de *desocupar* porque existe una estrecha relación entre el nacimiento y los derrumbes que bajan por las *guaicadas* que va haciendo el río Piendamó.

don. Gracia que el Pishimisak otorga sólo a algunos misak (parteras, médico, músicos), concediéndoles un cargo espiritual que les servir de puente entre él y la comunidad.

emparamar. Borrascas que provoca el Pishimisak para alejar a las personas cuando se enoja.

guaicadas. Caminos que van formando, a su paso, los *derrumbes* o las palizadas que se precipitan desde las lagunas, y en los que vienen los guías de los misak.

guasca. Parte superior de la *jigra* o la mochila que sirve para sujetar esta al hombro.

isitel. Especie de huso en que se va enrollando el merino una vez retorcido, para que puedan tejerse los anacos, las ruanas y los chumbes.

jornaliar. Trabajar una tierra ajena de misak o mestizos, sobre todo en tiempos de cosecha, a cambio de una paga diaria.

Kallim. Es el mismo espíritu del aguacero y el mismo *Mutautasire*, *taita ciro* o *mutauta ciro*; es la parte masculina del Pishimisak.

- kansrø*. El otro mundo. Lugar a donde van los muertos. El páramo. Lugar donde vive el Pishimisak.
- masa*. Preparación a base de harina de trigo y agua que sirve de acompañamiento de la aguadepanela o el café, que suelen tomarse en la mañana, en la tarde o cuando alguien *arrima* a la casa.
- mate*. Recipiente o taza hecha a base de totumo, el cual se usa para servir la comida.
- mazamorra de mexicano*. Preparación dulce a base de leche, panela, clavos, canela y mexicano o calabaza, la cual se consume como acompañamiento.
- mørepik*. Existen dos tipos de médicos: los *sentidores* o *mørepik* y los *pishimørepik*. Estos últimos, además de ser *sentidores*, tienen a su cargo los *refrescos*.
- mote*. Sopa tradicional hecha a base de maíz, papa y ullucos, que se sirve solo en ocasiones importantes como mingas, velaciones, matrimonios o fiestas especiales.
- nachak*. Lugar de reunión donde la familia, además de cocinar los alimentos, se congrega usualmente para hablar, pedir consejo y discutir todos los asuntos.
- novena*. Periodo de rezos nocturnos que se celebran en la casa de quien ha partido para el *kansrø*. Las nueve noches que siguen al entierro del cuerpo.
- pai*. Palabra usada para agradecer por la comida. Cuando se agradece por algo distinto de la comida, se usa el término *ønkoa*.
- pape*. Literalmente, sucio. Se refiere a la sangre menstrual, a su color. También al color y olor del río Piendamó en ciertos momentos.
- pishau*. Así se conocen a los dos primeros misak que fueron paridos a través del río Piendamó, luego que las lagunas Ñimpisu (hembra) y Nupitrapuik (macho), gracias a que *formaban pareja* y se encontraban frente a frente, se juntaran y los concibieran por designio de mama Chuminga.
- pishinkaló*. Planta propia del páramo, usada para realizar el *refresco*.
- piurek*. Hijos del agua.
- pømbei*. También conocida como *caucherina*, es la base de maíz molido y panela o azúcar usada como energético.
- prestar trabajo*. Ayudar con las tareas o los trabajos de una familia que lo solicite. Allí se reafirman y afianzan lazos de afinidad y consanguinidad.
- rebozo*. Tela en tono fucsia y azul, traída de Ecuador, que sirve de pañolón a las mujeres y de falda a los hombres.
- remesa*. Lo que no siendo producido por la tierra, debe adquirirse en el mercado.
- sacar*. Nombre que se le da a los pases hechos sobre el cuerpo, y desde abajo.
- seña*. Anuncio que da el espíritu o Pishimisak a través del propio cuerpo a modo de tics.

tampal kuari. Aquello que se usa sobre la cabeza y que, según taita Juan Muelas, no es un sombrero porque no se usa para que dé sombra. En él están tejidos los tres pisos térmicos por los que se mueve el misak, además del cuerpo, el pensamiento y el territorio.

taita. Hombre que en el pasado ejerció un cargo dentro del cabildo.

tata. Hombre que en el periodo actual ejerce un cargo dentro del cabildo.

tía. Mujer que aún no ha ocupado un cargo dentro del cabildo.

trabajo. Así también se conoce al *refresco*.

travesía. Segunda venida de la cosecha de café, a mediados de octubre, que genera desplazamiento de los misak, aunque no de forma tan importante como la de abril.

vuelta. Después.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adorno, T. (1983 [1970]). *Teoría estética*. Traducción de Fernando Riaza. Barcelona: Hypsamerica Ediciones Argentina.

Agredo, L. & Marulanda, L. (1998). *Vida y pensamiento guambiano*. Cabildo indígena del resguardo de Guambía.

Aranda, M., Dagua, A. & Vasco, L. (1991). *Sembrar y vivir en nuestra tierra*. Bogotá: Ediciones Colombia Nuestra.

Aranda, M., Dagua, A. & Vasco, L. (1998). *Guambianos, hijos del aroiris y del agua*. Bogotá: CEREC, Los Cuatro Elementos, Fundación Alejandro Ángel Escobar, Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular.

Bernal Villa, S. (1954). Medicina y magia entre los paeces. *Revista Colombiana de Antropología*, 2, 219-264.

Carbonell, E. (2004). *Debates acerca de la antropología del tiempo*. Barcelona: Universitat de Barcelona.

Hubert, H. (1946). Estudio somero de la representación del tiempo en la religión y la magia. En *Magia y sacrificio en la historia de las religiones*. Traducción de Eduardo Warschaver. Buenos Aires: Lautaro.

López, H. (1970). *Guambía*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.

Marx, K. & Engels, F. (1987 [1845]). *La ideología alemana*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Grijalbo.

Mauss, M. (1971 [1904-1905]). Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales. En *Sociología y antropología*. Traducción de Teresa Rubio de Martín-Retortillo. Madrid: Tecnos.

- Muelas, B. (1993). *Relación espacio-tiempo en el pensamiento guambiano*. Tesis de Magister en Lingüística y Español, no publicada. Universidad del Valle.
- Muelas, L. & Urdaneta, M. (2005). *La fuerza de la gente. Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía*. Bogotá: ICANH.
- Rosaldo, R. (2000 [1989]). *Cultura y verdad: La reconstrucción del análisis social*. Traducción de Jorge Gómez. Ecuador: Abya-yala.
- Sánchez, W. (1996). Algunas consideraciones hipotéticas sobre música y sistema de pensamiento. La flauta de pan en los Andes bolivianos. En P. Baumann (ed.), *Cosmología y música en los Andes* (pp. 83-106). Madrid: Iberoamericana.
- Schwarz, R. (1976). Hacia una antropología de la indumentaria: el caso de los guambianos. *Revista Colombiana de Antropología*, 20, 295-334.
- Suárez Guava, L. A. (2003). *El tiempo entre los ingas de Bogotá: una experiencia etnográfica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Vasco, L. G. (1993). En el segundo día, la gente grande (*Numisak*) sembró la autoridad y las plantas y, con su jugo, bebió el sentido. En F. Correa (ed.), *Encrucijadas de Colombia amerindia*. Bogotá: ICANH.
- Vasco, L. G. (1994). El concepto de producción cultural indígena. En *Del barro al aluminio. Producción cultural embera y waunaan*, manuscrito no publicado.

**LLUVIA DE FLORES, COSECHA DE HUESOS.
GUACAS, BRUJERÍA E INTERCAMBIO CON LOS MUERTOS
EN LA TRAGEDIA DE ARMERO ***

*Rain of Flowers, Crop of Bones. Guacas, Sorcery and
Exchange with the Dead in Armero's Tragedy*

LUIS ALBERTO SUÁREZ GUAVA **
Universidad Externado de Colombia

* Este artículo es resultado del trabajo adelantado por el grupo de investigación Etnografía y Memoria de Armero, que desde principios del 2007 realiza investigaciones antropológicas alrededor de la tragedia de 1985 en el municipio de Armero, Departamento del Tolima (Colombia). Este grupo está conformado por Andrés Ospina, Mónica Cuéllar, Yolanda Cote, Johan Nieto, Luisa Arenas, Sandra Acero y Andrea Buitrago; en su origen participaron Ana María Espinosa y Santiago Balcerero. Del mismo modo, el artículo es resultado de las discusiones e informaciones sobre cultura popular en Colombia que se dieron en el desarrollo de los cursos “Técnicas avanzadas de investigación II: escritura etnográfica” de la Universidad Externado de Colombia, y “Taller de técnicas etnográficas” de la Universidad Nacional de Colombia, impartidos durante los últimos tres años. Estas dos instituciones, con el apoyo a las salidas de campo, han financiado lo que aquí presento.

** lasgud@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 1 de marzo del 2009 · aprobado: 15 de mayo del 2009

RESUMEN

La razón última que la cultura popular reconoce como explicación de la Tragedia de Armero es el Destino. De las múltiples formas que el Destino adopta para manifestarse en la historia del norte del Tolima, este artículo explora la noción de entierro en su polisemia y profundidad analítica. A través del examen de la relación entre vivos y muertos, la materialidad de la brujería y las historias de guacas, el texto alcanza dos grandes conclusiones: en primer lugar, que la noción de guaca es todo un concepto espacio-temporal que permite entender la cosmología del centro de Colombia; y en segundo lugar, que en esa cosmología la relación suerte-muerte delata la persistencia de un conjunto de ideas y prácticas relativas al destino que solo en Armero, delante de 23.000 muertes, se desvelan por completo.

Palabras clave: *Tragedia de Armero, Nevado del Ruiz, Juan Díaz, entierro, guaca, brujería, intercambio con los muertos.*

ABSTRACT

The ultimate reason that popular culture recognizes as an explanation for the Armero Tragedy is Fate. Among the many forms adopted by Fate to manifest itself in the history of Northern Tolima, this paper explores the notion of burial in its polysemy and analytic depth. Through an analysis of the living and dead relationship, the text makes two significant conclusions: first, that the notion of guaca is an entire space-time concept that allows to understand the cosmology of Central Colombia; and second, that, in such cosmology, the relationship luck-death evidences the persistence of a set of ideas and practices related to the fate that only in Armero, in front of 23,000 deaths, is completely revealed.

Key words: *Armero Tragedy, Nevado del Ruiz, Juan Díaz, burial, guaca, sorcery, exchange with the dead.*

El 13 de noviembre del año 2008, poco después de las once de la mañana, el caluroso mediodía vio dos helicópteros de la Policía Nacional sobrevolando el valle del Magdalena, cerca de la boca del cañón que trae al río Lagunilla. El traqueteo de las máquinas cubrió la música típica colombiana (música de cuerdas, principalmente) que acompañaba consignas en contra de la repoblación del camposanto y de su uso como tierra de ganadería y agricultura extensiva. Los visitantes de Armero salieron de la sombra de los árboles o cerraron las sombrillas o se quitaron sombreros y cachuchas. Toda actividad se paralizó en el enorme camposanto. Los peregrinos se dispusieron al acto más solemne y fugaz de cada conmemoración. Los vendedores cesaron el pregón que había empezado desde temprano, la música se detuvo y, aunque el ruido de las hélices era grande, todos experimentamos algo cercano al silencio, no solo porque no hablábamos sino porque no había nada que decir, como si todo estuviera dicho o por decirse en lo que sobrevenía. Todos miramos hacia arriba, apenas cubriéndonos un poco el sol en los ojos. Todos seguros y a la espera de lo que habría de ocurrir. Y con una amargura sin nombre en el cuerpo entero, recibimos una lluvia de pétalos que caían desde el cielo. Llovieron flores sobre la esquina del parque y la Iglesia San Lorenzo, primero; luego cerca de “la piedra”; y de nuevo sobre la esquina en donde la mayoría acababa de salir de la misa que se celebró en una iglesia sin paredes. Y mientras caían cantidades nunca suficientes de pétalos sobre el suelo de Armero, muchos empezamos a llorar. Pero eso no duró más que diez minutos.

Veintitrés años antes, la tarde se había oscurecido por una persistente lluvia de ceniza volcánica. La gente recuerda que esa arena gris al mezclarse con la lluvia torrencial de noviembre parecía una leche espesa. En Murillo, cerca del Nevado del Ruiz, se escucharon varias explosiones a eso de las nueve y quince de la noche. Luego empezaron a caer “piedras en candela”; los campesinos de los alrededores del nacimiento del Lagunilla, a 3.800 metros de altura, recuerdan que se había formado la noche más oscura y que luego, durante la lluvia de fuego, empezó a hacer tanto calor como en el Plan del Tolima, a 350 metros sobre el nivel del mar. A Juan Guillermo Garcés (1986) le dijeron en cercanías del nevado que la erupción se veía como “las noches de Parí” y que la avalancha sonaba “como un volcán”. También le dijeron

que a esa hora no esperaron “más que la muerte” y que eso fue “la cosa más miedosa”. Poco después de las once de la noche llegó la avalancha a Armero; se había alimentado con las generosas aguas y piedras de la represa de El Sirpe, cuya destrucción había sido pedida por el alcalde Ramón Antonio Rodríguez, pero en el Congreso de Colombia no le prestaron atención (Álvarez Gardezabal, 1991; González, 1986; Restrepo, 1986). Bajó la avalancha en varias “bombadas” de lodo y piedra, de hielo de glacial y ceniza volcánica, de azufre y palizadas; bajó la avalancha que iluminaba la senda serpenteante del cañón; bajó la avalancha arrasando las construcciones y sepultando a miles de habitantes. Sandra Acero (2009) ha encontrado que el Nevado del Ruiz fue humanizado y que la avalancha fue vista como parte de su cuerpo: algunos sobrevivientes cuentan que la avalancha tenía “garras” que escogieron a unos, y no a otros, de los habitantes de Armero. Se salvaron el cementerio y las casas aledañas (Rivera, 1985), en donde los muertos y los vivos permanecieron rodeados por el lodo inmundo que despedía azufre y podredumbre. A la mañana siguiente un piloto de avioneta avisó al país que Armero había desaparecido¹.

Esa noche nació un niño que fue llamado Armerito, y empezó el suplicio de Omaira Sánchez. Ella murió al tercer día, quedó medioenterrada en la avalancha, y se convirtió en símbolo de Armero (Pardo, 1986). Luego empezó a hacer milagros. En enero del año siguiente circuló la idea de cambiarle el nombre al nevado y llamarlo Nevado Omaira (Caballero, 1986). Casi inmediatamente recordaron la historia de que Armero habría sido objeto de la maldición del cura Pedro María Ramírez, asesinado y arrastrado por el pueblo el 10 de abril de 1948 (Córdoba, 1982; Restrepo, 1952), y quien habría protegido el barrio de tolerancia pues las prostitutas fueron quienes le dieron “cristiana sepultura”. Recordaron también que los habitantes de Armero eran llamados *Los Matacuras* (García, 2005). Desde entonces conocemos esos acontecimientos y los que siguieron incluso años después como “la Tragedia de Armero” (Cardona, 1988). Ahora los que hablan de lo ocurrido se refieren, con disfrazada simpleza, a “la Tragedia”.

1 En Chinchiná, Caldas, un sector del pueblo fue arrasado por una avalancha originada por la misma erupción que se desprendió por el flanco occidental del nevado. Murieron alrededor de mil personas.

El 5 de noviembre del mismo año, el M-19² se tomó el Palacio de Justicia y el Gobierno de Belisario Betancourt suspendió su control sobre las fuerzas armadas. El Ejército Nacional se hizo cargo del manejo que se le daría a la situación. Y como parte de las medidas, desapareció a magistrados y empleados con el supuesto de que eran auxiliares de los guerrilleros; muchos de esos cuerpos, como los de “las víctimas de Armero”, fueron depositados en fosas comunes; justo igual que los muertos sin identificar que en Colombia llamamos NN. Luego de la avalancha que arrasó Armero, cuando el pueblo se reducía a un montón de cadáveres y sobrevivientes dolidos y asolados por la muerte, fue nombrado un alcalde militar, el mayor Rafael Ruiz, quien prometió hacer una nueva Brasilia en el Norte del Tolima (Unas, 1985). Su misión primera fue la de controlar la avalancha de colombianos de todos los rincones del país que se acercaron a la zona del desastre para ubicar a sus familiares o para saquear lo que quedó en pie y lo que quedó sepultado (Mendoza, 1985).

Aquellos que buscaron fortuna en la tragedia, aquellos que se enterraron en el lodo para sacar bienes o “riqueza”, fueron llamados *valancheros* o *avalancheros* (*El Tiempo*, 1985b, noviembre 19; García, 2005). Asunto paradójico: también recibieron esos nombres quienes fueron rescatados con vida de la zona del desastre; y se entiende que tenían una estrecha relación con la avalancha, como si los desenterrados del lodo fueran una suerte de hijos de ella. Todos, finalmente, víctimas o beneficiarios del volcán nevado, por enterrarse en la avalancha o por haber sido enterrados por la avalancha. Muy pronto en la memoria popular se asentó la certeza de que Armero había quedado enterrado.

En la oposición entre lo enterrado y lo desenterrado se desenvuelven las experiencias de los sobrevivientes y de los que han tenido algo que ver con el camposanto. La misma memoria popular, diluida en incontables voces, se refiere a esa población como “el finaíto Armero”, como si hubiera un difunto, un muerto, llamado Armero. A poco más de un mes de la noche trágica, el mayor Ruiz decidió que los delincuentes

2 El grupo guerrillero M-19 se había formado tras las elecciones de 1970 en las que el ex dictador General Gustavo Rojas Pinilla perdió la presidencia de la República por un fraude que todo el país reconoce.

en su jurisdicción pagarían sus faltas sepultando diez cadáveres (Sánchez, 1985). Los que se enterraban para sacar riquezas ahora enterrarían a los muertos de Armero: harían “entierros”, ceremonias fúnebres.

Cunden las relaciones que vinculan a Armero con la polisémica noción de “entierro”. Un entierro en el centro de Colombia puede tomar tres formas: es una ceremonia fúnebre; es un trabajo de brujería, o es una guaca. Este pasaje oscuro de los eventos —en donde confluyen nociones de diverso origen, mágicas y pragmáticas a un tiempo— es cada vez menos contado: a veces aparece, incidentalmente, en las historias pseudooficiales de lo ocurrido; en mi opinión, es la clave para entender los principios de la cosmología silenciada que soportó, en sus dos sentidos, lo que pasó en Armero.

El alcalde Ruiz no solo no contuvo la oleada de gente que llegó a la ciudad enterrada (*El Tiempo*, 1986, febrero 13), sino que permitió que sus subalternos se hicieran con parte del fabuloso botín, compuesto por la ayuda internacional y los enlodados restos de la segunda ciudad más importante del Tolima, eje de una activa vida económica y poseedora de la mayor parte de la riqueza de la región (Giraldo, 1986; González, 1986). En Chinchiná, Carlos Arturo Valencia, entonces director de la Cruz Roja, sabe que hubo muchos que “se damnificaron” y asumieron esa categoría para obtener ayuda sin ser víctimas de la avalancha. Las oleadas de valancheros saqueadores, que incluyeron algunos sobrevivientes, siguieron durante más de diez años. Estas personas buscaban las “guacas” que habrían quedado enterradas y que podían ser cosas tan variadas como las cajas fuertes de los bancos, los joyeros de las casas ricas, los muebles o los utensilios de ganadería. Poco después, la reconstrucción de Armero, que se trasladaría en parte a Lérída y en parte a Guayabal, requirió arenas de río y otros áridos que fueron llevados desde el camposanto, gigantesco depósito de tierra de avalancha. Al tiempo, empezaron a circular versiones de eventos mágicos ocurridos antes de la erupción, durante la avalancha o después de 1985 (Álvarez Gardezabal, 1991; García, 2005). Ante la incapacidad para controlar el saqueo, Armero pasó de ser Zona de Desastre, según decreto de la Presidencia de la República, a Camposanto, declaración ratificada en 1986 por el Papa Juan Pablo II. Armero se convirtió en un cementerio con cementerio: un cementerio en donde lo desenterrado, el cementerio antiguo, es lo que debería estar enterrado.

Estas informaciones pertenecen a versiones de la Tragedia, así como a personajes del drama que se desencadenó, que no han sido objeto de un análisis antropológico. Este artículo explora algunas de esas versiones y personajes en el supuesto de que contienen una teoría del mundo. Dicha teoría es el conjunto de las relaciones necesarias entre las cosas que se cruzaron en Armero. De su complejidad busco delinear las características de las relaciones entre los vivos y los muertos en Armero y las características de las relaciones entre Armero (que es el conjunto de sus vivos y sus muertos) y la causa profunda que la memoria popular reconoce como explicación última de lo ocurrido.

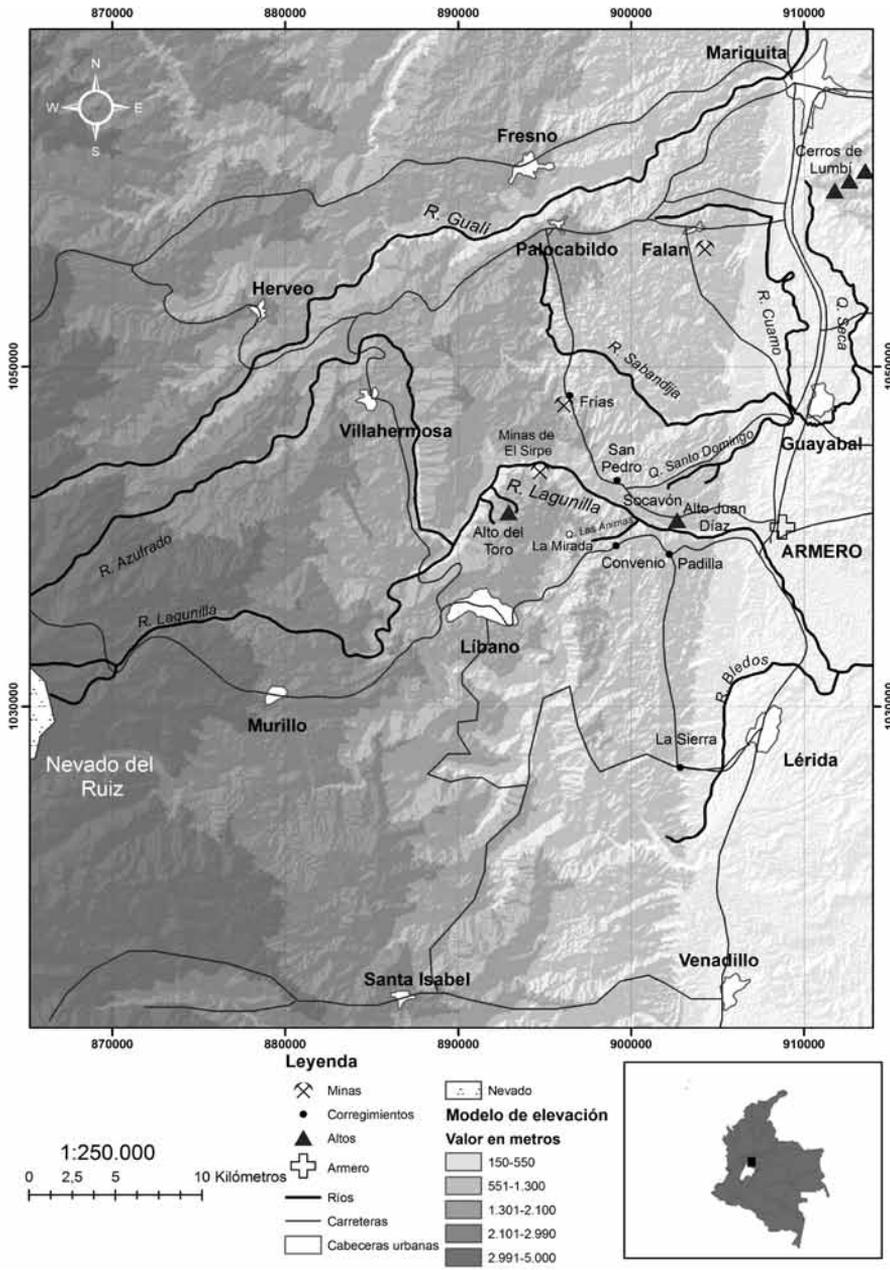
Para ello he dividido el texto en tres partes. Todas recogen informaciones de campo logradas durante los tres últimos años gracias al trabajo etnográfico en el norte del Tolima y en los departamentos de Cundinamarca, Boyacá y Caldas. La primera parte se concentra en las historias que afirman la existencia de guacas en la región y describen su naturaleza. La segunda aborda algunas formas de brujería en Armero y sus alrededores, y conforma la versión oculta de la relación entre los vivos y los muertos en la región. La tercera se concentra en la versión visible de la relación entre los vivos y los muertos, y se ocupa del intercambio de dones en los cementerios del centro de Colombia. Busco plantear un esquema general de análisis y una hipótesis de trabajo teórico.



El recorrido del río Lagunilla está lleno de lugares mágicos (figura 1) desde su nacimiento en el Nevado del Ruiz hasta su desembocadura en el valle del Magdalena. Forma un cañón profundo que escucha el agitado viaje de sus aguas, pero esa turbulencia solo se rinde a la mirada en algunos lugares privilegiados. En el nevado mismo, su nacimiento ocurre en una enorme garganta que grita al unísono en la altura helada. En ese lugar, hace muchos años, don Roberto Gómez soñó con un diamante resplandeciente que como una luna llena iluminaba Rosarito y La Cabaña, veredas del municipio de Murillo. Según don Roberto, conocedor de las trochas del páramo y curtido en las lides del campo, ese sueño fue señal de una guaca escondida en el Nevado del Ruiz. Más abajo en el curso del río (cerca de su confluencia con el Azufrado), en una vereda llamada La Primavera, cuentan de la cueva en la que el habitual tesoro es custodiado por un toro de oro. Poco más abajo, El Sirpe, vereda de El Líbano, es objeto de la incesante búsqueda del oro y epicentro de experiencias relacionadas

Figura 1

Lugares mágicos en el norte del Tolima



con la Tragedia. Y más abajo aún, sobre la desembocadura al llano, encontramos la fantástica historia de Juan Díaz, el cerro desabrigado que contiene la fortuna de Juan Díaz Jaramillo. Empezaré por este último.

Juan Díaz, según la memoria oral de la región, es un hombre viejo que solía aparecerse en los alrededores del cerro y que invitaba a sus elegidos a ingresar en él por una puerta que se abre únicamente durante Semana Santa (Pardo, 1947). Una vez dentro, los elegidos ven que todos sus muebles y utensilios son de oro. También dicen que es un mohán. Otras veces se lo encuentran en los caminos en donde su generosidad es ambigua, ya que en relación con lo que podría, da solo unos cigarrillos de oro o unas cuantas monedas de oro. La gente sabe una historia larga que lo asocia con hormigas arrieras, oro en polvo y, sobre todo, avalanchas o volcanes. Es él, cuando “se pone como un azogue”³, quien produce los volcanes (Pardo, 1947). En el centro de Colombia la gente llama volcán a todo movimiento de la tierra; un volcán es “cuando la tierra se vuelca”. Don Aurelio Huertas, en el corregimiento San Pedro (Guayabal), dice que Juan Díaz es dueño de medio mundo, y que él lo vio cuando era niño, en Cundinamarca, al otro lado del valle del Magdalena. Don Héctor Rico, en la vereda Partidas, dice que Juan Díaz era un cacique y deja en el aire la duda de si era un cacique indio o un español que se volvió cacique. Don Héctor Barragán dice que era un español muy malo que por temor a Simón Bolívar se internó en las montañas de la Cordillera Central. Don Aurelio Huertas sabe que Juan Díaz hace que la tierra dé botes para irse con sus riquezas, que guarda en los cerros. Al mover las guacas por debajo de la superficie, la tierra se vuelca, y la gente dice que la guaca se fue o que se corrió o que el mohán se la llevó. Para don Aurelio, todos los cerros de Cundinamarca y el norte del Tolima son de Juan Díaz. Por eso va del uno al otro, y en el cerro Juan Díaz de los alrededores de Armero, Juan Díaz no tuvo más que una de sus casas. En el costado norte del río algunas personas dicen que Juan Díaz se fue para Frías, un poblado minero que pertenece al municipio de Falan. En el costado sur, aún ven a Juan Díaz sobre el cerro. Don Santos González sabe que Juan Díaz es el guardián de todas las riquezas del mundo (cfr. Velandia, 1993).

3 Azogue es el mercurio. Este elemento es usado en el beneficio de las minas de oro y plata. Ocasiona ataques de nervios y temblores en los mineros. Cuando alguien se exalta o se pone furioso, se dice que “se pone como un azogue”.

Juan Díaz Jaramillo aparece en la historia colonial muy avanzada del siglo XVI. Fue un soldado español de poco nombre que pasó por México y Perú. Fue dueño de tierras en el prolongado paisaje de las cordilleras que enmarcan el valle del Magdalena y tuvo una casa magnífica en la ciudad de Tocaima (AGN, 1557; Carranza, 1941; Pérez de Vargas, 1993-1995: 391). Encontró unas minas de oro (Flores de Ocaíz, 1990) que lo hicieron tan rico que pudo prestar dinero al Rey de España a través de Gonzalo Jiménez de Quesada (AHN, 1940: 19). Después de convivir por cerca de veinte años con una india de Quito, Elvira, quiso ingresar en la aristocracia colonial al casarse con Francisca Ortiz. No obstante, la clave de su fortuna y su tragedia radica en las razones que lo trajeron, precisamente, a las intermediaciones del Alto Juan Díaz. Esas razones, estrechamente ligadas a su vida con Elvira, son dos, aunque parecen la misma: la búsqueda de riqueza y el hallazgo de guacas. Porque la búsqueda de la riqueza podría prescindir de tocar las guacas, pero el hallazgo de guacas, que es un medio para encontrar riqueza, siempre “enguaca” al descubridor. Juan Díaz llegó al Nuevo Reino desde Manta, en Ecuador, en donde supo la historia de la gran esmeralda, que sería originaria del Nuevo Reino, y era adorada como Guaca (Cieza de León, 1995) por los mismos indios entre los que circulaba la historia de un hombre dorado cubierto con oro en polvo sobre una laguna llena de oro (Castellanos, 1997). Esa laguna, como la esmeralda, era Guaca. Tenemos entonces cuatro elementos relacionados: guacas, esmeraldas, laguna y oro en polvo. Y Juan Díaz llegó al río entonces llamado “de la Lagunilla”, y lo remontó hasta las quebradas La Esmeralda y El Dorado (cfr. Suárez Guava, 2008).

Al parecer, Juan Díaz se benefició de unas minas de oro absolutamente ricas, y quiso mantenerlas en secreto. Las minas, por los indicios que evaluamos en otro lugar, estarían en cercanías del cerro o en El Sirpe (remontando el curso del río); según cuenta la memoria colonial, la minas le habrían dado tanto oro a Juan Díaz que este lo medía por fanegas, como si fuera tierra para la construcción de casas. Una avalancha ocurrida en 1581 en el río Bogotá inundó el “palacio” del personaje histórico y desde entonces su riqueza proverbial desapareció rápidamente (Pardo, 1947; Rivas, 1983; Santa Gertrudis, 1970). Esa avalancha se mezcló en la memoria colonial con otra ocurrida por la erupción del Nevado del Ruiz, en ese entonces llamado Volcán de Cartago, en el año

1595 (Suárez, 2008). Aunque el personaje histórico había muerto en 1579, según los documentos sobre la larga disputa por su herencia (BLAA, 1573-1641), la memoria colonial lo necesitaba vivo para que viera desaparecer su fortuna, para que quedara enterrado en la avalancha y para que desde entonces se volviera gobernante de las avalanchas y volcanes. Otra tesis es que incluso antes de 1579 Juan Díaz había sido víctima de su fortuna y ocasionaba volcanes cuando se ponía como un azogue.

La memoria única de esas dos avalanchas —aunque podemos decir que fueron la misma, ya que tuvieron los mismos efectos— se conserva en las estribaciones de la Cordillera Central, a la altura de Armero. En esa memoria, el contacto con el oro de guaca, o la maldición prevista por un cura y proferida por su propio padre (Pardo, 1947), hace de Juan Díaz un “encanto” o un “encantado”: es encanto el hombre viejo que paga con cigarrillos de oro; es encantado el cerro lleno de oro. Entender la noción de *encanto* es fundamental para aproximarse a esta teoría de mundo; una aproximación anterior (Suárez, 2008: 277-278) argumentó que:

Hay dos grandes tipos de encantados: los accidentes del paisaje y los seres vivos. Cuando es un accidente del paisaje (laguna, cerro o quebrada), está encantado porque tiene oro y su condición se manifiesta en fenómenos antinaturales que animan lo inanimado: hay bujidos o bramidos, desplazamientos excepcionales del agua o de la tierra y crecimientos intempestivos del caudal o erupciones de tierra. En estos casos se habla de lagunas bravas, de cerros bravos o de quebradas traicioneras. Cuando el encantado es un ser vivo se ve de color dorado o amarillo y luce como un muñeco, un ser inanimado. Cuando hay un encantado, entonces, o se anima lo que no está vivo o aparece inanimado lo que está con vida. Sin embargo, cuando se refieren a accidentes del paisaje la gente dice que esa laguna o ese cerro “están encantados”. Cuando se refieren a un ser vivo lo llaman directamente “encantado”.

O, simplemente, *encanto*⁴. En cualquier caso, Juan Díaz es víctima del oro que atesora, de la guaca que encontró, del “encanto” contenido en la guaca. A Juan Díaz la guaca lo enguacó, lo llenó de guaca al

4 Sobre la noción de *encanto* puede consultarse a Morales (2001), Victorino (2004) y Carrillo (1997).

metérsele por dentro. Y “eso” de la guaca que lo convirtió en encanto y encantado es “el encanto” que tiene la guaca. Juan Díaz es víctima del encanto, es su presa. El encanto es una fuerza contenida en la riqueza.

En su condición de encanto o encantado, Juan Díaz fue remontando la Cordillera Central hasta ocupar el lugar más prominente en ella. Dicen en Padilla (Lérida), en La Mesa de Juan Díaz (Hurtado, 2008), en San Pedro, que Juan Díaz es el mismo nevado que arrasó Armero. En Murillo y en las veredas del páramo cuentan esta misma historia con algunas variaciones, pero allí Juan Díaz cambia de nombre: es conocido como Juan Ruiz y es, como en todas partes, el accidente geográfico, un personaje oculto en el cerro y un hombre viejo que vaga por el campo. En Villahermosa es conocido como Luis Ruiz y cuando se refieren a él lo relacionan con María la Parda, o María Pardo, una mujer-laguna del páramo.

Dos volcanes recientes que hizo Juan Díaz juntaron tierra y piedras de ambos costados del cañón del Lagunilla y formaron una laguna, también la llaman represa, en la que los habitantes de la región han visto patos de oro. Esos patos de oro son, dice la gente, encantos. Cuentan que a mediados de este año se ahogó un hombre que quiso agarrar esa guaca. Y en Padilla, corregimiento situado en el costado sur del río, en su desembocadura misma al llano, don Santos González y doña Ana Julia Díaz, quienes hace siete años se convirtieron e ingresaron al evangelio, cuentan que en el lugar se está formando “un nevado”⁵. Ellos dicen que se sabe porque el sitio permanece con nubes como las que se ven en Murillo, cerca del Nevado del Ruiz. En el río se está formando el nevado que se nota sobre todo en los días fríos. Las nubes son producto del “yelo”⁶ y “hacen que el yelo se aumente”. Se forma yelo en el fondo del cañón, que debe estar a unos 600 metros sobre el nivel del mar. Ese mismo yelo apareció hace unos veinte años en el cerro Lumbí, en Mariquita, según contó doña Teresa Acosta, vendedora de flores en el cementerio. Ella dice que en ese lugar se estaba formando un nevado que tuvieron que “desterrar” echándole mucha sal. Allí mismo, explica, funcionaba una guarnición militar, pero la trasladaron porque hay una casa embrujada⁷. En San Pedro, la gente cuenta que

5 La antropóloga Claudia Platarrueda Vanegas, fue quien llamó mi atención sobre la formación de los “nevados” en el norte del Tolima.

6 El *yelo* parece compartir algunas características con el hielo, pero es una categoría más amplia.

7 Su nieta habla de un lugar cercano, San Vicente de la Guaca, en donde un

poco después de la Tragedia, se empezó a formar un nevado entre Armero y Guayabal y que “lo desterraron” con muchos bultos de sal.

En estas narraciones, la acción violenta que evita la formación de los nevados parece corresponder con la necesidad de evitar que se asienten definitivamente (siempre “se está formando”), y por eso los “destierran”. En el caso de los nevados que se estaban formando en Mariquita y Armero, un problema adicional parecía tener que ver con la presencia de la brujería. La narrativa de Mariquita señala la casa embrujada en el Lumbí y la presencia de un brujo en Armero. Don Javier Rodríguez, conductor de uno de los *jeeps* que viajan entre Guayabal y San Pedro, muestra en las mañanas de noviembre el plan del Tolima desde el Alto Juan Díaz y explica que si esas nubes que cubren Armero se quedaran por mucho tiempo, se formaría un nevado. Así, para avanzar sobre una definición preliminar, un nevado es un gran depósito de hielo. Un corolario es que puede estar asociado a la presencia de una guaca; otro es que puede estar asociado a la brujería.

El nevado que se está formando en la base del Alto Juan Díaz es producto de la confluencia de dos guacas, y es una acumulación de hielo. Es difícil determinar la naturaleza del hielo. La gente de la región habla de dos clases: hielo de guaca y hielo de muerto. Parece ser el humor frío que se desprende del oro o de los huesos, y resulta malsano. También es cierta su relación con la acumulación de agua (en nubes, en lagunas o en represas). Se sabe que su efecto cambia según su origen: cuando es hielo de guaca se le relaciona con heridas que no sanan y que “salen” por el contacto directo con la guaca; el hielo de muerto es un vaho que sube de los huesos del muerto, impregna la tierra de cementerio y “seca” a quienes ataca. Cuando hablan de guacas, las personas se refieren a su “picadura”: dicen que la guaca “pica” o “flecha”. También se dice que el agua, en determinados contextos, “pica”. Por eso, el que busca guacas sabe mucho de las precauciones que hay que tener.

Buscar y agarrar guacas en la cuenca del Lagunilla es una actividad exclusivamente masculina. Los hombres que se dedican o se han dedicado a esto, lo llaman “trabajo”. La mayoría de los que conocen las estrategias para atrapar guacas también saben atrapar brujas y

toro-hombre custodiaba el tesoro. Ambas saben que un túnel subterráneo comunica el centro del cerro Lumbí con la iglesia de Mariquita.

son seres mágicos. Parte de su magia consiste en el control que tienen de “los nervios”, lo que les permite soportar “el susto”; el conocimiento mágico está distribuido en “secretos” y “contras”⁸. En Santa Isabel, cerca del nevado con el mismo nombre, hará unos cuarenta años, don Helí Valero escuchó la historia de don Jesús Garzón, un hombre recio, un “viejo resabiado” que se fue de noche a un sitio en donde “asustaban”. El viejo, dice don Helí, era de esa “gente antigua” que a nada temía. Se compró media botella de aguardiente y se fue en su mula. Supo del sitio porque vio un ataúd en medio del camino, entonces la mula se encabritó. El viejo se bajó de la bestia, sacó una “puñaleta con cruzero” (una daga en forma de cruz) y la clavó en el suelo al lado del ataúd. Sacó la botella de aguardiente y se sentó a tomar hasta la mañana siguiente. En la madrugada, dice don Helí, el ataúd empezó a moverse como queriendo deshacerse de lo que lo detenía, “se abatanaba como una serpiente cuando se le da juguete”. El viejo no se inmutó. Y cuando clareó el sol apareció echada en el piso una mujer desnuda, una bruja que le dijo al viejo Jesús Garzón el lugar en donde había una guaca. El problema que esperaba a don Jesús era el manejo del yelo.

El yelo de guaca, a diferencia del de muerto, ataca la superficie del cuerpo de quien la toca sin las precauciones debidas. Cuentan, en Murillo, que una guaca que encontraron en la cuenca alta del Lagunilla tenía la forma de un soldado. Un hombre rico engañó a un trabajador pobre que la había encontrado mientras hacía un hueco para una cerca. Le quitó con embustes “el soldadito de oro”, y por eso al hombre rico “le salió” una llaga incurable en una pierna. Para evitar que la llaga se extendiera por toda su pierna tuvo que empezar a hacer infusiones de guaca y a bañarse la pierna con el agua. No podía vender la guaca y la llaga que le salió fue producto del yelo de la guaca⁹. El yelo de guaca se puede heredar si se hereda la guaca. La gente suele decir que estas heridas “le salen” al afectado, con el supuesto de que ya estaban en su cuerpo. Son todo un estigma que surge por el contacto

8 A partir de uno de los hallazgos de su prolongado trabajo de campo, Ospina (2009) afirma que el brujo, o aquel que se enfrenta a la brujería, debe tener un corazón fuerte.

9 El *Diccionario de autoridades* de la Real Academia Española (1734: 418) dice que *llaga*, metafóricamente, “significa cualquier daño o infortunio, que causa pena, dolor y pesadumbre”.

directo de la piel con el oro de guaca. La gente, a través de experiencias como esta, explica que al “agarrar” una guaca hay que tener una “contra”. Las incontables historias de tunjos o encantos en el Lagunilla permiten identificar, por lo menos, cinco formas de agarrar la guaca: con un puñado de sal, con la camisa empapada en sudor, con orines, con aguardiente y con saliva¹⁰.

Con todo, agarrar una guaca, más que de conocimiento, es una cuestión de suerte. La gente dice que “una guaca no es del que la busca, sino del que la encuentra”. La gente sabe que ha sido elegida por una guaca si es testigo de las señas que la guaca deja. Esto no garantiza que la puedan agarrar, deben tener los cuidados del caso (siempre tener sal a mano) y, sobre todo, deben evitar la ambición y la envidia. También debe saber “el secreto”. Esto sería suficiente para que las personas fueran solas en busca de guacas, pero siempre prefieren ir con uno o más acompañantes, siempre en números impares. Cuando se adelanta una expedición en busca de guacas y a uno de los involucrados “le da” envidia o ambición, la guaca se entierra más o se va, formando un volcán. Ambición y envidia son sentimientos que deben ocultar sus portadores pero que las guacas pueden identificar.

En cualquier caso, encontrar una guaca constituye un don ambiguo. Por una parte, el cambio abrupto de la condición social del beneficiario empieza a ser visto como señal de un pacto con el Diablo, quien es el que puede ver dónde están las guacas. Por otra, todo beneficiario del oro de guaca tiene un futuro oscuro. El oro de guaca, dice la gente, se acaba rápido, esa fortuna intempestiva se agota tan pronto como llega. Esa fortuna momentánea trae “ruina”; suele acarrear muertes dolorosas o accidentales. En caso contrario, como le ocurrió al que se quedó con el soldado de oro, agarrar una guaca constituye una condena. Esa estrecha relación entre el oro de guaca y la promesa de la muerte se debe a la extraña naturaleza del oro de guaca, en particular, y del oro en general.

Examinemos la teoría del oro en la región. El oro puede hallarse en estado salvaje o culto. Cuando es culto, se dice también que está “curado”, transformado por la mano humana. Y cuando ha sido culto y vuelve a la tierra por ser enterrado o haberse perdido, regresa paulatinamente a su estado natural o salvaje, pero con la capacidad para adoptar formas

¹⁰ En el sur de Colombia los elementos fundamentales son el tabaco y el aguardiente.

culturales. El oro siempre quiere volver a la tierra. El proceso de renaturalización puede acelerarse si entra en contacto con el agua. Don Aurelio Huertas dice que se va con el agua y empieza a tener vida propia. En ese momento ha muerto dos veces: primero, murió de su estado natural y, luego, murió de su estado cultural¹¹. Ahora, puede crecer y moverse. Y sólo mágicamente puede morir su tercera muerte: cuando con “una contra” y el corazón limpio u oculto (no olvidemos que el oro, cuando es guaca, reconoce la envidia y la ambición) se rinde en las manos del guaquero. Otra forma, también mágica, como muere el oro de guaca, es mostrándose en un juego galante, es enamorándose: el oro de guaca seduce al elegido mostrándose como un “encanto”. Sin embargo, como es caprichoso, suele seducir y desaparecer al objeto de su atención, lo rapta. En ambos casos puede ocurrir que una vez atrapado se convierta en oro en polvo o conserve la forma del encanto. Otras veces parece que el oro se deja atrapar, pero al contacto con la mano humana se transforma en “un montón de sal”. En todos estos casos el tiempo mostrará que esa suerte está preñada de muerte, el infortunio ronda al beneficiario.

La razón por la cual la guaca pica y transmite el yelo pareciera ser, según lo dicho, el contacto del oro con los muertos. También puede ser el sacrificio ritual del oro mismo, su muerte en el ámbito de la cultura. Sin embargo, don Argemiro Pineda y don Roberto Gómez están de acuerdo con que el oro siempre tiene una condición especial; desde siempre, incluso antes de su ingreso en la cultura en razón de la metalurgia, está vivo. Por ende, el oro nunca muere y siempre hace daño. En Murillo, por ejemplo, saben que es peligroso meterse objetos de oro en la boca; doña Berta Pompeyo, dueña del Hotel Manizales, dice que es a causa del yelo, ya que el oro nunca está suficientemente curado. A todas luces, el oro tiene “encanto” desde siempre. Cuando don Argemiro explica que el oro y la esmeralda son los únicos metales vivos, pero guarda la certeza de que esa vida es peligrosa, está asegurando que hay vida que puede caber en lo muerto. Esa vida se manifiesta en el movimiento del oro y la esmeralda. En general, pareciera que “todo lo que se mueve” está vivo y es dotado, además, de carácter¹². El oro y

11 Esta parte de mi análisis se ha inspirado en la discusión de Páramo Bonilla (2009) y Caro Baroja (1968) acerca de la desnaturalización de Lope de Aguirre.

12 Lo mismo ocurre con el río Lagunilla, que “es traicionero” (como muchos ríos en Colombia) y el Nevado del Ruiz, que “mandó la avalancha” (cfr. Acero, 2009).

la esmeralda son “celosos”. Esa condición, por otra parte, impide que puedan tocarse con facilidad. Don Helí Valero, en su preciosa descripción de la zona esmeraldera de Colombia (2008: 222), cuenta que las esmeraldas que caen al piso desaparecen porque “tienen un misterio”.

Debemos preguntarnos por qué pica el oro que no ha muerto en la cultura, por qué tiene yelo el oro de veta, el que forma las columnas que, según don Roberto Gómez, sostienen el Nevado del Ruiz. Quedemos, por lo pronto, en que el oro es depósito, como los cuerpos de los muertos, de yelo. Y allí donde hay mucho oro hay mucho yelo. Un depósito de yelo es el nevado que se encuentra en la represa que formaron los volcanes de Juan Díaz, muy cerca de la desembocadura del Lagunilla al llano. Pero el oro es también depósito de encanto, y donde hay mucho oro hay mucho encanto. Además, el Nevado del Ruiz, causante de la Tragedia, al ser la casa de Juan Díaz —o Juan Díaz mismo que está cubierto de oro y lleno de oro—, está encantado y es un depósito de encanto. Por ende, el Nevado del Ruiz es un depósito de yelo y de encanto.

Otro depósito de yelo y de encanto debió existir en la laguna de El Sirpe, que se formó en 1984 y fue objeto de los desesperados esfuerzos de Ramón Rodríguez para que fuera dinamitada. La represa de El Sirpe, culpable de la Tragedia de 1985, según múltiples versiones de sobrevivientes y habitantes de la región, se formó debido a un temblor que produjo el deslizamiento de una enorme masa de tierra. Un alud descendió por las faldas del Alto del Toro y taponó la corriente del río Lagunilla. El agua inundó la represa y luego encontró salida sin arrastrar las rocas que la taponaban. La gente del corregimiento de San Pedro dice que en ese lugar se formó una laguna, y explican que tuvo su origen en “un volcán”. La represa de El Sirpe se llamó así por la vereda donde se formó. Dicen los que la conocieron que entre las muchas piedras que bajaron del alto había una especialmente grande, capaz de sostener un helicóptero. Incluso hay versiones según las cuales el helicóptero del gobierno aterrizó en la piedra, y los expertos concluyeron que no representaba peligro alguno para Armero.

Hay otras memorias de El Sirpe. Orlando Tinoco, conocido como *El Mago* en cercanías de San Pedro, dice que en la represa la gente veía animalitos de oro. Don Javier Rodríguez, que de noche vive en San Pedro y de día en Guayabal, cuenta que veían un toro de oro que en

las noches se paraba sobre la piedra más grande de la represa. Los habitantes del costado norte del río (El Sirpe queda al sur) veían al otro lado un resplandor y saben que El Sirpe se formó por el movimiento de un entierro. La noche del 13 de noviembre, doña María del Carmen de Pérez, habitante del cañón del Lagunilla y nacida en Caparrapí (Cundinamarca), vio la guaca que iluminó el cañón entero y se unió a las muchas otras que bajaban en la avalancha; la misma que, desde más arriba, en la misma montaña, vio doña Crescencia de Torres.

La zona de El Sirpe es conocida por la antigua explotación de minas de oro¹³. Más que interesarse en la historia de las guacas, la gente se concentra en la noticia de una viga de oro que se transforma en viga de plata y comunica El Sirpe con Frías, en donde las minas se encuentran abandonadas y en sus ruinas se ha instalado el cementerio. En El Sirpe, al contrario, las minas han cobrado nueva vida y son un lugar custodiado por grupos armados irregulares. Doña Ana Julia, la jovial evangélica de Padilla, asegura que esas minas son de Juan Díaz. La maltrecha carretera que va a El Sirpe se desprende de El Convenio, una pequeña población entre el cruce de Armero y El Líbano. A veinte minutos de las minas, La Mirada es un conglomerado de casas con una inusitada cantidad de tiendas desde donde se observa el imponente cañón del Lagunilla. A lo lejos, los cementerios de San Pedro y Socavón, en lugares altos como todos los de la región, se ven diminutos como montecitos rojos en medio del verde reseco que los rodea. En una tienda, amablemente, nos advierten que en las minas no hay nada que ver. Y durante el retorno por la carretera destapada los viajeros se dan cuenta de que están siendo vigilados. Camiones de carga sin placas y guiados por escoltas disgustados se dirigen lentamente hacia El Sirpe, más allá de La Mirada. En El Líbano circula el rumor de que los trabajadores de las minas son traídos de otras partes, sobre todo de Antioquia, y dicen que sus escandalosos gustos son incómodos. En otra población del norte del Tolima se tiene por cierta la noticia de que si alguien trabaja en esas minas obtiene dinero fácil y rápido. Sin embargo, no puede salirse de ese trabajo: o sale muerto o tiene que desaparecer por mucho tiempo (lo cual es otra forma de morir). Aunque todos saben dónde están, las minas de El Sirpe (como las guacas) se

13 Sobre la historia de la minería en la región véase Moreno (2006).

dejan ver por pocos, y tocar ese oro es peligroso: se paga con la muerte biológica o con la muerte social.

Las vigas subterráneas que explotan en El Sirpe son referidas con frecuencia en la región. En Padilla la gente cuenta sobre la existencia de unas gigantescas vigas que comunican el Nevado del Ruiz con la zona esmeraldera del departamento de Boyacá. El recorrido de las vigas que han sido explotadas es marcado por túneles labrados en las montañas del norte del Tolima. En esos socavones abandonados, los campesinos esperan reencontrar las vetas y enguacarse. Son sitios silenciosos, cubiertos por el monte, en donde pocos se atreven a entrar. Son lugares peligrosos donde la gente tiene los mismos cuidados que con las guacas. Si acaso tienen oro, el oro de esos socavones es guaca. Pero por estar tan adentro de la tierra de modo antinatural, todo socavón es tumba.

En Líbano, un antiguo habitante de El Sirpe cuenta que un magnífico toro de oro custodia el tesoro oculto en la montaña. Esa misma memoria tiene don Argemiro Pineda de cuando viajaba hasta Armero. Hoy en día casi no se conoce el Alto del Toro, ni siquiera en La Mirada me hablaron mucho de él; en El Líbano poco se sabe de la razón por la cual el monte Tauro domina la ciudad. Sin embargo, no deja de llamar la atención que en el Alto del Toro nazcan las quebradas La Esmeralda y El Dorado, y que estas desemboquen al Lagunilla en la vereda El Sirpe, en donde se formó la laguna (que también debió ser considerada nevado) a la que culpan de la catástrofe de Armero.

Aunque tímidamente, el toro ingresa en esta cosmología. Aparece asociado con el oro de guaca, el oro de veta, las esmeraldas, los cerros y las lagunas. Pero también con el cerro-laguna, por excelencia: el Nevado del Ruiz. Como el oro, podemos decir que el toro sufre la ambigüedad de lo que es a un tiempo producto de la naturaleza y de la mano del hombre. El toro es víctima de la naturaleza (el encanto del oro) y de la mano del hombre (la domesticación). Los toros que cuidan las guacas en el centro de Colombia son siempre ganado mostrenco; el encanto es un toro tan abandonado por la cultura como el oro de guaca. En la avalancha de la quebrada Las Nereidas (en el costado occidental del Nevado del Ruiz), ocurrida hace más de cien años según la cuidadosa memoria que conserva don Roberto Gómez, bajó del Nevado un becerro de oro. En otros lugares del centro de Colombia he

escuchado la misma historia de un volcán comandado por un toro o una yunta de bueyes de oro¹⁴. Pero como en el caso del oro y la esmeralda, podría ser que la cultura considere que, esencialmente, el toro “tiene un misterio”. Respecto al toro es equívoco preguntarse si el misterio radica en la pareja encanto-yelo. Más interesante que la relación entre el toro y el oro, es la relación entre el toro y la guaca.

Un toro de oro es una guaca y custodia una guaca, y un toro mostrenco puede ser una seña de guaca. Don Argemiro Pineda, quien fue arriero desde niño en el Páramo del Ruiz, enseña que en el páramo existen unos lugares llamados cochales, que son zonas inundadas. El término está emparentado con la palabra quechua *cocha*, que significa ‘laguna’. Cuando los toros padrones (aquellos que no han sido castrados y por eso son fértiles) quedan atrapados en los cochales, se dice que se enguacan. Los campesinos dicen que el toro se enguacó y ya no hay nada que hacer; cuando un toro se enguaca se mete dentro de la tierra y se queda encantado. Esos mismos toros, todos cubiertos de oro, bajan comandando avalanchas. Un toro padrón es una guaca en potencia. El profesor de secundaria Ignacio Torres, quien enseña en el Colegio El Carmen, recuerda que la gente creía haber visto un toro de oro que bajaba en la avalancha de 1985, pero él cree que se trataba de un carrotanque de gasolina que se había incendiado. La gente, sin embargo, sigue viendo toros encantados y al frente de las avalanchas. El toro, en la versión de la gente que ha sido testigo de su acción o ha crecido en un universo en el que este tipo de eventos y seres es posible, pudo haber bajado desde el mismo Páramo del Ruiz, escenario de incontables contactos entre los colonos y el ganado mostrenco, o pudo haberse unido a la avalancha en La Primavera, una vereda de Villahermosa que limita con el río.

En una cueva que da al cañón del Lagunilla y cuya entrada está en donde termina el Plan de Primavera, hará unos cinco años (en el 2004), un señor Alberto, ya mayor, vio un toro de oro. Él intuía que en ese antiguo socavón, vestigio de la dilatada historia minera de la región, debía haber alguna riqueza. Trató de convencer a alguno de sus vecinos (quienes me contaron la historia), pero nadie lo acompañó.

14 Este motivo andino, el toro asociado con avalanchas y lagunas en las que se esconde una ciudad de oro, ha sido registrado por Arguedas (1980), Bernard (2008), Páramo Bonilla (2009), Victorino (2004) y Carrillo (1997), entre otros.

Ingresó con dificultad en la cueva que se encuentra en la peña. Duró tres días adentro y salió extraño y hablando “cosas raras”. Dijo, al salir, que en la cueva, después de un rato de camino, se encuentra una laguna y que, al otro lado de esa laguna, el toro dorado le hizo señas con las pezuñas mientras el agua empezaba a arremolinarse. Don Alberto salió de la cueva buscando alguien que le ayudara a sacar el tesoro, pero murió al mes. La gente recuerda que salió con un tono diferente en la piel, como si el polvo de la cueva lo hubiera “amarillado”. Después otros que han entrado han visto lo mismo, pero no pueden sacar el tesoro. El toro —más allá de la laguna— continúa dentro de la cueva que se abre delante del majestuoso cañón del Lagunilla. A todo ese conjunto lo llaman guaca.

Empezamos este apartado con la certeza de que una guaca es también llamada “entierro”. Sabemos que puede contener oro o esmeraldas. En Lérida, sin embargo, la gente que habla de las guacas de Armero se refiere a los bienes de “valor” que buscaban los valancheros. Las guacas de Armero, que para algunos fueron las que dicen que bajaron en la avalancha, para otros fueron toda la “cultura material” del pueblo sepultado por el volcán. Esas “riquezas de Armero”, como las guacas, están ocultas, pero aquello que las cubre está a la vista de todos. De la ambigüedad del oro de guaca y el toro que cuida la guaca, participan también los objetos de Armero: son objetos de valor cultural que murieron en la cultura y están, como todo lo muerto, enterrados. Incontables historias vinculan objetos extraídos de Armero con tragedias ocasionadas por su condición de guacas. Los objetos de Armero son portadores de yelo de guaca.

Una guaca es, en principio, “una riqueza” (oro, esmeraldas, un objeto cargado de valor) que se encuentra oculta, pero que se muestra ocasionalmente, como las minas de El Sirpe. Si recordamos al cerro Juan Díaz, a las lagunas y los nevados, podríamos ampliar la definición y decir que una guaca es una cosa oculta dentro de otra, y a la vez es la cosa que cubre a la primera. Es contenido y continente, ambos preciosos y terribles. Una guaca es una cosa que es dos y es dos cosas que son una. Es una cosa dentro de sí misma y la misma cosa afuera de ella. Es una muerte que persiste en el yelo y un encanto que no se agota. Es una fuerza que no cesa, que provoca lo que ocurrió y lo que sigue ocurriendo. La guaca es el toro y lo que el toro guarda, y el cerro

con el toro encima, y el nevado en la laguna llena de oro y de yelo. Una guaca es Juan Díaz que es Juan Ruiz, y es el nevado y el encanto, es el cerro y el hombre que sufrió la misma suerte de Armero.

Oro y yelo-encanto, que son lo que está en el centro de la guaca, también son lo que se ve por fuera de ella (son el encanto dorado y la nieve o la nube). El toro es guaca porque, como ella, tiene por dentro lo que tiene por fuera y tiene por fuera lo que tiene por dentro. El toro es guaca porque, como la guaca, tiene un contenido que se ve en la superficie, los cachos son huesos, y una superficie que está escondida, los huesos son cachos. Cuando comandan las avalanchas hacen evidente esa ambigüedad porque en esos casos se supone que ellos mismos son lo que estaba enterrado y en ese evento viaja en el lodo.

Guaca, por todo lo antes dicho, no se reduce a la riqueza que contiene yelo y encanto, es, quizás, un concepto ordenador de relaciones en distintos contextos. Hemos visto que guaca puede explicar accidentes del paisaje cultural (los cerros, las lagunas, los nevados, los volcanes) o la vida de lo que muere en la cultura (toros, oro, objetos de Armero). Guaca resume una *lógica*¹⁵ realizada al unísono en la cultura popular. Y es, faltaba decirlo, una noción indígena que ha provocado largas inversiones de tinta (cfr. Acosta, 1962; Bernard, 2008; Cieza de León, 1995; Gutiérrez Estévez, 1988; Rosenblat, citado en Garcilaso de la Vega, 1943: 317, entre muchos otros), pero que nunca se rinde a la inteligencia de la tinta, una noción indígena intrínsecamente relacionada con la forma del mundo: la forma del espacio (contenido y continente) y la forma del tiempo (lo que ocurrió y lo que sigue ocurriendo) (cfr. Suárez Guava, 2008). La guaca india, extendida por lo menos desde la selva del Darién hasta el río de la Plata, devora las mitologías conquistadoras que pretendieron arrebatar el oro americano; las encanta, se disfraza de ellas y las vacía de sentido. La guaca india es una explicación última, definitiva, terrible y fabulosa del cataclismo que hizo que la tierra diera botes, dejando al descubierto lo que estaba cubierto, y cubierto lo que estaba antes al descubierto. La guaca que provocó una avalancha de lodo y piedras, que provocó luego una avalancha de valancheros y que provoca cada 13 de noviembre una avalancha de peregrinos. Guaca es yelo

15 Uso *lógica* en el sentido que le da Lévi-Strauss (2006: 60): “la instauración de relaciones necesarias”.

antiquísimo y encantamiento indescifrable, contenidos en lugares fascinantes y aterradores: Juan Díaz y la represa de El Sirpe; la mina de El Sirpe y el Alto del Toro; los nevados de tierra caliente y los volcanes a cualquier altura, el Nevado del Ruiz y Armero.

En toda guaca, tanto contenido como continente operan cambios en la naturaleza, y solo pueden ser controlados recurriendo a la magia. La seducción del encanto por parte del gUAQUERO, o sea el control de una guaca, es llamada “trabajo” y supone el engaño de la guaca y el control del yelo. Otro conjunto de fenómenos en donde estos principios aparecen conjugados es la brujería en Armero y sus alrededores.



Muchos pobladores de la región, al explicar a través de ejemplos la búsqueda del oro, se detienen a considerar una distinción importante entre las guacas. Dicen que hay guacas conjuradas y guacas que no lo están. Saben que los antiguos dueños de la riqueza, indios y españoles o criollos ricos, antes que compartirla prefirieron enterrarla. Algunos de ellos, la mayoría, realizaron actos mágicos delante de estas riquezas y las dejaron conjuradas o rezadas. El conjuro o rezo consiste en la maldición para el que quiera agarrarlas, pero también es “la suerte” de quien debe tenerlas, es su destino. El conjuro, al tiempo que busca juntar los destinos de la riqueza y el que debe tenerla, es proveedor inmediato de yelo para todos los otros. El rezo o conjuro, entonces, es un acto mágico cuya eficacia reside en la fórmula pronunciada por el que esconde la riqueza, y asegura el rumbo del yelo y el encanto. Cuando la guaca no está conjurada, el destino de sus dos sustancias es desconocido, no está señalado, depende de los caprichos del encanto y del yelo. En estas ocasiones también se aplica la máxima de que una guaca no es del que la busca sino del que la encuentra. Encontrarse una guaca es encontrarse con la propia suerte.

Los conjuros no crean las sustancias esenciales de la guaca, las dirigen. Parten, como todo acto mágico, del reconocimiento de una legalidad en la naturaleza que puede ser manejada, pero no creada. Los que buscan guacas suelen conocer “el secreto”, que es una fórmula estereotipada de contraconjuro que junto a “las contras” sirve para agarrar la guaca. Las guacas, aunque en una ambigua relación con la cultura, son un hecho de la naturaleza. Existen porque es natural que lo que está enterrado se manifieste en la superficie y porque es natural

que el oro, como los huesos, contenga yelo y encanto. Es natural que el oro, a través del yelo y el encanto, transforme lo que entra en contacto con él. Estos principios son usados al unísono en los trabajos de brujería que también son llamados entierros, pero las sustancias son otras.

Vamos a examinar con cuidado el yelo de muerto. Se distingue del yelo de guaca por los efectos que produce. Tiene yelo todo lo que ha estado en contacto con un muerto. Sin embargo, todos reconocen como especialmente peligrosas las partes metálicas de los ataúdes, la tierra de cementerio y los huesos de los muertos. El yelo ataca de forma terrible a los recién nacidos y a los fetos cuando las mujeres embarazadas van a un cementerio o a un velorio. Las personas buscan muy pronto en la infancia dar comida de sal a los niños para hacerlos inmunes al yelo, si visitan un cementerio. Cuando un niño es víctima del yelo se dice que está “enylado”.

El yelo de muerto inicia su existencia en el momento mismo de la muerte de un ser humano y tiene su depósito natural en el cuerpo del muerto. Por eso un cementerio es un gran depósito de yelo. El yelo de cada muerto se transmite a los objetos que lo rodean, en un cementerio toda materia es su portadora o su víctima: es lo mismo. El yelo parece estar relacionado con la descomposición de los cadáveres, pero dura más que el proceso de putrefacción. Una vez que la carne ha desaparecido de los huesos, estos se descubren como la quintaesencia del yelo.

Las víctimas del yelo de muerto adquieren un semblante especial a través del cual se reconoce su estado. Por regla general, “se secan”; adelgazan excesivamente, pierden su color hasta ponerse muy pálidos, viven constantemente cansados y empiezan a padecer enfermedades que “no se ven” en el exterior del cuerpo (se incluyen entre las llamadas enfermedades postizas¹⁶). El yelo se introduce en el cuerpo de las víctimas y empieza a matarlas lentamente a través de un padecimiento que los médicos no saben reconocer.

Cuando por descuido un niño es víctima del yelo de cementerio, el tratamiento antiguo dice mucho de la naturaleza de esta sustancia. Dicen que “anteriormente” había dos formas de curación. La primera, abriendo

16 Las enfermedades postizas no serán examinadas en profundidad, pero pueden considerarse dentro de este esquema general de análisis, ya que suponen la intrusión dentro del cuerpo de un principio que “hace daño” y busca la muerte de la víctima. La denominación supone una acción no natural que “pone” la enfermedad donde no debería estar.

el vientre de una vaca y poniendo el niño dentro, para que se contagie del calor y la vida de la vaca. La segunda, envolviendo al niño en una sábana y enterrándolo, de manera que apenas pueda respirar, para que el yelo se quede en la sábana, que luego será enterrada. En ambos casos es evidente la relación dialéctica entre la vida y la muerte: o renace el niño, pero del vientre de una vaca que muere, o se mata al yelo reintegrándolo a la tierra al enterrar al niño, que vuelve de entre los muertos.

Cuando la víctima del yelo de muerto es un adulto, la única explicación posible es que ha sido objeto de un trabajo de brujería, de un entierro. En estos trabajos, la fuerza que actúa a distancia y opera un cambio en el estado de las cosas es el yelo. Cuando alguien es víctima de la brujería, el yelo afecta, además de su cuerpo, al conjunto de sus relaciones sociales. La gente está atenta, sobre todo, al mal curso de sus relaciones de pareja y al cambiante balance del dinero en sus bolsillos.

Los trabajos de brujería son rituales simples que ponen en contacto el yelo, la vida de la víctima y un conjuro en un “atado” o un “amarre”¹⁷. Estas tres esencias juntas se disponen de tal forma que imitan un funeral o una tumba. Los entierros imitan entierros de varias formas. Una es enterrando el atado en un cementerio. Otras veces el atado contiene tierra de cementerio y es enterrado en la casa de la víctima o cerca de ella. Otra forma imita una ceremonia fúnebre “velando el atado”. Además, el brujo debe asegurarse de que el yelo ingrese al cuerpo de la víctima. Suele hacerse a través de bebidas oscuras (negras) o fuertes (fermentadas o alcohólicas): la gente duda mucho en recibir café (tinto), gaseosas negras, cerveza o aguardiente. Un problema grande es que esas bebidas son, precisamente, los lugares comunes del más elemental intercambio de dones que permite establecer una relación de amistad. Bolaños (2009) sostiene que la brujería en Colombia opera a través de un trueque que no se resuelve, puesto que “el daño” viaja como un don oculto en pos de su víctima. Cuando embrujan mediante brebajes ocultos dan un regalo que no se puede devolver, puesto que “no se ha recibido” (p. 13). Por tanto, cualquiera que sienta un cambio brusco en su vida puede sospechar que es víctima de la brujería o, que es lo mismo, del yelo de muerto.

17 Ospina (2009), en su pesquisa sobre viejos brujos o embrujados en el norte del Tolima, sostiene que Armero mismo se puede leer como un trabajo de brujería. Su argumento se ocupa de la idea de que un trabajo de brujería es un “envuelto”.

En todos los casos la víctima empieza a morir, sin saberlo, una muerte ajena. En todos los casos, la víctima está muerta y no lo sabe. Para deshacer estos entierros se debe someter a unas violentas purgaciones y “desatar el atado” o “desenterrar el entierro”. De lo contrario, el yelo hace presa en el cuerpo y la muerte es inevitable.

Otras dos sustancias actúan para provocar un cambio en la vida de las personas: el tabaco y una que no tiene nombre específico, pero se le llama “brujería”. La brujería puede trocar los deseos de una persona y “enamorarla”. La gente dice que la persona se “emboba”. En esos casos se ponen en contacto la vida de la víctima, fluidos corporales (sangre menstrual o semen) y un conjuro. La fuerza mágica que se dirige a través del conjuro o rezo está depositada en los fluidos corporales (que suelen ser los del cliente del brujo o beneficiario de la brujería). Es evidente que los fluidos corporales en estos tipos de magia ocupan el lugar del encanto en el misterio de las riquezas. En la brujería que se hace a través del tabaco, los elementos esenciales son el humo y el fuego del tabaco. A los mohanes de la región, recordemos que Juan Díaz es uno, se les suele ver fumando tabaco. En el caso de Juan Díaz, el humo de su tabaco es la neblina. Y la acumulación de neblina es la señal de la formación de un nevado, de la acumulación de yelo. En las noches, lo que se ve del tabaco del mohán es el fuego de la punta que se consume.

Veamos algunos casos de brujería en Armero o con Armero. Sandra es “chicotera” (una mujer que “trabaja” el tabaco) desde hace más de veinticuatro años, desde que en Armero le enseñó una señora Sara, la dueña de la casa de citas donde trabajaba¹⁸. Ella explica que trabajar el chicote es una lucha para que las cosas “revienten” en la vida de los clientes. El chicote permite doblegar, dominar, cambiar el rumbo de un deseo. A la constante inspiración y expulsión del humo, así como a la lucha por mantener el fuego en el tabaco, Sandra los llama “soplar”. Para representar la furia, cuando en su complejo discurso requiere mostrar la ira y la rabia que sintió, toma aire en sus varoniles pulmones y alza la cabeza al tiempo que agranda los ojos, y luego, en un gesto terrible, entrecierra las pestañas y expulsa con violencia el aire por la nariz mientras aprieta los labios. Cuando envía un embrujo, lo hace a través

¹⁸ “Casa de citas” se usa para referirse a los prostíbulos exclusivos. También se usa para nombrar de forma elegante a cualquier prostíbulo.

de un soplo pavoroso que sale de su boca de dientes envejecidos por el tabaco al mismo tiempo que una mirada espantosa la hace lucir inusitadamente vieja, calva casi por completo, con la nariz torcida, las cejas ausentes y la piel ajada. Sus manos son el centro de un discurso para el que no tiene palabras: todo su trabajo es el de una mano femenina que, al cabo de sus brazos de hombre, gira sobre otra mano, esta con grandes verrugas, que a su vez gira sobre la primera. Y de nuevo sopla con inusitada violencia mientras adquiere una mirada felina que acentúa su afilada delicadeza. Los tabacos se suceden uno tras otro en el intencionalmente ruinoso lugar de trabajo de Sandra, una precaria enramada de plásticos al fondo del patio de su casa, en Lérica. Allí, delante de la pregunta por la naturaleza del yelo, se queda callada y no puede más que declarar, con gestos desconcertados y movimientos definitivos de sus manos extendidas hasta la prolongada extensión de las uñas pintadas, que “el yelo es yelo”. Para ilustrarme refiere eventos ocurridos en Venadillo, unos años después de la Tragedia de Armero.

Sandra trabajaba en El Apolo 11, casa de citas excepcionalmente exitosa: lujosa, de buen gusto y frecuentada por los mejores clientes. La dueña del lugar se cuidaba de tener a las mejores muchachas. Sandra era una. Por alguna pelea de embriaguez, una amiga de Sandra fue expulsada de esa casa. Y esa muchacha “se llenó de rabia” y buscó la forma de hacer daño. Juntó en un mismo recipiente inmundo tierra de cementerio, azufre, mejoral¹⁹, un kilo de sal, greda y alcanfor²⁰;

19 Mejoral es un medicamento cuyo componente activo es la ticlopidina, que evita la formación de placas y se usa para drenar coagulaciones. Se usa como alternativa para quienes tienen alergia a la aspirina. En Colombia, la cultura popular lo receta para enfermedades de los niños. Se sabe que puede tener efectos abortivos. Además, una pastilla de mejoral en el agua de las flores frescas recién cortadas, según las amas de casa, mantiene las flores “vivas” durante más tiempo.

20 El alcanfor es un “[p]roducto sólido, cristalino, blanco, urente y de olor penetrante característico” (RAE, 1992: 69) del que, en el centro de Colombia, se dice que es usado para frenar la libido de las monjas y los soldados. Iconográficamente se encuentra en pequeñas bolas blancas que se ponen en la ropa de los niños para protegerlos del yelo de los muertos. La teoría popular es que el alcanfor absorbe el yelo. Se puede extraer del aceite de trementina, la sustancia que cubría el cuerpo del cacique que se bañaba con oro molido (cfr. Castellanos, 1997: 860-861). También puede ser usado como saborizante en ciertos tipos de aguardiente (véase *Diccionario de autoridades* de la Real Academia Española [1770: 147]). El antiguo procedimiento de condensación transformaba el color rojo de la resina natural en el blanco característico de la sustancia final.

rezó “eso” y “lo echó” en una bolsa negra que lanzó sobre el techo de la casa en donde funcionaba el negocio. Esa misma noche, aunque abrieron las puertas como de costumbre, no entró ningún cliente, solo la policía que hizo una desafortunada requisa. La casa, dice Sandra, se saló. El yelo, que parece estar distribuido en toda la mezcla porque todos los materiales son depósitos de yelo o yelo, actuó sobre la libido de los clientes y fue el elemento central de toda la brujería. La brujería quería causar ruina general, pero la dueña, una mujer bellísima que se parecía a Ana Gabriel, actuó con premura. Hizo “riegos” y “limpias” y contrató a un brujo de Ibagué que alejó el yelo de la casa. Y Nubia, la prostituta de Manizales que arregló el trabajo, a los pocos meses sufrió la peor de las suertes de una mujer en su oficio: un cliente le cortó el rostro dejándole una larga cicatriz, “imposible seguir ejerciendo”. A Sandra le tocó subirse al techo y barrer “eso”. Lo hizo con la misma delicadeza con la que, siendo un hombre virgen llamado Edilberto, que “sabe cosas”, enseña a las mujeres a ser femeninas²¹.

De la densa figura de Sandra y sus conocimientos rescato cuatro puntos. El primero es la relación estrecha entre la brujería y la prostitución en la región²². El segundo, su manejo del tabaco, el control del fuego y el humo para lograr cambios en el orden de las cosas, supone el control de fuerzas naturales. El tercero es la narrativa de su trabajo como una lucha que logra que los eventos revienten; sus historias giran en torno a la posibilidad de que ocurra una avalancha de sucesos sobre los que luego no puede tener control. Finalmente, la mezcla inmunda que “sala” una “Casa de Citas” contiene elementos afines a aquellos que bajaron en la avalancha de 1985; la mezcla y el rito, simbólica y literalmente, entierran la casa. Es la maldición “lanzada” por una prostituta y deshecha por un brujo.

En Armero, el cementerio es el lugar para los entierros. Armero, el cementerio con cementerio, es un poderoso depósito de yelo. En todo el país es conocido como centro de terribles trabajos que han embrujado

21 Johan Nieto (2009) trabaja los mismos eventos desde una perspectiva distinta. Explora las nociones de “encanto” e incesto en relación con la memoria de una Casa de las Muñecas que existió en Armero y en la que se habrían prostituido niñas y niños, menores de edad.

22 Luisa Arenas (2009) encuentra una poderosa relación entre la prostitución, la brujería y el culto a la Virgen en el norte del Tolima. Estos mismos elementos habrían sido importantes en la caracterización cultural del desaparecido Armero.

a colombianos de todas las condiciones y lugares. En cada una de nuestras temporadas de campo hemos visto la constante transformación, cada vez más oscura, del cementerio antiguo. Una visita rápida descubre macabros sucesos que están en constante factura: muchas tumbas se encuentran abiertas. Los huesos han sido objeto de manipulaciones. En las bóvedas abiertas es posible ver veladoras consumiendo huesos, paquetes de papel mimetizados por la humedad y el calor, restos amarrados, calaveras sin cuerpo expuestas a la vista y acompañadas por flores frescas, pequeños recipientes de cerámica junto a huesos quemados, ataúdes abiertos por fuera de tumbas saqueadas.

También se sabe que este cementerio es un lugar en el que los ejércitos irregulares del valle del Magdalena “desaparecen cadáveres”. La gente en Lérica y Guayabal advierte que Armero, en todo sentido, es un lugar peligroso. Su peligro consiste, cómo no haberlo dicho, en la condensación de muerte que lo volvió Camposanto. Todo el norte del Tolima, y toda Colombia, abunda en historias de apariciones en Armero. Conductores que en la noche ven espantos mientras atraviesan la carretera en cualquier sentido. La idea de que los muertos de la Tragedia “quedaron en pena” y asustan a los viajeros. El indiscriminado uso, para dañar, del yelo acumulado en Armero por la “valancha” que bajó del nevado.

No es extraño que exista el rumor de un nevado que quiso formarse en Armero; es muy claro que una acumulación tan grande de yelo pudo dar origen a un nevado. El yelo es la sustancia de la muerte, pero no de una muerte definitiva, sino de la que actúa en la vida de los vivos, de una muerte que no acaba de morir: es la sustancia de una muerte que vive. Si el yelo de la guaca provoca que “salga la llaga”, en la brujería es la sustancia que mata lentamente.

Resumiendo, todo entierro de brujería consiste en “atar” o “amarrar” un conjunto de esencias en un “paquete” que se oculta. Una condición para que funcione es que, aunque escondido, permanezca a la vista de todos. Y el lugar por excelencia para ocultar entierros a la vista es un cementerio. En Armero, esta lógica consigue una nueva vuelta de tuerca: un amarre en Armero oculta a la vista en el lugar desenterrado de un gran entierro. El cementerio de Armero consigue ser un evento, una cosa y un concepto que ingresa perfectamente dentro de los principios de la brujería en la cultura popular. En el cementerio de Armero se ve todo lo que no debería verse porque es una acumulación de entierros

desenterrados. Pero también es el cementerio (lugar de los muertos) de un pueblo enterrado (muerto). Es como si los habitantes del cementerio fueran los dolientes de los habitantes del pueblo. Dicho de otra forma, es como si en Armero los muertos visitaran a los muertos. Los más muertos visitan a los menos muertos.

Sea o no en el cementerio de Armero, todo trabajo de brujería supone los mismos principios que hacen a una guaca como la hemos definido. En un trabajo de brujería contenido y continente se confunden porque a la víctima ingresa un entierro que está por fuera de ella. El entierro debe al tiempo ocultar y mostrar su naturaleza. Y, al igual que la guaca, la brujería provee yelo. La brujería también provee (o puede hacerlo) algo afin al encanto. La otra sustancia de la brujería, diferente de la vida de la víctima, del yelo y del conjuro, es un fluido corporal (preferiblemente de carácter sexual) asociado al beneficiario del trabajo. Para definirlo con términos manejables, y sin traicionar su naturaleza, ese fluido es la sustancia de una vida que muere. Y es tan poderosa que encanta como el encanto, o que, en la práctica, seduce y “emboba”. Y como en la guaca, es un contenido oculto en un continente visible. Solo que en estos casos no se llama entierro, sino trabajo, simplemente. La fuerza que opera no es la de una muerte que vive, sino la de un deseo vivo y voraz o la de una vida que muere.

Así, no toda brujería es entierro, aunque en toda brujería operan fuerzas que el brujo dirige. Dos de esas fuerzas, quizás las más poderosas, son el yelo y los fluidos corporales (que son estructuralmente iguales al humo y el fuego del tabaco), son la muerte que vive y la vida que muere. Cuando se trabaja con yelo siempre se hacen entierros. Esos entierros, en todas partes (pero sobre todo en el cementerio de Armero), tienen la misma estructura lógica de las guacas. Al cabo, muchas guacas son trabajos de brujería y muchos trabajos de brujería hacen guacas. Si la Tragedia fue producto de una maldición, Armero fue víctima de un destino hecho (un hechizo), fue producto de un trabajo de brujería que mandó yelo y encanto, nieve y fuego, dejando un gran cúmulo de huesos y sangre.

Sin embargo, la relación entre la brujería y las guacas, antes que estructural, es más clara si consideramos sus resultados efectivos. Esos resultados son posibles gracias a la fuerza de las sustancias involucradas. La búsqueda de guacas y la confección de trabajos de brujería suponen cambios en la vida de los involucrados. Esos cambios, en ambos casos,

oscilan entre la fortuna y la tragedia. La fortuna asociada a la guaca o a lo que consigue el trabajo de brujería se manifiesta en riqueza, prosperidad, fertilidad, suerte y “poder de seducción”. La tragedia, en ambos casos, es el resultado de la cercanía de la muerte y produce lo exactamente contrario.

Esa oscilación entre fortuna y tragedia en presencia de una guaca o un trabajo de brujería pareciera siempre resolverse, a mediano o a largo plazo, del lado de la tragedia. Ya vimos que la guaca siempre se escapa, pero antes “pica” para dejar infortunio. La gente, en el norte del Tolima, sabe que las redes de la brujería siempre están tendidas y que una vez que han ingresado en el juego de “cambiar la suerte”, resulta imposible salir de él. A la brujería se ingresa como víctima de un destino que al ser tocado hace dos destinos, y víctimas de dos destinos; ambos exacerbados, el destino inicial y el nuevo, el natural y el “hecho”. Un habitante de Partidas, cerca de Juan Díaz, conocido como El Caballero Oscuro, a la vez orgulloso y horrorizado por haber hecho pacto con el Diablo, explicó una noche de mayo que los trabajos de brujería, al hacer una “modificación inversa” en “el orden de las cosas” (sea para bien o para mal), siempre traen un pago terrible para el brujo. Él mismo, que buscó al Diablo en el monte y soportó el susto de su presencia hasta volverse invulnerable, que ofició ritos de magia para otros en donde mostró la fuerza de su corazón, recibió un disparo en la cabeza pero no murió. Su condena en vida es vivir con medio lado paralizado, muerto a medias, siendo objeto de la desaprobación y el miedo de sus vecinos, que evitan estar en la misma habitación con él. Un brujo no puede cambiar el destino; lo que hace es convertir a su cliente y a su víctima en víctimas de más de un destino. Al manipular la muerte que vive o la vida que muere (que no son ni su muerte ni su vida), un brujo crea un destino “hechizo” (falso) que, paralelo al verdadero, corre de manera indefectible hacia “su dueño”, que es víctima de un nuevo destino. Y en el “hechizado norte del Tolima” (como lo llama Ospina [2009]), en donde muchísimos han sido víctimas o agentes de brujería, todos luchan contra un destino que no saben si es el propio, o es un amor que no se suponía, o es un ventarrón con humo de tabaco, o es un entierro que no han descubierto.

Hace falta considerar un conjunto de personas implícito en todos estos eventos. En el universo de las guacas no aparecen sino como los proveedores de un yelo antiguo por la descomposición de sus cuerpos junto a las riquezas. En el universo de la brujería no serían más que los

proveedores del yelo si los proveedores de fluidos corporales no aparecieran como interesados en que el trabajo funcione. Los muertos, hasta ahora espectadores de este drama, deben ser interrogados.



Este escrito se ha concentrado en el análisis del paisaje y los objetos asociados a la Tragedia de Armero. Paisaje y objetos aparecieron en la pesquisa por la noción de entierro en cuanto guaca y entierro en cuanto trabajo de brujería. En el primer caso supimos de lugares (que pueden ser personajes) y de objetos que son guacas. Las guacas son cosas al tiempo terribles y encantadoras. Ellas mismas a través de sus movimientos son la fuerza que origina otros eventos-accidentes geográficos, como los volcanes o los nevados. La guaca puede presentarse en otra forma material, el toro, que es guaca, sobre todo, por su relación con la avalancha (el volcán) pero, al tiempo, tiene la naturaleza misma de la guaca (el problema del contenido y el continente y el de “lo ocurrido” y “lo que está por ocurrir”). Oro, esmeraldas, objetos de Armero y minas en general son otras manifestaciones de esa naturaleza.

El estudio de la brujería no indagó más allá de los materiales que ella usa, pero encontró que dicho uso se relaciona con la lógica fundamental que encierra la noción de guaca. En ambos casos identifiqué objetos concretos que son materia de creencias, pero sobre todo de manipulaciones, y me pregunto por la lógica interna que hace posible su acción en el mundo. Una conclusión en este punto de la argumentación es que las guacas y la brujería moran en objetos pero son la excusa que inaugura una serie de eventos. Las guacas y los trabajos de brujería son, al tiempo, cosas y sucesos. Y cada guaca o trabajo de brujería, para usar una nomenclatura vasquista y lévy-bruhliana²³, es una

23 Luis Guillermo Vasco (2002: 463-464) explica que en el mundo indígena “las abstracciones se expresan con formas concretas, con cosas-conceptos”, y Lévy-Bruhl (2003), a través del supuesto de una “ley de participación”, observa que en ese mundo las cosas son dotadas de características místicas. El mismo etnógrafo que sirvió a Mauss para erigir su teoría de la fuerza contenida en los dones, sirvió a Lévy-Bruhl para elaborar su argumento sobre la forma en que piensa el “pensamiento primitivo”. Elsdon Best, sin embargo, no hizo más que tomar nota de lo que le explicaban los maories. Esa teoría no es de él como etnógrafo y, acaso, no sea de Lévy-Bruhl ni de Mauss. Vasco sabe que el conocimiento existe objetivamente en las cosas y que es poder porque, como Best, tomó nota de lo que le enseñaba la gente. Supo que había un conocimiento por fuera de él. La antropología en Colombia está cada vez menos segura de esto.

cosa-suceso-concepto. Ya argumenté que las guacas y la brujería cambian el destino en el norte del Tolima.

El ambiente de irrealidad que asalta a quienes vivimos distantes de este tipo de informaciones no es razón para descreer de lo que los habitantes de la región reiteran como cosa cierta o por todos conocida. La pesquisa etnográfica en busca de “lo que contiene” la noción de entierro —que he descrito como lugar común, origen y explicación de lo que ocurrió y ocurre en Armero— ha llevado al etnógrafo a la conclusión de que la materialidad de todas las cosas que se describen como contenedoras de “fuerzas” es un principio fundamental que sostiene esta teoría del mundo. Esta teoría del mundo, con otras palabras, sabe que las fuerzas se materializan, de preferencia, en unas cosas y no en otras (todas las teorías de mundo lo hacen). Esa condición, que se impuso en el trabajo de campo, me obliga a hacer una aclaración sobre la forma como abordo este tercer apartado.

La opción por el análisis de los materiales que son objeto de manipulaciones o cuidados, me obliga a dejar de lado temas tan apasionantes como la doctrina acerca de las Ánimas del Purgatorio. Sin embargo, me permite examinar con alguna profundidad el aparato material de la relación entre los vivos y los muertos, que apenas ha sido registrado de forma primaria por los estudiosos del tema. Me ocuparé de los objetos y los lugares que median la relación entre los vivos y los muertos. Supongo que del conjunto de relaciones necesarias que se establecen entre estos objetos emerge una teoría de la muerte y de la vida que, junto a lo dicho sobre guacas y brujería, aclara lo ocurrido en Armero y lo que sigue ocurriendo cada 13 de noviembre. Examinemos entonces la tercera cosa que es entierro en el centro de Colombia.

Las personas llaman “entierro” a una ceremonia fúnebre que da origen a un “alma bendita”, como empiezan a llamar al muerto, en muchos lugares para evitar pronunciar su nombre. También llaman al muerto “el finado” o “la finada”, “el finadito” o “la finadita” (cuando se trata de alguien muy joven o muy viejo), “el difunto”, “el angelito” (si el muerto es un niño). Precede al entierro el velorio; un velorio o velación es una ceremonia que preferiblemente dura toda una noche²⁴, y consiste en

24 Actualmente hay disposiciones legales que impiden la velación en las casas, y las funerarias deben cerrar alrededor de las diez de la noche.

“acompañar” al muerto y a sus familiares mientras el cadáver permanece en medio de por lo menos cuatro cirios que se consumen en el centro de un salón. A medida que se acerca la hora de la ceremonia final, el velorio presencia la acumulación de “arreglos” y coronas de flores marcados con los nombres de los donantes. Llaman entierro, particularmente, a la procesión final que transporta el cadáver desde el sitio en donde fue “velado”, pasando por el lugar de la ceremonia que despide a un muerto, hasta el sitio en que este será depositado. La palabra *entierro*, que se relaciona con la ubicación del cadáver “en tierra”, se usa también cuando el cadáver es sometido a cremación o dispuesto en una bóveda. Siempre que hay un muerto y una ceremonia fúnebre, así no se transporte de manera solemne el cadáver (en una procesión), hay entierro. El entierro implica la iniciación de una relación entre los dolientes y el muerto. Esa relación puede iniciar en cualquier momento después de la ceremonia fúnebre (el entierro) e involucrar a cualquier persona viva, sea o no pariente.

En el centro de Colombia, los vivos visitan a los muertos los días lunes de forma general, aunque también los domingos²⁵ (cfr. Gómez, 2009; Losonczy, 2001; Peláez, 2001; Villa, 1993). Las visitas se hacen a los cementerios o a las iglesias que tienen osarios. A su vez, parecen coincidir con el lugar donde están los huesos de los muertos, a los que generalmente llaman “los restos”. Las visitas inician con la muerte y se prolongan por un tiempo que varía entre cuatro y seis años, cuando se sacan “los restos” que son depositados en osarios en una ceremonia más breve que constituye un segundo entierro. En los osarios los restos continúan siendo visitados, pero la obligación es, sobre todo, con los muertos más recientes que aún se encuentran en tumba o en bóveda. La recurrente muerte de personas de diferentes edades hace que, en la práctica, los más visitados sean aquellos que murieron pocos años antes. Los demás empiezan a engrosar la procesión de las ánimas benditas. Las ánimas ocupan espacios indistintos afines a las aglomeraciones de osarios, fosas comunes y paredes de cementerios o iglesias²⁶. En esos lugares, son visitadas con ferviente admiración y temor. Los muertos recientes, aunque incorporados al grupo de ánimas benditas, también pueden ser objeto de tratos altaneros e, incluso, ultrajantes.

25 En algunas zonas rurales del norte del Tolima esa visita ocurre los sábados.

26 Se les asocia con los NN, muertos sin identificar.

Las visitas a los muertos cumplen un protocolo simple: llegada, entrega de dones, conversación, oración, petición y despedida. La visita a los muertos toma la forma general de cualquier visita entre grupos de personas vivas en el centro de Colombia, pero con una importante variación. Las visitas entre las personas vivas suelen acompañarse de intercambios de alimentos. Los visitantes traen a las casas un alimento que suele ser de consumo inmediato, y llevan a sus casas un alimento que puede consumirse después. Esta lógica ocurre particularmente en las familias que no han roto vínculos con las zonas rurales. En las visitas a los muertos, en cambio, no se intercambian alimentos. En el centro de Colombia se evita sistemáticamente el consumo de alimentos dentro de los cementerios. Es usual, incluso, que una muerte dé inicio a un ayuno de los dolientes, que no se hace explícito pero se “siente” necesario, “no da hambre”. La presencia del yelo alrededor del muerto impide la ingestión de alimentos cerca de él. En cambio, se consumen bebidas alcohólicas y tinto (café). Los mismos principios se relacionan con que a los muertos se les da “trago” (bebidas alcohólicas), por lo general aguardiente y cerveza. Los primeros tragos de las bebidas alcohólicas, en cualquier reunión, deben ser para “las ánimas” y se vierten sobre la tierra. En el norte del Tolima, la procesión final que lleva al muerto hacia el cementerio se detiene en las tiendas donde “tomaba” (se emborrachaba), y ponen a sonar la música que le gustaba.

Las visitas a los muertos materializan en un evento las obligaciones de los deudos y las “promesas” de los vivos. Los deudos suelen visitar por lo menos durante el primer año que sigue a la muerte, cada semana. Pero, en general, cuando los vivos necesitan ayuda de las ánimas hacen una promesa que deben cumplir a través de un cierto número de visitas (desde una hasta nueve). Veamos lo que ocurre en los cementerios.

Los visitantes se ubican de frente a la tumba. Suelen tocar suavemente las lápidas como quien llama a una puerta. Tres golpes, a la vez temerosos y ansiosos, inician la entrevista y aíslan al visitante del resto del mundo. Cuando es en tierra, se ubican a los pies del cuerpo del muerto. Cuando es en bóveda, de frente a la lápida. En ambos casos, la lápida funge primero como puerta a la que se llama y luego como el cuerpo, pero en particular como el rostro, del muerto, quien es objeto de cuidadosas atenciones (cfr. Belting, 2007; Gómez, 2009; Losonczy, 2001; Peláez, 2001). A estas atenciones se les llama “arreglar

la tumba”, pero también suponen “arreglar” al muerto. Arreglar consiste principalmente en lavar con agua y acomodar las flores. A veces pintan las lápidas (tiñen los nombres o repasan la decoración, si la tiene), cortan la maleza y marcan los límites de la tumba. Durante el proceso de arreglar la tumba, los visitantes entregan los presentes que llevan al muerto: flores frescas recién cortadas y veladoras²⁷. Estas flores las compran a la entrada de los cementerios por costos que varían entre lo que vale un tinto (un café) y lo que vale un almuerzo: las flores se consiguen en agrupaciones que llaman “ramos” o, más diciente, “arreglos”²⁸. No se usan “arreglos” costosos para las visitas. Aunque durante los últimos treinta años se han presentado variaciones (cfr. Gómez, 2009; Peláez, 2001; Villa, 1993), los arreglos de flores continúan siendo el regalo más importante, casi el único necesario, que se le da a los muertos. Las flores usualmente son objeto de una manipulación adicional a aquella que traen de los lugares donde se compran: son arregladas para el muerto por el visitante. Este las corta un poco más para acomodarlas a las particularidades de la tumba, pero también para repartir algunas sueltas en tumbas cercanas.

Hay un principio de acción que obliga a los vivos a entregar flores que morirán pronto: no sembradas, no artificiales, deben ser flores frescas que empiezan a morir. Deben ser, en términos lógicos, la sustancia de una vida que muere exactamente igual que la veladora encendida que a veces acompaña a las flores. Goody y Poppi (1994: 155-158) argumentan que en el mundo mediterráneo las flores frescas para los muertos garantizan el retorno periódico de los deudos a visitar a sus muertos. Mientras quede carne en los huesos, habrá flores de parte de los vivos, pero una vez se ha terminado de consumir la carne, los muertos se reintegrarían a sus familias en los osarios privados. Prácticas similares podemos comprobar en los cementerios del centro de Colombia. No obstante, que los muertos completen su muerte cuando los huesos estén limpios, no explica que sean flores los presentes que hay que llevarles.

27 Las veladoras no serán objeto de esta exposición, pero puede decirse que, en términos lógicos, son lo mismo que las flores.

28 La palabra *arreglo* se usa para describir la modificación material sobre un objeto; también, para referir el acuerdo sobre un asunto que puede ser un negocio o una disputa.

Mientras “arregla” la tumba, el visitante suele iniciar una conversación que entera al muerto de asuntos generales de la vida. Al tiempo, suele preguntársele al muerto por el estado general de su “vida”. Esto se hace en voz baja. A veces, los visitantes siguen hablando al muerto mientras, con la mirada, inspeccionan los alrededores de la tumba o a otros visitantes en otras tumbas. Otras veces, la presentación general de los asuntos lleva al visitante a llorar profusamente sobre la tumba. Hay ocasiones en que discuten con el muerto, alzan la voz y le reprochan por distintos motivos; este tipo de visitas no es común. Luego de la conversación se hace la oración que suele incluir la petición de “un favor” que se pide al ánima o, en general, a las ánimas. La oración es estereotipada y se consigue en impresiones de consumo popular²⁹, en las mismas tiendas donde venden las flores. Al terminar la oración, se apresura la despedida que se sella con tres golpecitos en la lápida.

Las peticiones a los muertos cubren un rango limitado de asuntos. Aunque no hay acuerdo, puede decirse que la salud de los vivos no es de los favores que hacen. Un “favor” recurrente que hacen las ánimas es el de “cuidar” las propiedades: asustan a los ladrones o les hacen creer que en las casas hay habitantes cuando estos han salido. Sin embargo, la especialidad de las ánimas tiene que ver con la prosperidad económica. Su ayuda va desde el hecho de conseguir trabajo hasta la suerte de ganarse “un chance”³⁰ o una lotería. Los “favores” más solicitados a las ánimas consisten en la riqueza que pueden dar³¹. El fruto de las visitas es riqueza. Podríamos decir que hay un intercambio de trabajo por trabajo, mediado por un “arreglo”. Los vivos arreglan la tumba y los muertos arreglan los problemas económicos. Sin embargo, esa riqueza no es inmediata; lo que hacen las ánimas es propiciar las condiciones para tenerla. Es claro que existe un intercambio entre los vivos y los

29 No me detendré en la Novena de las Ánimas del Purgatorio. Villa (1993: 199-207) transcribe una de las versiones más usadas.

30 “El chance” es una modalidad informal de apuesta que “juega” con los mismos números de la lotería, aunque su monto es muy inferior con respecto al de esta. El ganador en dicha apuesta obtiene una “pequeña fortuna” que suele usar para “salir de deudas” o “montar un negocio”. Existe una dilatada red de historias de trampa y magia alrededor de las apuestas del chance en Colombia.

31 Las ánimas también pueden ayudar a conseguir el amor, pero en estos casos “el favor” requiere un “arreglo” adicional que involucra las vidas del beneficiario y de la víctima: en estos casos se trata de brujería.

mueritos, pero no sabemos cuáles son los objetos del intercambio. En este punto, pasamos de un intercambio de promesas por favores o de arreglos por arreglos a otro de visitas por condiciones para alcanzar la riqueza. Se trata del mismo, pero debemos depurarlo.

En el norte del Tolima la riqueza suele ser producto de una poderosa entidad invisible hasta ahora para los analistas sociales de la economía o la producción. Cualquiera lamentación o celebración por el flujo de la riqueza culpa o agradece a “La Suerte” como razón última. Por lo tanto, cuando los muertos ayudan a los vivos, les garantizan las condiciones para acceder a la riqueza, y lo que dan es suerte. Si tenemos en cuenta que las visitas a los muertos se reducen a la entrega de un presente esencial, el intercambio sería de flores por suerte. Solo que la Suerte no es una cosa, sino una entidad que —si hasta ahora hemos andado el camino correcto— debe estar concentrada en una cosa.

Esa cosa que contiene la Suerte, y es usada para atraer prosperidad en toda Colombia, resume la naturaleza de todos los amuletos (objetos que le “traen o dan suerte” al portador) y, al tiempo, la de las reliquias (porque debe ser un don que viene de los muertos)³². Sin detenerme en los innumerables ejemplos de su uso para atrapar la suerte, es claro que el don de los muertos es la última huella de su vida y, al tiempo, la evidencia de su muerte, que es lo único que tienen: sus restos. Los restos de los muertos son lo que queda de su cuerpo en descomposición y tienen una materialización final en sus huesos. En la región es común que cuando alguien tiene prosperidad económica se le acuse de estar alumbrando huesos³³ y se sospeche que sus productos tienen contacto con los huesos: el caso más conocido es la avena de Venadillo, que es famosa en el centro de Colombia, pero circula el rumor de que las ollas tienen, además de avena, huesos de los muertos de Armero. En el intercambio con los vivos, es evidente que los huesos de los muertos, así como la guaca, tienen dos sustancias: la que se usa en brujería y la que “se gana” a través del intercambio de los días lunes. Esas dos sustancias, análogas al yelo de guaca y al encanto, son entonces yelo de muerto y suerte.

32 Una reflexión sobre las fotografías de Armero como reliquias para los sobrevivientes y familiares de sobrevivientes hace Yolanda Cote (2009). La condición de reliquia de los huesos es examinada por Goody y Poppi (1994: 160).

33 “Alumbrar” es hacer un “velorio” permanente en un altar, y esto es considerado brujería.

El intercambio se reduce, así, a dos tipos de objetos: flores y huesos. En este trueque está implícita la lógica de la relación entre los vivos y los muertos en el centro de Colombia. La transacción ha de suponer que ambas partes (el dador y el receptor que se vuelve dador) reciben, en la misma medida, sustancias equivalentes pero diferentes. Es evidente que los muertos en Colombia no están muertos, están viviendo una muerte que los hace dueños de yelo y suerte. Lo que reciben los muertos, flores frescas recién cortadas, es la sustancia lógica que ellas contienen: una vida que muere. O es un trueque muy ventajoso para los vivos, o es una poderosa visión de la vida humana: los muertos dan su muerte en lo último que les queda (sus restos), y los vivos dan su vida que es una flor recién cortada. Para decirlo de una manera simple, el intercambio ocurre entre unos vivos que mueren y unos muertos que viven; entre los que se van a enterrar y los que se están desenterrando. Los primeros buscan su Suerte. Los segundos tendrán que estar buscando su Muerte. Suerte en los huesos de los muertos y muerte en las flores de los vivos. Como si los vivos necesitaran la vida persistente de los huesos y los muertos ansiaran la muerte próxima de las flores.

Los huesos y las flores son, a diferencia de las cosas-suceso-concepto del universo de las guacas y la brujería, sucesos que no terminan. Mientras que las guacas y la brujería inauguran una serie de eventos, los huesos y las flores son un evento suspendido en el tiempo. Una flor recién cortada debe morir, pero no es su muerte lo que se regala, sino su “estar muriendo”. Los huesos tienen sustancia de muerte, pero no es su muerte lo que se regala, sino la vida que resta. El intercambio ideal busca una situación imposible: trocar la muerte que crece en la vida por la vida que queda en la muerte.

Con Armero, que es el finado más grande de Colombia, ocurre igual. ¿Cómo no iban a ser sus restos objeto de una búsqueda frenética? Y como ocurrió durante la Tragedia, el intercambio en Armero es colosal: allí ocurre toda La Suerte contra toda La Muerte.



En Armero, pero en cualquier cementerio de la región, hay un trueque diferido. El hecho mismo de que la moneda de estos intercambios sea una, en un sentido, y otra, en el contrario, debe plantear la cuestión. Que vayan flores de un lado y vengan huesos del otro señala, como en el caso del Kula, que esas cosas que reciben los vivos y

los muertos no provienen de ellos mismos sino de un tercero invisible, desconocido. En un caso es la suerte de los vivos y en el otro es la muerte de los muertos. En el norte del Tolima y el centro de Colombia se tratan como entidades con nombre propio: La Suerte y La Muerte.

A través de los vivos, los muertos contratan con La Muerte, y a través de los muertos, los vivos contratan con La Suerte. Esos contratos, además, son de carácter total. Lo que da el muerto son sus restos, y lo que da el vivo es lo único que tiene por seguro (su vida que está muriendo). Ambos son dones agonísticos porque son totales y porque desafían. Por tanto, los muertos desafían a La Muerte y los vivos desafían a La Suerte.

Aquello que ocurre en los cementerios, durante la búsqueda de guacas, y en los trabajos de brujería es un desafío en el que los vivos luchan contra su suerte y, espectadores interesados de esa lucha, los muertos logran morir un poco más. La lucha de los vivos, sin embargo, es fatal porque siempre lleva a la muerte. Y llega a la muerte por dos vías: usando la suerte que dan los muertos o usando la muerte que emana de los muertos. Adquirir parte de la vida persistente de los huesos implica contaminarse un poco con yelo y, finalmente, morir. Cambiar el curso de los eventos mediante el uso del yelo o de “la vida que muere” en los fluidos corporales, como asegura con horror El Caballero Oscuro, siempre maldice y crea más de una forma de morir en el embrujado, en el brujo y en el beneficiario de la brujería (que es, y no lo sabe, otro embrujado). Las víctimas de la brujería mueren más de una vez, justo como los muertos y sobrevivientes de Armero.

La extraña moneda que aparece a través del intercambio de flores por huesos ha de tener el nombre del objeto último de la lucha. Es una moneda en la que una cara es de pétalos que mueren y la otra de huesos que viven. Y esas dos condiciones, que parecen fórmulas de brujería, son la condena de unos y de otros. Suerte y Muerte son las dos caras del Destino en el norte del Tolima. Todo esto demora entender a los armeritas, que agotan todas las explicaciones en la culpa del destino.

Las razones últimas de la Tragedia de Armero, que no han sido objeto de análisis, son las que este escrito aborda. Esas razones últimas se detienen también sobre eventos extraños o comportamientos inexplicables de los habitantes de la región: la existencia de volcanes, de nevados, de brujería, de guacas, de encantos, de valancheros, de

Caballeros Oscuros, de maldiciones. Todas las explicaciones que periodistas y científicos sociales, por no incluir a los vulcanólogos, han dejado de lado como un dato de folclor, y de las que la antropología contemporánea difícilmente se ocupa porque se encuentra absorta en una discusión conceptual que considera política, pero que paradójicamente la ha alejado años luz de la gente cuya acción pretende entender, son mi preocupación. He supuesto que hay más inteligencia en ellas que la que con desdén les reconoce la ciencia colombiana. Y no he agotado, a lo sumo vislumbro, la complejidad de la intrincada teoría del mundo que soporta todas estas informaciones.

El Destino se representa en Armero-Guayabal, como ahora se llama, en un altar que el actual sacerdote de la iglesia del Señor de la Salud cubre por considerarlo sacrilego. Y tiene toda la razón. Es un Altar dedicado al Nevado del Ruiz, pero podemos decir que a Juan Díaz, o a una guaca, o a una acumulación de yelo y encanto, o al producto de dos volcanes que se juntan, o a un nevado de tierra caliente, o a la brujería. En esta teoría del mundo, el Destino está contenido en todas esas cosas, cada una de ellas es *su* contenedora y *su* contenido. La sustancia del Destino hace de Armero un Camposanto, un cementerio con cementerio. La sustancia del Destino hace que Armero sea la Tragedia en Colombia.

Quienquiera que tenga una formación inicial en antropología reconocerá la profunda deuda intelectual que tiene este trabajo con Marcel Mauss (1971). La teoría del mundo, más compleja, que contienen estos elementos, es una obra contradictoria, difícil y requiere del investigador más que su disposición intelectual. Los autores de ese conocimiento en mi vida han sido las personas que me han ido enseñando en el centro de Colombia y que he ido mencionando en este trabajo. Fueron ellas quienes me explicaron con paciencia en qué consiste el consumo agonístico en diferentes órdenes de la vida social. Por eso, del norte del Tolima a la teoría antropológica puede decirse que cada uno de los *potlatchs* de la costa noroeste norteamericana es un Armero (mediando el trabajo de campo, yo pensaba que en Armero ocurría un *potlatch*); esa demostración ya no cabe en estas líneas³⁴.

34 En su escrito desmitificador del *potlatch*, Marvin Harris (2003: 109) incluye una noticia que debe leerse con cuidado desde Armero. Luego de que el jefe anfitrión

Hace casi veinticuatro años llovió ceniza volcánica sobre Armero, y luego llegó la avalancha; ahora llega la avalancha de gente y luego llueven flores. En Armero el Destino se ensaña: la Ciudad Blanca fue saqueada. Se llevaron hasta la arena de la avalancha para reconstruir Armero en Lérída y Guayabal, que eran “pueblos muertos”, según dicen los armeritas. Ahora el Camposanto está inundado por terratenientes que siembran y tienen cabezas de ganado vagando sobre el finado Armero. Armero, contra la lógica, pero en concordancia con la lógica, da comida. Así mismo, contra la lógica, pero en concordancia con la lógica, da brujería.

El asunto es más oscuro. Cuando cada 13 de noviembre llueven flores sobre los visitantes, es claro que los receptores del don son quienes vagan entre las ruinas de Armero. Los que llegan en avalancha de gentes a participar de la especie de feria, plaza de mercado o día festivo en el que los valancheros del Patrimonio buscan nuevas formas de fortuna en la tragedia, son parte y víctimas de la avalancha. Por un día, pero sobre todo durante los diez minutos en los que llueven pétalos del cielo, están muertos. Armero vive cada 13 de noviembre su último día, la sustancia de Armero es la de las flores y los huesos: Armero es un instante congelado, es la vida que muere y la muerte que vive.

Mónica Cuéllar (2009: 8) sostiene que el dolor de la Tragedia encontró un lugar para expresarse en “el despecho”, la pena de amor, que es toda una tragedia. Estar despechado es tener el corazón en otro lugar, fuera del pecho. Más que un muerto en vida, el despechado es un muerto que vive sin lugar y, a la vez, postrado. En Armero el tiempo se detuvo el 13 de noviembre, de la misma forma en que, en el día de la despedida, se detuvo el tiempo del despechado. Y el amor, que es una tragedia anunciada (p. 5), es otro de los rostros del destino.

En Armero nuestro destino es luchar contra las suertes antes de tener que luchar contra la muerte y así morir definitivamente. Y en la larga lucha damos muerte y suerte. Cuando consigamos dar todo,

alardeaba con la riqueza, sus seguidores ordenaban silencio a sus invitados, diciendo: “Tribus, no hagáis ruido. Callaos o provocaremos una avalancha de riqueza de nuestro jefe, la montaña sobresaliente”. Mauss (1971: 204) transcribe de Boas las palabras de un jefe kwakiutl que declara que “está perseguido y favorecido por los espíritus y la fortuna, que está poseído por ella y que él la posee”. ¿No es esta una nueva descripción de Juan Díaz, el Nevado del Ruiz o Armero mismo?

cuando hayamos agotado la sangre y los huesos, habremos sido encanto y yelo. Nuestras vidas habrán brillado como una luciérnaga en la noche y habremos recibido pétalos en el cementerio.

Pero antes, cada 13 de noviembre, nos llueven flores.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

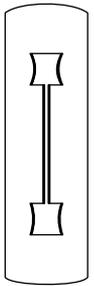
- Acero, S. (2009). *Representaciones sociales en torno al volcán Nevado del Ruiz*. Grupo de investigación Etnografía y Memoria de Armero, Bogotá, manuscrito no publicado.
- Acosta, J. de. (1962 [1590]). *Historia natural y moral de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Álvarez Gardeazábal, G. (1991). *Los sordos ya no hablan*. Bogotá: Plaza & Janés Editores.
- Archivo General de la Nación [AGN]. (1557). Probanza hecha en las ciudades de Santafé y Tocaima. *Salón de la Colonia, Miscelánea*, tomo xxxii, ff. 978ra-1028v.
- Archivo Histórico Nacional [AHN]. (1940). Probanza hecha en las ciudades de Santafé y Tocaima. *Revista del Archivo Nacional*, 22(3), tomo III, 3-26.
- Arenas, L. (2009). *Virgenes, brujas y prostitutas en el norte del Tolima*. Grupo de investigación Etnografía y Memoria de Armero, Bogotá, manuscrito no publicado.
- Arguedas, J. M. (1980 [1968]). *Yawar Fiesta*. Lima: Editorial Horizonte.
- Belting, H. (2007 [2001]). *Antropología de la imagen*. Traducción de Gonzalo María Vélez Espinosa. Madrid: Katz Editores.
- Bernard, C. (2008). Cerros, nevados y páramos: un intento de arqueología etnográfica. *Revista Española de Antropología Americana*, 38(1), 167-189.
- Biblioteca Luis Ángel Arango [BLAA]. (1573-1641). *Asuntos varios sobre la familia del Capitán Juan Díaz Jaramillo, de los fundadores de Tocaima*. Sala de libros raros y manuscritos, número topográfico 929.2.
- Bolaños, A. (2009). *Dones y transformaciones en la brujería de La Primavera, Vichada*. Tesis de grado, no publicada. Universidad Externado de Colombia.
- Caballero, A. (1986, enero 15). El nombre de las cosas. *El Espectador*, 15: A2.
- Cardona, A. (1988). *La Tragedia de Armero*. Bogotá: Pijao Editores.
- Caro Baroja, J. (1968). *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*. Madrid: Alianza.
- Carranza, A. (1941). *San Dionisio de los Caballeros de Tocaima*. Bogotá: ABC.
- Carrillo, M. T. (1997). *Los caminos del agua. Tradición oral de los raizales de la sabana de Bogotá*. Tesis de pregrado, no publicada. Universidad Nacional de Colombia.

- Castellanos, J. de. (1997 [1589]). *Elegías de varones ilustres de Indias*. Bogotá: Gerardo Rivas Moreno.
- Cieza de León, P. (1995 [1553]). *Crónica del Perú: Primera parte*. Introducción de Franklin Pease; notas de Miguel Maticorena E. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Academia Nacional de la Historia.
- Córdoba, I. (1982). *El mártir de Armero*. Neiva: Los Cábmulos.
- Cote, Y. (2009). *Fotografías-Reliquia: vestigios de un pasado en Armero*. Grupo de investigación Etnografía y Memoria de Armero, Bogotá, manuscrito no publicado.
- Cuéllar, M. (2009). *Tragedia en clave de despecho*. Grupo de investigación Etnografía y Memoria de Armero, Bogotá, manuscrito no publicado.
- El Tiempo*. (1985a, noviembre 15). Armero, borrado del mapa [13: A1, C8].
- El Tiempo*. (1985b, noviembre 19). Hay órdenes de disparar contra saqueadores [19: B1].
- El Tiempo*. (1986, febrero 13). Armero: un territorio de saqueadores [13: B8].
- Flores de Ocariz, J. (1990 [1674]). *Libro segundo de las genealogías del Nuevo Reino de Granada*, tomo II. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Garcés, J. G. (1986). *Armero: crónica de una tragedia* (documental de 52 min.). Guión de J. D. Mejía. Medellín: Iris Producciones.
- García, L. (2005). *Armero: un luto permanente*. Bogotá: Debate.
- Garcilaso de la Vega, El Inca (1943 [1609]). *Comentarios reales de los Incas*, tomo II. Edición de Ángel Rosenblat. Buenos Aires: Emecé.
- Giraldo, M. (1986, enero 16). Mucho auxilio está enredado. *El Espectador*, 16: A1, A7.
- Gómez, B. (2009). *Imágenes entre lo sagrado y lo profano: usos y representaciones en la cultura popular, una aproximación desde el cementerio de Bosa*. Tesis de pregrado, no publicada. Universidad Nacional de Colombia.
- González, H. (1986, febrero 14). Carcajadas ante el peligro. *El Espectador*, 14: A7.
- Goody, J. & Poppi, C. (1994). Flowers and bones: Approaches to the dead in Anglo-American and Italian cemeteries. *Comparative Studies in Society and History*, 36(1), 146-175.
- Gutiérrez Estévez, M. (1988). Hipótesis y comentarios sobre la significación de la *mama-huaca*. En M. Gutiérrez Estévez (ed.), *Mito y ritual en América*. Madrid: Editorial Alhambra.
- Harris, M. (2003 [1974]). *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. Traducción de Juan Oliver Sánchez Fernández. Madrid: Alianza Editorial.
- Hurtado, C. (2008). *Juan Díaz, el mohán hidalgo. Territorio y memoria en la Mesa*. Universidad Nacional de Colombia, manuscrito no publicado.

- Lévy-Bruhl, L. (2003 [1927]). *El alma primitiva*. Traducción de Eugenio Trías. Barcelona: Ediciones Península.
- Lévi-Strauss, C. (2006 [1962]). *El pensamiento salvaje*. Traducción de Francisco González Arámburo. México: Fondo de Cultura Económica.
- Losonczy, A. M. (2001). Santificación popular de los muertos en los cementerios urbanos colombianos. *Revista Colombiana de Antropología*, 37, 6-23.
- Mauss, M. (1971 [1925]). Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas. En M. Mauss, *Sociología y antropología*. Traducción de Teresa Rubio de Martín-Retortillo. Madrid: Tecnos.
- Mendoza, R. (1985, noviembre 19). Control a pillaje en Armero. *El Espectador*, 19: B3.
- Morales, J. (2001). Los encantos: escenarios de relaciones interétnicas. *Boletín del Museo del Oro*, 50, 1-42. Consultado el 20 de septiembre de 2007 en www.banrep.gov.co/museo/esp/boletin/50/bmo50morales.pdf
- Moreno, A. (2006). *Minería y sociedad en la jurisdicción de Mariquita: Reales de minas de Las Lajas y Santa Ana, 1543-1651*. Ibagué: Ediciones Aquejarre, Universidad del Tolima.
- Nieto, J. (2009). *Encantados por las nínfulas y las muñecas*. Grupo de investigación Etnografía y Memoria de Armero, Bogotá, manuscrito no publicado.
- Ospina, A. (2009). *De la mano de Dios y del Diablo: El norte del Tolima hechizado*. Grupo de investigación Etnografía y Memoria de Armero, Bogotá, manuscrito no publicado.
- Páramo Bonilla, C. (2009). *Lope de Aguirre o la vorágine de Occidente. Selva, mito y racionalidad*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Pardo, A. (1947). La leyenda de Juan Díaz o El mohán del Tequendama. *Revista de Folklore*, 2, 97-106.
- Pardo, C. (1986). *Los últimos días de Armero. Vida, pasión y muerte de 30.000 colombianos sepultados vivos*. Bogotá: Plaza & Janés Editores.
- Peláez, G. I. (2001). Un encuentro con las ánimas: santos y héroes impugnadores de normas. *Revista Colombiana de Antropología*, 37, 24-41.
- Pérez de Vargas, G. (1993-1995). Description de la ciudad de Tocayma del Nuevo Reino de Granada hecha por don Gonzalo Pérez de Vargas v(e)z(in)no della. En H. Tovar Pinzón (ed.), *Relaciones y visitas a los Andes S. XVI*, tomo 3. Santafé de Bogotá: Colcultura, Instituto de Cultura Hispánica.
- Real Academia Española [RAE]. (1734). *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas*

- convenientes al uso de la lengua*. 6 vols. Madrid: Imprenta de la Real Academia Española, por los herederos de Francisco del Hierro.
- Real Academia Española [RAE]. (1770). *Diccionario de la lengua castellana*, tomo I. Segunda impresión corregida y aumentada. Madrid: Joaquín Ibarra.
- Real Academia Española [RAE]. (1992). *Diccionario de la lengua española* (21.ª ed.). Madrid: Espasa-Calpe.
- Restrepo, D. (1952). *El mártir de Armero: la vida y el sacrificio del padre Pedro María Ramírez Ramos víctima de la revolución del 9 de Abril de 1948*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Restrepo, J. (1986). *Avalancha sobre Armero. Crónicas, reportajes y documentos de una imprevisión trágica*. Bogotá: El Áncora Editores.
- Rivas, M. (1983 [1899]). *Los trabajadores de tierra caliente*. Bogotá: Editorial Incunables.
- Rivera, A. (1985, noviembre 22). En Armero: se salvaron los muertos. *El Derecho*, 22: A4.
- Sánchez, A. (1985, diciembre 26). Castigarán los delitos con entierro de cadáveres. *El Tiempo*, 26: A7.
- Santa Gertrudis, F. J. (1970). *Maravillas de la naturaleza*. Bogotá: Editorial Kelly.
- Suárez Guava, L. A. (2008). Juan Díaz engañado por la riqueza. Un artífice de la fortuna y la tragedia en el mundo colonial. *Revista Maguaré*, 22, 223-289.
- Unas, H. (1985, noviembre 19). En Armero se hará "mini-Brasilia". *El Espectador*, 19: A13.
- Valero, H. (2008). El río Minero: matagente, ladrón y fantasmal. *Revista Maguaré*, 22, 205-222.
- Vasco, L. G. (2002). Replanteamiento del trabajo de campo y la escritura etnográficas. En L. G. Vasco, *Entre selva y páramo viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: ICANH.
- Velandia, C. (1993). Se perdió Teresa, se la cargó el mohán. Modelo para un análisis estructural de las narraciones campesinas en el Tolima. *Museológicas*, 1(1), 5-73.
- Victorino, J. H. (2004). *Los encantos del altiplano cundiboyacense: Simbología y medio ambiente en la cosmovisión raizal*. Tesis de pregrado, no publicada. Universidad Nacional de Colombia.
- Villa, E. (1993). *Muerte, cultos y cementerios*. Bogotá: Disloque Editores.

ANTROPOLOGÍA EN IMÁGENES



AGUARDIENTE LLANERO. SAN MARTIN (META).
David Gómez Manrique, 2009. Archivo del autor.

**ENTRE GALLOS Y GALLERAS.
ELEMENTOS DE LA CULTURA FESTIVA DE BOGOTÁ ***

*Among Cockfights and Cockpits.
Elements of Bogotá's Festive Culture*

DAVID GÓMEZ MANRIQUE **

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

* Las imágenes que conforman el artículo hacen parte de la investigación *Entre gallos y galleras. Elementos de la cultura festiva de Bogotá*, proyecto ganador de una beca de investigación otorgada por el Instituto Distrital de Patrimonio Cultural de Bogotá en el marco del Programa Distrital de Estímulos 2009, *Becas de Investigación IDPC - Identidades, Expresiones Culturales Festivas y Patrimonio*, en la modalidad jóvenes investigadores. El proyecto se desarrolló en el 2009 durante cuatro meses en tres galleras de la ciudad.

** davidg1981@hotmail.com

Artículo de investigación recibido: 17 de enero de 2009 · aprobado: 24 de septiembre de 2009

RESUMEN

Las riñas de gallos, legales en Bogotá, son importantes espacios de socialización en los que se ponen en juego elementos como el honor, el prestigio y el estatus de los asistentes, y se escenifican diferentes elementos de la cultura popular y festiva bogotana. No son dos gallos peleando, es la vida de quienes ahí se juegan el destino, su suerte; vida que florece y fenece entre cuchilladas y sangre. Este conjunto de imágenes son la impronta de la fiesta que vive al hacerse más cercana a la muerte.

Palabras clave: *peleas de gallos, galleras, cultura festiva en Bogotá, cultura popular.*

ABSTRACT

Cockfighting, legal in Bogotá (Colombia), is an important space of socialization.

Honor, prestige and social status are at stake. Elements of the popular and festive culture from Bogotá take place. It's not just two cocks fighting, it's about those who put their luck and destiny there; a life that blossoms and perishes between stabs and blood. This set of images is the seal of the festivity (or feast) that comes to life when it's closer to death.

Key words: *cockfighting, cockpits, Bogotá's festive culture, popular culture.*

Dos animales entran al circo, las espuelas largas y afiladas brillan bajo la luz amarillenta del local. Por un momento todas las voces callan (el increíble bullicio de gritos retadores que se reanudarán un instante después) y las miradas se clavan en los gallos en el centro de la pista. A una señal, los jueces sueltan los animales, entonces plumas, picos y espuelas se entrelazan en abrazos sangrientos. Dos animales entran al ruedo, tal vez sólo uno vivirá. Las espuelas se hunden en el pecho y la cabeza, los picos ciegan los ojos; finalmente, un gallo cae y el otro canta sobre su cuerpo inmóvil... dos animales entran al ruedo, solo uno puede ganar.

Es un espectáculo impresionante: los hermosos y valientes animales luchando incluso hasta la muerte en medio de un círculo de pasiones. ¿Qué hace que las personas sean capaces de jugárselo todo a la furia de un animal? Si bien la pelea es el evento central, su encanto va más allá de los límites de la gallera, y abarca a toda la ciudad. En las terrazas, patios y parques de Bogotá, gallos y galleros se acompañan durante días y meses de esmerada preparación. Los animales son luchadores que se alistan para la batalla en su uniforme de gala: cada pluma en su lugar, resplandeciente, las patas rojas, limpias y fuertes, la cresta, barbas y orejas cuidadosamente recortadas, los picos listos y entrenados para el ataque. El gallo da testimonio, con su belleza, del conocimiento y la calidad de su cuidador, así como luego, en la pelea, lo dará de su raza y buena cría.

“No está muerto quien pelea” es la frase de cabecera de las galleras, y sus ecos se sienten en todos los rincones, desde la puerta hasta las graderías. Las peleas de gallos van mucho más allá de las apuestas, e involucran todo un conjunto de relaciones e intercambios donde lo más valioso no es el dinero que se pone en juego, sino el honor y el prestigio de ser el mejor criador, cuidador o gallero. Alrededor de los dos animales luchando en el centro del circo se escenifica tanto el estatus de los asistentes como una multitud de elementos de la cultura popular y festiva bogotana. Las galleras son espacios para hacer amistades y negocios, son el lugar del azar, la envidia, las traiciones, el rebusque, la malicia y la fiesta. No solo se trata de dos animales peleando; entre los picos, plumas y espuelas vibra la realidad de una ciudad que no termina de conocerse a sí misma.

Entre
E Gallos y Galleras B
Elementos de la Cultura Festiva de Bogotá

Instituto Distrital de Patrimonio Cultural
Becas de Investigación IDPC - Expresiones culturales, festivas y tradicionales
Modalidad Jóvenes investigadores, 2009.



COMBATE



LA CUERDA DE PITALITO



VICTORIA



REY DEL GALLINERO



PREPARATIVOS



EL CONSENTIDO



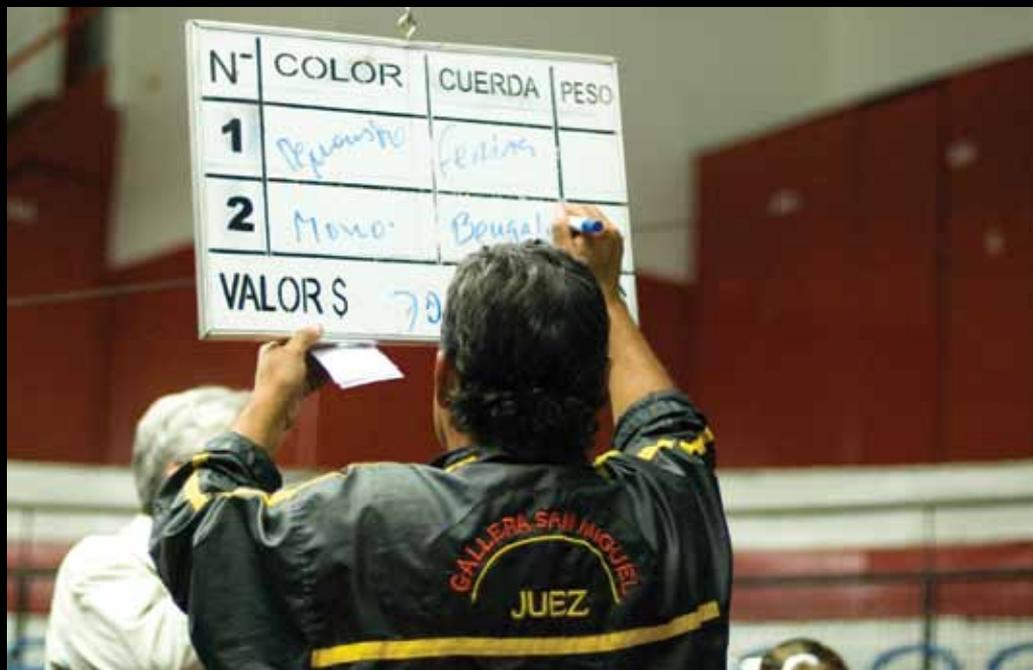
EL GALLO DE ORO



PESAJE



ARMADO



JUEZ



¡VA LA PELEA!

COMBATE

Cada noche se juegan en promedio entre veinte y treinta peleas sucesivas, con apuestas que pueden ir desde los \$300.000 hasta sumar varios millones.

LA CUERDA DE PITALITO

Hay básicamente tres tipos de personajes que asisten a la gallería: criadores (compran y enrazan), cuidadores (cuidan y entrenan a los animales para la pelea) y apostadores (asisten únicamente para jugar su dinero).

VICTORIA

Pierde la pelea el gallo que caiga y no ataque a su oponente durante un minuto contabilizado con un reloj de arena. El enfrentamiento dura doce minutos y aunque quedan mal heridos, los animales no siempre mueren.

REY DEL GALLINERO

No hay una cifra exacta del número de gallerías en la ciudad. Según los cálculos de los galleros, pueden existir cerca de trescientas gallerías, cada una de las cuales juega entre uno y dos días a la semana, de lunes a domingo, estableciendo un circuito de juego por toda Bogotá.

PREPARATIVOS

A los gallos se les prepara desde jóvenes para la pelea: se les liman sus picos para que no se partan, se les cortan las espuelas naturales, la cresta y otras carnosidades alrededor del pico, y se les alimenta y entrena como a deportistas.

EL CONSENTIDO

Los galleros aman a sus animales; sin embargo, la relación que establecen con estos no es igual a la que el común de la gente establecería con un perro o un gato. Los gallos de pelea no son mascotas ni animales domésticos, al contrario, se les exige que sean lo más “salvajes” posible. En esa exacerbación de su instinto, los galleros encuentran el máximo valor del gallo.

EL GALLO DE ORO

Aunque presente, el dinero no es lo más importante en la pelea de gallos. Se trata sobre todo de un enfrentamiento de estatus donde entran en circulación otras formas de capital, máspreciadas que lo económico.

PESAJE

Este es uno de los lugares centrales de la gallera. Alrededor de la balanza se casa la pelea; es el lugar del equilibrio y de la trampa.

ARMADO

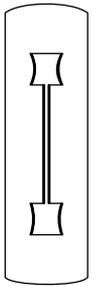
Después de casar la pelea, los gallos se arman con las espuelas (de carey o de un plástico especial) y se elabora una lista con los amigos que van juntando dinero para completar el monto de la apuesta central. Es el momento de recurrir a la “gallada”.

JUEZ

Los gallos se identifican por el color, y este se anota en un tablero en el centro del escenario al inicio de cada pelea. Junto al color se escribe la “cuerda”, es decir, el nombre del criador o cuidador del gallo: el respaldo del animal.

¡VA LA PELEA!

Hay dos jueces (uno por cada gallo) encargados de soltar los animales y vigilar la pelea. Ellos sentencian quién gana y quién pierde. Son la autoridad dentro de la gallera, un lugar con pocas pausas: cada pelea que termina da paso rápidamente a la siguiente.



ARTÍCULOS DE REVISIÓN



NIÑA PASTO. RESGUARDO DE PASTAS EN LAS FIESTAS DE SAN PEDRO, ALDANA (NARIÑO).
María del Pilar Rivera, 2009. Archivo de la autora.

**¿DÓNDE ESTÁN LOS NIÑOS?
RASTREANDO LA MIRADA ANTROPOLÓGICA SOBRE LA INFANCIA**

Where are the Kids? Tracing the Anthropologic View on Childhood

XIMENA PACHÓN CASTRILLÓN *
Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

* xpachonc@unal.edu.co

Artículo de revisión recibido: 9 de enero del 2009 · aprobado: 15 de mayo del 2009

RESUMEN

Estudiosos de la historia de la antropología coinciden en afirmar que los niños y las niñas son seres tradicionalmente dejados de lado en la literatura y el debate antropológicos, así como en el desarrollo de las técnicas o los métodos usados por la disciplina. Pero una exploración somera sobre la producción antropológica permite afirmar que —a pesar de su marginamiento— la infancia ha estado presente desde los inicios de la investigación antropológica. Este artículo es una exploración de los orígenes, el desarrollo y los avances de la “antropología de la infancia” en el marco de la antropología norteamericana a lo largo del siglo xx.

Palabras clave: *infancia, antropología de la infancia, historia de la antropología, antropología norteamericana.*

ABSTRACT

The Anthropology History scholars all agree in sustaining that boys and girls are traditionally relegated beings in anthropologic debates and literature, as well as in the development of techniques used by this discipline. However, a superficial exploration of anthropologic production allows to affirm that —despite its margination— childhood has been present from the beginnings of anthropologic research. This paper is an exploration of the origins, development and advances of the “anthropology of childhood” in the context of North American anthropology throughout the twentieth century.

Key words: *childhood, childhood anthropology, history of anthropology, North American anthropology.*

INTRODUCCIÓN

No resulta fácil hablar desde Colombia de una antropología de la infancia, así como tampoco es fácil encontrar en la literatura antropológica clásica trabajos sistemáticos y específicos que tomen al niño o a la niña, o a la infancia, como su foco de exploración académica.

El niño es un objeto nuevo de estudio. Nuevo en las ciencias sociales, nuevo en la historia y nuevo en la antropología. Como Margaret Mead (1955) lo planteaba hace más de cincuenta años, al igual que en todas las áreas en donde la observación disciplinada reemplaza los pareceres y los puntos de vista tradicionales, el estudio de los niños reales enfrentó en sus inicios múltiples dificultades. Representantes de las culturas occidentales reaccionaron en contra del robo de la “inocencia de la infancia”, denigraron de los especialistas que sugerían que las características de la personalidad adulta se formaban en la infancia, alertaron a las madres sobre los daños irreparables que podían recaer en sus pequeños y señalaron cómo la activación de las memorias infantiles se podía convertir en una justificación de la irresponsabilidad moral adulta y, en general, de todos los comportamientos no aceptados socialmente.

La medicina y la psicología fueron, tal vez, las ciencias que le abrieron la puerta al estudio sistemático de los niños, por lo menos dentro de la antropología norteamericana. La psicología infantil y, posteriormente, el llamado Desarrollo infantil acumularon un volumen muy importante de información basado en el “test”, datos recogidos en situaciones experimentales y observaciones directas en guarderías o lugares de juego. En el campo del psicoanálisis, el estudio de los niños reales en situación analítica demoró algún tiempo antes que reemplazara las construcciones de la infancia derivadas de las sesiones analíticas de los adultos (Mead, 1955).

El trabajo que aquí se presenta busca realizar una exploración sobre los orígenes, el desarrollo y los avances de la antropología de la infancia dentro de la antropología norteamericana a lo largo del siglo xx. Estudiosos de la historia de la antropología coinciden en afirmar que los niños y las niñas son seres tradicionalmente dejados de lado dentro de la literatura y el debate antropológico, al igual que en el desarrollo de las técnicas o métodos usados por la disciplina. Una somera exploración sobre la producción antropológica nos permite afirmar,

sin embargo, que a pesar de su marginamiento aquellos han estado presentes desde los inicios de la investigación antropológica.

¿Qué tan importantes han sido los niños y las niñas para la antropología a lo largo de este periodo? ¿Qué papel han desempeñado en la construcción del saber antropológico durante el siglo xx? ¿Cómo han sido conceptualizados, observados, estudiados y analizados por esta disciplina? ¿Qué le depara el siglo xxi a los estudios antropológicos sobre la niñez? Estos son algunos de los interrogantes de los que partió la exploración de las fuentes antropológicas aquí consultadas. Si bien al inicio del trabajo quisimos abarcar la antropología anglosajona en su conjunto, el volumen de la información y la divergencia en su desarrollo nos llevó a dejar de lado el conjunto y postergar su exploración, para centrarnos por ahora en la antropología que se ha desarrollado fundamentalmente en los Estados Unidos.

LA INFANCIA SE ASOMA A LA ANTROPOLOGÍA

Desde los inicios mismos de la antropología, los niños despertaron en los investigadores preguntas relacionadas con el desarrollo de la sociedad, de la cultura y del hombre. Antes que el trabajo de campo sistemático empezara a aportar información empírica sobre las diversas sociedades y culturas, el niño, al igual que el hombre salvaje o primitivo, era visto en oposición al mundo civilizado europeo y norteamericano (Montgomery, 2009: 18). En los inicios de la antropología británica, los niños representaban el vínculo entre el salvajismo y la civilización. Edward Taylor, uno de los padres de la antropología británica, consideraba que en el mundo infantil, especialmente en sus juegos, se encontraban huellas de las formas en que nuestros ancestros habían vivido. Los niños se veían como “representantes de una remota antigua cultura” (Taylor, 1913: 284), y el análisis del niño y del salvaje en conjunto era considerado una manera de entender la condición de la humanidad contemporánea. La idea del salvaje como una representación de la infancia de la raza humana se encuentra en trabajos clásicos de la antropología británica, como en los de John Lubbock (1978: 360), quien comentaba: “Las cercanas similitudes entre las ideas, el lenguaje, los hábitos y el carácter de los salvajes y los niños, aunque generalmente aceptadas, han sido usualmente dejadas de lado y miradas como un accidente curioso más que como una verdad relevante...”.

A finales del siglo XIX y comienzos del XX, cuando las ciencias sociales y la naciente antropología estaban imbuidas de los principios del evolucionismo, encontramos además de los trabajos clásicos otros menos conocidos pero influidos por estas concepciones que exploran el mundo de los niños. Uno de ellos es la etnografía de Dudley Kidd, *Savage childhood. A study of Kafir children*, publicada en Londres en 1906, la cual es, tal vez, la primera etnografía dedicada a los niños.

En la introducción de su libro, Kidd se queja y se sorprende por la ausencia de estudios sobre los niños salvajes. En la London Library y en la Childhood Society de Londres no pudo encontrar ninguna referencia al respecto, y, finalmente, en el British Museum halló tres volúmenes sobre la infancia en las razas nativas de Sudáfrica, publicados por el Smithsonian Institution Bureau of Ethnology (Kidd, 1906: 3-6). Kidd, inspirado por los principios evolucionistas, consideraba que el hombre, la mente humana, no podía descansar hasta que no lograra entender el inicio de los procesos de la vida, y que de la misma manera no era posible entender la estructura de un animal hasta que no estudiáramos la estructura de su embrión; por tanto, no podíamos entender la mente del adulto hasta que no estudiáramos la mente del niño. Kidd consideraba, igualmente, que la psicología estaba destinada a empezar con el estudio del niño, y afirmaba que no era posible comprender la vida social o religiosa de las razas civilizadas hasta que no estudiáramos el desarrollo de la vida social y religiosa de las tribus salvajes. Concluía entonces que la sociología y la teología estaban destinadas a empezar sus estudios con la etnografía de los pueblos no civilizados, y añadía que no era posible entender la vida de los salvajes hasta que no estudiáramos el periodo de su infancia¹. De ahí la necesidad de estudiar al niño.

Kidd, quien dedicó cerca de veinte años al estudio de los Kafir en Suráfrica, realizó una detallada etnografía que abarca múltiples

1 “The mind cannot rest until it reaches the beginning of a process. We cannot fully understand the structure of an animal until we study the development of the embryo; zoology and morphology are bound to start with embryology; we cannot understand the mind of the adult until we study the development of the mind of the child; psychology is bound to start with child-study; we cannot understand the social or religious life of civilized races until we study the development of the social and religious life of savage tribes; sociology and theology are bound to start with ethnography; finally, we cannot understand the life of the savage until we study the childhood of the savage” (Kidd, 1906: 8).

aspectos de la vida social: el nacimiento y la infancia, el surgimiento y el periodo de la conciencia, el desarrollo de las facultades, el significado del juego, el trabajo; las historias y las fiestas de los niños, así como un interesante capítulo sobre el uso de la mano derecha y la mano izquierda y los nombres dados a los dedos. En la introducción a su obra, Kidd (1906: 8) plantea también las dificultades a las que se enfrenta un investigador blanco al estudiar a los niños primitivos: “Los niños son tan tímidos ante el hombre blanco extranjero y sus padres tan poco deseosos, o tan incapaces de brindar información confiable, que es particularmente difícil entrar en la vida íntima de los niños”. A pesar del interés y el encanto que el autor encontró en estos niños, profundamente imbuido de principios racistas y evolucionistas, este consideró, sin embargo, que los veía rezagados en su desarrollo moral e intelectual en relación con los niños europeos.

Estas concepciones y lecturas sobre la infancia, que florecieron especialmente en la antropología inglesa de la época, tuvieron un impacto muy negativo sobre el desarrollo de la antropología de la infancia. Algunos antropólogos han llegado a sugerir incluso que estas tempranas comparaciones de los salvajes con los niños se encuentran entre las causas que explican por qué los antropólogos han sido tan reticentes a estudiar la infancia, ya que ante el temor del resurgimiento de estos molestos antecedentes prefirieron evadir el tema.

Helen Montgomery, antropóloga que recientemente ha estudiado el papel de los niños en el desarrollo de la antropología, señala que lo interesante de estos estudios pioneros no son los prejuicios existentes sobre los niños, sino el papel que aquellos desempeñaron en el entendimiento de la humanidad en general y sus ideas sobre la naturaleza del niño, que fueron centrales para el desarrollo de la temprana antropología. Ella resalta, igualmente, que antes de que el trabajo de campo se convirtiera en la estrategia fundamental del método etnográfico, los niños eran los únicos “otros” observables. Eran los “salvajes en la casa”, y como tales podían ser estudiados, observados, y podía seguirse y registrarse su desarrollo. “Los niños permitieron a los antropólogos escribir de una manera que familiarizaba lo extraño y que domesticaba ideas sobre el salvaje” nos dice la autora (Montgomery, 2009: 20-21).

En la historia de la antropología norteamericana, donde la concepción evolucionista no tuvo tanto protagonismo como en Inglaterra,

los niños desempeñaron un papel diferente del que tuvieron en la antropología inglesa, y fueron, tal vez, más centrales en el desarrollo de la disciplina. Franz Boas, tal vez el padre de la antropología norteamericana, fue uno de los grandes críticos de la mirada evolucionista de la historia de la humanidad, mirada que ubicaba al salvaje (representado por los niños y los primitivos) en un extremo y a la civilización (ejemplificada por la cultura europea) en el otro (Montgomery, 2009: 21).

Rastreando la historia de la antropología de la infancia norteamericana, encontramos algunos trabajos clásicos que deben mencionarse: uno de ellos es el de George Bird Grinnell (1849-1938). Este zoólogo de formación y antropólogo por inclinación y trabajo, especializado en ornitología y colecciones de fósiles, hizo parte de la expedición de Custer a las Black Hills en 1874, donde desarrolló un inusitado interés por las tribus indígenas locales. Dedicó su vida a la causa indígena, a la protección del medio ambiente y la preservación del Parque de Yellow Stone. Sus trabajos sobre los indígenas durante esta época son considerados clásicos dentro de la antropología norteamericana. Entre las múltiples obras que escribió sobre los indígenas norteamericanos, se encuentra *The Cheyenne Indians. Their history and ways of life*, publicada en 1923, producto de su larga permanencia conviviendo entre ellos y del profundo conocimiento que logró adquirir sobre su historia y su vida social. En este texto le dedica un capítulo especial a los niños: “The boy and the girl”, donde resalta muy tempranamente las diferencias de género y explora la forma de nombrarlos, los procesos de socialización de cada uno de ellos, las actividades de caza que realizan los niños, y de manera muy especial la captura de su primer búfalo, así como la educación especializada que se les brindaba a las niñas.

Tal vez fue una mujer, Matilde Coxe Stevenson (1849-1915), una de las primeras personas en realizar, desde la etnología, una investigación sobre los niños. Ella, una mujer emblemática en la historia de la antropología norteamericana, mucho antes que Margaret Mead, desarrolló un interés en el tema de la infancia. Conocida por su monumental trabajo con los indígenas zuñi e, igualmente, por su importante papel en la fundación de la Women’s Anthropological Society of America, comenzó su estudio de “hábitos, costumbres, juegos y experiencias de los niños zuñi” en 1879, trabajo que desarrolló mientras acompañaba a su marido, un geólogo, humanista y antropólogo que fue enviado a la

zona a realizar una investigación (citado en Schwartzman, 2001a: 17). Él le había enseñado los rudimentos metodológicos de la técnica etnográfica, y ella, al igual que la mayoría de los etnógrafos de la época, fue autodidacta. Con los rudimentos etnográficos aprendidos, logró acceder al mundo de las mujeres indígenas, espacio inaccesible para los hombres. De esta manera, es considerada la primera etnóloga norteamericana en tomar en consideración a las mujeres y a los niños como temas importantes para la investigación antropológica. En 1887 publica *Religious life of the Zuñi child*, un trabajo que aparece en las ediciones anuales del *Bureau of Ethnology* y que se constituyó en una de las primeras publicaciones especializadas sobre los niños: en esta obra, la autora analiza y describe tanto el aspecto doméstico de la vida del niño, incluyendo sus hábitos, costumbres, juegos y otras actividades cotidianas, al igual que su vida religiosa: la forma cómo esta era enseñada y las prácticas que como niños debían realizar.

A finales del siglo XIX y comienzos del XX, la antropología física, muy desarrollada en la época, tomó a los niños y las niñas como especímenes a los que se les aplicaron las múltiples baterías de medición que esta disciplina venía elaborando. Entre los diversos ejemplos que se podrían analizar, se encuentra el trabajo de Aleš Hrdlička (1869-1943), médico europeo, especialista en anatomía, exponente de una forma de pensamiento característico de la época y quien, en 1898, publica un libro en el que ilustra las diferencias entre los niños blancos y los de color (citado en Schwartzman, 2001a: 15). Se mencionan también los trabajos de Wood (1903: 659-666) en los que el autor compara el tamaño y el crecimiento de los niños en China, Japón y Corea. Al igual que estos, se podrían mencionar los trabajos de muchos otros autores quienes, usando métodos de la antropología física, compararon niños de diferente origen racial, a fin de buscar conclusiones o hipótesis sobre sus diferencias y, especialmente, de desarrollar test y medidas de diferenciación racial (citado en Schwartzman, 2001a: 17).

Líneas más adelante, Schwartzman explica que, a principios del siglo XX, los niños y las niñas aparecen también en la naciente antropología norteamericana asociados a sus pertenencias: ajuares, juguetes y otros objetos, así como a sus juegos y canciones. Se encuentran, igualmente, en informes sobre colecciones de artefactos materiales asociados con ellos: las *baby machines*, que eran unos aparatos para

enseñar a los niños a caminar, o los portabebés que usaban los indígenas norteamericanos, o las colecciones de figuras de arcilla elaboradas por los niños navaho y reportadas por Fewkes (1923: 559-563). Sobre este último trabajo, se debe resaltar su importancia, ya que este autor se detiene en objetos producidos por los niños, más que en algo producido para ellos (citado en Schwartzman, 2001a: 18).

Steward Culin, el reconocido etnólogo y recolector de juegos, en 1899 publicó un artículo titulado “Juegos hawaianos”, donde presentó una notable recopilación de los juegos que practicaban los indígenas de Norteamérica, e incluye una breve información sobre los juegos de los niños, recogida a través de entrevistas con marineros hawaianos en 1865. Se menciona la cacería de libélulas, la hechura de canoas con hojas, las muñecas de piedra, los escondites, las prácticas de recitación de rimas y otras variedades del juego.

Muchas de las investigaciones que se realizaron a principios de siglo y que, de una u otra forma, tienen en cuenta a los niños, se enmarcan en la escuela conocida como el Particularismo Histórico, liderada por Franz Boas, para la cual el recolectar, describir y preservar los artefactos, las tradiciones y las costumbres de los grupos primitivos era la principal preocupación.

Los intentos por sistematizar lo que ha sido una antropología de la infancia en los Estados Unidos plantean algunas conclusiones relevantes. En una revisión de los artículos publicados en *American Anthropologist* durante el siglo xx, la antropóloga Helen Schwartzman (2001a) señala como la primera conclusión significativa, aunque no sorprendente, que los niños nunca fueron centrales en los estudios antropológicos, a pesar de haber sido muy útiles para la investigación de una amplia gama de tópicos.

En los inicios, los niños fueron utilizados como especímenes para la aplicación de medidas, test, muestras, entre otros, desarrollados por la antropología física a principios del siglo xx. Se utilizaron también para comparar la manera como variaba el tamaño y el color de la piel de niños de diferentes nacionalidades. Se coleccionaron sus objetos y pertenencias, y hasta sus juegos y canciones, pero el niño como objeto de estudio se escabulló de las investigaciones antropológicas, y solo ocasionalmente se le percibió como un campo legítimo y específico de investigación antropológica (Schwartzman, 2001a).

LA INFANCIA ENTRA EN LA ANTROPOLOGÍA

El surgimiento de la escuela de Cultura y Personalidad marca una época especial en la historia de la antropología de la infancia. La conjunción de la psicología y el psicoanálisis, con sus investigaciones sobre el desarrollo infantil, y de la antropología cultural que se venía gestando en los Estados Unidos con los discípulos de Franz Boas, desembocó en un interés específico por el estudio del niño en general y el surgimiento de una antropología de la infancia. De hecho, uno de los primeros artículos que aparecen en relación con los niños es precisamente el de Boas (2008: 17-21), escrito en 1911 y titulado “Plasticity in child development”, donde el autor desarrolla el concepto de *plasticidad*, haciendo alusión a la capacidad adaptativa que tiene el ser humano y, de manera muy especial, el niño (LeVine & New, 2008: 19). Este concepto ha mantenido su vigencia a través de los años.

El desarrollo de esta escuela de pensamiento llevó a focalizar la atención en los niños, dado el interés que tenían la antropología y la psicología de la época por establecer cómo la cultura moldeaba a los individuos desde el momento de su nacimiento, cómo los niños devenían en “seres culturales” y cuál era el impacto que las primeras experiencias de la infancia tenían tanto en la personalidad adulta como en el conjunto de la cultura de la sociedad a la que pertenecían. Conocer los procesos de socialización a través de los cuales la cultura elaboraba y modelaba a los hombres y las mujeres que cada una de esas sociedades necesitaba y esperaba, se hizo fundamental y se tuvo en la mira de estos procesos: los niños y las niñas fueron objeto central de atención. La relación entre patrones de crianza, amamantamiento, prácticas de limpieza, formas de castigo, ritos de paso y la estructura social, se hicieron muy frecuentes en este periodo. Igualmente surgieron en la época trabajos que exploraban el impacto del cambio cultural en el desarrollo de la personalidad. El concepto de *aculturación* se hizo dominante y omnipresente, y su utilización con los niños se manifestó en múltiples estudios.

En esta época fructífera de la antropología norteamericana aparece un interés creciente en relación con los métodos y las técnicas que debían ser utilizados para trabajar con niños. Posiblemente Margaret Mead inició la discusión al respecto, cuando en 1933 publicó en *American Anthropologist* el artículo denominado “More comprehensive field

methods”. Durante esta época, la investigación antropológica estuvo marcada por el uso de una gran variedad de técnicas que venían de la psicología y del psicoanálisis: el test Rorschach, el TAT, el test de la figura humana, al igual que autobiografías e historias de vida cuya paternidad se disputaban la antropología y la psicología. Se discutía y escribía sobre la utilidad que tenían para la antropología tanto los métodos proyectivos como la necesidad de entrenarse en la metodología y la teoría implícita en la entrevista, considerada el mejor método para indagar sobre la personalidad en el terreno (Schwartzman, 2001a: 20).

En aquella época múltiples investigadores formados tanto en la antropología como en la psicología y/o el psicoanálisis trabajaron con la niñez. Uno de ellos fue Géza Róheim (1891-1953), el antropólogo y psicoanalista húngaro quien fue uno de los primeros antropólogos en utilizar de manera sistemática las teorías freudianas en el análisis de la cultura. Róheim introdujo a la antropología de la época múltiples técnicas propias del psicoanálisis, e ilustró sus teorías a través no solo del análisis de los sueños, sino de las actividades lúdicas, juegos y rimas de los niños duau, en la isla de Normanby (1943: 99-119). Después de su muerte se publicó *Children of the desert: The western tribes of Central Australia* (1974).

Margaret Mead señaló la importancia que tuvieron las mujeres en el proceso de focalizar al niño, la niña y la infancia en general, como centro de atención académica. La autora mostró que a pesar de la existencia de hombres que en su época eran importantes investigadores del tema, como Erik Erikson, John Dollard, Geoffrey Gorer, Jean Piaget y René Spitz, “probablemente no es un accidente que todos ellos hayan trabajado de manera muy cercana a una mujer bien sea como maestra o colaboradora” (Mead, 1955: 4). Al respecto, Mead enfatizaba que la época en que los trabajos serios sobre los niños se iniciaron fue un periodo en el cual las mujeres desempeñaron un papel creciente en la medicina, la psicología, el psicoanálisis e, indudablemente, en la antropología. Mead concluye afirmando que las preocupaciones tradicionales de las mujeres con niños pequeños hicieron de su estudio una escogencia natural. Para esa generación de investigadoras, el estudio de los niños resultaba más fácil que para los hombres, ya que ellas crecieron en un periodo en el cual el cuidado de los niños era un trabajo eminentemente femenino (Mead, 1955: 5).

En esta escuela de Cultura y Personalidad, las alumnas de Franz Boas, la doctora Ruth Benedict y, especialmente, Margaret Mead (posiblemente una de las mujeres más influyentes, emblemáticas y prolíficas en el mundo de la antropología norteamericana, y una de las personalidades más sensibles hacia el estudio de otras culturas) fueron pioneras en el campo de la antropología de la infancia. Benedict, que se había iniciado en los estudios de psicología, realizó las primeras investigaciones antropológicas destinadas a estudiar el mundo de los niños en otras sociedades y en otras culturas y, específicamente, a explorar los procesos de socialización y crianza. Hoy en día, a pesar de los años, sus teorías sobre la enseñanza y la socialización continúan siendo una referencia importante.

Se puede decir que a partir de los trabajos de Ruth Benedict y, especialmente, de Margaret Mead, se despertó dentro de la antropología norteamericana el interés por el estudio de la infancia, al igual que por los estudios de mujer y de género. Mead, como discípula de Boas, enfatizaba el papel que la cultura jugaba en el desarrollo de la personalidad adulta, de ahí su interés por la infancia y la adolescencia. Varios de sus viajes de campo estuvieron centrados en la observación de la infancia, la cual se mantuvo dentro de sus grandes preocupaciones a lo largo de su vida. En la introducción a la publicación de sus cartas, escritas desde los diversos lugares donde trabajó, su hija Mary Catherine Bateson (2001: 5) escribe:

Por siglos los escritores habían venido diciéndoles a los padres cómo educar a sus hijos, sin embargo, la observación sistemática del desarrollo infantil estaba hasta ahora comenzando y ella [Margaret Mead] fue de las primeras en emprender su estudio comparado. Fue una de las feministas que combinó la certeza sobre la necesidad de hacer de la mujer una ciudadana completa, con una fascinación permanente por los niños y con la preocupación por la satisfacción de sus necesidades. Consideraba que una cultura que repudiara a los niños, no podía ser una buena cultura.

En todos los lugares donde Mead realizó sus investigaciones incluyó en su agenda a las mujeres y a los niños, seres que habían sido ampliamente invisibilizados por la antropología realizada hasta la época. La divulgación de sus trabajos en los Estados Unidos tuvo un impacto profundo sobre la forma como los padres, los maestros, los

adultos en general y los diseñadores de políticas públicas percibían a los niños en la época (Bateson, 2001). Fue tanto su interés por la infancia y por lo que esta significaba en la vida adulta, que incluso escribió una autobiografía de sus primeros años de vida, *Blackberry winter* (Mead, 1972), con la convicción de que la educación recibida de sus padres, progresistas e intelectuales, hicieron de ella una mujer “adelantada a su tiempo” (Bateson, 2001: XVII).

Samoa fue la primera sociedad que Margaret Mead estudió y adonde llegó en 1925 cuando tan solo tenía 23 años. Fue el propio Boas quien la animó a realizar estos trabajos, que tenían como objetivo fundamental comprobar que no existía un determinismo biológico, así como mostrar el peso de la cultura y averiguar si la tensión emocional y otros rasgos propios de la adolescencia en la sociedad moderna se daban también en la primitiva. Si bien había aceptado el tema sugerido por su maestro, contrarió sus consejos y se fue a la lejana isla de Samoa, en los Mares del Sur. Siguiendo las enseñanzas clásicas de la época, específicamente, de Boas y Malinowski, partió del aprendizaje de la lengua, utilizó la observación participante como técnica de trabajo de campo y realizó descripciones de las costumbres que ella consideraba se habían ido perdiendo por influjo de la sociedad occidental. Privilegió la información cualitativa sobre la cuantitativa, razón por la cual prefirió trabajar en una comunidad pequeña, de tan solo seiscientas personas, dada la naturaleza de su tema de investigación, ya que consideraba que no era fácil que los informantes hablaran sobre el sexo. Mead pasó seis meses acumulando un conocimiento íntimo y detallado de todas las adolescentes de la comunidad y describió la manera como había seguido —para la realización de este trabajo— la metodología del psiquiatra, quien “utiliza los casos como ilustración más que como prueba”. Metodológicamente, el trabajo de Mead señala que, ante la escasez del tiempo destinado al trabajo de campo, fue necesario recurrir a un “método transversal”², ya que el tiempo no le permitía hacer un seguimiento

2 El “método transversal”, utilizado por Mead, hace referencia a que al no disponer del tiempo que le permitiera hacer un seguimiento longitudinal o evolutivo de cada uno de los casos estudiados, ella no estudió la forma como cambian unas mismas personas en una sociedad específica, sino la manera en que cambian las personas con edades distintas en un momento dado, suponiendo que cada una de ellas tendrían una evolución similar.

longitudinal o evolutivo de cada uno de los casos estudiados. La observación directa con las adolescentes la realizó con técnicas convergentes: observación de la vida cotidiana, test de inteligencia, empleo de cuestionarios y preguntas ocasionales, entre otras³.

La publicación de *Adolescencia y cultura en Samoa* (Mead, 1971), a pesar de las críticas que generó por la forma como su autora condujo la investigación y por la interpretación que realizó de sus hallazgos, introdujo indudablemente a los niños, las niñas y los adolescentes en la agenda antropológica e hizo de Mead una de las primeras antropólogas en haber tomado seria y sistemáticamente la investigación con la infancia (Montgomery, 2009: 23). De ahí que su nombre sea referencia obligatoria al indagar sobre la antropología de la infancia y su pasado. Acerca de su experiencia Mead explica (1971: 65):

En Samoa me di cuenta de que no podía entender la adolescencia sin estudiar la preadolescencia: para mi próximo viaje de campo decidí estudiar niños aún más jóvenes. El problema que yo quería investigar estaba relacionado con el pensamiento animístico en los niños pequeños. De manera particular, yo me preguntaba si Freud, Lévy-Bruhl, Piaget y otros estaban en lo correcto en afirmar que la gente primitiva, los niños civilizados y los neuróticos eran semejantes en sus patrones de pensamiento, entonces, ¿qué era el pensamiento de los niños primitivos?

Después de estudiar la adolescencia en Samoa y con estas inquietudes en mente, Mead viajó en 1929 a las islas Manus, de Nueva Guinea, donde los niños y los jóvenes de nuevo acapararon su interés. En esta oportunidad entre los temas que ella observó se encontraban la primera infancia y las historias, los cuentos y los relatos utilizados por los adultos para la educación y socialización de los niños (Mead, 1930). Posteriormente, en Bali, exploró el cuidado dado a los bebés, así como

3 La experiencia de Samoa, plasmada en su libro *Coming of age in Samoa*, fue ampliamente conocida, y el trabajo pronto se convirtió en un *best seller*, traducido a varios idiomas en los que actualmente se continúa publicando. Esta obra presentó al público norteamericano por primera vez la idea de que el carácter que el individuo adquiere a lo largo de su crecimiento y socialización, acaba siendo definido de acuerdo con las necesidades específicas de cada cultura. De esta forma, el carácter del adolescente (ya sea agresivo, pacífico, introvertido, etc.) puede estar definido en función del entorno donde se ha criado.

las nuevas formas para documentar el paso de la niñez a la etapa adulta y la forma como la sociedad plasma este tránsito a través de símbolos. En Bali trabajó con su esposo, el antropólogo inglés Gregory Bateson, y juntos realizaron un trabajo pionero en antropología mediante la utilización de más de treinta mil fotografías con fines investigativos (Bateson & Mead, 1942).

En 1954 aparece uno de los primeros libros de los que tengamos referencia donde se plantea el problema de la infancia desde la antropología. Su título: *Childhood in contemporary cultures*, editado por Margaret Mead y Martha Wolfstein, una importante psicoanalista de la época. Surgió de un grupo de investigación sobre culturas contemporáneas, fundado por Ruth Benedict en 1947 dentro de las actividades de la Universidad de Columbia y el American Museum of National History Studies in Contemporary Cultures. En el marco teórico del texto escrito por Mead, ella nos recuerda que los niños son sujeto nuevo de estudio. Resalta la manera como cada periodo histórico del cual tengamos alguna evidencia tiene sus propias versiones de la infancia (Mead, 1955: 8)⁴:

[...] en pinturas del Niño Jesús y de San Juan, en los retratos de pequeños príncipes y princesas, en encantadoras composiciones de lánguidas damas y sus encantadores niños, la infancia era algo que uno daba por hecho, una figura del habla, un sujeto mitológico más que un objeto de un escrutinio coherente.

En este volumen, pionero de una antropología de la infancia, las autoras no pretenden presentar un estudio exhaustivo sobre la forma de estudiar a los niños dentro de un contexto cultural, sino brindar a los estudiantes y lectores interesados algunas ideas sobre los tipos de investigación que pueden ser realizados, tanto desde el punto de vista del método como de los resultados. Incluyeron varios estudios de una misma cultura a fin de demostrar cómo eran los niños franceses, no solo a través de las películas, sino de los dibujos o de su comportamiento en el parque. O los niños alemanes, a través de la literatura sobre su cuidado, la ficción juvenil o los compendios de cuentos destinados para ellos (Mead, 1955: 5).

4 Traducción mía.

En este texto aparece un importante escrito de Ruth Benedict (1938), titulado “Continuities and discontinuities in cultural conditioning”, publicado en la revista *Psychiatry* y, posteriormente, editado varias veces en diferentes publicaciones especializadas. El escrito constituye un intento específico por aplicar a la sociedad norteamericana consideraciones surgidas de las observaciones y los estudios de antropólogos de campo sobre la infancia.

Benedict plantea que todas las culturas tienen que ver, de una manera u otra, con el ciclo de crecimiento desde la infancia hasta la adultez, y que la naturaleza ha planteado la situación de una manera dramática: por un lado, está el bebé recién nacido, psicológicamente vulnerable e incapaz de defenderse por sí mismo o de participar por su propia iniciativa en la vida del grupo; y, por otro, están el hombre y la mujer adultos. Todo hombre que desarrolle sus potencialidades humanas tuvo que haber sido hijo primero y padre posteriormente, y los dos papeles se encuentran psicológicamente en gran oposición o contraste. Primero se es dependiente de otros para lograr la propia existencia; posteriormente, el ser humano debe brindarles esa seguridad a otros. Esta *discontinuidad* en el ciclo de vida es un hecho de la naturaleza, nos dice la autora, y por tratarse de algo ineludible para cualquier ser humano, era muy importante utilizar la etnología y el material comparativo de otras culturas, a fin de tener una perspectiva más amplia de nuestro propio comportamiento. A pesar de ser un hecho de la naturaleza el que el niño se convierta en un hombre, la manera como esta transición se realiza varía de una sociedad a otra, y ninguno de estos puentes culturales particulares debe ser mirado como el sendero “natural” hacia la madurez (Benedict, 1938: 1-27).

Desde un punto de vista comparativo, la cultura occidental y, de manera muy especial, la sociedad norteamericana llegan a un gran extremo, enfatizando los contrastes entre el niño y el adulto. El niño es asexual, mientras que el adulto evalúa su madurez por sus actividades sexuales; el niño debe ser protegido de los terribles hechos de la vida, mientras que el adulto debe enfrentarlos sin que se derrumbe psicológicamente; el niño debe obedecer, mientras que el adulto debe saber cómo imponer sus órdenes. Estos son dogmas de la cultura occidental, dogmas que, a pesar de los hechos de la naturaleza, otras culturas comúnmente no comparten (Benedict, 1938).

Indudablemente, la era de la escuela Cultura y Personalidad fue el periodo en que los niños entraron realmente en la mira de la antropología y fueron concebidos como sujetos de investigación antropológica; también, el momento en que apareció publicado el mayor número de libros y artículos sobre los niños. A pesar de los múltiples problemas señalados por la crítica, esta escuela abrió el camino hacia el entendimiento de la vida de los niños y de las ideas sobre la infancia. Fue Margaret Mead quien “rompió el estrangulamiento que la biología y la genética mantenían sobre los estudios del desarrollo infantil” (Langness, 1975: 98).

A pesar de los logros y los avances alcanzados, pues fue en ese periodo que la infancia ocupó de forma creciente la atención de los investigadores, algunos antropólogos consideran que, por lo general, el interés real de los investigadores en aquella época era el desarrollo y la forma como surgía la personalidad adulta. Schwartzman (2001a: 20), en su revisión sobre los artículos relacionados con la infancia de *American Anthropologist*, concluye al reflexionar sobre este periodo que los niños eran fáciles de usar y necesarios para los proyectos de Cultura y Personalidad, pero que

[...] ellos no eran realmente el centro de los intereses de investigación [...]. Sin embargo, aunque los niños y los jóvenes son vistos como un grupo útil para examinar la psicología de la aculturación, el principal interés de los investigadores era examinar la persistencia o el cambio en “la estructura de la personalidad modal” bajo las condiciones de aculturación.

NUEVOS DESARROLLOS DE LA ANTROPOLOGÍA DE LA INFANCIA

Los años setenta fueron una época en la antropología cuando muchos creyeron que la ciencia se encontraba en crisis y que era necesaria una reinvenición (Hymes, 1972: 22). En los Estados Unidos muchos antropólogos consideraban que la era de la escuela Cultura y Personalidad había muerto y era algo del pasado. Sin embargo, parece que las preocupaciones de esta escuela, por lo menos en lo que respecta a la antropología de la infancia, se prolongaron a lo largo de otras décadas y los intentos por relacionar la antropología con la psicología continuaron.

Entre las múltiples herencias que esta escuela le legó a los estudios de la infancia, la antropología norteamericana cuenta con el importante y voluminoso trabajo de John Whiting y su esposa, la antropóloga Beatrice Blyth Whiting, quienes formaron uno de los equipos de

investigación más duraderos en el tema y quienes dedicaron gran parte de su fructífera vida profesional a la investigación comparada de la crianza, la socialización y el desarrollo de la infancia y la adolescencia en múltiples y diversas culturas. Ellos desempeñaron un papel central en la institucionalización de estos campos de la investigación como espacios especializados, ubicados en los límites de la antropología y la psicología (DeVore, Vogt & LeVine, 2004). *Becoming a kwoma: Teaching and learning in a New Guinea tribe* (1941), resultado final del trabajo elaborado en Nueva Guinea por John Whiting y con el cual obtuvo su doctorado en la Universidad de Yale, recoge los resultados de su primer trabajo de campo con la infancia como centro de atención. La combinación de conceptos provenientes de la psicología con los de la antropología funcional de Bronislaw Malinowski, quien por la época se encontraba de profesor visitante en la Universidad de Yale, hizo de esta obra una referencia obligatoria para los interesados en el tema, dada su aguda descripción del proceso de socialización de los niños en una cultura tradicional, no occidental. Su título, cuidadosamente pensado, buscaba expresar la idea de que los niños no nacen con una identidad cultural propia, sino por el contrario que ellos debían aprender a pensar y comportarse como miembros de un grupo social específico (DeVore, Vogt & LeVine, 2004). Utilizando la rica información existente en Human Relations Area Files, la base de datos etnográficos de la Universidad de Yale, elaborada por George Murdock en 1949, Whiting se propuso desarrollar un análisis sistemático de la experiencia infantil y sus efectos en la sociedad adulta. Buscaba explorar la concepción básica de la teoría freudiana, que considera que las experiencias infantiles constituyen una fuerza poderosa en el diseño de la personalidad y el comportamiento adulto (Montgomery, 2009: 26).

Beatrice Whiting, por su parte, fue una pionera de la antropología psicológica y de los estudios comparativos del desarrollo infantil. Investigó a los niños en diversas culturas y elaboró una metodología especial para la observación de su comportamiento, que influyó en la investigación psicológica sobre desarrollo infantil. Sus métodos combinaban el conocimiento antropológico profundo sobre las comunidades locales y las familias de las que se ocupaba con las observaciones sistemáticas de la psicología del comportamiento y el desarrollo infantil (DeVore, Vogt & LeVine, 2004).

La obra de Beatrice Whiting y Carolyn Edwards (1988), *Children of different worlds: The formation of social behavior*, basada en el trabajo de campo en catorce comunidades diferentes, se convirtió en la época en hito para el estudio de la vida de los niños y el desarrollo de los roles de género.

En Harvard, los esposos Whiting trabajaron activamente con Clyde Kuckhohn, Evon Vogt e Irven DeVore. El programa de Desarrollo Humano de la Universidad de Harvard, bajo la dirección de John Whiting (1953-1963), se convirtió en un reputado centro internacional de investigación y entrenamiento intercultural, desde donde se llevó a cabo el emblemático estudio conocido como *Six cultures study of socialization of the child* (1963), realizado mediante la conformación de equipos de campo que analizaron la crianza infantil en cuatro continentes. El entrenamiento en Harvard de investigadores provenientes de Kenya, Nigeria y Etiopía garantizó en gran medida el éxito de la investigación (DeVore, Vogt & LeVine, 2004), al igual que el uso de una rigurosa metodología que implicaba que los equipos conformados por parejas de hombres y mujeres utilizaran los mismos métodos y observaran los mismos problemas de investigación relacionados con la crianza y socialización de los niños de diferentes culturas (Montgomery, 2009: 27). En 1966 fundaron y dirigieron el Centro para la Investigación del Desarrollo Infantil en la Universidad de Nairobi, en Kenya, y adelantaron trabajo de campo en comunidades rurales de este país. Después de su retiro, los Whiting, sin embargo, continuaron con el tema y dirigieron entre 1980 y 1985 un proyecto comparativo sobre la adolescencia, el cual incluía trabajo de campo en cuatro continentes. Esta investigación contó con el apoyo del conocido antropólogo Irven DeVore (DeVore, Vogt & LeVine, 2004).

Durante más de treinta y seis años John Whiting y su esposa Beatrice también dirigieron un seminario de investigación en la Universidad de Harvard, recordado como una experiencia legendaria por haber creado un espacio excepcional donde tenían acogida y entrenamiento aquellos estudiantes interesados en el estudio comparativo del ser humano y, dentro de este estudio, de manera muy especial, el niño (DeVore, Vogt & LeVine, 2004).

Es difícil sintetizar en un artículo exploratorio las importantes contribuciones de los esposos Whiting a la antropología de la infancia. Tal vez, una de las más significativas ha sido indudablemente el

haber inspirado, seducido y formado a otros muchos investigadores e investigadoras provenientes de la antropología y la psicología, fundamentalmente, a continuar la tarea por ellos iniciada de investigar de manera sistemática y comparada los procesos de reproducción, crianza y desarrollo de los niños de diferentes culturas. Estos estudios “desnaturalizaron” la infancia y demostraron que no existe nada que sea natural o universal en relación con la forma como los niños actúan; así mismo, mostraron que la vida de los niños se encuentra definida tanto por su cultura y medio ambiente como por la biología (Montgomery, 2009: 28).

Dando continuidad a este “linaje” dentro de la antropología norteamericana, es necesario mencionar a Robert LeVine, antropólogo y psicólogo, formado en los equipos que trabajaron en el estudio de las *Seis culturas* con John Whiting, y quien continuó desarrollando y ampliando las problemáticas que se plantean los especialistas en la antropología de la infancia y, en concreto, aquellas relacionadas con la socialización y el desarrollo infantil. LeVine, profesor emérito de antropología de la Universidad de Harvard, se encuentra a la vanguardia de la investigación sobre la infancia y su relación con la antropología y la psicología. Su amplio e importante trabajo basado en la investigación sistemática de campo, desarrollada en comunidades africanas, centroamericanas, al igual que en comunidades norteamericanas, busca establecer, entre otros aspectos, cuál es la influencia que la cultura ejerce sobre la forma como las madres y los padres desempeñan sus papeles, al igual que sobre el desarrollo del niño y la personalidad adulta en diferentes contextos culturales.

Si bien el concepto de *socialización*, tan importante durante las décadas del los cincuenta, los sesenta y aun los setenta (Goslin, 1969), había ido perdiendo su relevancia, y su utilización había declinado en muchos campos de las ciencias sociales (Elder, 1994), Robert LeVine y varios de sus colegas continuaron trabajando en el tema y han publicado múltiples escritos al respecto. En 1994 salió a la luz un interesante texto titulado *Child care and culture. Lessons from Africa*, en el cual LeVine y otros investigadores indagan sobre la paternidad, la maternidad y la infancia en una comunidad africana, estableciendo patrones y prácticas no imaginadas por las teorías del desarrollo infantil occidental. En este libro, los autores proponen un acercamiento para estudiar el medio en el que se desarrollan los niños y las niñas y el papel que este

desempeña en su formación. Este estudio logró reunir a un equipo de investigadores experimentados provenientes de las ciencias sociales y de la salud, quienes permanecieron en campo entre 1974 y 1976. Dado que LeVine había trabajado en los años cincuenta con los gussi de Ken-ya, cuando hacía parte del equipo de los Whiting, y que otros miembros del equipo habían investigado el mismo grupo, el estudio partió de un gran acervo de material directamente relacionado con la infancia, cosa que influyó en la riqueza de sus resultados. Durante los diecisiete meses de trabajo de campo, el equipo centró su observación en veintiocho niños de la comunidad gussi de Kenya, y elaboró un perfil de los cuidados brindados a ellos desde el nacimiento hasta cuando habían cumplido treinta meses de edad. Estas prácticas fueron comparadas con las de niños blancos de clase media norteamericanos, mostrando los diferentes patrones de comportamiento reproductivo y los cuidados brindados a los niños, para ello tomaron los modelos culturales condicionados históricamente como marco de la explicación (LeVine *et al.*, 1998). Aunque para LeVine el estudio de la socialización no constituye en sí mismo una “antropología de la infancia”, lo considera un elemento indispensable de esta, por la descripción de los ambientes en que se desarrollan los niños a lo largo del mundo (LeVine, 2007).

Sus trabajos han permitido establecer a través de diversas culturas las diferencias que hay entre las prácticas de crianza y, así mismo, han mostrado la manera como estas corresponden a procesos adaptativos que cobran sentido dentro de cada una de esas culturas; dichas prácticas les permiten a los niños crecer, aprendiendo las normas de cada una de sus sociedades. LeVine ha mostrado, igualmente, que el cuidado de los niños no tiene que ver solamente con asegurar la satisfacción de sus necesidades básicas, sino que es parte de un sistema más amplio de la práctica cultural, que asegura que desde los primeros días de la vida del niño, él o ella sea socializado(a) dentro del conjunto de los valores de su cultura (Montgomery, 2009: 31).

Los trabajos de los esposos Whiting, los de Robert LeVine y muchos otros, difíciles de mencionar en este artículo, nos permiten observar la manera como la influencia de Margaret Mead y la escuela de Cultura y Personalidad se ha prolongado y translucido en la realización de todos estos desarrollos a lo largo de la segunda mitad del siglo xx.

NUEVOS ÉNFASIS EN LA ANTROPOLOGÍA DE LA INFANCIA

Finalizando el siglo xx, la figura de Margaret Mead continuó iluminando el panorama de la infancia en la antropología norteamericana. A comienzos de los años ochenta, *American Anthropologist* editó en su honor el volumen ochenta y dos. En este texto, Mead aparece como una antropóloga prolífica y polifacética, quien ejerció su influencia en múltiples ramas o aspectos de la disciplina: la metodología del trabajo de campo, la antropología aplicada, la museología y la docencia. Este número editó artículos de su autoría y un ensayo biográfico elaborado por Mary Catherine Bateson⁵, su hija. La década concluyó con la publicación de la polémica obra de John Derek Freeman⁶, *Margaret Mead and Samoa: The unmaking of an anthropological myth* (1983), que gestó el debate Freeman-Mead, que la comunidad antropológica de la época apasionadamente observó⁷.

5 Además del artículo biográfico publicado en *American Anthropologist*, Mary Catherine Bateson escribió un bellissimo texto titulado *With a daughter's eye: memoir of Margaret Mead and Gregory Bateson* (1994). A pesar de los múltiples libros escritos sobre estos dos legendarios antropólogos, ninguno logra la profundidad de esta memoria, escrita por su hija, quien también es una brillante antropóloga.

6 John Derek Freeman (1916-2001) fue un antropólogo, psiquiatra y filósofo neozelandés, conocido por sus esfuerzos por refutar los hallazgos de Margaret Mead en su estudio sobre Samoa, publicado en 1928 bajo el título de *Coming of age in Samoa*. Los escritos de Freeman iniciaron una controversia de una dimensión, una visibilización y una emotividad difícilmente vivida en la historia de la antropología norteamericana. Freeman visita Samoa en 1940 con el fin de realizar investigación etnográfica. Aprende a hablar de manera fluida la lengua y establece una relación muy estrecha con sus habitantes. Años más tarde, regresa, enseña en la Universidad de Samoa y realiza de nuevo investigación etnográfica. Por más de cuarenta años trabaja en el tema y escribe sobre las incongruencias que encontró entre los trabajos de Mead y sus observaciones personales en Samoa. Su trabajo fue publicado después de la muerte de Mead, en 1978. La crítica cayó sobre él, en su defensa sostuvo que había informado personalmente a Mead sobre su trabajo y entablado correspondencia con ella, pero la comunidad antropológica y la sociedad norteamericana no le perdonaron haber publicado sus trabajos cuando ella ya no podía defenderse. A la muerte de Freeman en el 2001, en su obituario se señalaba el deseo que tuvo de publicar su trabajo sobre Mead desde 1971 y cómo los editores americanos rechazaron su manuscrito. Igualmente, indicaba que en 1978 le envió su manuscrito a Mead, pero ella ya estaba enferma y murió a los pocos meses sin responderle. La crítica de Freeman apunta fundamentalmente al hecho que él considera que Mead fue engañada por sus informantes nativos, que ella ignoró la violencia en la vida de Samoa y que, además, no tenía el suficiente conocimiento para analizar la influencia de la biología en el comportamiento humano. Considera el autor, por otra parte, que Mead no permaneció el tiempo necesario en Samoa y que, además, nunca logró la destreza necesaria en la lengua de los aborígenes (Freeman, 1983, 1999).

7 Posteriormente, Freeman, finalizando el siglo, publicó *The fateful hoaxing of*

Finalizando el siglo xx, la antropología de la infancia no estuvo ajena al desarrollo de la sociobiología ni de la demografía, y son múltiples los estudios publicados en revistas antropológicas donde aparecen referencias a los niños y las niñas. En estos estudios los niños son vistos, unas veces, como una “inversión” y como “recursos”, otras veces, como fuentes de competencia y conflicto (Schwartzman, 2001a: 24).

El interés por el problema demográfico y las estructuras de población, tan importante en la época, al igual que la preocupación por el comportamiento reproductivo de las mujeres y por las diferencias históricas, regionales y de clase (utilizadas como variables explicativas de la transición demográfica), se reflejaron en los trabajos realizados sobre la infancia a finales del siglo xx. Dentro de toda esta problemática, los investigadores se preocuparon profundamente ya no por la mortalidad infantil, sino por el número de niños, ya que ellos ejemplificaban y eran la evidencia del aumento o el decrecimiento de la fertilidad y, por tanto, del éxito o fracaso de las políticas de población. La abundante financiación destinada en la época a los estudios de toda esta problemática indica la gran preocupación en relación con el crecimiento demográfico y los efectos de las campañas de control natal en los países y las regiones “subdesarrolladas”, que desde los Estados Unidos se diseñaron y esparcieron por todo el mundo. Se buscó conocer el proceso mediante el cual las parejas tomaban la decisión de tener o no hijos, así como, al igual que la fertilidad, las variables a las que tal decisión se encontraba asociada. La lactancia y su relación con la fecundidad femenina ameritaron la realización de innumerables e interesantes investigaciones en diferentes partes del mundo. Si bien estos estudios fueron muy prolíficos e importantes para la demografía y las ciencias sociales en general, y a pesar de que los niños eran centrales para el problema de investigación, estos desaparecían o estaban presentes solo de manera marginal en los análisis elaborados (Schwartzman, 2001a: 24). Las estadísticas y los estudios demográficos realizados al finalizar el siglo ocultaron las múltiples realidades vividas por la infancia.

En esta época apareció una serie de trabajos sobre los niños que se puede ubicar en el marco de la economía política. Entre esos trabajos se encuentran, de manera especial, los elaborados por Nancy

Margaret Mead: A historical analysis of her samoan research (1999), donde continuó el debate que se prolongó a lo largo de la década.

Scheper-Hugues (1992, 1997), Sharon Stephens (1995) y los de Nancy Scheper-Hugues en compañía de Carolyn Sargent (1998). Sin embargo, estas aproximaciones parecen haber influido más en otros campos de las ciencias sociales que en la antropología de la infancia.

La antropóloga estadounidense Scheper-Hugues, en su polémico e interesante trabajo realizado sobre la endémica pobreza y muerte de los niños en el nordeste brasileiro, *La muerte sin llanto* (1997), elabora una etnografía de la sociedad nordestina brasileña a partir del caso de una ciudad de provincia, Bom Jesus da Mata, nombre ficticio de una ciudad azucarera del Estado de Pernambuco. Su investigación está focalizada en la precaria vida de las mujeres y, más aún, en su descendencia, los niños y las niñas que mueren en proporciones alarmantes, en medio de una hostilidad generalizada, sin que siquiera “las campanas de las iglesias suenen”. Scheper-Hugues rescata del anonimato a los más marginales de los marginales, imprescindibles para el mantenimiento del nordeste del Brasil, de los emporios azucareros y del sistema económico-político mundial. Es un estudio del amor materno y la muerte de los niños, en contextos de extrema pobreza y hambre. Este trabajo fue criticado duramente —no solo en Brasil— por su descripción de las madres, quienes se ven forzadas por difíciles circunstancias a “racionar” sus cuidados y su amor en favor de los hijos que aparentan más posibilidades de sobrevivir; también fue criticado, de manera especial, por mostrar a las madres que “ayudan” e, incluso, “aceleran” la muerte de los pequeños.

Posteriormente, Scheper-Hughes, en conjunto con Sargent, edita en 1998 otro polémico libro: *Small wars: The cultural politics of childhood*, donde las editoras logran recopilar un conjunto de ensayos que muestran cómo, finalizando el siglo xx, los niños del mundo se ven afectados por las estructuras globales político-económicas, al igual que por las prácticas diarias inscritas en el nivel micro de las interacciones de las culturas locales. El concepto moderno del *niño* como ser vulnerable y necesitado de protección cede el paso al del *niño* concebido como adulto en miniatura, un regreso a la noción con la que el historiador Phillipe Ariès (1973: 196) caracterizó la infancia premoderna. Los investigadores que participan en este texto se plantean importantes interrogantes sobre la violencia estructural y la forma como esta incide en los niños y sus familias, sobre las políticas que conciben a los niños unas veces como víctimas inocentes y otras como irredimibles

criminales; a la vez, indagan por la economía global y sus políticas sociales que ubican a muchos niños del mundo en situaciones altamente riesgosas. El libro en su conjunto es una valiosa contribución para la historia social contemporánea y la etnografía de la infancia.

En las últimas décadas del siglo xx surgieron también otras corrientes de investigación, cuyos trabajos permiten vislumbrar un interés renovado por retomar el trabajo antropológico con los niños, planteando problemáticas que se encuentran más focalizadas en la infancia que los estudios antes mencionados. La obra de Alma Gottlieb, africanista interesada en los estudios feministas, la problemática del género, la reproducción, la familia y la infancia, representa una corriente renovada y fructífera de investigación antropológica con los niños. Fruto de su larga experiencia en Costa de Marfil, África, donde ha trabajado desde 1979, se encuentran unos iluminadores textos en los que la autora analiza la vida rural de la pequeña comunidad del pueblo Beng y hace etnografía de esta; además, explora los fundamentos culturales de la vida de los niños y de aquellos individuos que los cuidan. “Where have all the babies gone? Toward an anthropology of infants (and their caretakers)” (2000) es un trabajo en el cual la autora plantea que, en gran parte de la literatura antropológica, los bebés o infantes rara vez son tenidos en cuenta. Argumenta que su exclusión de la discusión antropológica se puede explicar con múltiples razones como, entre otras, la problemática relacionada con la “agencia” de los bebés y su presumida dependencia de otros, su rutinaria ligazón con las mujeres, también rezagadas tradicionalmente de la antropología, su aparente inhabilidad para comunicarse y su aparente bajo nivel de racionalidad. Sin embargo, considera la autora que la investigación realizada con bebés fuera del mundo occidental industrializado nos permite conocer las múltiples formas como estos son concebidos por otras culturas. La riqueza de esta información comparativa plantea la posibilidad de considerarlos no solo relevantes como sujeto de investigación, sino fructíferos dentro del quehacer antropológico.

De manera similar, en “Do infants have religion?: The spiritual lives on beng babies” (1998), Gottlieb insiste una vez más en que los infantes son el grupo humano más ignorado de manera sistemática por parte de los antropólogos, y cuestiona los modelos tradicionales establecidos en Occidente sobre el desarrollo infantil y la forma como estos han influido

la investigación en antropología. En esta publicación, Gottlieb investiga los efectos de una ideología muy extendida, existente en el África y en otros lugares, en la cual cada bebé es pensado como la reencarnación de alguien; además, explora las implicaciones de esta ideología tanto en el trato dado a los niños como en su misma experiencia cotidiana. La autora muestra la manera como los adultos beng consideran que los niños son la reencarnación de sus ancestros, por eso, durante sus primeros años de vida recuerdan con nostalgia y añoranza su existencia previa. Los niños llegan a este mundo con el conocimiento de múltiples lenguas que comparten con los ancestros en un mundo no terrenal. De esta manera, al nacer, no tienen que aprender a hablar la lengua de su comunidad, sino por el contrario tienen que ir olvidando todas las que usaban en su vida anterior, en un largo proceso de distanciamiento del mundo espiritual. Los bebés son entonces seres capaces de comunicarse con los adultos, pero estos, al haber olvidado las lenguas que hablaban en el mundo espiritual, y en medio de su ignorancia, son incapaces de descifrar y de comunicarse con los pequeños. Son los adivinos, entonces, quienes con su gran conocimiento y sabiduría, por mantenerse en contacto con el mundo espiritual, les ayudan a los padres con frecuencia a descifrar y desentrañar los deseos de sus hijos (Gottlieb, 1998: 122-135).

Este modelo evidenciado por múltiples etnografías africanas, pero, especialmente, por los trabajos de Gottlieb, nos presenta las dramáticas diferencias existentes respecto de la concepción del niño occidental, percibido como un ser que nace sin ninguna habilidad y que necesita que los adultos le trasmitan todos los conocimientos para poder vivir en sociedad. En oposición, los niños beng, y los de otras culturas del África occidental, son considerados poseedores de estas destrezas desde antes de nacer. La visión occidental, que concibe a los niños como seres incapaces de comunicarse, es reemplazada aquí por un modelo que percibe a los adultos como los incapaces de entender, en vista de que han olvidado los conocimientos que poseían al llegar a este mundo y mientras fueron bebés (Montgomery, 2009: 95). En este modelo, los niños beng están lejos de ser esas criaturas ignorantes, indefensas, sin opinión ni importancia en la sociedad. Ellos son la reencarnación de sus ancestros y poseen todos los conocimientos existentes en el mundo sobrenatural; por lo tanto, no son las criaturas pasivas, dependientes y sumisas de los adultos que estamos acostumbrados a ver en Occidente.

Entre los múltiples trabajos de Alma Gottlieb, tal vez uno de los más llamativos es el realizado con Judy DeLoache y titulado *A world of babies. Imagined childcare guides for seven societies* (2000). Partiendo de los famosos manuales escritos por el doctor Benjamin Spock⁸, las autoras, de manera creativa, presentan la información sobre siete culturas a manera de “Manuales de crianza infantil”. El texto ilustra la impensable variedad de formas como los padres, las personas encargadas de cuidar a los niños y las sociedades en general enfrentan los retos que implican la supervivencia y la crianza de aquellos. Aspectos aparentemente tan cotidianos y simples como dónde, con quién y cómo poner un bebé a dormir durante la noche se muestran saturados de múltiples capas de significados culturales. Las autoras señalan que la diversidad de prácticas de crianza es aún más notable cuando se considera que, hasta cierto punto, estas representan estrategias para manejar necesidades muy similares compartidas por las diversas culturas.

En años recientes han aparecido algunos textos que no solo nos demuestran un inusitado y renovado interés por los trabajos antropológicos sobre la infancia, sino que, además, exploran visiones históricas que nos permiten hacer miradas panorámicas del devenir de estos estudios a lo largo del siglo xx. Entre estos se puede mencionar el editado por el mencionado Robert LeVine y Rebecca New (2008), *Anthropology and child development. A cross-cultural reader*, donde los autores señalan el modo como los estudios de desarrollo infantil se han centrado ampliamente en Norteamérica, Europa y otros países occidentales, regiones que comprenden menos del 10% de los niños del mundo, mientras que la gran mayoría de estos crece en otras regiones en condiciones que difieren drásticamente de aquellas típicas de los niños occidentales. Se preguntan: ¿qué

8 Benjamin McLane Spock (1903-1998) fue un reconocido pediatra norteamericano que en 1946 publicó el famoso manual *The common sense book of baby and child care*, uno de los mayores best seller de la historia editorial de los Estados Unidos. En 1998 se habían vendido más de cincuenta millones de ejemplares, traducidos a treinta y nueve idiomas. Spock es considerado uno de los primeros pediatras en estudiar psicoanálisis y en tratar de entender las necesidades de la infancia y las dinámicas familiares. Las ideas y enseñanzas transmitidas a través de este manual, que consideraba que las madres “sabían más de lo que ellas creían”, influyeron múltiples generaciones de padres, recalcando la necesidad de ser más flexibles y afectuosos con los niños y contradiciendo la rígida tradición cultural anglosajona de la disciplina como pilar de la crianza. Mayor información se encuentra en varias biografías escritas sobre este pediatra, entre ellas la elaborada por Thomas Maier (1998).

significa la infancia en los diversos pueblos del mundo?, y muestran la manera como la antropología y la investigación comparada en psicología del desarrollo buscan responder esta pregunta mediante el examen de la evidencia proveniente de múltiples comunidades humanas. Los editores recopilan un rico conjunto de experiencias que exploran las variaciones culturales de la infancia y los marcos teóricos usados para investigarla e interpretarla. Estudios etnográficos sobre la infancia —en sociedades de cazadores-recolectores, campesinos y pueblos urbanos e industrializados de diversos países— son presentados en la obra, así como las introducciones a cada una de las secciones de esta, que nos brindan un marco histórico y cultural para entender tanto el significado de los estudios particulares que se publican como sus implicaciones teóricas y prácticas. El texto ilumina el proceso a través del cual los niños y las niñas devienen en los portadores de identidades culturales e históricas específicas.

LOS NIÑOS EN LAS PÁGINAS DE *AMERICAN ANTHROPOLOGIST*

La revista *American Anthropologist*, uno de los más importantes medios de divulgación de las ciencias sociales en los Estados Unidos, incursionó con la publicación de los avances de la antropología desde los inicios mismos de la disciplina. El primer número apareció en 1888, y en 1903 la revista fue establecida como órgano de difusión de la American Anthropological Association, la Anthropological Ethnological Society of New York y la Anthropological Society of Washington. En su comité editorial, a lo largo del siglo xx, han prestado sus servicios destacados antropólogos como Franz Boas, Robert Lowie, Leslie Spier, entre otros. Desde los inicios, la revista tuvo como misión la publicación de artículos que interpretaran el conocimiento antropológico y de ensayos de importancia para la disciplina, al igual que comentarios y reseñas sobre libros que se publicaran⁹. De esta manera, a través de sus páginas, se puede rastrear la historia de la antropología norteamericana.

Helen Schwartzman, en su artículo “Children and anthropology: A century of studies” (2001a: 16), realiza una cuidadosa revisión de la producción de *American Anthropologist* sobre la infancia a lo largo del siglo xx, por considerar que el estatus de esta publicación en el ámbito

9 Una perspectiva histórica sobre *American Anthropologist*, se puede consultar a Stern y Bohannabn (1970).

de la antropología le permitía pensar que las concepciones sobre los niños encontradas en estas páginas de alguna manera reflejan las ideas que comparte la disciplina en general. De esta manera, ella focaliza su investigación en un siglo de publicaciones, comprendido entre 1898 y 1998, y finaliza su trabajo con la pregunta: ¿si todo lo que nosotros sabemos sobre los niños es lo que leemos en *American Anthropologist*, qué sabríamos? En el interesante análisis elaborado, ella considera que lo que los antropólogos sabemos o no sobre la infancia se relaciona con los conceptos o supuestos que se construyen para elaborar e interpretar las investigaciones en torno a esta. La visión que se tiene de los adultos, como seres activos, y de los niños, como pasivos, es uno de los conceptos más influyentes, y hace referencia a la perspectiva del “centramiento adulto” o la “ideología adulta”, que ha llevado a “agenciar” a los adultos y filtrar el pensamiento de los niños a través del punto de vista de los mayores (p. 26). Entonces, ¿qué saben los antropólogos de los niños?

Ateniéndonos a los escritos sobre los niños a lo largo del siglo xx, editados en *American Anthropologist*, Schwartzman responde que sabemos mucho sobre qué les hacen los adultos a los niños: cómo los moldean, controlan, disciplinan, castigan, y cómo les hablan y les celebran estadios particulares de su ciclo de vida. Igualmente, sabemos qué es lo que los adultos no protegen de los niños y cómo los maltratan, incluidos los estudios sobre infanticidio (Schwartzman, 2001b: 27). Mirar a los niños desde los ojos de los adultos también ha influido la manera como los antropólogos escriben o informan en sus investigaciones sobre las actividades realizadas. Estos siempre parecen estar “haciendo” algo para los niños en sus investigaciones. Por ejemplo, en los primeros estudios miden, recogen y clasifican sus objetos, sus comportamientos, sus juegos y sus canciones. En estudios posteriores, los presentan a través de test proyectivos, al igual que observan y conservan sus comportamientos usando fotografías, películas, colecciones de historias y dibujos. Los niños en estos informes existen como fuentes de información que los investigadores pueden extraer usando las técnicas que estén de moda en el momento (p. 27).

También sabemos qué les dan los adultos a los niños, o qué hacen por ellos. Schwartzman plantea que el conocimiento antropológico de los niños ha sido construido sobre las preocupaciones que, a lo largo de su historia, ha tenido la disciplina. El interés inicial por la cultura

material y por recoger y reportar todas las costumbres poco comunes de los seres humanos, al igual que los objetos raros que ellos construían, se refleja en los trabajos con la infancia. Estas preocupaciones, a su turno, se encuentran relacionadas con el hecho de que los departamentos de antropología en las primeras décadas del siglo xx estaban ligados a un museo general o a un museo antropológico específico. Este interés en la colección de cultura material asociada con los niños se encuentra ilustrada en múltiples estudios de la muestra de Schwartzman, así como en otras obras publicadas que hacen referencia a colecciones de coches, cunas, juguetes, zapatos, ropa, entre otros (Schwartzman, 2001b: 27).

Conocemos también lo que los adultos y las instituciones hacen respecto de los niños. La presencia del punto de vista de la “ideología adulta” es evidente en múltiples artículos, especialmente desde el periodo de la escuela Cultura y Personalidad. En estos estudios sabemos de qué manera los adultos actúan como “agentes socializantes”, “agentes disciplinantes”, “agentes externos” que actúan sobre los niños. Los antropólogos también permiten conocer, a través de su trabajo, la manera como las instituciones “actúan” como “agencias o instituciones socializadoras”. Sin embargo, la gran mayoría de estas investigaciones no deja ver y aun obscurece el poder que el adulto ejerce sobre el niño y la dominación que estructura y caracteriza estas relaciones. Desde esta perspectiva, se asumen los niños como “objetivos” de entrenamiento: pasivos, imitativos y conservadores que aceptan las prácticas de socialización adulta. Lo que no vemos y, por lo tanto, desconocemos en gran medida, escribe Schwartzman, es la forma como los niños actúan en cuanto creadores activos e intérpretes de su mundo social; tampoco vemos su respuesta a ese mundo, ni el hecho de que resisten y experimentan la socialización y los esfuerzos de entrenamiento del mundo de los adultos (Schwartzman, 2001b: 28). Así mismo, no sabemos mucho sobre las formas como las vidas de los niños están siendo crecientemente afectadas por las fuerzas de cambios locales y globales, ni lo que pasa con ellos en medio de los procesos de migración, inmigración, guerras y conflictos que afectan al mundo en general¹⁰.

10 Investigadores como Stephens (1995), Scheper-Hughes y Sargent (1998), citados en este artículo, han utilizado la economía política como marco de referencia para sus estudios relacionados con los niños.

REFLEXIONES FINALES

La intención de este texto es hacer una revisión de lo que ha sido la antropología de la infancia en un marco amplio de la antropología, antes de iniciar un ejercicio similar dentro del panorama de la antropología latinoamericana y, específicamente, de la colombiana. La exploración estuvo circunscrita fundamentalmente a la antropología anglosajona y, concretamente, a la antropología cultural norteamericana. En el Reino Unido, esta disciplina tomó un rumbo diferente al desarrollado en los Estados Unidos, por lo menos en lo referente a la antropología de la infancia, ya que la psicología del desarrollo ejerció un influjo mucho menor que en los Estados Unidos.

Por haber centrado el desarrollo de este trabajo en la antropología norteamericana, no aparecen figuras centrales en la antropología inglesa, como Malinowski y su insistencia en el trabajo de campo y en la importancia de describir todos los aspectos de la vida, junto a su influencia en la formación de generaciones de antropólogos ingleses quienes elaboraron importantes etnografías, muchas de ellas con capítulos dedicados a las vidas de los niños, las niñas y la juventud, así como a la relación de estos con los padres y los adultos, y a las formas en que la infancia era conceptualizada (Montgomery, 2009: 35). No aparece Raymond Firth, quien reemplazó a Malinowski en el London School of Economics, en 1944, desempeñó un papel fundamental en la consolidación de la antropología social británica, y desarrolló una importante descripción y discusión sobre los niños en Tikopia, Polinesia (1936); tampoco aparece Audrey Richards (1956), otro estudiante de Malinowski, quien escribió sobre el fin de la infancia y la ubicación de los niños en la sociedad, y siempre consideró a los niños como un elemento importante en sus etnografías. De igual manera, en el presente artículo no se encuentra el trabajo de Meyer Fortes —*The web of kinship among the Tallenasi* (1949), donde más de un tercio de la obra está dedicado al estudio de la relación entre padres e hijos y su mutua dependencia— ni se mencionan a muchos otros antropólogos que, a lo largo del siglo xx, contribuyeron con sus trabajos de campo, etnografías y análisis al entendimiento de los niños. Será necesario realizar una exploración posterior para dar cuenta de estos desarrollos.

La relación de la psicología con la antropología en el desarrollo de la antropología británica tomó rumbos diferentes respecto de los que esta relación adquirió en los Estados Unidos. La influencia del

estructural funcionalismo llevó a la antropología británica a centrar la investigación más en las instituciones, en los grupos de edad o los sistemas de parentesco que en las interpretaciones psicológicas del desarrollo infantil o el entendimiento de la forma como los niños se convierten en adultos. A pesar del interés inicial de la antropología inglesa en la vida de los niños, con el correr de los años este se desvaneció. El rechazo de la psicología y, posteriormente, la influencia de Lévi-Strauss y el estructuralismo, desplazaron el énfasis en los estudios detallados de las comunidades, en los cuales los niños, a menudo, eran una parte importante y visible de los trabajos.

Historiadores de la antropología y, concretamente, de la antropología de la infancia coinciden al afirmar que los niños han sido seres dejados de lado dentro de la literatura antropológica, al igual que en el desarrollo de las técnicas o métodos usados por la disciplina. Sin embargo, la afirmación debe ser matizada y analizada con más detenimiento, ya que los niños sí han estado presentes desde los inicios mismos de la disciplina en los trabajos de múltiples antropólogos y antropólogas a lo largo del desarrollo de la antropología en Norteamérica y, específicamente, dentro de la escuela de Cultura y Personalidad y el linaje de antropólogos que allí se formaron. Estos estudios, a pesar de su carácter esporádico y la falta de continuidad en el esclarecimiento de sus problemáticas, han permitido recopilar un importante acervo de información que incluye no solo a los niños norteamericanos, sino a los niños y las niñas de múltiples culturas existentes en los diversos continentes, haciendo posible que hoy en día la antropología haya podido construir múltiples panoramas sobre el sentido de la infancia y la forma como se desarrollan las vidas de ellos en diversas culturas alrededor del mundo. Esta experiencia antropológica ha desempeñado un papel muy relevante en la nueva visión que Occidente ha ido construyendo sobre la infancia, la cual ha implicado el resquebrajamiento de la visión tradicional de esta y el surgimiento, en los últimos treinta años, de la imagen de un niño menos dependiente y sumiso, y más creativo y “empoderado” que, a su vez, ha merecido un renovado interés por parte de la antropología, legitimando el campo de los estudios sobre la infancia.

Al realizar una exploración del desarrollo de la antropología de la infancia en Norteamérica, llama profundamente la atención el hecho de que, en los múltiples ejemplos de trabajos desarrollados por

antropólogos estadounidenses en todos los continentes, se registren muy pocas e insignificantes investigaciones realizadas en América Latina. Con excepción de algunos casos de México, Brasil y unos pocos del Amazonas, los niños de Centro América, Suramérica y las Antillas, así como sus complejas problemáticas, poca reflexión han ameritado para la antropología de la infancia norteamericana. De Colombia no se encontró ningún ejemplo en el material revisado.

Si bien los niños no han tenido la importancia que Margaret Mead les quiso otorgar dentro de la antropología, se debe resaltar, además, que los bebés, los infantes, son los que han merecido menor atención por parte de los antropólogos dentro del grupo que conforma la infancia. Las dificultades para su estudio pueden estar relacionadas, como lo vimos, a la asociación de los bebés con las mujeres y su dependencia de ellas, quienes también han sido marginadas de la antropología; además, a su presunta incapacidad para comunicarse, a las dificultades que implica su cuidado (el hecho de cargarlos, alimentarlos y limpiarlos) y al bajo nivel de racionalidad que Occidente les atribuye a los niños. Si bien la antropología, a pesar de los múltiples vacíos existentes en relación con la infancia, ha logrado acumular un acervo de información muy importante, los infantes ocupan un lugar marginal en la literatura. Los nuevos desarrollos de la llamada etnopediatría han venido supliendo vacíos muy importantes (Small, 1998).

Trabajos aparecidos recientemente en los Estados Unidos, entre ellos, especialmente, los de Alma Gottlieb y su llamado hacia una antropología de la infancia, así como los de Helen Shwartzman, citados en este texto, o los de Myra Bluebond-Langner, fundadora y directora del Centro para el estudio de los niños y la infancia de la Universidad de Rutgers y editora de la serie *Estudios de la infancia*, de la misma universidad, permiten vislumbrar un renovado interés en el tema, iluminado por una perspectiva más madura y reflexiva que, se espera, permita superar los posicionamientos ideológicos que han caracterizado el trabajo antropológico con la infancia, es decir: las percepciones eurocentristas, la centralización adulta y la concomitante falta de capacidad de acción o “agencia” que se le otorga a los niños, además de las múltiples concepciones que los hacen ver como seres sin capacidad de invención, pasivos y conformes ante el moldeamiento adulto y las fuerzas del cambio. Estas visiones con las que la antropología ha investigado la infancia han

tendido un manto de sombras sobre un asunto central y fundamental en la antropología de la infancia, como es el poder que el adulto ejerce sobre dicha etapa de la vida y la dominación que estructura las relaciones entre adultos y niños (Schwartzman, 2001b).

Margaret Mead, desde 1933, planteaba que los antropólogos debían expandir “las preguntas que todos los buenos etnógrafos se hacían” e incluir en sus proyectos de investigación el estudio sobre el comportamiento de los niños. Aunque no es claro hasta qué punto los antropólogos han oído los clamores de Mead, existen esperanzas de que en este nuevo siglo se desarrolle una verdadera “antropología de la infancia”, que tome a los niños seriamente y que lleve, finalmente, a la antropología a hacerse las preguntas que, según Mead, los buenos etnógrafos deberían hacerse, teniendo en cuenta el punto de vista de los niños, sus experiencias, su comportamiento.

Es necesario que la investigación antropológica abra sus puertas y fortalezca sus análisis entrelazándolos con los esfuerzos que otras disciplinas vienen realizando sobre el tema, especialmente la psicología, la pediatría, la historia, la pedagogía, y que se conforme el campo de estudios interdisciplinarios sobre la infancia. Así lo demuestran las experiencias de varios centros de investigación y formación como el conformado por la Univesidad de Rutgers¹¹, al igual que los esfuerzos realizados por la Universidad de Ohio y su interés por comprender a los niños de África¹².

11 Este Centro (The Rutgers University Center for Children and Childhood Studies), fundado en el año 2000, busca promover la comprensión y el reconocimiento de las múltiples experiencias de la infancia, mediante la realización de proyectos de investigación y educación aplicados. Entre sus actividades se encuentra la publicación de una importante serie de libros de carácter multidisciplinario de estudios sobre la infancia, editada por la antropóloga Myra Bluebond-Langner, Ph.D. Las publicaciones realizadas por autores provenientes de diversos campos como la antropología, el derecho, la historia, la literatura, la psicología, la religión y la sociología, reflejan fundamentalmente las visiones existentes sobre la infancia en los Estados Unidos y en el extranjero. Estas se encuentran dirigidas no solo a la academia, sino también a aquellas personas encargadas de la planeación y administración de proyectos tendientes a satisfacer las necesidades de los niños y a formular políticas relacionadas con su vida y su futuro (véase <http://children.camden.rutgers.edu/pubs.htm>).

12 La Universidad de Ohio apoya al Instituto para el Niño Africano y publica una importante revista, *Childhood in Africa: An Interdisciplinary Journal*, que busca conformar un foro de discusión y actualización de información sobre la infancia en este continente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ariès, P. (1973). *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*. Paris: Seuil.
- Bateson, M. C. (1994). *With a daughter's eye: Memoir of Margaret Mead and Gregory Bateson*. New York: HarperCollins Publisher Inc.
- Bateson, M. C. (2001 [1977]). Words for a new century. En M. Mead (ed.), *Letters from the field, 1925-1975*. New York: HarperCollins Publisher Inc.
- Bateson, G. & Mead, M. (1942). *Balinese character: A photographic analysis*. New York: Academy of Sciences.
- Benedict, R. (1938). Continuities and discontinuities in cultural conditioning. *Psychiatry*, 1(2), 161-167.
- Boas, F. (2008 [1912]). Plasticity in child development. En R. LeVine y R. New (eds.), *Anthropology and child development. A cross-cultural reader*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Culin, S. (1899). Hawaiian games. *American Anthropologist*, 2(1), 201-247.
- DeLoache, J. & Gottlieb, A. (2000). *A world of babies. Imagined childcare guides for seven societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DeVore, B. I., Vogt (Jr.), E. Z. & LeVine, R. A. (2004, abril). At a meeting of the Faculty of Arts and Sciences. Consultado el 9 de mayo de 2009 en www.fas.harvard.edu/~secfas/Whiting_Memorial_Minute.pdf
- Dudley, K. (1906). *Savege childhood. A study of kafir children*. London: Adam and Charles Black.
- Elder (Jr.), G. H. (1994 [1993]). Time, human agency, and social change: perspectives on the life course. *Social Psychology Quarterly*, 1(57), 4-15.
- Encyclopædia Britannica. (2009, marzo). *Géza Róheim*. Consultado el 9 de mayo de 2009 en www.britannica.com/EBchecked/topic/506893/Geza-Roheim
- Fewkes, W. (1923). Clay figurines made by Navaho children. *American Anthropologist*, 4(25), 559-563.
- Freeman, J. D. (1983). *Margaret Mead and Samoa: The making and unmaking of an anthropological myth*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Freeman, J. D. (1999). *The fateful hoaxing of Margaret Mead: A historical analysis of her Samoan research*. Boulder, CO: Westview Press.
- Goodman, M. E. (1957). Values, attitudes and social concepts of Japanese and American children. *American Anthropologist*, 6(59), 979-999.
- Goslin, D. A. (1969). *Handbook of socialization. Theory and research*. Chicago: Rand McNally.
- Gottlieb, A. (1998). Do infants have religion? The spiritual livers on beng babies. *American Anthropologist*, 1(100), 122-135.

- Gottlieb, A. (2000). Where have all the babies gone? Toward an anthropology of infants (and their caretakers). *Anthropological Quarterly*, 3(73), 121-132.
- Grinnell, G. B. (1923). *The Cheyenne Indians*. New Heaven: Yale University Press.
- Hymes, D. (ed.). (1972). *Reinventing anthropology*. New York: Random House.
- Kidd, D. (1906). *Savage childhood. A study of kafir children*. London: Adam and Charles Black.
- Langness, L. L. (1975). Margaret Mead and the study of socialization. *Ethos*, 3(2), 97-112.
- LeVine, R. (2007). Ethnographic studies of childhood: A historical overview. *American Anthropologist*, 2(109), 247-260.
- LeVine, R. et. al. (1998 [1994]). *Child care and culture. Lessons from Africa*. New York: Cambridge University Press.
- LeVine, R. & New, R. (eds.). (2008). *Anthropology and child development: Across cultural reader*. Oxford: Blackwell.
- Lubbock, J. (1978 [1870]). *The origin of civilization and the primitive condition of man*. Chicago: University of Chicago Press.
- Maier, T. (1998). *Doctor Spock: An American life*. New York: Harcourt Brace.
- Mead, M. (1930). *Growing up in New Guinea*. New York: William Morrow.
- Mead, M. (1933). More comprehensive field methods. *American Anthropologist*, 1(35), 1-15.
- Mead, M. (1955 [1954]). Theoretical setting. En M. Mead y M. Wolfenstein (eds.), *Childhood in contemporary cultures*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mead, M. (1971 [1928]). *Coming of age in Samoa: A study of adolescence and sex in primitive societies*. London: Pelican.
- Mead, M. (1972). *Blackberry winter: My earlier years*. New York: William Morrow and Company.
- Mead, M. (2001 [1977]). *Letters from the field, 1925-1975*. New York: HarperCollins Publisher Inc.
- Mead, M. & Wolfenstein, M. (eds.). (1955). *Childhood in contemporary cultures*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Montgomery, H. (2009). *An introduction to childhood. Anthropological perspectives on children's lives*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Murdock, G. (1934). Kinship and social behavior among the Haida. *American Anthropologist*, 3(36), 355-385.
- Róheim, G. (1943). Children's games and rhymes in duau (Normanby Island). *American Anthropologist*, 1(45), 99-119.

- Róheim, G. (1974). *Children of the Tesert: The western tribes of central Australia*. New York: Basic Books, Inc. Publishers.
- Scheper-Hughes, N. (1997 [1992]). *La muerte sin llanto: violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Editorial Ariel S. A.
- Scheper-Hughes, N. & Sargent, C. (eds.). (1998). *Small wars: The cultural politics of childhood*. Berkeley: University of California Press.
- Schwartzman, H. B. (2001a). Introduction. Questions and challenges for a 21.st century anthropology of children. En H. B. Schwartzman (ed.), *Children and anthropology. Perspectives for the 21st century*. Westport, CT: Greenwood Publishing Group, Inc.
- Schwartzman, H. B. (2001b). Children and anthropology: A century of studies. En H. B. Schwartzman (ed.), *Children and anthropology. Perspectives for the 21st century*. Westport, CT: Greenwood Publishing Group, Inc.
- Small, M. (1998). *Our babies, ourselves: How biology and culture shape the way we parent*. New York: Anchor.
- Spock, B. (1946). *The common sense book of baby and child care*. New York: Simon & Schuster Inc.
- Stephens, S. (ed.). (1995). *Children and the politics of culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Stern, G. & Bohannan, P. (1970). The first eight years. Newsletter of the American Anthropological Association. *American Anthropologist*, 11, 5-12.
- Stevenson, M. C. (s. f.). *The religious life of the Zuñi child*. Washington: Smithsonian Institution-Bureau of Ethnology.
- Taylor, E. (1913 [1871]). *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*. London: John Murray.
- Whiting, J. (1941). *Becoming a kwoma: Teaching and learning in a New Guinea tribe*. New Haven: Yale University Press.
- Whiting, B. (1963). *Six cultures: Studies of child rearing*. New York: Wiley.
- Whiting, B. & Edwards, C. P. (1988). *Children of different worlds: The formation of social behavior*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wood, E. E. (1903). Notes on oriental babies. *American Anthropologist*, 4(5), 659-666.

**LOS LABRADORES DEL AZAR.
UN ESTUDIO SOBRE LAS REPRESENTACIONES Y
LAS DINÁMICAS DE LA JUVENTUD RURAL ***

*The Growers of Luck. A Study on
Representation and Dynamics of Rural Youth*

NURYS ESPERANZA SILVA CANTILLO **
Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

* Estudiante de la Maestría en Antropología de la Universidad Nacional de Colombia y miembro del semillero de jóvenes investigadores del proyecto ¿Quiénes son los campesinos hoy?, realizado por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), el Grupo de Estudios sobre Identidad de la Universidad del Rosario, el Grupo de Estudios Sociales Comparativos de la Universidad del Cauca y con el apoyo de Colciencias.

** nurys_silva@hotmail.com

Artículo de revisión recibido: 1 de agosto del 2009 · aprobado: 24 de septiembre del 2009

RESUMEN

La juventud rural está en el centro de los dilemas sobre la desaparición y la persistencia del campesinado. A pesar de la importancia de este grupo poblacional, los estudios sobre los campesinos tienden a abordar el tema de forma tácita. El presente artículo expone de manera explícita la forma como se han producido las imágenes de la juventud campesina de Colombia. Para ello, se retoman las perspectivas políticas y académicas desde las que se ha abordado el tema con el fin de mostrar las implicaciones de dichas imágenes en la realidad social de la juventud del campo. Además, se exploran —con base en el trabajo de campo desarrollado en Garagoa (Boyacá) desde agosto del 2008— las dinámicas de la juventud rural, en un contexto en el que los jóvenes son impulsados a ejercer un papel productivo, cuando no existen las condiciones para ejercer tal rol.

Palabras clave: *juventud rural, labores rurales, identidad de los campesinos, Garagoa (departamento de Boyacá).*

ABSTRACT

Rural youth is in the middle of the dilemmas about the extinction and persistence of peasantry. Despite the significance of this population group, scholar researches on peasants tend to approach the subject in a tacit fashion. This paper explicitly shows how images of peasant youth in Colombia have been produced. For this, the political and academic perspectives have been taken up from which the subject has been approached. In order to evidence the implications of such images in the social reality of rural youth. Besides —based on the field work made in Garagoa (Boyacá) since August 2008— the dynamics of rural youth have been explored in a context where the young are forced to exert a productive role, even when there are no conditions to exert it.

Key words: *rural youth, rural work, identity of the peasants, Garagoa (Department of Boyacá).*

¿Hay jóvenes en el campo? Este fue el primer interrogante que surgió cuando decidí hacer mi trabajo de investigación sobre la juventud rural en el departamento de Boyacá. La pregunta iba más allá de confirmar la existencia de población entre 14 y 26 años de edad, como lo define la Ley 375 de 1997; consistía, más bien, en comprender si la población del campo que tenía esa edad era igualmente considerada joven. La duda nació al encontrar poca correspondencia entre las características que son atribuidas a la juventud y aquellas con las que comúnmente son imaginados los jóvenes del campo. Mientras que *La juventud* ha sido representada en torno al ocio, la educación y el consumo, los jóvenes del campo han sido asociados a la producción y el trabajo. Si bien es el papel productivo con el que han sido principalmente representados, este también ha contribuido a negarlos como sujetos jóvenes.

En este escrito se quiere hacer evidente la forma como se han producido las imágenes de la juventud del campo y las implicaciones que han tenido sobre su realidad social. El presente artículo es el resultado del análisis de las políticas y los estudios sociales relacionados con la juventud rural, así como del trabajo etnográfico llevado a cabo en el municipio de Garagoa (Boyacá) durante cuatro temporadas de campo realizadas desde agosto del 2008. La principal conclusión de este estudio muestra que la manera como ha sido representado el joven rural genera una serie de tensiones que ha creado una realidad social contradictoria, en la que los jóvenes del campo son impulsados a ejercer un papel productivo, sin que exista un escenario claro donde este papel sea posible.

Es necesario aclarar que las problemáticas de la juventud rural no son radicalmente distintas de aquellas que pueden ser consideradas para el resto de los campesinos. Por lo tanto, tendré en cuenta no solo los testimonios de quienes en este momento son considerados jóvenes, sino también las narraciones que muestran cómo otros han afrontado este periodo de vida en tiempos precedentes. Me interesa observar lo que ha implicado la juventud para la sociedad rural, con el fin de comprender los procesos por los cuales se presentan los cambios sociales.

En este trabajo mostraré la manera progresiva como aparece la problemática de los jóvenes del campo. Posteriormente, me centraré en esclarecer la configuración de las imágenes sobre ellos en los modelos de desarrollo y algunos estudios sociales. Finalmente, presentaré, a partir de un estudio etnográfico en el municipio de Garagoa, la forma

como se desenvuelven los jóvenes en la búsqueda por acceder al papel productivo que les ha sido asignado en medio de la crisis de la economía campesina de los últimos años.

LA JUVENTUD RURAL, EL SURGIMIENTO DE UNA PROBLEMÁTICA

Dentro de los estudios generacionales, la *juventud rural*¹ ha sido la población menos estudiada. Posiblemente se debe a que las formas de vida de los jóvenes del campo no encajan con las expresiones que comúnmente han sido atribuidas a este periodo de vida. Los estudios sobre juventud que se han realizado a lo largo del siglo xx han estado motivados por dos problemáticas fundamentales. En primer lugar, los investigadores de la escuela culturalista norteamericana se interesaron por descubrir cómo se formaba el carácter en otras culturas y por entender cómo las sociedades no occidentales y étnicas afrontaban el periodo de paso de la infancia a la edad adulta (Bateson & Mead, 1942; Benedict, 1967; Mead, 1990). En segundo lugar, los estudios de la Escuela de Chicago y algunos adelantos en el campo de la juventud en Norteamérica, Europa y América Latina se han ocupado de las agrupaciones urbanas, cuyos estilos de vida no podrían pasar desapercibidos debido a sus prácticas de agrupación y de consumo, evidentes en la vistosidad de su vestuario, peinado, música y las marcadas expresiones de agresión contra algunos valores hegemónicos (Barbero, 1998; Costa, Pérez & Tropea, 1997; Feixa, 1999; Margulis & Urresti, 1998; Monod, 2002; White, 1981). Los jóvenes del campo no parecen amoldarse a ninguno de los dos casos mencionados: no hacen parte de un grupo étnico diferenciado ni tampoco reúnen las características de las poblaciones urbanas. Aunque los trabajos sobre la juventud reconocen diversas formas de expresión de este periodo de vida, la mayoría de los estudios se han centrado en las expresiones de estilos estéticos particulares llamados “subculturas”, “contraculturas”, “culturas juveniles” o “tribus urbanas”. ¿Qué lugar podrían tener los jóvenes del campo colombiano dentro de este tipo de estudios?

1 Consideraré a la juventud rural como aquella población entre 14 y 26 años de edad, vinculada por origen a las veredas y cuyo sustento económico depende en algún grado de las actividades agropecuarias, sean o no realizadas por ellos. En principio usaré una categoría etérea y, a partir de allí, indagaré en los significados que este periodo de vida tiene para la población rural.

El tema de la juventud rural en Colombia ha sido tratado, en la mayoría de las ocasiones, de forma tácita. Las políticas públicas y los estudios sociales incluyen a este grupo poblacional dentro de un sinnúmero de problemáticas concernientes al campesinado y a la población rural en general, pero pocas veces hacen evidente el lugar de los jóvenes como sujetos de estas.

La tenue aparición de la juventud rural como población de estudio se encuentra directamente asociada con dos procesos que ocurrieron de forma paralela durante la segunda mitad del siglo xx. El primero está relacionado con la visibilidad internacional que alcanzó la juventud desde 1960 y que se consolidó en la década de 1980. El segundo está vinculado con la desagrarización del campo en América Latina tras las políticas de apertura económica. Este proceso estuvo acompañado del recrudescimiento de la brecha rural-urbana y el surgimiento de nuevas identidades (desligadas de la producción agropecuaria) en el escenario rural, circunstancias que hicieron que los jóvenes empezaran a ser un foco de atención (González, 2004).

El interés por los jóvenes ha ganado relevancia mundial desde la década de 1960, en un momento en el que los organismos internacionales reconocen el difícil lugar que ellos han tenido en la historia de la mayoría de las naciones. Mediante la Resolución 2037 de 1965 la Asamblea General de las Naciones Unidas acoge la “Declaración sobre el fomento entre la juventud de los ideales de la paz, respeto mutuo y comprensión entre los pueblos”. La razón para esta atención especial se dio “teniendo presente que en las guerras que ha padecido la humanidad fueron los jóvenes los que más sufrieron y tuvieron mayor número de víctimas”, y en función de que es la juventud la “que está llamada a dirigir los destinos de la humanidad”. Las Naciones Unidas buscaban mediante esta Declaración “el respeto de la igualdad soberana de los Estados y la abolición definitiva del colonialismo y de la discriminación racial y de otras violaciones de los derechos humanos”. Más tarde este mismo organismo declara, mediante la Resolución 40/14, el año 1985 como “Año de la Juventud y la Paz”. A partir de las iniciativas de las Naciones Unidas surgen acciones regionales y nacionales enfocadas en la juventud. En 1983 la CEPAL² lidera los diagnósticos relacionados con

2 Comisión Económica para América Latina y el Caribe.

la juventud en América Latina. En 1985 se realiza el Congreso Mundial de la Juventud y en 1987 se celebra la primera Conferencia Iberoamericana de Juventud. Posteriormente, en 1992, como resultado de la VI Conferencia Iberoamericana de Juventud, nace la OIJ³ (Rodríguez, 1999; CELADE-CEPAL, FNUAP, OIJ, 2000).

Aunque la juventud rural en América Latina pareciera estar incluida dentro de estos estudios y políticas, este grupo poblacional ha permanecido invisible. En el año 2005 el *Informe mundial sobre la juventud*⁴ declara que la mayoría de los países no tienen programas específicos para el desarrollo de la juventud rural, aun cuando las condiciones de esta población se han agravado especialmente en los “países en vía de desarrollo” donde ha declinado la economía rural desde 1995 (Naciones Unidas, 2005).

En Colombia el *Estado del arte del conocimiento producido sobre jóvenes 1985-2003* (Escobar, 2004: 190) ratifica la poca presencia de la juventud rural dentro de las investigaciones sociales, las cuales se han centrado en

[...] las formas de agrupación juvenil; a la significación de la ciudad a través de los espacios y prácticas de encuentro; a la influencia de los medios de comunicación y las industrias culturales; y desde otro enfoque, a la vinculación de los jóvenes a la violencia y la delincuencia urbana. Por su parte, la dimensión rural aparece mucho menos en los estudios y se centra en la escasez de oportunidades para los jóvenes del campo, que los pone en riesgo de ingresar a los grupos armados.

Las problemáticas asociadas a la juventud rural —como la migración, el desempleo y la presencia del conflicto armado— han generado un gran impacto sobre las condiciones del campo en América Latina y se encuentran directamente relacionadas con el proceso de desagravación del espacio rural en los países de la región. En este sentido, los estudios demográficos ofrecen un panorama general sobre la importancia e incidencia de las dinámicas de los jóvenes en el conjunto de la sociedad rural.

3 Organización Iberoamericana de Juventud.

4 Título original: *World Youth Report*.

En el año 2004 la FAO (Stloukal, 2004) evalúa la situación demográfica de la población rural de los “países en vía de desarrollo”. Este artículo muestra cómo gran parte de las problemáticas de las zonas rurales de estos países son el resultado del progresivo envejecimiento de su población. El descenso de las tasas de natalidad de la población rural, unido a la continua migración de la población joven y la alta mortalidad de los jóvenes adultos de sexo masculino han traído como consecuencia una importante transformación en la composición de las familias. Existe la tendencia a que los ancianos vivan solos o sean quienes encabezen los hogares. Además, la alta mortalidad masculina tiene como resultado la feminización de la tercera edad. La composición familiar hace a la población altamente vulnerable a la pobreza, debido a que en muchas ocasiones los ancianos presentan discapacidades que les impiden producir los medios necesarios para su sustento. Así mismo, el agro de estos países pierde gran parte de su capacidad productiva, lo que ha traído efectos negativos en la economía de las naciones en cuestión. Las proyecciones poblacionales advierten que esta situación tiende a profundizarse en los próximos años, y señalan que para el año 2025 habrá un incremento del 2,5% al 3,5% de las personas mayores de sesenta años y un decremento progresivo de los demás grupos de edad (Stloukal, 2004).

En el caso colombiano, durante la segunda mitad del siglo xx las zonas rurales presentaron una mayor proporción de población dependiente (los menores de 15 años y los mayores de 60) con respecto a las zonas urbanas. En los demás rangos de edad, las áreas urbanas han presentado una mayor proporción con relación a las áreas rurales. La tendencia proyectada por Stloukal (2004) se puede observar en el incremento progresivo de la proporción de la población mayor de 60 años en la zona rural a partir del censo de 1985. Mientras que en la zona urbana este crecimiento está correlacionado con el proceso de transición demográfica⁵, no ocurre lo mismo en la zona rural en donde al mismo tiempo que hay un aumento relativo de los mayores de 60 años se mantiene una alta proporción de menores de 15 años en relación con el resto de grupos de edad. Sin embargo, la población joven

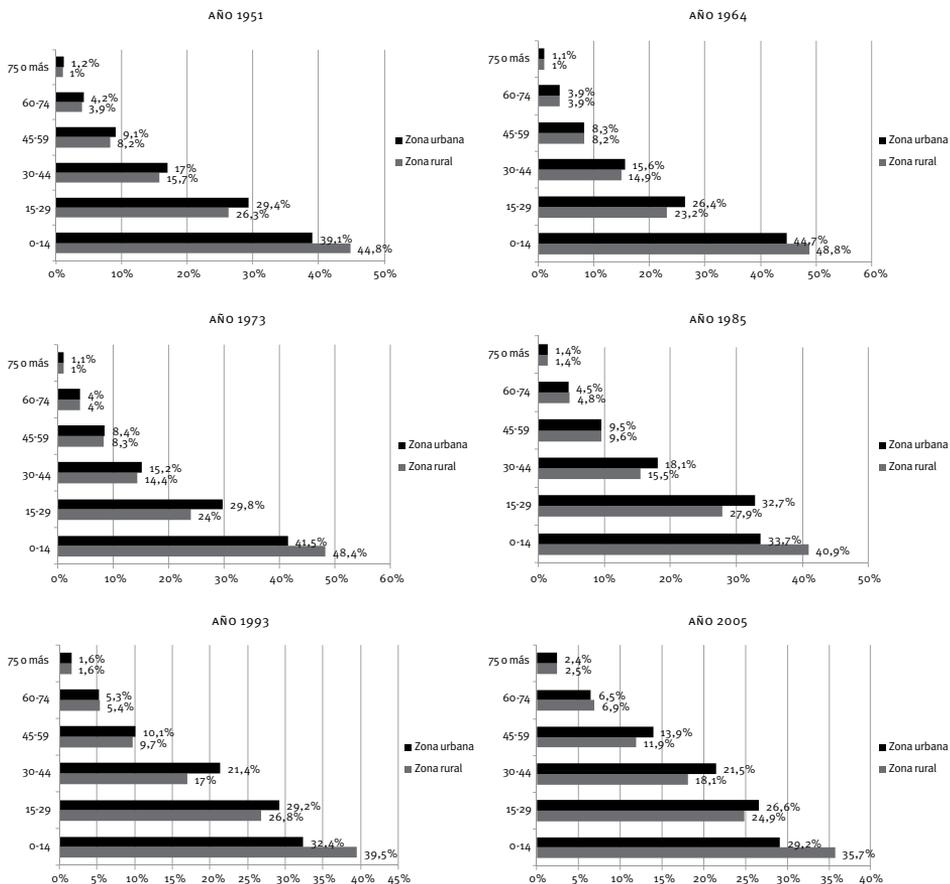
5 Proceso demográfico en el que disminuyen las tasas de natalidad y mortalidad de una población.

del espacio rural, aunque con ligeras fluctuaciones, mantiene su proporción (figura 1). Lo anterior abre el interrogante sobre las dinámicas de esta población y sobre las razones no demográficas por las que se ha llevado a cabo el proceso de desagrarización de las zonas rurales.

Los cambios demográficos y la preocupación por la desagrarización del campo han creado un naciente interés por los jóvenes rurales, pues es de ellos de quienes depende el futuro de estas poblaciones. De ahí la

Figura 1

Porcentajes de población por rangos de edad en las zonas rural y urbana de Colombia, con base en los censos realizados por el DNE (1951) y el DANE (1964, 1973, 1985, 1993, 2005)



importancia de comprender cómo se han creado distintas representaciones y formas de intervenir sobre la juventud del campo a través de los modelos de desarrollo en Colombia desde la segunda mitad del siglo xx.

PRODUCTIVIDAD, RUSTICIDAD Y VIOLENCIA: LAS IMÁGENES DE LA JUVENTUD RURAL FRENTE AL DESARROLLO EN COLOMBIA

En este apartado haré evidentes las imágenes y las formas de intervención de distintos actores institucionales sobre los jóvenes del campo en los dos modelos de desarrollo que se han implementado en el país. Me centraré en los programas de desarrollo agrícola y educación rural llevados a cabo a partir de la segunda mitad del siglo xx. Posteriormente, mostraré la relación entre estas perspectivas y las afirmaciones de algunos estudios sociales que han abordado la temática.

Los modelos de desarrollo han acompañado las representaciones de distintas poblaciones en Colombia. La juventud rural no ha sido ajena a esta situación. A pesar de que ha permanecido como una población marginal dentro de los enunciados del progreso, ha estado en la base de los conflictos y las posibilidades para lograrlo. Los jóvenes del campo no son mencionados como sujetos; sin embargo, aparecen de forma reiterada como una fuerza productiva.

En los dos modelos de desarrollo que se han implementado en Colombia a partir de la segunda mitad del siglo xx, los jóvenes del campo son una fuente para la producción de riqueza o, en su defecto, un obstáculo para el progreso. En el modelo de sustitución de importaciones, los “países en vía de desarrollo”, que carecían de capital, debían aprovechar la mano de obra como recurso abundante que permitiría generar divisas para lograr una transformación estructural de la economía. Este proceso consistía en el desarrollo industrial y urbano gracias a la fuerza de trabajo y las materias primas a bajo precio que eran ofrecidas por el sector rural (Johnston & Mellor, 1962: 284-290). Sin embargo, bajo este modelo era necesario lograr la modernización de las prácticas agrícolas y la capacitación de una fuerza de trabajo que, eventualmente, debía migrar a las ciudades para potenciar la industria. Por lo tanto, la producción agrícola, la educación y la migración fueron los tres ámbitos en donde la juventud rural ocupó un lugar importante.

En el caso de los programas de producción agrícola que se implementaron durante la segunda mitad del siglo xx, las referencias a

la juventud rural han quedado dispersas entre los informes de trabajo y los programas de asistencia técnica y de transferencia de tecnología del ICA⁶ en el programa DRI⁷. En estas labores, los extensionistas tenían la tarea de transformar las prácticas agropecuarias de los campesinos para lograr una mayor productividad. Dentro de las conclusiones de algunos estudios presentados por el ICA, la “falta de conocimiento técnico” y “la escolaridad” eran obstáculos para la adopción de nuevas prácticas productivas. Además, en los programas de extensión se observaba “mayor participación por parte de los agricultores más jóvenes, los analfabetos, los de menor experiencia en el cultivo” (ICA, 1971: 701). Según algunos de estos trabajos (García, s. f.: 8), los jóvenes agricultores tenían cualidades distintivas: “Son receptivos a las nuevas ideas, a los cambios tecnológicos y actividades socio-culturales. Permanentemente están haciendo innovaciones en sus hogares, explotaciones y equipos. [...] Sienten orgullo de su juventud y de sus energías. Les agrada la competencia para sobresalir”. Por estas razones quienes ejecutaban los programas de desarrollo agropecuario dirigían sus esfuerzos sobre la juventud rural. Los testimonios de Alirio Gamboa y de Álvaro Rojas (entrevista, 2008, junio 28), funcionarios del ICA y de Corpoica⁸ entre 1980 e inicios de la década de 1990, pueden ilustrar la permanencia de este enfoque.

Alirio Gamboa. Es que la idea, el ICA... yo estoy de acuerdo con esa tesis del ICA, realmente es mejor trabajar y tratar, digamos moldear, moldear temperamentos, capacitar a la gente joven, porque la gente joven no tiene tantos resabios, digamos —un poquito vulgarmente— tantas mañas, en cambio el adulto tiene muchos resabios, muchas mañas, es muy difícil moldear.

6 Instituto Colombiano de Agricultura vinculado al DRI (Programa Nacional de Desarrollo Rural Integrado).

7 El Programa Nacional de Desarrollo Rural Integrado fue creado en 1975 para impulsar la productividad agrícola y el acceso al mercado por parte de los campesinos. Se basó “en la promoción, organización y capacitación de las formas asociativas para la intervención directa en la comercialización de productos [...] con el apoyo de la capacitación para el mercado, asistencia técnica —incluyendo información de precios y mercados— y crédito”; y buscaba atender los sectores más pobres “aumentando la producción agroalimentaria a nivel de la pequeña producción y de la agroindustria y posibilitando el acceso de sectores marginales urbanos a una mejor alimentación” (FAO, 1993: 6, 33).

8 Corporación Colombiana de Investigación Agropecuaria.

Álvaro Rojas. En el trabajo que yo hice, esa fue una de las conclusiones en la cuestión de la transferencia de tecnología, justamente una de las barreras es esa, la gente tiene una concepción diferente a la del técnico.

Alirio Gamboa. La gente joven es más fácil de educar, de enseñarle muchas cosas. La gente adulta, yo hago mucho la comparación, es casi evangélica... Por ejemplo, cuando Santo Tomás... resulta que a Santo Tomás le dijeron que Cristo había resucitado... [Él dijo:] “yo no creo, yo hasta tanto no meterle el dedo en las llagas, o hasta tanto no verle las cicatrices, no creo”. Al productor rural, al campesino le pasa lo mismo: él hasta no ver, no creer.

Los funcionarios de las instituciones de desarrollo rural vieron a los jóvenes rurales como los principales agentes de cambio, sobre quienes se debía actuar y a quienes se debía organizar para contrarrestar el lastre del subdesarrollo para modernizar la producción. Sin embargo, los programas de extensión rural no tenían un énfasis poblacional, iban dirigidos al conjunto de la familia campesina.

Fue a partir de la década de 1980 cuando empezaron a aparecer programas para la producción enfocados en la juventud. Entre estos cabe destacar el intento por consolidar la Asociación Nacional de Jóvenes Agricultores, liderada por la Federación Nacional de Cafeteros (García, s. f.: 4-27), y el surgimiento de la fundación de carácter privado Fundejur⁹, apoyada por algunas organizaciones nacionales e internacionales¹⁰. Estas iniciativas nacen con la finalidad de ofrecer posibilidades de capacitación, asistencia técnica y crédito, para que los jóvenes sin capital pudieran emprender proyectos productivos. García (s. f.: 5) explica:

Ellos no poseen finca; no tienen capital de trabajo; no son jefes de hogar, ni líderes veredales. Cabe preguntar: entonces, ¿tendremos que esperar cinco, diez o más años a que sean adultos para llegar a ellos con los servicios de educación, la capacitación técnica,

⁹ Fundación para el Desarrollo de la Juventud Rural.

¹⁰ A continuación, las organizaciones que brindaron su apoyo: Sociedad de Agricultores de Colombia, Federación Nacional de Algodoneros, Federación Colombiana de Productores de Papa y Federación Nacional de Cafeteros; Organización de Estados Iberoamericanos y Banco Interamericano de Desarrollo.

con el crédito y la asistencia técnica y social? Tenemos que ser conscientes de que debemos trabajar con LA JUVENTUD RURAL si queremos tener en el futuro agricultores tecnificados, hogares estables y veredas más desarrolladas.

La educación técnica y agrícola fue la acción pública dirigida especialmente a la juventud rural. Este fue el mecanismo para lograr una capacitación de la fuerza de trabajo en las zonas rurales y urbanas, y a su vez fue una vía que promovió la migración. En las políticas educativas enfocadas en el sector rural entre 1958 y 1980 se puede inferir que la educación formal se dirigió a la alfabetización de los niños e implicó el desplazamiento de los jóvenes (Caro, 1981). Después de 1975, tras la finalización de las escuelas radiofónicas de ACPO¹¹, con contadas excepciones, no fue posible culminar la educación media-vocacional ni la profesionalización de los jóvenes rurales sin su migración a las zonas urbanas.

Antes del Plan Decenal (1959-1969), la educación rural consistía en educación rural alternada (dos años de estudio), la educación rural de un solo sexo (cuatro años de estudio) y la escuela urbana (cinco años de estudio). En el periodo del Plan Decenal, que buscaba la reducción de la diferencia entre el salario rural y el urbano, nació la Escuela Nueva como modelo para flexibilizar la educación básica. Este programa logró contrarrestar el efecto de la escasez de recursos para la educación rural mediante un método centrado en la autonomía y el ritmo de los estudiantes en cursos multigrado, pero no se consolidó en el ámbito nacional como una propuesta para afianzar la educación media en el escenario rural (Colbert, 1999). Con respecto a la educación vocacional, el programa hizo énfasis en la creación de internados rurales y de bachilleratos técnicos, comerciales y vocacionales agrícolas y agropecuarios (Caro, 1981). Empero, quienes deseaban continuar sus estudios más allá del quinto año, debían desvincularse de sus redes familiares y sociales para acceder a los internados y colegios localizados, en su mayoría, en las áreas urbanas.

11 Programa de Acción Cultural Popular, promovido por la Unesco y el Vaticano. Tuvo como finalidad la educación campesina a partir de la Radio Sutatenza, que alcanzó una cobertura nacional. Hizo presencia en Colombia de 1948 a 1975 con sede en el Valle de Tenza.

Entre 1975 y 1982 la educación rural estuvo articulada a los programas de desarrollo agropecuario. El DRI dio continuidad al programa de Escuela Nueva en la educación básica. En cuanto a la educación vocacional, se crearon los ITAS¹² y los PMR¹³ cuya finalidad era formar empresarios agrícolas. En este periodo, el SENA¹⁴ fue la institución que lideró la capacitación de los programas de educación vocacional (Caro, 1981).

A finales de la década de 1970 y durante la década de 1980 hubo una importante distinción en las políticas educativas para el espacio rural. La etnoeducación, concebida a partir del Decreto 1142 de 1978, reconoció el derecho de los pueblos indígenas a educar a sus niños y jóvenes de acuerdo con sus características culturales y las necesidades de cada etnia, así como el derecho a participar en el diseño de sus programas, con la alfabetización en su propia lengua y la definición de los parámetros para elegir sus propios maestros indígenas (quienes debían ser bilingües). Estos parámetros que definían la etnoeducación como la posibilidad de crear “otra” sociedad que permitiera “un reconocimiento y a la vez relación con otras culturas y con la sociedad hegemónica en términos de mutuo respeto” (Enciso, 2004: 31-32) fueron un gran paso en el reconocimiento de su cultura. Hubo entonces un distanciamiento entre los programas de etnoeducación y el Programa Educativo Rural (PER), pues mientras que a las poblaciones indígenas se les reconoció un sustento cultural que ellos mismos podían transmitir al conjunto de sus miembros, la educación para el resto de las llamadas “poblaciones vulnerables” se estableció como la forma de transmitir la cultura a quienes carecían de ella. Así, al mismo tiempo que significó la posibilidad de acceso al conocimiento, también reafirmó la imagen de ausencia de cultura entre los pobladores rurales, quienes con maestros externos y límites en la continuidad de la educación siguieron siendo una población marginal dentro de los programas educativos del Estado. Por lo tanto, para acabar con el estigma de la ignorancia que ha acompañado los estereotipos sobre el campesinado, los jóvenes debían distanciarse de su localidad de origen para acceder a la educación.

12 Institutos Técnicos Agrícolas.

13 Programas Móviles Rurales de Capacitación Empresarial.

14 Servicio Nacional de Aprendizaje.

La migración promovida por el sistema educativo no estaba del todo en contravía de las perspectivas de progreso del momento. Desde el punto de vista del modelo de desarrollo de sustitución de importaciones, la migración rural fue deseable para el crecimiento económico. Según Salomón Kalmanovitz y Enrique López (2006), el primer estudio técnico auspiciado por el Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento (BIRF), realizado en 1950, llegó a la conclusión de que el atraso económico del sector rural no estaba en la gran propiedad sino en el minifundio. Por lo tanto, mediante la tecnología se debía incrementar la producción de la gran propiedad y fomentar la migración de los pequeños productores a las urbes. Sin embargo, los gobiernos de la década de 1960 objetaron esta visión; argumentaron que no era sostenible en las urbes que empezaban a presentar tasas altas de desempleo y, además, “iba en contravía de la defensa del modo de vida campesino” (Kalmanovitz & López, 2006: 171). A pesar de la oposición de los gobiernos, fue en la década de 1960 cuando el país realizó su transición de mayoría rural a mayoría urbana (Murad, 2003; Yepes, 1976). En consecuencia, desde la década de 1970 la migración rural empezó a dejar de ser deseable y la agenda política se centró en las tensiones sociales que emergían en el campo y en la creciente desocupación en las ciudades (Kalmanovitz & López, 2006: 147-201).

El desempleo fue uno de los motivos para promover la permanencia de la población campesina en la zona rural. Sin embargo, en 1991, con la implementación del modelo neoliberal¹⁵ inició un proceso cíclico de crisis agrícolas que ha debilitado la estructura agraria nacional. Durante este periodo ha habido una reducción progresiva de las instituciones del Estado encargadas del fomento agropecuario, y ha aumentado el proceso de concentración de la tierra¹⁶ que ya era

15 El modelo neoliberal implicó un cambio de perspectiva sobre los medios para alcanzar el desarrollo. De una economía hacia dentro, regulada por el Estado, se pasó a una economía hacia fuera, en la que la intervención del Estado fue vista como un obstáculo para la internacionalización de la economía y el logro de mayores niveles de competitividad y eficiencia en la producción. Para lograr la competitividad y la obtención de divisas, el modelo hace énfasis en la exportación de cultivos tropicales permanentes con ventajas comparativas en el mercado internacional (banano, flores, café) en desmedro de los cultivos transitorios (maíz, trigo, cebada, sorgo, entre otros) propios de la producción campesina (Kalmanovitz & López, 2006; Suárez, 2007).

16 Aurelio Suárez muestra el incremento de las propiedades mayores a 500 hectáreas,

crítico en la historia de Colombia. Igualmente, han disminuido las áreas sembradas para la producción de alimentos, la rentabilidad de la producción tradicional campesina y, en consecuencia, el empleo rural (Suárez, 2007: 64-125). El nuevo modelo de desarrollo ha sido debatido, ya que el énfasis en la producción de bienes con ventajas comparativas para la exportación no ha alcanzado su finalidad, no ha logrado compensar el ritmo de las importaciones y el creciente aumento de la dependencia alimentaria del país. La existencia de una sobreoferta de productos tropicales en el mercado internacional ha restado la competitividad de la producción y, por lo tanto, la obtención de divisas reside en la disminución del costo de la fuerza de trabajo (Suárez, 2007: 64-125). Aunque los campesinos y la producción de alimentos dejaron de ser los medios para lograr el desarrollo, la mano de obra a bajo costo sigue siendo la base de la acumulación de capital a costa del deterioro de las condiciones de vida de los trabajadores.

A partir de la década de 1990 ha habido un mayor énfasis poblacional en las políticas del Estado, y la juventud ha sido uno de los grupos que ha tenido algún grado de visibilidad. En los últimos años ha habido un incremento en la escolaridad de los jóvenes del campo (Durston, 2000), que se hace evidente en los programas de formación. En la educación básica y media la educación ha sido impartida de forma semipresencial a partir de los programas de Posprimaria y Telesecundaria. Por su parte, los programas de educación superior a cargo de los Ceres¹⁷ y el SENA han promovido el discurso de la transformación de los campesinos en empresarios del campo. Sin embargo, el desmonte progresivo de las instituciones del Estado en el área rural ha impedido la existencia de condiciones estructurales que posibiliten la producción (Suárez, 2007). Además, el incremento de las oportunidades educativas no han conducido “ni a una más equitativa distribución del ingreso, ni a una mayor movilidad social, ni a la configuración de un mercado laboral” (Parra & Zubieta, 1983: 2). Esta incongruencia entre las oportunidades educativas y el acceso al empleo en el escenario rural y fuera de este es una de las más fuertes denuncias que realizan

que pasaron de ocupar el 29% del área rural del país en 1996 al 63% del total en el año 2006 (2007: 124).

17 Centros Educativos Regionales de Educación Superior.

los campesinos. Miguel Antonio Martín y José Alcides Vivas (entrevistas, 2009, julio 23) explican:

Miguel Antonio Martín. Ellos quieren decir que generaron un impacto de 10.000 ó 20.000 toneladas ó 10.000 ó 20.000 hectáreas y nosotros aquí no trabajamos sino en un cuartico de tierra. Estamos sacando unas dos yucas, unas dos papas acá a la plaza. Entonces eso es muy insignificante, eso no le interesa al gobierno. [...] Entonces, como el campo no es atractivo en ese sentido, yo produzco y eso me da pérdidas, obligatoriamente tengo que mirar para donde agarro.

José Alcides Vivas. La familia [...], por ahí máximo a que hagan bachiller y les dio lo mismo porque no hay trabajo. Pa'que ellos regresen al campo es difícil. Ellos estudian anhelosos a conseguir un trabajo y como tan fácil no lo consiguen, a veces consiguen la muerte. Se mira temeridad.

Si bien las políticas han hecho un énfasis económico en las perspectivas sobre la juventud y los campesinos en general, los estudios sociales permiten ver otras problemáticas y algunas formas de respuesta de la población ante las demandas del Estado. Igualmente, los estudios sociales han contribuido a crear otras formas de representación de la juventud rural.

Antes de la década de 1990 los estudios sociales tenían en cuenta a la juventud como parte de la familia y de la sociedad rural. Esta población estaba incorporada dentro de las dinámicas y las formas de vida del campesinado. Después de 1990 los estudios sociales han visto a la juventud como la promotora de transformaciones y la creadora de nuevos códigos culturales.

A mediados del siglo xx, los primeros estudios que hacen referencia a la juventud rural en Colombia son *Campesinos de los Andes* (Fals Borda, 1961) y *La Violencia en Colombia* (Fals Borda, Guzmán & Umaña, 2005). La manera como en estos estudios se aborda dicho grupo poblacional ratifica las condiciones de precariedad y conflicto que han afrontado los pobladores rurales, al tiempo que manifiesta los graves efectos que ha tenido la violencia sobre la familia y el proceso de socialización de los jóvenes. En los textos mencionados los campesinos ocupan un lugar central dentro de la nación colombiana;

el “hombre rural” es descrito como “la entraña [...] de un pueblo subdesarrollado” (Fals Borda, Guzmán & Umaña, 2005: 163), en un momento en el que “las comunidades rurales” eran vistas como “el fundamento sobre el cual descansa la sociedad colombiana” (McAlister, citado en Fals Borda, 1961: xv). Por lo tanto, aparece un interés específico por contrarrestar las dificultades de los campesinos para lograr el progreso. Sin embargo, la idea de desarrollo centrada en el crecimiento industrial y urbano promovió la desarticulación del campesinado a partir de la migración. Orlando Fals Borda, Germán Guzmán y Eduardo Umaña (2005) muestran cómo en este proceso tuvo más peso la vía de la violencia que la del desarrollo. En el caso de la Violencia de mediados del siglo xx, las edades de las víctimas y de los actores de la guerra fluctuaban “entre los 14 y los 35 años con pocas excepciones” (Fals Borda, Guzmán & Umaña, 2005: 161). Las descripciones ahondan en las características psicológicas y físicas de los jóvenes, que facilitaban el reclutamiento (pp. 162, 182):

Hombres elementales, primitivos, de mínima educación, sin asimilación de la conciencia histórica, sensibles a su música que es bella, cadenciosa, de insinuante ritmo que va alma adentro, fieramente celosos del honor y de su hogar, buenos hijos, largos en el derroche del dinero y del alcohol [...].

Jóvenes y adolescentes [...] [por] razones de táctica: poderse trasladar con pasmosa agilidad y rapidez en mínimo tiempo a sitios distantes, por terrenos impenetrables, después de realizar un acto criminoso, el “daño”, como dicen ellos, con derroche de esfuerzo que lo soporta solo un joven.

Durante el periodo de la Violencia son numerosas las imágenes de los jóvenes del campo (hombres y mujeres) que por sus dotes y destrezas fueron claves para la guerra: *El Caporal*, Elvira y Chispas el *Joven Violento*, entre muchos otros (Fals Borda, Guzmán & Umaña, 2005: 161-218), muestran la doble concepción de los jóvenes del campo: al mismo tiempo hábiles y peligrosos.

A la par del proceso educativo en las instituciones, Orlando Fals Borda (1961) y Virginia Gutiérrez (1992) reconocen la importancia de la formación de los jóvenes dentro de la familia campesina. Sin embargo, ambos muestran cómo el conflicto llevó, en muchas ocasiones, a la descomposición de las comunidades rurales y a la quiebra de la

institución base de la socialización. En este contexto, los jóvenes se vieron abocados al conflicto y se convirtieron en los “hijos de la violencia” (Fals Borda, Guzmán & Umaña, 2005: 163):

Estos niños son los hijos de la violencia, iniciados en la escuela del crimen alrededor de los diez años y que hoy, a los veinte, son jefes de irreductibles cuadrillas de bandidos. Impresiona verlos actuar con frialdad inhumana. Frecuentemente se halla uno ante muchachos de catorce o quince años en apariencia apocados, que han asesinado diez o veinte personas.

Por otro lado, la socialización normal del joven dentro de la familia campesina también tenía sus desventajas. Virginia Gutiérrez (1992), en su estudio sobre la familia en Santander, hace evidente la forma como la familia campesina reproducía los valores sociales dentro de la población. El trabajo tenía un lugar preponderante dentro de la familia campesina. Sin embargo, las formas de estatus asociadas a la producción y la distribución de los roles de género traían consecuencias desfavorables para el proceso de socialización que hacía a esta población proclive a la violencia. La familia patriarcal otorgaba un papel productivo y activo al hombre y otro reproductivo y pasivo a la mujer; mientras que el primero tenía gran reconocimiento social, el papel reproductivo y las labores domésticas tenían un bajo estatus. De esta forma de distribución de los roles de género se desprendía una serie de restricciones y controles sociales hacia la mujer, quien debía guardar su hogar, su sexualidad y la honra de la familia. La mujer dependía del hombre, quien tenía un papel protector y estaba obligado a muerte a defender su honor y el de las mujeres que estaban bajo su amparo. Como explica Virginia Gutiérrez (1992: 53-54):

Estas afrentas, agravios, insultos, menoscabos de la honra, mancilla del honor, etc., tienen una reglamentación para sancionar al culpable y devolver intacta la honra a quien la ha perdido por la lesión. Van desde la muerte del ofensor hasta los castigos personales, o resarcimientos económicos, etc.

[...].

Se recuerda en un pueblo de provincia que hace unos decenios un señor de altas clases sociales se vio en el apuro de “sacar la cara” por la honra de su hermana. Había tenido relaciones sexuales

prematrimoniales, con el agravante de embarazo, siendo el padre de estrato bajo. [...] Después de hacer pública su denuncia y la intención de sancionar la falta, se llegó a la casa del seductor que trabajaba inadvertido, le dio muerte y expulsó luego a la parienta del hogar. La sociedad vio que había vengado la honra familiar, la suya y la de la muchacha seducida, y aplaudió su conducta.

A pesar de que la violencia y la inequidad de los roles de género han sido con frecuencia vistos como una característica de las familias campesinas, la autora sostiene también que estos valores estaban ampliamente generalizados en Colombia e, incluso, eran favorecidos por la legislación (Gutiérrez, 1992: 55). Orlando Fals Borda también menciona algunas desventajas de la formación dentro de las familias rurales. El autor afirma que la historia traumática de los campesinos, donde ha primado durante siglos la violencia y la precariedad, generó que dentro de la familia se gestara un *ethos dórico* caracterizado por la “porfiada pasividad y resignación” (Fals Borda, 1961: 285). A pesar de su hospitalidad, laboriosidad y la “desconcertante capacidad de resistencia, austeridad y sacrificio” (Fals Borda, Guzmán & Umaña, 2005: 163), los campesinos, sometidos por el gamonalismo y dominados por la religión, formaron un carácter lleno de rusticidad, melancolía, desconfianza y resistencia al cambio (Fals Borda, 1961: 285-304).

En los textos mencionados, el proceso de socialización de los jóvenes dentro de la familia aparece como un obstáculo para el cambio y el progreso; por otra parte, las escuelas y los colegios rurales tampoco parecían acoplarse a las políticas estatales que hacían énfasis en la productividad. Es así como Gerardo Reichel-Dolmatoff y Alicia Dussán (1961: 115-125) demuestran que, a pesar de que las políticas del Ministerio de Educación Nacional promovían la formación agropecuaria en las escuelas y los colegios rurales, este tipo de formación era no solo obviado por algunos docentes sino también criticado. Algunos profesores de Aritama afirmaban: “el gobierno piensa que somos una manada de indios salvajes, nos piden que hagamos plantar árboles y vegetales a nuestros niños”¹⁸. A cambio de las labores agropecuarias, los profesores

18 Texto original: “government thinks we are a bunch of wild Indians, asking us to make our children plant trees and vegetables”.

rurales enseñaban cívica y urbanidad (Reichel-Dolmatoff & Dussán, 1961: 120). Si bien en algunos casos la educación no respondió a los fines estatales, algunos campesinos como Jesús Alfonso (entrevista, 2008, mayo 30) y Elvira Mendoza (entrevista, 2009, julio 22) denuncian que la educación tampoco respondió a las demandas de la población rural.

Jesús Alfonso. Enseñaban por ahí cualquier cosa pa'tenernos enyugados.

Elvira Mendoza. Uno tenía que dejar su sombrero y su ruana para sentirse igual a los del pueblo. [...] Era muy triste antiguamente la educación, uno tenía que caminar mucha tierra para ir a la escuela para solo aprender a hacer la firma, eso era muy triste, quedamos como pendejiados.

Los conflictos de la familia, la violencia y el restringido acceso a los servicios del Estado fueron las problemáticas en las que se incluyó a la población juvenil dentro de los estudios sociales previos a la década de 1990. Posteriormente, las nuevas condiciones del campo —donde se destaca la desagrarización, la tendencia a la pluriactividad y la tercerización¹⁹ de la economía— han generado también nuevas perspectivas en los análisis sociales. Estos muestran cómo a pesar de que se agudiza la precariedad de las condiciones de vida de la población rural, la diversificación laboral de los habitantes del campo rompe con la distinción radical de las actividades económicas del espacio urbano en relación con las del rural.

Los estudios de Carlos Salgado y Esmeralda Prada (2000), y el de Jairo Tocancipá-Falla (2005) sostienen que las nuevas actividades desempeñadas por los habitantes de las zonas rurales parecieran disolver los límites tradicionales entre la ciudad y el campo. La imagen de los campesinos apegados a la tierra y el desempeño de las labores agrícolas se ha transformado en lo que algunos han llamado sujetos *cosmopolitas* o *polibianos*²⁰, pues aunque mantienen el vínculo con sus zonas de origen, existe una tendencia al desempeño de actividades no agrícolas.

19 La tercerización de la economía consiste en el proceso de diversificación de las labores del campo. El escenario rural deja de ser un productor de bienes básicos para ser un prestador de servicios ambientales, recreativos, turísticos, entre otros.

20 Jairo Tocancipá-Falla (2005) hace una crítica al concepto de *polybian* usado por Michael Kearney para referirse a los nuevos sujetos sociales del espacio rural. Al ser

En este contexto, los jóvenes también aparecen como sujetos de las investigaciones y empiezan a ser descritos como actores sociales diferenciados del resto de la población rural. Con el incremento progresivo de la escolaridad (Durston, 2000), pero también con la disminución de las posibilidades laborales dentro de las zonas rurales y urbanas, los jóvenes del campo son quienes tienden a desempeñarse en distintos oficios (no siempre estables) en las zonas urbanas, sin romper radicalmente con las actividades agrícolas, los referentes espaciales y los vínculos familiares y sociales del escenario rural. Al mismo tiempo que enfrentan las dificultades de acceder a la educación superior y el desempleo, los jóvenes rurales aparecen como los nuevos miembros de las llamadas “culturas juveniles”.

Los estudios de Yanko González (2004, 2006) y de Laura Guerrero, Ana García y Camila Martínez (2008) observan las manifestaciones identitarias de los jóvenes de origen rural en los espacios urbanos y afirman que esta población se encuentra en la búsqueda de la construcción de una ciudadanía de la que han estado tradicionalmente excluidos. Con respecto a la noción de ciudadanía, las autoras (2008: 2) afirman:

Esta concepción antinómica explica en gran medida los imaginarios frente a conceptos muy comunes como el de *ciudadanía*, *ciudadano*, *ciudadino*, *urbano* y *urbanidad* (aspectos relacionados al área urbana, pero también a una forma de ser legítimamente concebida). En la medida en que por mucho tiempo justificaron la contraposición con el campo, por mucho tiempo también parecen haber justificado la contraposición con el campesino.

Estos estudios evidencian cómo la desocupación de los jóvenes y el acceso o el empleo temporal en las zonas urbanas ha generado la creación de espacios de ocio. Las agrupaciones en las áreas urbanas han permitido a la población rural expresar su “condición juvenil” y articular simultáneamente los significados del mundo rural con las formas de expresión urbanas. Los análisis hacen visibles a los jóvenes

el concepto de *campesino* relativo a un espacio, Michael Kearney propone un nuevo concepto en el que evidencia la adaptación a múltiples espacios y actividades por parte de los habitantes rurales. Tocancipá-Falla afirma que el concepto de *campesino* sigue teniendo sentido para las poblaciones de los Andes que, a pesar de que su realidad se ha transformado, se identifican con el término y lo usan en la movilización social.

del campo como sujetos de las investigaciones, como agentes de cambio y expresión cultural y no solo como actores productivos o víctimas de las condiciones económicas y del conflicto armado. Sin embargo, parece haber en los jóvenes la búsqueda de las características de las llamadas “subculturas” o “culturas juveniles”, para poder ratificar la existencia de *la juventud* dentro de la población rural. En estos estudios, ellos expresan su juventud mientras se vinculan a los espacios urbanos y a los momentos de ocio, en los que se separan de otros grupos etarios y construyen formas estéticas de expresión. Este medio es el que, paradójicamente, les permite acceder a su “condición” como jóvenes.

Así, las imágenes que han sido creadas alrededor de la juventud rural han tenido tres enfoques predominantes. En función de los modelos de desarrollo, que tuvieron un sesgo economicista, se ha configurado en torno al joven rural la imagen de un sujeto productivo para sustentar el progreso de la nación colombiana. En defecto de esta perspectiva, y de la realización efectiva de los jóvenes del campo como sujetos productivos, estos han sido observados como sujetos potencialmente peligrosos que viven en un entorno social vulnerable. Por otra parte, las aproximaciones recientes se han centrado en el estudio de identidad, y aunque estas han dado una nueva mirada a los jóvenes del campo, la categoría de juventud sigue siendo elaborada en función de su acceso a las formas de expresión urbanas.

¿Qué relación han tenido estas formas de representar a los jóvenes del campo con su realidad social? A continuación intentaré mostrar, a partir del estudio de caso en el municipio de Garagoa, los vínculos entre las representaciones y las dinámicas sociales de la juventud rural.

“LOS PLAGOS”. LA JUVENTUD RURAL EN EL MUNICIPIO DE GARAGOA (BOYACÁ)

Llegué a la región del Valle de Tenza y al municipio de Garagoa motivada por la etnografía de Dora Monsalve (2006), quien había descrito en su tesis de grado este territorio como un espacio particular: al mismo tiempo conectado y marginal. Esta región aparecía conformada por una población tradicionalmente campesina del departamento de Boyacá que poseía un cúmulo de conocimientos sobre las actividades agrícolas en una zona minifundista vinculada a las dinámicas del mercado. En el mismo escenario, los habitantes participaban de las

actividades agropecuarias, algunos de la extracción minera; y otros, en ocasiones, incluían la migración a las zonas de economía ilícita como parte del acceso a mejores ingresos. Este conjunto complejo de actividades solo era posible gracias a la topografía quebrada y la ubicación del municipio cerca de Bogotá y Tunja, las zonas esmeraldíferas de Somondoco, Chivor, Muzo y Coscuez y las zonas coccaleras en los Llanos. Los jóvenes eran descritos en gran medida como aquella “población flotante” que —ante las dificultades que enfrentaba la economía agrícola en los últimos años— se desplazaba a las zonas mencionadas intentando mejorar su situación (Monsalve, 2006: 39-40).

Mientras realizaba el trabajo de campo, empecé a notar una clara distinción entre la forma de vida del campo y la de la cabecera municipal. En la actualidad, Garagoa está compuesta por una población predominantemente urbana²¹ que concentra las principales actividades económicas terciarias del municipio y la región en la naciente ciudad: la educación, la atención en salud, los servicios bancarios, el comercio y la recreación. Por su parte, las veredas se caracterizan por una producción agrícola altamente diversificada, de pequeña escala y principalmente destinada al autoconsumo. A pesar del crecimiento urbano de Garagoa, la población no cuenta con unas condiciones de vida aceptables. El 23,28% de la población tiene necesidades básicas insatisfechas, y el 46,79% de ese 23,28% se encuentra en el sector rural. Además, 2.107 personas no saben leer ni escribir y los servicios de salud dependen del Hospital Regional del Valle de Tenza (II nivel), que atiende a la población de ocho municipios (DANE, 2005; Alcaldía Municipal de Garagoa, 2008). Aunque no existen datos oficiales sobre las tasas de desocupación en el municipio, la intranquilidad por el desempleo es una queja frecuente entre los habitantes.

En el pueblo quienes están en la cúspide de esta estructura son los políticos, popularmente llamados “polítiqueros”, y los profesionales, también conocidos como “doctores” o “ingenieros”, sin importar su campo de formación. Mientras que los políticos son reconocidos como gente que tiene un origen en la región, la población reclama que los profesionales son personas externas que acceden a los empleos más

21 La población de Garagoa tiene 16.520 habitantes: 12.390 (el 75%) viven en el área urbana, y 4.130 (el 25%) en el área rural (DANE, 2005).

estables ofrecidos por las instituciones municipales²². Los comerciantes y los dueños de establecimientos son también reconocidos como personas pudientes, y una buena parte de ellos emplea en sus negocios a la gente común del pueblo. Por último, se encuentran los campesinos, quienes hacen parte del panorama de la cabecera municipal, especialmente los días de mercado: jueves y domingo. Las fuentes de ingresos de los campesinos corresponden a la venta de alimentos en el mercado y mediante “contratas”²³. Por otra parte, muchos de los campesinos van al pueblo los domingos no a vender sus productos, sino a comprar el mercado semanal. La inversión en agroquímicos para la siembra les resulta más costosa que la compra de alimentos. En estos casos, la venta de leche, huevos, cuajadas y arepas es su principal fuente de ingresos, además del cultivo de productos estratégicos, como el plátano, la yuca y el maíz, que no requieren el uso de insumos agrícolas.

Las condiciones de desempleo y las escasas posibilidades de acceder a los recursos han generado entre los habitantes del municipio una visión sobre la población campesina asociada a la pobreza. Sin embargo, existen posiciones opuestas entre los habitantes del campo y los del pueblo con respecto a esta condición. ¿Quiénes son los pobres? es un asunto que queda sin resolver cuando se comparan los puntos de vista de la población de ambos escenarios. Para los habitantes de la ciudad, los del campo son pobres por naturaleza; así mismo, en ocasiones, los pobladores que en apariencia poseen pocos recursos son llamados “campesinos”. Sin embargo, en el campo admiran a los del pueblo, pero no por su riqueza sino porque no entienden, ante el desempleo y los gastos de la cabecera municipal, cómo hacen para vivir. En el campo por lo menos pueden cultivar para comer, pero en el pueblo “con tanto desempleo yo no entiendo ¿cómo hacen?”, afirma Raquel Melo, habitante de la vereda Ciénega Valvanera (entrevista, 2008, junio 22).

Al mismo tiempo que se ha presentado un crecimiento urbano en Garagoa, la población rural ha perdido la capacidad productiva para su autoabastecimiento. El repliegue de la producción agrícola, que se afianzó después de 1991, tiene algunas de sus causas en periodos precedentes. Ciertas políticas nacionales se unieron a eventos locales con

22 La Alcaldía, el Hospital y la Corporación Autónoma Regional de Chivor.

23 Ventas por encargo.

efectos desfavorables para la producción local. Entre estos cabe mencionar los resultados conjuntos de la construcción de la Represa de Chivor y la incorporación de las tecnologías de la Revolución Verde por parte del programa DRI, en la década de 1970. Según los testimonios locales, para la realización de la represa, en 1971, se inundaron las tierras bajas, consideradas como las más fértiles, y como consecuencia la temperatura bajó y la humedad aumentó. La producción de frutales de clima cálido (tomate de árbol, mango, papaya, chirimoyas, guamas y cítricos) recibió un fuerte impacto y con el incremento de la humedad relativa aparecieron nuevas plagas en los cultivos, lo que disminuyó las posibilidades de intercambio regional²⁴. Este fenómeno, que no ha sido estudiado en profundidad, fue reconocido por los profesionales y técnicos de la región, y durante décadas ha causado un descontento generalizado entre los habitantes, quienes afirman que la obra no retribuyó a la región por las desventajas generadas. Aunque Garagoa nunca ha sido un gran centro de producción para el mercado regional, en los últimos treinta años la población ha perdido la capacidad de producción para el autoconsumo, lo que ha traído como consecuencias una mayor dependencia del mercado y la vulnerabilidad económica de la población. En este contexto surgen las representaciones de los campesinos sobre la juventud rural, así como las dinámicas de los jóvenes en el espectro de posibilidades que les otorga la región.

Junto a la disminución de la productividad agrícola, también se han transformado la organización social de la población y el papel desempeñado por los jóvenes. Los habitantes del campo afirman que hasta hace treinta años existía un conjunto de labores que eran desempeñadas por los campesinos y enseñadas a las siguientes generaciones. Entre estas, existían los oficios de gañanes²⁵, atajadores²⁶, molenderos²⁷,

24 Los costos del transporte y la inversión en agroquímicos hacen que los productos locales no compitan con los que provienen de las grandes centrales de abastos. Estos últimos corresponden aproximadamente al 70% de los productos que son comercializados actualmente en el mercado del municipio.

25 En la siembra, son quienes manejan el arado con yunta de bueyes.

26 Son los jóvenes ayudantes del gañán que llevan la aijana o puya, una vara terminada en punta con la que arrear a los bueyes.

27 También conocidos como prensadores, los molenderos son los encargados de introducir la caña al molino para producir miel.

oficiales²⁸, horneros²⁹, arrieros, cargueros, sacafiques, tejedores, hilanderas, parteras, cocineras y ganachichas³⁰. De los estatus sociales que estaban presentes solo los gañanes, los atajadores y las cocineras siguen siendo figuras representativas. Esa forma de organización social les permitía a los jóvenes aprender oficios que tenían un reconocimiento en las veredas. Como afirma Gustavo Perilla (entrevista, 2009, marzo 23), no existía una instrucción “formal”, pero la enseñanza a través de las redes familiares garantizaba el aprendizaje de estos oficios:

Por lo general eran herencias, eran oficios heredados. Aprendían al lado del papá y ahí iban teniendo experiencia, teniendo cancha. Ahí le enseñaban que el animal es uno, que los animales saben a quién le maman gallo, a no arrimarse con miedo. Luego, con el tío o con el padrino, le decían vaya m'ijito ayúdele a su padrino. Usted sabe que uno con el papá poco puede trabajar, el papá siempre lo ve a uno como un niño chiquito. A la mamá o al papá se le puede mamar más gallo. Con el padrino le toca finito, se le tiene más respeto al padrino o al tío.

Entre los oficios de las mujeres, se encontraban aquellos relacionados con los tejidos y la producción y transformación de alimentos:

Eran reconocidos los telares. Los tejedores tenían en sus casas sus tejidos. Había mercado de vellón. Los tejedores eran más mujeres que hombres, mujeres en formación o mujeres criando. Eran reconocidos los de Don Ángel María Cuesta, Don Alionato, Don Silvino. Tejían las mujeres, pero eran las casas de ellos. Eran empresas familiares.

Pero estaban también las hilanderas: eran muy reconocidas, usaban tortero y huso. Vendían su hilo para tejer, sacaban la madeja. Eran mujeres reconocidas por ese oficio. [...] Era por herencia. Los tíos le regalaban un huso.

Entre las mujeres, las cocineras eran las más queridas, tener buen sazón [...]. Había cocineras de jornal, de estar en un lado y otro. El de la molienda ofrecía la comida. Para el molendero y para el gañán era especial la comida, más carne, más queso, más guarapo.

28 Son, por lo general, jóvenes ayudantes de los prensadores y demás trabajadores del trapiche.

29 Son los encargados de manejar los hornos de la molienda de caña.

30 Músicos de la región.

Por su parte, los hombres tenían a su cargo las labores de los cultivos y el transporte de la producción.

Los arrieros son los que tienen una flota de mulas. No caballos, mulas. En una mula hay tres caballos. Se enrazaban ahí mismo. Había otros que se dedicaban a sacar [reproducir] los burros. El macho romo, la mula roma, el muleto, el burro muleto. Para sacar los fuertes y guapos. A las mulas las hacían parir.

[...].

Los arrieros son como cualquier transportador, como cualquiera que tiene un camión. Se iban y duraban un mes por fuera. El arriero era como un marinero: dejaba hijos en cada puerto.

En el campo todos conocían las labores de la agricultura, que hacía parte del sentido común. Pero el reconocimiento social se adquiría por el desarrollo de un talento específico que implicaba el conocimiento completo de un proceso de producción: el conocimiento tecnológico, la fabricación de los instrumentos de trabajo, el manejo de una técnica y la obtención de los recursos y materias primas para el proceso. Las labores no siempre implicaban el desempeño directo sobre la producción agrícola. Así, los arrieros eran considerados campesinos aunque la labor que le otorgaba su estatus específico era el transporte. Por su parte, los ganachichas eran los campesinos que adquirirían reconocimiento social por ser músicos, una labor completamente distinta a la producción agrícola. Así los describe Marina Rivera: “Los ganachichas tenían un tiple. Eran musiquitos. Trabajaban en el campo. En el campo y en el pueblo. Eran en grupos de tres o cuatro con maracas, tiple, requinto y bandola. Formaban una murga: así llamaban el grupo de fiesta” (entrevista, 2009, marzo 23).

A pesar de que los oficios mencionados tenían un importante reconocimiento social, estos no constituían un papel permanente ni exclusivo: los molenderos también podían ser gañanes, los gañanes también eran peones. Ni siquiera la diferencia entre el *peón* y el *patrón* eran papeles estables. Esta dependía del ejercicio del oficio y de las condiciones en que se establecía el contrato para realizar una labor. El patrón era el dueño de la tierra, y el peón, era quien prestaba sus servicios. Por lo tanto, los jóvenes, aun sin tierra, se organizaban en grupos o *peonadas*.

Ser joven entre los campesinos hacía referencia a la belleza y a la fuerza física (“ser parejo”, “tener salud”); también, estaba asociado a la ausencia de la pericia y el carácter del adulto para desempeñarse en una labor. Mientras que los jóvenes se definían por su gran movilidad dentro de las veredas —hecho que los hacía merecedores de apelativos como “plagos”, “langostas” o “volantones”—, el adulto, por su parte, debía tener tierra, establecerse y conformar una casa. La adultez se definía en función de la autosuficiencia del campesino; ser patrón, es decir, tener tierra, un oficio y un carácter, era la base de la diferenciación en relación con los jóvenes.

Había también otras marcas de diferenciación social del joven con respecto a otras edades. En el caso de los hombres, tener una “peinilla” propia, o machete, significaba haber dejado la edad infantil. Sin embargo, los adultos poseían vestuario y herramientas más especializadas. La forma, la calidad y el tamaño de los cuchillos, el tipo de sombrero, las quimbas, las cotizas, las varas y los delantales iban configurando los atributos particulares de los adultos. Las mujeres, por su parte, tenían un vestuario más homogéneo: “falda ancha con dos o tres enaguas, con manta o pañolón y un pañuelito para ir a misa”. Su paso a la adultez estaba marcado por el matrimonio y la maternidad.

Sin embargo, un conjunto de factores ha impedido la reproducción de la mayoría de los oficios: las dificultades de la producción agrícola, las representaciones negativas del estatus del campesino, las aspiraciones de los jóvenes y su creciente migración. Estos factores han hecho que los distintos oficios, que eran desempeñados dentro del espacio rural, hayan cedido en función de la diversificación laboral producto de la migración. El repliegue de la producción agrícola está también asociado a la disminución de la población juvenil. Las representaciones negativas —como la pobreza, la violencia y el atraso— han hecho que los jóvenes busquen por varias vías tener un reconocimiento social y acceder a distintos recursos. Según los testimonios, en el caso de Garagoa la migración del ámbito rural al urbano para acceder a la educación primaria y secundaria es generalizada entre los estudiantes de las veredas cercanas a la cabecera municipal. Sin embargo, la búsqueda de oportunidades de educación superior ha perdido paulatinamente importancia. El desplazamiento hacia las ciudades para desempeñarse en trabajos no calificados continúa siendo constante, al

igual que el desplazamiento hacia las zonas mineras cercanas. Además de lo anterior, la migración para el trabajo en los cultivos ilícitos ha sido la ruta creciente en los últimos años. Dentro de estas opciones, los esfuerzos asociados de la educación y el “dinero fácil” y riesgoso han sido los dos polos de mayor impacto sobre la juventud.

Gran parte de los campesinos afirma que la ausencia de jóvenes es una causa contundente para la disminución de la producción. Además, ellos observan con sospecha las aspiraciones de los jóvenes y su negativa a desempeñarse en las labores del campo. Ana Fernández (entrevista, 2009, marzo 16), campesina de la región, afirma que hace aproximadamente unos cuarenta años “había mucha juventud, mucho obrerismo”. Hoy, cuando la caña está para moler, “no hay ni quien la compre, no hay ni quien la muele”. Con respecto a las dinámicas de los jóvenes, ella sostiene que:

El gobierno se tiró mucho la humanidad con la juventud. En un tiempo había mucho trabajador para la labranza, había muchos hombres y mujeres, había mucho respeto. Hoy en día hay mucho amancebado, mucho irrespeto. Señoritas hechas y derechas y hombres ya mocitos. ¡Plaguera de amancebados! por el mismo gobierno. Si aprenden el estudio se van a buscarse la plata y se quedan de vagos por ahí. El hijo ya no quiere cabrestiar como el papá. Se quedan de vagos, carretera arriba, carretera abajo. Ya se les hace costa arriba; se les daña la pintá de la uña.

Enriqueta Gómez (entrevista, 2009, marzo 17), de la vereda Ciéne-ga Valvanera, tiene una perspectiva similar, pero afirma que la causa del cambio de los jóvenes no está en el gobierno sino en la transformación de la producción agrícola: “La gente antigua era más potente; la gente de ahora ya no es guapa. Ahora le ponen muchas drogas a la sementera. Estos plagos de ahora son como la pluma... que vuela por el aire”.

Mientras que para la población campesina que ha permanecido en la zona rural vivir en el campo significaba autonomía³¹, para la población que ha migrado y luego ha vuelto a las veredas, la zona rural

31 Jorge Vallejo (entrevista, 2009, mayo 22) explica que hasta “hace treinta años la gente era autónoma, solo se compraba el jabón y la sal”, razón por la cual el campo ofrecía las condiciones necesarias para tener bienestar.

nunca ha ofrecido unas condiciones de vida aceptables. Marco Julio Lesmes denuncia que existen carencias a las que siempre han estado sometidos: “A mí me daba tristeza..., descalzos. Le ponían a uno a hacer la ropita aventajada, grande, y uno iba creciendo. El saco me quedaba de falda. Nosotros mejoramos porque salimos. Había hambre. Se trabajaba mucho el brazo. [...] Me devolví para el campo para estar tranquilo” (entrevista, 2009, agosto 28).

Independiente de si la producción agrícola ha solventado las demandas de los campesinos, en esta región los jóvenes han tenido otras opciones para obtener mayores ingresos. Desde la década del sesenta la población se ha desplazado en forma masiva para desempeñarse en la minería y en los cultivos de marihuana y de coca. Así lo describe Alirio Gamboa (entrevista, 2008, junio 28):

En la década de los sesenta, setenta y parte del ochenta había las minas de Coscuez, las de Somondoco y las de Chivor, entonces arrancaba la juventud para allá, emigraba totalmente y se iban a gaaquear. Ese término *gaaquear* acá es muy conocido porque era lavar tierras; botaban las piedras y tamizaban, de pronto conseguían una chispita. Eso también era un problema porque realmente los dueños del negocio eran unos tipos de mucha plata apoyados por el gobierno que, en esa época, les habían dado en contratación esas minas... Entonces, lo que hacían era echar esa tierra para abajo y la tamizaban, salía morralla y de la morralla salía esmeralda. Entonces la gente se enguacaba, cogían una esmeralda o una chispa que costaba unos dos, tres millones de pesos, a veces cinco o diez millones, entonces la gente se enloquecía. Eso hay muchos cuentos: que se colocaban el sombrero “pelóe guama”, que con revólveres, pistolas, que se ponían el pueblo de ruana, que enamoraban las mujeres más bonitas. Decayó la época de las esmeraldas y luego vino la época de la marihuana.

A pesar de que la minería fue una actividad en la que muchos encontraron fortuna, Gustavo Perilla (entrevista, 2008, julio 7) sostiene que la marihuana y la coca han sido también actividades de gran impacto.

En el año 66 se comercializaba hachís en el asadero de pollos, pero la producción iba toda para fuera. Así se crecieron todos estos pueblos; los “planteros” de los Llanos venían a buscar sus obreros para sembrar sobre todo allá; acá también se sembró, pero era

gente que no era de acá, porque la gente de acá siempre ha sido como sana. En el 76 mucha gente se desplazó. Allá abajo era coca, acá era marihuana. En esos años llegó mucha gente también para la construcción de la represa de Chivor.

A principios de la década del setenta, la construcción de la Represa de Chivor generó grandes transformaciones en la región. Varios habitantes participaron en la construcción y muchos otros llegaron para trabajar en esta. Sin embargo, los empleos decayeron tras la finalización de la obra y, en cambio, hubo reiteradas denuncias en torno al impacto ambiental de la represa. Además, la población campesina y los jóvenes en general tienen aspiraciones distintas a la de desempeñarse en las actividades agrícolas. Adquirir una profesión es una opción entendida como incompatible con el estatus de campesino: “En antes decían: nació el gañán y la niña, la cocinera. Nacían peones, ¡piones! [corrigió], ahora nacen ingenieros”, afirma Olga Galindo, habitante de la vereda Guánica Grande (entrevista, 2009, abril 11).

La educación sigue siendo una aspiración común entre los jóvenes, aunque muchos afirman que no conduce a mejorar las condiciones económicas. Además, hay una fuerte desconfianza en la que es impartida en el campo, y a pesar de que hoy existen mayores posibilidades de acceder a colegios y escuelas en el sector rural, muchos de estos son clausurados por falta de estudiantes. Con respecto a la situación demográfica de las veredas, Marco Julio Lesmes (entrevista, 2009, agosto 28) explica: “Yo no veo quién va a sufrir en el campo si ya no hay nadie. Tendrá que venir gente de muy lejos a comprar esto porque los hijos ya no. [...] Hace unos años había como ciento veinte chinos. Imagínese eso, rendían los ladrillos para construir la escuela. Hoy no hay más de once jóvenes en toda la vereda”.

Los caminos para acceder a un mejor estatus social son diversos. Lo que está claro es que la mayoría de ellos son inciertos y dependen de la “suerte” de cada quién. La población campesina afirma que ha sido “abandonada” y que el futuro de los jóvenes no depende de su capacidad productiva, ni de las estructuras sociales, ni de los mecanismos y políticas de educación e integración al trabajo, sino de la “Providencia”. En las historias de juventud de muchos habitantes, salir del campo está asociado con un “golpe de suerte” que ha definido su futuro. Así, Emperatriz

Ávila (entrevista, 2009, marzo 24) explica que su vida actual se definió en un encuentro fortuito cuando dejó su casa siendo aún joven: “Yo salí de mi casa a los veintitrés años con una muda de ropa. Eso era trabaje y trabaje y trabaje, y uno no ganaba nada, a uno no le daban nada, hasta que me fui, y por el camino me encontré con una señora que me llevó a trabajar a Bogotá”. Rafael Novoa (entrevista, 2008, agosto 1) afirma que su vida y la de aquellos que se hacen mineros también está marcada por haberse “enguacado” durante la juventud.

A mí me mandaron a llevar cinco arepitas en un canastico, y fui, y el señor estaba dentro del túnel trabajando y a mí me tocaba esperar a que saliera, y cuando salió le entregué las arepas. Me dijo: “busque por ahí en el tierrero que de pronto, por ahí”, y me encontré un canutillo [una esmeralda]. [...] eso era mucha plata, yo le envolví bien.

[...].

[En la mina] un muchacho que entró de cocinero... de cargar tinto, todavía no era ni cocinero, se encargaba de llevar tinto a los cortes. Después lo ascendieron a cocinero; ya de cocinero se enguacó y ahora es un negociante el berraco.

Algunos jóvenes también afirman que han sido eventos inesperados los que los han puesto en su situación actual. Entre ellos, el testimonio de Miguel Díaz, mesero de trece años, y la historia de un joven universitario ratifican esta percepción: “Yo sé que estudiar es lo importante, pero no pude seguir estudiando... se me perdió la tarjeta de identidad. [...] [Conseguir otra...] mmm, no pero es muy difícil. Pues es que yo le ayudo a mi mamá. A mi papá lo mataron en la Garra” (Miguel Díaz, entrevista, 2009, julio 22). Por su parte, Mauricio Mendoza afirma (entrevista, 2008, mayo 23):

Yo rozaba en la vereda, y quería seguir ahí, pero me cayó una astilla en el ojo y me di cuenta que no podía seguir en eso, que eso no era lo mío. Me fui a estudiar a Bogotá. [...] De los que terminamos en el colegio, yo soy el único que estudia en Bogotá, el resto se fueron a San José³²... yo también pensé en ir a San José, pero no me

32 San José del Guaviare, sitio reconocido por la incorporación de los jóvenes a las actividades ilícitas.

fui; mi hermana sí se fue para allá un tiempo. [...] Vivo en Bogotá, pero cuando puedo vengo a la finca a ayudarle a mi mamá, y tengo unas vacas que son mi plante pa'l estudio. Me gusta Bogotá porque nadie critica, pero no me gusta porque todo es plata. Acá la gente no valora el estudio, se burlan de uno. La gente está desactualizada. Acá no se ven los punkeros que se ven en Bogotá. [...] Acá no hay trabajo, no hay plata; yo duré mucho tiempo intentando conseguir trabajo y por ahí pagaban 100.000. En Bogotá fue más fácil.

Entre la incertidumbre, el desempeño en las actividades ilícitas es una de las opciones más sólidas, de fácil acceso y mayores ganancias a pesar de los riesgos que representan. En muchas ocasiones, los jóvenes ingresan a este tipo de actividades con el deseo de ganar dinero suficiente, para luego costearse los estudios universitarios. Sin embargo, algunos profesionales del municipio afirman que la remuneración que los jóvenes obtienen “raspando coca” no compite con las opciones laborales que pueden conseguir en la cabecera municipal, incluso tras varios años de estudio. “[En la coca] yo me gano en cuatro días lo que usted se gana en un mes, y me lo consignan en el banco” (Leonardo Prieto, entrevista, 2008, julio 16). Esta fue la respuesta que un joven le dio a un profesional que intentó convencerlo de ir a la universidad. Ante estas posibilidades, las actividades ilícitas son una opción deseable que garantiza un futuro económico (jóvenes escolares, entrevista, 2008, agosto 2).

Diego. En diez años quiero estar traficando pollos [coca].

Cristian. Yo quiero estar en el fútbol.

Diego. [Ríe]... Pero de aguador, alcanza bolas o de celador de coliseo.

Carolina. Yo no sé, lo que salga, a mí me gusta cantar. También me gusta arreglar el pelo, yo misma me lo corto.

Aunque muchos jóvenes rurales tienen el conocimiento de las labores agrícolas y se desempeñan en algunos cultivos comerciales como el del lulo y el tomate, que les pueden garantizar algunas entradas económicas, ellos prefieren probar suerte durante la juventud antes que permanecer en el campo. En la mayoría de los casos poseen una visión negativa del futuro que les espera como campesinos, y no

están dispuestos a someterse a las formas de subordinación asociadas a su origen rural. Milton Gordillo (entrevista, 2009, abril 11) explica:

Para mí, me gustaría haber vivido el ser campesino de otra manera; ir con ropa vieja pero limpia. Haber hecho valer mis derechos, vendiendo mis productos como los venden en los grandes autoservicios de cadena. No vivir de las apariencias; entrar a mi pueblo, entrar a mi pueblo embarrado por el trato que me daba mi camino real. Porque a mí me hacían bañar los pies antes de entrar al pueblo y hacer poner unas cotizas, que se usaban unos cuantos metros del barro seco al adén del pueblo. Me hubiera gustado que la comida del visitante hubiera sido la misma que diariamente comíamos. Que el trato de los tenderos hubiera sido mejor, sin burlesco hacia uno, sin indiferencia, sin discriminación. Lo dejaban a uno de último. Que la carne que nos vendían no fuera hueso sino pulpa, porque la plata vale igual para todo mundo. A los campesinos nunca nos vendían carne pulpa.

En espera del momento que les dé la posibilidad de desempeñarse en algo que llene sus expectativas, los jóvenes optan por emplearse en distintas actividades como: carretilleros, cuidadores de ganado o empleados de los establecimientos comerciales. Otros intentan crear pequeñas empresas familiares para la elaboración de escobas, sombreros, vestidos, mermeladas, siempre con remuneraciones inferiores al salario mínimo y con la competencia de productos que en el mercado son ofrecidos a menores precios y con una mejor calidad. En la búsqueda, construyen lugares de encuentro y formas de comunicación con otros jóvenes. Las guarapotekas³³, el parque central y los grupos de campunkeros³⁴ son escenarios en donde los jóvenes rurales integran las prácticas de la vida campesina con los estilos juveniles de la población urbana. En tales escenarios intentan encontrar una salida a la productividad que les es exigida en la zona rural y satisfacer el deseo de consumo sin posibilidades de realización en el pueblo. En las guarapotekas por unos cuantos pesos pueden conseguir guarapo³⁵

33 Lugares de fiesta, reunión y venta de guarapo para jóvenes en el pueblo de Garagoa. Son análogos a las discotecas de las zonas urbanas.

34 Mitad campesino y mitad punkero, según la definición de Mauricio Mendoza (entrevista, 2008, julio 23).

35 Bebida fermentada a base de caña.

e interactuar con la gente del pueblo que frecuenta estos lugares; en el parque, sin gastar dinero pueden encontrar algo de diversión conversando con otros jóvenes. Y para tener un estilo particular, para ser campunkeros, solo necesitan un peinado y su origen rural.

Pero el temor a ser tachados de “vagos” y la necesidad de pensar en el futuro, los obliga a buscar una fuente de recursos económicos. Aunque la decisión individual de incorporarse a las actividades agrícolas, a la educación o a los distintos oficios tiene un peso importante sobre el devenir de los jóvenes, en la mayoría de los casos este depende más de las condiciones económicas en las que se encuentran que de su conocimiento y su capacidad de trabajo.

Las imágenes creadas de esta población han incidido, principalmente, en las aspiraciones de la juventud rural. La productividad y las percepciones negativas asociadas al campesinado no solo han estado en las políticas y en algunos estudios sociales, sino también se han incorporado al sentido común de la población urbana y rural. En el caso de Garagoa, por un lado, las representaciones y la demanda de productividad de los jóvenes han generado el deseo de la incorporación temprana al trabajo, aun cuando el contexto social no propicia la inserción de los jóvenes a un mercado laboral que los beneficie. Por otro, las imágenes de pobreza y atraso, relacionadas con el modo de vida campesino, han hecho que muchos de los jóvenes no deseen permanecer en la zona rural, ni aprender y reproducir la forma de vida de sus poblaciones de origen.

CONSIDERACIONES FINALES

Este trabajo hace explícitas las formas como ha sido imaginada la juventud rural y estudia sus dinámicas desde una perspectiva etnográfica. El análisis de las representaciones de los jóvenes y el trabajo de campo permitieron dar relevancia a estos sujetos y actores sociales, quienes, sin embargo, se desenvuelven en las demandas económicas de la población campesina y las distintas formas de subordinación y exclusión por parte del Estado y el conjunto de la sociedad. La incidencia de las políticas públicas y el escaso reconocimiento social de los campesinos han tenido efectos importantes sobre las aspiraciones de los jóvenes. El deseo de migrar o desempeñarse en labores distintas a la producción de alimentos ha truncado, en muchos casos, la reproducción del conocimiento y las formas de vida de los campesinos.

Los jóvenes se enfrentan de manera simultánea a la desarticulación de las estructuras laborales del sector rural y a las barreras de su inserción al trabajo dentro de otros escenarios. En medio de la incertidumbre, la economía ilícita es una de las salidas más cercanas para asegurar un futuro económico. En otros casos, los jóvenes esperan y buscan un momento de suerte para poder integrarse a un papel social estable. Sin embargo, el abandono de las labores agrícolas no es una consecuencia normal del funcionamiento de las poblaciones rurales.

En contra de la idea generalizada sobre el atraso de las poblaciones rurales, la migración y la desagrarización del campo no son consecuencia exclusiva de las prácticas de la población rural, como tampoco son fenómenos intrínsecos a sus formas de vida. De acuerdo con Lourdes Arizpe (1985), la migración rural no es un fenómeno aislado, sino que se encuentra asociado con los flujos de capital y las formas de interacción entre distintas economías. Aunque dentro de las poblaciones campesinas existen formas de migración “golondrina” o estacionales asociadas a las cosechas y los ciclos productivos, el fenómeno de migración que desarticula la sociedad rural está relacionado con otros dos fenómenos: uno económico, que se basa en el intercambio inequitativo entre la economía capitalista y la economía campesina, y otro cultural, al que la autora llama “revolución de aspiraciones”, donde este flujo desigual de recursos genera una baja valoración social de las formas de vida campesina y exalta los deseos asociados a los patrones de consumo urbanos (1985). Las representaciones de las poblaciones rurales afianzan y reproducen las formas inequitativas de interacción entre estas poblaciones y el conjunto de la sociedad. Las imágenes elaboradas sobre los campesinos son el resultado de su subordinación histórica, cuyos efectos más significativos se encuentran en la naturalización, aceptación e incorporación de tales representaciones en la cotidianidad de la población y en las demandas que hacen a las siguientes generaciones. Los jóvenes rurales se encuentran en medio del camino de conciliar y poner a prueba los diferentes significados culturales a los que se encuentran expuestos*.

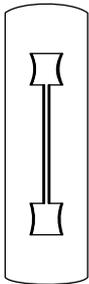
* Agradezco a Daniela Castellanos por sus sugerencias a la primera versión del texto. Espero haberlas atendido satisfactoriamente. Por último, agradezco a la gente de Garagoa por pasar su preciado tiempo conversando conmigo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

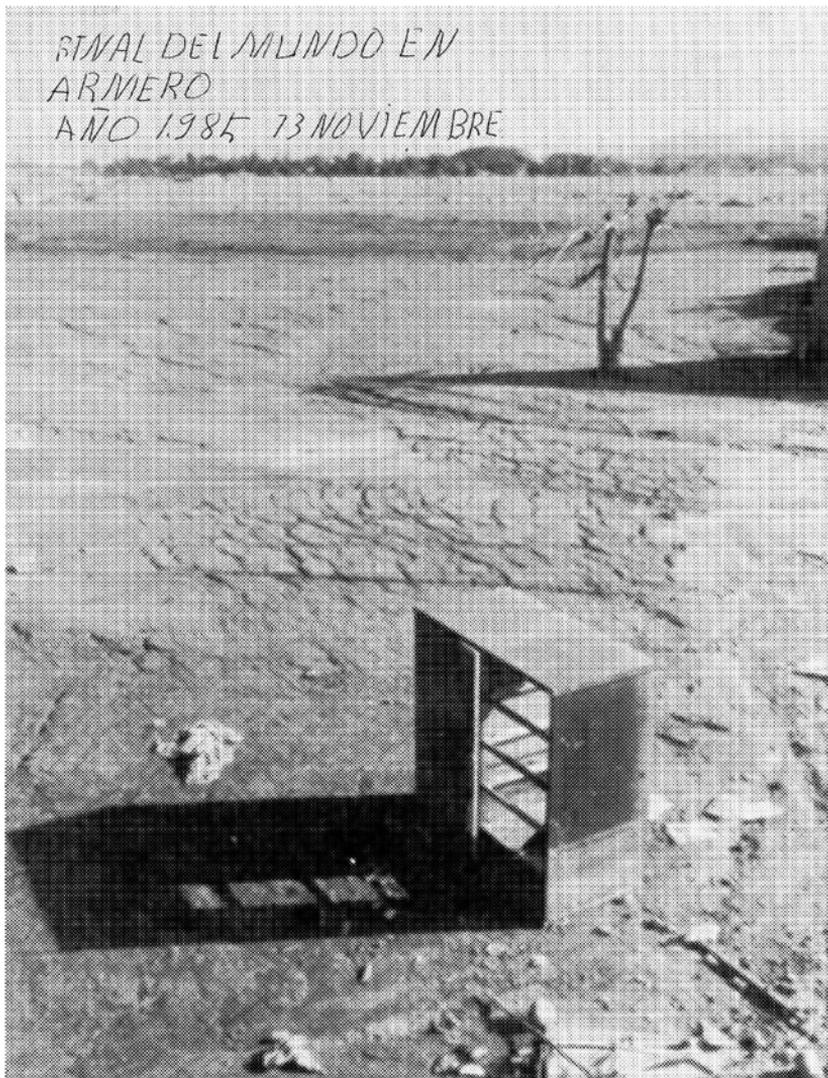
- Alcaldía Municipal de Garagoa. (2008). *Plan territorial de salud*. Documento no publicado. Garagoa, Boyacá (Colombia).
- Arizpe, L. (1985). *Campesinado y migración*. México: SEP Cultura.
- Barbero, J. (1998). Jóvenes des-orden cultural y palimpsestos de identidad. En H. Cubides, M. Laverde & C. Valderrama (eds.), *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Bogotá: Universidad Central, DIUC, Siglo del Hombre Editores.
- Bateson, G. & Mead, M. (1942). *Balinese character: A photographic analysis*. New York: The New York Academy of Science.
- Benedict, R. (1967). *The Chrysanthemum and the sword: Patterns of Japanese culture*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Caro, A. (1981). *Educación rural en Colombia 1960-1980. "Un primer análisis"*. Tesis de pregrado, no publicada. Universidad Nacional de Colombia.
- Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía [CELADE-CEPAL], Fondo de Población de Naciones Unidas [FNUAP], Organización Internacional de la Juventud [OIJ]. (2000). *Adolescencia y juventud en América Latina y el Caribe. Problemas, oportunidades y desafíos en el comienzo de un nuevo siglo*. Santiago de Chile: CELADE-CEPAL, FNUAP, OIJ.
- Colbert, V. (1999). Mejorando el acceso y la calidad de la educación para el sector rural pobre. El caso de la Escuela Nueva en Colombia. *Revista Iberoamericana de Educación*, 20, 107-136.
- Costa, P., Pérez, J. & Tropea, F. (1997). *Tribus urbanas*. Barcelona: Paidós.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística [DANE]. (1964). XIII Censo Nacional de Población y II de Vivienda. Bogotá: DANE.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística [DANE]. (1973). XIV Censo Nacional de Población y III de Vivienda. Bogotá: DANE.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística [DANE]. (1985). Censo. Bogotá: DANE.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística [DANE]. (1993). XV Censo Nacional de Población y IV de Vivienda. Bogotá: DANE.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística [DANE]. (2005). Censo General. Bogotá: DANE.
- Dirección Nacional de Estadística [DNE]. (1951). XII Censo Nacional de Población, II de Edificios y I de Vivienda. Bogotá: DNE.

- Durston, J. (2000). Juventud rural y desarrollo en América Latina. Estereotipos y realidades. En S. Donas (comp.), *Adolescencia y juventud en América Latina*. San José de Costa Rica: CEPAL.
- Enciso, P. (2004). *Estado del arte de la etnoeducación en Colombia*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional.
- Escobar, M. (coord.). (2004). *Estado del arte del conocimiento producido sobre jóvenes en Colombia 1985-2003*. Bogotá: Programa Presidencial Colombia Joven, Agencia Cooperativa Alemana (GTZ-Unicef), Universidad Central, Departamento de Investigaciones (DIUC).
- Fals Borda, O. (1961 [1955]). *Campesinos de los Andes. Estudio sociológico de Saucío*. Bogotá: Punta de Lanza.
- Fals Borda, O., Guzmán, G. & Umaña, E. (2005 [1962]). *La Violencia en Colombia I*. Bogotá: Taurus.
- FAO. (1993). *Experiencias de mercadeo de pequeños agricultores en el marco de proyectos de desarrollo rural integrado*. Roma: FAO.
- Feixa, C. (1999). *De jóvenes, bandas y tribus. Antropología de la juventud*. Barcelona: Editorial Ariel.
- García, J. (s. f). *Manual para la asociación de jóvenes agricultores*. Bogotá: Federación Nacional de Cafeteros.
- González, Y. (2004). Óxido de lugar: ruralidades, juventudes e identidades. *Revista Nómadas*, 20, 194-209.
- González, Y. (2006). *Metaleros y cumbiancheros: ¿Culturas juveniles en el campo?* Santiago de Chile: Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad Austral.
- Guerrero, L., García, A. & Martínez, C. (2008). *Categorías etáreas: ¿Juventudes campesinas?* Seminario internacional Configuración de los territorios rurales en el siglo XXI. Bogotá, 28 al 31 de marzo.
- Gutiérrez, V. (1992). *Honor, familia y sociedad en la estructura patriarcal*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Instituto Colombiano Agropecuario [ICA]. (1971). *Problemas de mercadeo y producción del campesino*. Bogotá: Ministerio de Agricultura.
- Johnston, B. & Mellor, J. (1962). El papel de la agricultura en el desarrollo económico. *El Trimestre Económico*, 29, 279-304.
- Kalmanovitz, S. & López E. (2006). *La agricultura colombiana en el siglo XX*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Margulis, M. & Urresti, M. (1998). La construcción social de la condición de juventud. En H. Cubides, M. Laverde & C. Valderrama (eds.), *Viviendo*

- a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades.* Bogotá: Universidad Central, DIUC, Siglo del Hombre Editores.
- Mead, M. (1990 [1928]). *Coming of Age in Samoa.* New York: The New American Library.
- Monod, J. (2002 [1968]). *Los Barjots.* Traducción de Pablo Grosschmid. Barcelona: Ariel.
- Monsalve, D. (2006). *La humanidad de las semillas sembradas en la santa tierra.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Murad, R. (2003). *Estudio sobre la distribución espacial de la población en Colombia.* Santiago de Chile: CEPAL, Naciones Unidas.
- Naciones Unidas. (2005). Young people in poverty: Dimensions and policy implications. En *World youth report 2005.* Consultado el 10 de septiembre de 2009 en www.un.org/esa/socdev/nyin/documents/wyro5book.pdf
- Parra, R. (1986). *La escuela inconclusa.* Bogotá: Plaza y Janés.
- Parra, R. & Zubieta, L. (1983). *Escuela, marginalidad y contextos sociales en Colombia.* Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- Reichel-Dolmatoff, G. & Dussán, A. (1961). *The people of Aritama.* London: Routledge and Kegan Paul.
- Rodríguez, E. (1999). *Juventud y políticas públicas en América Latina.* Umbrales, Segundo Seminario de Investigadores sobre Juventud de Colombia y de América Latina. Medellín, 27 al 30 de abril.
- Salgado, C. & Prada, E. (2000). El campesinado de hoy. En *Campesinado y protesta social en Colombia 1980-1995.* Bogotá: CINEP.
- Stloukal, L. (2004). Rural population ageing in developing countries: Issues for consideration by FAO. En *Population and development service.* Consultado el 23 de septiembre de 2009 en www.fao.org/sd/dim_pe3/pe3_040401a1_en.htm
- Suárez, A. (2007). *El modelo agrícola colombiano y los alimentos en la globalización.* Bogotá: Ediciones Aurora.
- Tocancipá-Falla, J. (2005). El retorno de los campesinos: una revisión sobre los esencialismos y heterogeneidades en antropología. *Revista Colombiana de Antropología*, 41, 7-41.
- White, W. (1981 [1943]). *Street corner society.* Paris: Editions la Decouverte.
- Yepes, D. (1976). Inmigración a Bogotá 1922-1972. *Revista de Planeación y Desarrollo*, 2(8), 207-213.



EN EL CAMPUS



DESOLACIÓN/FINAL DEL MUNDO EN ARMERO.

Montaje fotográfico compuesto por las imágenes: *Desolación*, tomada del diario *El Tiempo*, noviembre 13 de 1986 y la portada del manuscrito *Final del Mundo en Armero*, de Esther Uribe de Zuluaga.

FINAL DEL MUNDO EN ARMERO

Esther Uribe de Zuluaga
Sobreviviente de la Tragedia de Armero

INTRODUCCIÓN

Doña Esther Uribe de Zuluaga murió a los 81 años, el 18 de marzo del 2009, cuatro meses antes de que nosotros llegáramos a su casa en Villahermosa (Tolima). A ella no la mató una grave úlcera en una pierna ni la avalancha que arrasó a la ciudad de Armero en 1985. Ese, como dicen los sobrevivientes de la tragedia, no era su destino. “Es que no era la hora”.

Pocos días antes de conocer a su familia, de conversar con su hija doña Yolanda y con su esposo, don Miguel, estábamos en Chinchiná escuchando diferentes versiones de la Tragedia de Armero. Allí, por una afortunada equivocación, algunos miembros del grupo de investigación Etnografía y Memoria de Armero (EMA) resultaron entrevistando a Germán Canal, quien, oriundo de Villahermosa, durante largos años trabajó como camarógrafo de Inravisión y hoy en día trabaja en su propio estudio de producciones audiovisuales en la ciudad caldense. Atento a nuestro interés, recordó que una mujer sobreviviente de la tragedia de Armero le había entregado a él su testimonio escrito para que lo publicara. Sin embargo, hasta ese entonces, más de veinte años después, no había leído ni la primera página; el cuaderno reposaba allí entre sus repisas empolvadas. Con todo, sabía muy bien en dónde estaba, de manera que nos lo mostró y nos lo regaló sin hesitar. Por eso estamos muy agradecidos. Desde el principio supimos emocionarnos con el texto que, escrito a mano sobre un cuaderno amarillento, se nos presentaba casi anónimo, a pesar de estar firmado con cédula y nombre propio. Su título, en mayúsculas, es: “Final del Mundo en Armero. Año 1985 13 Noviembre. Terrible tragedia por el Bolcán nevado del Ruis”.

Llegamos a Villahermosa guiados por varias historias que coincidían allá. Conociendo el pueblo colorido, nos presentaron a don Miguel Zuluaga, un señor de 94 años, “uno de los más viejos del pueblo” quien paseaba a paso lento las calles con un sombrero blanco y que nos saludó con una sonrisa amable y se sentó a contarnos una historia de Armero, su experiencia en la noche del 13 de noviembre de 1985.

Ese día acompañó a su esposa en el hospital San Lorenzo de Armero, pues ella tenía una infección a consecuencia de una operación. A él también le llovió ceniza ese día, “oiga, y en el camino ese aguacero tan horrible”. A las ocho de la noche tomó un carro que lo llevó a Palocabildo, un poblado ubicado sobre la montaña. Su esposa, cuenta él, pasó esa terrible noche en Armero: “ella tiene como cincuenta hojas de escrito de lo que fue de Armero. Ella misma lo copió, fue sacando el tiempito, allá en la finca; teníamos la finca, iba copiando, iba copiando hojita por hojita. Todo lo que le pasó a ella o lo que pasó en Armero todo lo cuenta ella, ahí lo escribe en el libro”.

—¿Cómo se llamaba su esposa, don Miguel?

—Esther.

Esther Uribe de Zuluaga, cédula 28.982.183. “Vivía muy pendiente de la comunidad” —cuenta su hija Yolanda—. Devota de la fe católica, asidua lectora del *Devocionario católico*, coleccionista de recetas medicinales caseras, esposa, madre y vecina ejemplar. Duró cerca de 65 años casada con don Miguel Zuluaga. “Pero ah, ¡se querían... horrible! Todavía era ‘amorcito’, ‘negrito’... Nunca los vimos discutir. Fue un matrimonio muy bonito”. Doña Esther dice en su manuscrito que su matrimonio solo lo separaría la muerte, y así fue.

Doña Esther es la autora del texto del que, para nuestra sorpresa, existía no solo una versión. Con la dedicación que describe don Miguel, ella copió la historia en otro cuaderno que guarda su familia en su hogar de Villahermosa. Aparentemente, doña Esther buscó a alguien que le corrigiera la ortografía de esta segunda copia e hizo algunos cambios de redacción. Aquí presentamos un texto que concilia ambas versiones, respetando completamente la prosa de la autora que da la impresión de escribir como quien conversa.

Esta es una historia con moraleja. La tragedia no se narra para dar cuenta de sí misma, sino de lo que revela. A los ojos de doña Esther, los diferentes momentos que describe, sus premoniciones, la angustia nocturna, el amanecer triste, el rescate y su recuperación, son escenarios en los que ocurren dos cosas principales: la presencia de Dios y el consuelo de la Amistad. En la tragedia ambas cosas son paradójicas, pues Dios se ve con claridad en la noche más oscura, y las Amistades más preciadas se dan entre personas que, como lo saben desde el mismo instante del desastre, nunca volverán a verse. Lo que resalta doña

Esther es que de la experiencia más horrible ha sacado la enseñanza más valiosa, y pareciera querer compartir su claridad para que el resto, los que vivimos la tranquilidad, no olvidara la experiencia trágica y supiera vivir con fe para poder enfrentar la muerte. Aunque ambas partes anteceden a la avalancha, son constitutivas de lo trágico.

Avanzando en la lectura, los recuerdos de la autora son los únicos ojos del lector. No hay ningún panorama amplio sino un reto interesante: todos tendremos que entender la noche del 13 de noviembre desde un cuarto de hospital y una terraza. Entonces, la experiencia del lector será confusa, angustiante; aquel nunca verá claramente el paso de la avalancha sino a través de murmullos, de gritos lejanos y de los fragmentos de información que traen consigo quienes salen del lodo y logran treparse al hospital. Por lo mismo, el tiempo nunca coincidirá exactamente, pues lo importante no es la hora sino la sucesión de eventos: de poco serviría saber qué hora es, cuando el tiempo pasa a veces lento y a veces rápido. Ha de tener paciencia para presenciar el amanecer del jueves.

Tres meses después de aquel largo amanecer, en febrero de 1986, doña Esther dio inicio a la escritura del texto que aquí presentamos. Por la premura con que su autora decidió la escritura de los eventos, presumimos que se trata de la primera interpretación de la tragedia elaborada por una sobreviviente. A diferencia de los primeros textos publicados, a manera de crónicas periodísticas, el relato de doña Esther no solo recorre las imágenes plasmadas en su memoria y recuerda la cronología de aquella noche, sino que trasciende con su escritura: además de responder interrogantes como ¿qué pasó? y ¿cómo pasó?, propone, principalmente, algunas respuestas a la aún hoy pendiente pregunta ¿por qué sucedió?

Es cierto que la hora de doña Esther no nos dio tiempo de conocerla, pero nuestra suerte no es poca. Cumplimos su voluntad de ver este escrito publicado para ser leído por todos. Agradecemos a la familia Zuluaga Uribe por permitirnos publicarlo, a Germán Canal por habernos facilitado la primera versión, y a la maravillosa casualidad que nos llevó a tener este escrito en nuestras manos.

Sandra Liliana Acero
Mónica Cuéllar Gempeler
Grupo de investigación Etnografía y Memoria de Armero (EMA)
Universidad Nacional de Colombia

FINAL DEL MUNDO EN ARMERO

AÑO 1985, 13 DE NOVIEMBRE

TERRIBLE TRAGEDIA POR EL VOLCÁN NEVADO DEL RUIZ

[p. 2] Noche de Horror, desolación y muerte. Noche de temor y fue tomada por sorpresa por la indecisión de tantos que aún dudaban que el león ya no dormía y abría sus ojos para arrasarse con su furor lo que a su paso había. Noche fatal de gritos, de auxilio con inocentes atrapados, quemados por la fatal avalancha. Sus cuerpos atrapados por sus casitas que les sirvió de albergue.

Otros quemados el alma de dolor profundo de ver sus casas arrasadas y sus seres queridos desaparecidos. Pero su voz como un eco se perdía en la nada. Otros contestaban: “Estoy acá”... un árbol que sirvió de adorno y con sus flores, con su hermosura, daba un ambiente de colorido a esta *ciudad amada*¹, ciudad blanca de Colombia que fue Armero, este paisaje de gran colorido. Estos árboles sirvieron, algunos, para defender sus vidas, y de allí ver con dolor profundo que este paisaje [p. 3] y el bullicio de este pueblo amado quedarían sepultados. Porque los pocos árboles que allí quedaron servirían algunos para defender sus vidas y adornar las tumbas de tantas vidas que jamás pensaron que su linda ciudad así moría. Y ellos sepultados porque sus vidas, allí ofrendadas, harían otra historia para escribirla como otro hecho trágico que muchos años antes había ocurrido; no pensaban que construir otra ciudad allí moría con muchos más inocentes que aguardaban la orden de una autoridad para salir de allí aunque partidos el alma de dejarlo todo lo que allí con esfuerzo y trabajo habían conseguido, pero defenderían sus vidas que jamás habrá en el mundo dinero para comprarlas.

Noche de saber que Dios sí nos oía, y el horror a gritos hasta ya no poder nuestra garganta, pensando que la vida se extinguía; pero Dios escuchó nuestras plegarias y algunos la vida dejarían.

Allí donde había dolor, desesperanza, allí estaba Dios cuidando la vida de las madres que sus otros hijos allí perdieron, y los llantos de [p. 4] estos niños alumbró el camino a estas madres destrozadas pero debían luchar por ese nuevo hijo que llegaba. Allí estaba Dios cuidando

1 Las palabras que aparecen en cursiva a lo largo del texto corresponden a la primera versión.

a muchos seres que milagrosamente se salvaron pero quedaba el dolor profundo de tantos hogares destrozados, hospitales, médicos, enfermeras, tanta gente y pérdidas materiales, el balance jamás se haría.

En esta noche fatal se comentaba que Dios se hacía ver él existía, y con hechos para ver si la gente se arrepiente y dejar de tanto rencor. Él desea de todo corazón que Colombia vuelva a nacer, que el odio se cambie por amor entre hermanos, que no se maten los unos a los otros, que nos demos cuenta que somos imágenes de Cristo, que haya paz tan deseada, que no haya secuestros, que la bandera de la paz gire en torno al mundo como un hecho de paz ya realizado, que haya respeto por la vida humana.

Luego de esta noche fatal, final del mundo en esta Ciudad blanca [p. 5] de Colombia que para construirla como estaba costaría tantos millones pero jamás quedará como estaba porque las vidas de tantos jamás se reemplazarían. Fue el amanecer trágico pero de esperanza porque Colombia y demás países mostraron su solidaridad, y allí llegaron grupos de la defensa civil y el gobierno, diciéndole a cada hermano: “Aquí estamos, no están solos”... los helicópteros, fuerzas armadas y demás fueron nuestra esperanza para salir de allí.

Aunque partidos el alma y el corazón de dolor de ver que allí quedaban tantas personas sepultadas, y una linda Ciudad de progreso así moría.

[p. 6] Soy una sobreviviente de la tragedia, de lo que fue Armero, que sin ser de allí accidentalmente casi perezco. Al rescatarme de allí en la terraza del hospital San Lorenzo y me llevaron a Lérica. Allí me entrevistó un señor de la cadena Caracol. Yo vivo en la vereda Campoalegre del municipio de Villahermosa, con el hogar conformado por mi esposo, Miguel Zuluaga, y mi persona, Esther Uribe de Zuluaga. De esta unión tenemos 12 hijos, 41 años de casados, un hogar feliz. Tengo 57 años y mi esposo 70. No soy persona preparada, pero puedo contar con detalles y sinceridad lo que viví allí esa noche y lo que viví desde el 10 que estuve allí *hospitalizada* hasta la noche de la tragedia hasta llegar a mi hogar.

Ya que esa noche no había dormido y cuando empezó la tragedia estaba consciente y pude darme cuenta de lo que pasó esa noche. Más aún pasé esos 3 días con un presentimiento de que algo iba a pasar, pero yo presentía era en la casa de Villahermosa donde tenía mi

familia. [p. 7] Cuando salí de allí rescatada, me prometí escribir todo lo que viví allí desde el domingo 10 hasta llegar a mi hogar, ya que no estoy enseñada a separarme de mi hogar por largo tiempo.

Desde el 85 en agosto me tocó quedarme *2 meses y 8 días* en Paolocabildo, por la operación el 3 de agosto del tendón de Aquiles. Y cuando en la tragedia me tocó *otros 2 meses* en Ibagué todo por mis problemas de salud. Pero para mí fue una enseñanza incomparable el darme cuenta que estamos rodeados de gente maravillosa y linda que, a pesar de nuestras incapacidades, lo ayudan a uno a salir adelante y hacer más llevadera la vida. Ya que cuando a uno le gusta realizar el trabajo diario, el poderlo hacer y luego no poderlo hacer, solo la familia y la gente buena lo ayudan a uno a salir adelante, y Dios cuando nos ama nos pone a prueba. Todo esto me animó a escribir este relato a la cual lo enviaré algún medio radial o comunicación, bueno [p. 8] y responsable con grandes capacidades periodísticas, ya que muchos de estos medios estuvieron con cada detalle de esta tragedia, con caridad humanitaria tanto la televisión como todos los medios informativos que están siempre al instante en todas las noticias y más esta tragedia.

Yo llegué a la casa el 5 de enero, y ya hace 25 días llegué y más tranquila estoy escribiendo, esperando que mi relato sencillo, pero escrito con toda la sinceridad y poder narrar con detalles lo que viví allí esa noche pueda tenerse en cuenta como otra testigo de este drama trágico que hoy hace historia. Sé que muchas personas han podido narrar, unos que sufrieron menos, otros quemados faltándoles parte de su cuerpo; otros destrozados han podido narrar porque han perdido todos sus seres queridos, otros que sufrieron menos, otros quemados, otros han podido narrar cómo perdieron sus seres queridos. Muchos tienen que contar como yo de esta noche fatal y por la importancia que tiene, ya que jamás pensamos nos tocaría vivir a esto. Y sobrevivir a tan terrible tragedia. Por eso hay que escribirla contando cada uno [p. 9] cómo sobrevivió, cómo fue que Dios estuvo con cada uno de nosotros.

Ya hace un año y unos meses estoy incapacitada, pero Dios me ha ayudado a salir adelante y sentirme conforme. Hago un reconocimiento público *al milagro*² de haber podido sobrevivir. Vivo dando gracias a Dios con la oración.

2 En la segunda versión de este texto, la autora decidió, en varias ocasiones, suprimir

Yo llegué a lo que fue Armero el 10 de noviembre con una ulceración en el tendón de Aquiles, ya que fui operada el 3 de agosto, y cuando solo me faltaban solo 15 días para quitarme el yeso fijo, se me ulceró y por poco pierdo la operación. Por eso el médico doctor Aranzales luego de hacerme un drenaje me ordenó hospitalizarme por 3 días pues él estaba pendiente de mi caso junto con el ortopedista doctor Alonso Oviedo pues él sólo venía cada mes de Bogotá. Fue así como empecé esta semana que terminó con esta tragedia. El lunes a pesar de que pensé que tenía que pasar sola sin mis familiares, fue así como llegaron algunos de mis hijos y mi hijo que trabaja en Lérida en la Caja Agraria.

No sé por qué pero cuando estaba allí sentía presentimiento de que algo iba [p. 10] a pasar, pero presentía era en Villahermosa donde mi familia *ya que* sentía que unos de mis hijos me llamaban y mi esposo se quejaba.

Yo creo que las tragedias se presienten.

15 días antes de ir al hospital soñé que el nevado se venía, yo corría pero no me alcanzó.

En este tiempo que pasé allí, hice amistad con algunas enfermeras, con unas conversé largo rato: una de ellas era Dorita Mesa; pues estuvo en el hospital de acá de Villahermosa tres meses para luego salir con el nombramiento en el hospital San Lorenzo en lo que fue Armero. Otra amistad que fue para mí muy linda fue Sor Consuelo, por la que sentí un gran cariño. El lunes cuando la vi llegar a tomar el turno de las siete de la noche, sentí una gran paz espiritual quizá porque cuando joven anhelé ser monja. Yo la felicité por la labor que ellas junto a las otras compañeras estaban llevando en el hospital: la organización y atención. Ella platicó esa noche conmigo; le conté que me gustaba servir a la comunidad a la cual algunos años atrás lo había podido hacer gracias a unos sacerdotes que [p. 11] nos dieron la oportunidad de hacerlo. Le conté cómo Dios me había ayudado y había sentido su presencia. Luego, el martes le tocó de nuevo el turno de las siete de

o reemplazar la palabra "milagro". No podemos suponer la intención que implica este cambio, pero tampoco puede pasar desapercibido. Sugiere, sin embargo, un cambio no estilístico sino interpretativo, pues no por casualidad desaparece una noción tan propia del lenguaje religioso que predomina a lo largo del texto, además relacionada a la muy protagónica fe.

la noche. Dialogamos junto con una sobrina mía que también llama Consuelo Uribe, que trabaja hace algún tiempo *como profesora* en el Convenio³. Ella me visitó lunes y martes en la noche. Hablamos de diferentes religiones. Ella nos contó cómo allá iban jóvenes de diferentes municipios⁴. *Yo le dije que ella me había inspirado un cariño muy especial*. Allá se rezaba el Santo Rosario; todos los días se rezaba *a las 6 ó 7 de la noche*, lo rezaba Sor Amelia, la directora del hospital.

Como yo quedaba un poco lejos de donde se hacía Sor Amelia a rezar, Sor Consuelo se hacía frente a mi pieza para que yo pudiese escuchar el rosario. Así lo hizo durante los 3 días que pasé allí. Como yo tengo todos los días una hora para orar, no tenía mis libros, fue así que le dije a Sor Amelia me prestara un libro pero a ella siempre se le olvidaba, pero el martes tempranito llegó Sor Consuelo y ella le dijo: *Hermana tráigale a ella un libro*, ella me dijo: “No tengo sino los de la comunidad”; [p. 12] rápido llegó con el libro. Tenía oraciones bellísimas, y la que nos concordaba con los hechos al amanecer el jueves fue la oración a María Santísima que habla del Arca de Noé y las especies que salvaron, y otra que dice: demos gracias por haberme conservado particularmente en esta noche y dado este día para honraros.

El martes me visitaron dos de mis hijos: Fabiola y Hernando pasaron conmigo hasta las cinco de la tarde. En esta tarde mandé llamar al médico doctor Alonso Oviedo para que me comunicara con el hermano ortopedista en Bogotá para saber si ese sábado venía, ya que él sólo venía cada mes a lo que fue Armero era para ver si me autorizaba la quitada del yeso fijo. Al otro día, *miércoles por la mañana*, llegó el hermano del ortopedista *sonriendo* y me dijo: “*Doña, malas noticias, mi hermano no viene este final del año*”.

El miércoles cuando la niña de la cocina fue a llevarme el desayuno, como ya habíamos hablado me dijo que ella estudiaba en nocturna, que ya estaba muy adelante su bachillerato. Me dijo: “*Anoche soñé contigo; soñé que le habían quitado el yeso y que su pie estaba limpio sin heridas*”.

3 El Convenio es una inspección de policía que hace parte del municipio del Líbano y está ubicada a medio camino entre este municipio y el cruce de Armero.

4 En la primera versión del manuscrito, la autora usa la palabra *parroquias* en vez de *municipios*. Este cambio nos permite suponer que los municipios a los que se referían en la conversación están circunscritos a la presencia de una parroquia en ellos. Entonces, tal como son usados acá, municipio y parroquia significan lo mismo.

Otra que tenía siete meses de embarazo se llevó el miércoles a *lavarme* unas camisas de dormir. [p. 13] Le presenté a mi esposo, le deseé que viviera casada como nosotros *y poder ser feliz por* largos años. Mi esposo llegó muy temprano el miércoles para ver si me daban la salida, pero por la gravedad de mi herida el doctor dijo sólo el sábado me daba la salida⁵.

El miércoles cuando me visitó el doctor Aranzales le imploré la vida sin saber que esa noche estaría en peligro. Le dije: “Doctor, quiero vivir para mi hogar que tanto quiero; le pido me ayude a superar estos problemas de salud”. Él me dijo sonriendo: “Cuando salgas te voy a formular *drogas*, y ya verás que te vas a poner bien”. Allí en estos días encontré personas *muy lindas* que a pesar que tienen una profesión tan grande que es cuidar el enfermo que allí llegaba, algunos tenían una palabra de cariño para el enfermo.

Mi esposo pasó allí hasta las cinco de la tarde que fue a conseguir carro para irse para Palocabildo. Mi esposo pasó ese día [p. 14] con un desasosiego terrible; *loco por irse* un calor sofocante parecía Dios le decía: váyase, estás en peligro. Así lo comentamos *en Lérida* luego de la tragedia mi hijo y yo. *Mi hijo llegó de Lérida a las cinco de la tarde: ya venía con los ojos rojos; le toqué la camisa, estaba arenosa, me dijo: “Mamá, está cayendo demasiada ceniza”,* luego volvió a salir ya que había traído un Carro para arreglarlo. Yo tenía un radio pequeño y solo se escuchaba la emisora radio Armero decía: si sigue cayendo ceniza, pongan los ventiladores, pónganse pañuelos con agua. Ya los enfermeros *y Sor Consuelo* estaban preocupados y comentaban que cuando los alumnos de las aulas habían salido de estudiar les tocó favorecerse de la ceniza con los cuadernos. Mi hijo volvió a eso de las siete de la noche; me dijo: “Papá ya se fue, no lo vi; *me voy*, aquí le dejo este pañuelo, no está muy bueno que digamos pero le puede servir”. Miró el ventanal, corrió la cortina: “Por acá si sigue cayendo ceniza, puede tomar agua”, era el agua que nos dejaban para la noche [p. 15].

En este momento sentí miedo y un presentimiento terrible, recordé que, unos meses atrás en el noticiero de Juan Guillermo Ríos⁶, si el nevado reventaba Armero sería borrado del mapa. Sentí miedo, pero luego Sor Amalia rezó el rosario. Luego, Sor Consuelo y Sor Amalia me

5 En la primera versión de este texto dice: “Él dijo que el jueves me sacaba”. La importancia del día de la semana, sea cual fuere, radica en que doña Esther Uribe de Zuluaga tuviera que pasar en Armero la noche de ese miércoles.

6 Juan Guillermo Ríos presentaba por televisión el Noticiero de las 7, el de mayor audiencia.

dijeron: “Hay que ponerle cuidado al noticiero a ver qué dicen”. Luego salieron muy preocupadas tanto las monjas como las enfermeras. Luego, como ya a *Dios gracias* me habían quitado el suero, luego me aplicaron una inyección y luego no volvieron más. Yo pensé están escuchando noticias. Más tarde, llegó una gente de Venadillo a visitar a una muchacha *que sufrió asfixia*. Algunos entraron a saludarme. Pero nada de enfermeras ni médicos. Solo por ahí a las diez y media llegó Sor Consuelo y me dijo no ha podido dormir, fue que se me cayó la venda: “Hágame el favor de arreglámela para ver si puedo dormir”, le dije, ya que me daba miedo me lastimara. Ella tomó el esparadrapo y me arregló bien la venda. Apagó la luz y salió y se despidió.

Luego busqué la forma de acomodarme [p. 16] para poder dormir, cuando sentí que algo se venía, y se sentía murmullos de personas que hablaban, *parecían los bomberos*, decían que algo se venía, *se vino el páramo*, y los reflejos llegaban a mi pieza. Esto duró solo unos momentos ya que al instante llegó la enfermera que estaba en turno, me dijo: “Vámonos que se vino la agunilla”⁷, ya que lo primero que llegó allí fue agua ya que hacía tiempos decían que había una represa y que en cualquier momento había una tragedia. Ella me dijo que tal vez en la terraza nos salvábamos. Yo tomé no sé cómo las muletas y el pañuelo y una toalla.

Cuando ya íbamos subiendo, el piso estaba mojado y lleno de ramas. Cuando subimos ya estaba subiendo la gente herida y una paisana mía, Margarita Rosa Parra, bacterióloga. Allí me dio mucha impresión y pesar. *En ese momento entró un señor, quizás pudo ser de la Defensa Civil o de bomberos... tenía la cara ensangrentada y lleno de lodo*. Fuimos subiendo la escalera hasta llegar junto a la terraza. Por las ventanas del hospital, las pocas que quedaron, subieron mucha gente *que la avalancha las llevó y pudieron subir al hospital*. Allí solo había una enfermera y Sor Consuelo, pero luego llegó otra y le contó a la que estaba de turno que la avalancha había pasado por la carrera 5 y ella se había subir al hospital. [p. 17] Alguien tenía una piedra bregándola a abrir la puerta de la terraza ya que no tenían la llave. Alguien dijo:

7 Doña Esther se refiere al río Lagunilla, que nace en el volcán Nevado del Ruiz y por el cual, en la fatídica noche del 13 de noviembre, descendió la avalancha que enterró a la población de Armero.

“Cuidado con las chispas, se puede producir un incendio”, ya que en los bajos había gases desconectados. Cuando subimos, estaban comentando que Sor Amelia estaba atrapada frente al hospital.

Fueron ratos interminables en que nadie se podía mover; yo alcancé a subir hasta la última escala; pasó mucho rato a lo cual creímos que ya se nos había llegado la hora, al sentir que el hospital ya se venía sobre nosotros. Yo fui la que más grité a gritos hasta ya no poder, mi garganta de tanto gritar se me secó la saliva; yo gritaba: “¡Salvarnos, Señor!, ¡tú tienes que salvarnos, Señor!”. Esto salía muy dentro de mí. Sentí morirme, pero luego reflexioné y me puse a orar en la mente y poco a poco me fui recuperando. Pero los ratos fueron interminables. Pasaba un poco todo este rumbido y lamporones que daban contra el hospital.

Allí subieron un niño de unos ocho años; tenía quemaduras redonditas en la cara; desesperado, pedía que le dieran toda el agua que teníamos en los pocos porrones que nos llevaban agua para la noche. [p. 18] Allí llegaron unos señores de la Defensa Civil, ya que estaban vestidos de amarillo y algunos tenían máscara. Allí Margarita Rosa Parra, la bacterióloga, y otras personas auxiliaron mucha gente con sábanas que los amarraban, y así se subía mucha gente los subían al hospital. Luego, cuando pudieron abrir la puerta de la terraza con unos instrumentos médicos, trajeron colchones, sábanas, y nos acostamos y nos tapábamos con las sábanas, pero al momento ya estaban llenos de lodo, ceniza y arena. Esto nos causaba tos.

Al salir a la terraza, fue el dolor más grande, *más profundo*; las enfermeras y demás estaban preocupados por sus familiares y los padres de algunos que estaban allí. Todos gritaban, algunos contestaban: “Estoy cerca de un árbol”; se oían gritos de auxilio, aullidos de perros atrapados y un incendio que se produjo frente al hospital quizás por los gases desconectados y los cortes de la luz... se sentían explosiones. Luego llovió y Margarita Rosa me dijo: “Váyase para abajo y no vuelva”. Yo me quedé junto a la terraza, o sea en la primera escala. Allí, junto a mí, había un viejito que se encontraba [p. 19] en el piso bajo. Me contó que a él lo habían sacado y que le había dañado la avalancha la cama. Allí no quedó casi nadie y pereció mucha gente, ya que allá estaban los médicos y los jóvenes que venían a practicar al hospital. Allí, esta noche se comentaba que Dios estaba cansado, que por eso mandaba

estas tragedias⁸. Que el Gobierno había olvidado lo del páramo ya que todo el año había dado muestras de peligro. Solo se oía noticias de la masacre de los magistrados⁹.

Cerca al hospital se encontraba un señor sobre un árbol, pero el árbol se hundía... le gritaban que se amarrara una correa: esto pasó un rato, luego pregunté y sí lo pudieron auxiliar. Cuando estábamos en la terraza recé el rosario, pero cuando iba en el 5 misterio se me olvidó y tuve que preguntar. Allí, mi consuelo era Sor Consuelo y Margarita Rosa; ellas me dijeron: “No está sola. *Nosotros la ayudamos a salir*, solo esperar que amaneciera y de acá nos sacan”.

Yo pasé esa noche con un desasosiego terrible. No podía acostarme *por la incomodidad* y una maluquera terrible. Fue una noche interminable, a cada rato se preguntaba la hora, hasta las cinco de la mañana que ya comenzamos a bajar al piso primero, pero todavía se sentían esos rumbidos. [p. 20] Luego que bajé a la pieza en que yo estaba, casi no la encuentro; de allí no habían sacado los colchones; la pieza estaba casi intacta, solo unas manchas pequeñas de lodo en el ventanal. Me había podido quedar allí, pero ahí sola me hubiese muerto de miedo. *Cuando llegué a la pieza llegaron dos muchachos, me pidieron ropa; yo, como estaba escasa de ropa, solo les di dos piezas. Y se pusieron a empacar sábanas, zapatos.* Luego de bajar, miré por el ventanal y me pude dar cuenta de la magnitud de la tragedia, y no podía creer que yo estuviera viva, *no podía creer cómo me había podido salvar.* Todos los árboles que quedaban frente al hospital estaban desaparecidos. Solo se veían sillas, toallas, jabones, bultos de café; se veían las llantas de los carros. Quedé horrorizada al ver lo que fue el centro sólo una explanación. Luego vi frente al hospital una mujer con el cabello recogido que gritaba: “¡Sáquenme de acá!”. Había dos jóvenes después; [p. 21] supe eran jóvenes practicantes de la universidad. Así fue que reconocí a Sor Amalia: estaba atrapada frente al hospital; le pedí a Dios que por fin la pudieran sacar, ya que

8 En la segunda versión, la autora reemplaza, en varias ocasiones, la palabra *catástrofe* por *tragedia*. Una hipótesis de este cambio es que decidió continuar con la pronta caracterización de lo sucedido en Armero como “La Tragedia”, hecha por los medios de comunicación.

9 El miércoles 6 de noviembre de 1985, el movimiento insurgente M-19 se tomó el Palacio de Justicia en Bogotá, y mantuvo como rehenes a los Magistrados y otros funcionarios de dicha institución. La toma del Palacio culminó al día siguiente, dejando un saldo de 55 personas muertas y 11 desaparecidas.

toda la noche estaban bregando por sacarla pero tenía los pies hacia atrás demasiado atrapados. Cuando la sacaron y por la pieza que yo estaba la pudieron sacar, rompiendo los vidrios de la ventana la sacaron. Al salir tenía una crisis de nervios terrible, me dijo: “Muchachita, nos salvamos, todo se terminó... los doctores, enfermeras no quedó nada”.

Luego, como mis hijos me habían llevado maltas, yogures y demás cosas, varias personas comimos de esto y Sor Amalia. Luego siguieron rescatando¹⁰ gente. Un señor que tenía la señora hospitalizada, el día anterior le había hecho la cesárea, esa noche ayudó a mucha gente. Él decía: “mi madrecita, toda mi familia se perdió”. Yo le dije a ese señor que Dios le va ayudar a superar este dolor, ya que él había ayudado a salvar mucha gente. Mientras estuve allí en la pieza, subió mucha gente [p. 22] y una señora que tenía una niña en los brazos, y lloraba y decía que la avalancha se le había llevado dos niñas, que se las ayudaran a rescatar. Ella estaba llena de lodo y ceniza; yo la limpié con un trapo. Luego sacaron un señor; tenía un fuerte dolor de estómago. *Luego sacaron a otro que renegaba de lo que había pasado, que quería quitarse la vida, ya que había perdido toda su familia.* Luego, entre luz y noche se sintió el ruido de una avioneta daba y daba vueltas, pero no se asentó.

Más tarde, no precisé la hora, llegó el primer helicóptero. Pero salió rápido; luego, a los pocos minutos, llegó otro. Rápido tomé el maletín desesperada, pensando me iban a dejar allá. Al seguir por el pasillo de lo que quedó del hospital, no vi a nadie subir y al empezar me encontré con Sor Consuelo que ya venía por mí y ella me ayudó a subir. Cuando subimos *a la terraza, estaba* el comandante; me dijo: “Llevemos la señora”, y estaban contando de a seis personas y apuntando de que estaban hospitalizadas y el nombre de cada sobreviviente. Fue así que salí en el segundo vuelo.

[p. 23] Yo le fui a entregar el libro a Sor Consuelo, pero ella me dijo: “Déjelo para que ore, esto ya se terminó”. Esto lo conservo como un grato recuerdo de quien fue para mí una compañía lejos de mi *familia y que me dio tanta paz espiritual.* Nos fuimos muy tristes, cada cual por su lado, sabíamos jamás nos volveríamos a encontrar. Luego

10 En la primera versión, la autora escribe: “luego siguieron sacando gente”. La noción de ‘sacar’ en este caso sigue implícita en ‘rescatar’, pues rescatar a alguien en Armero significaba sacarlo del lodo.

salí de allí en el helicóptero y me llevaron a Lérída; *allí me llevaron en ambulancia al hospital, allí había mucha gente: periodistas y muchos medios radiales y gente que quizás esperaba a sus familiares.*

Cuando llegué, llegué con una crisis de nervios terrible, pensé que mi hijo se había quedado haciendo arreglar el carro y pensé había perecido. Al llegar, no encontré a mi hijo; busqué caras conocidas, como los compañeros de mi hijo, los que trabajan en la Caja Agraria. Al llegar, los vi y les pregunté por él; me abrazaron y me dijeron: “La mamá de Humberto se salvó”. Al ratito llegó mi hijo y nos abrazamos y lloramos. *Luego le pregunté por mi hijo, dudaron un poco, al rato me dijeron: “Creo, está por allí”.* [p. 24] *Al momento llegó.* Luego me llevaron para el hotel donde se hospedaba mi hijo, esto fue donde una familia Alvis. Allí, la señora me contó que mi hijo se había venido temprano de lo que fue Armero.

Yo quedé con una crisis de nervios terrible, me quedaba ahogada y despertaba sin respiración; tenía que tomar agua para recuperarme un poco. *Si no hubiera habido quien me diera agua, me hubiese muerto. Luego, en Lérída, unos días terribles pensando que ya se venía otra avalancha y decían que llegaba a Lérída. Luego, al ver por la televisión rescatando cadáveres. Lérída estaba atestado de gente, el correr de las ambulancias de un lado para otro, mi hijo sin poderse comunicar con la familia... tenía la esposa sólo quince días de dieta. Ya que los alimentos se iban acabar, el agua llegaba sucia. El viernes hicimos el intento de irnos para Ibagué, ya que mi hijo estaba destrozado. Pero ya mi hijo no tenía el carro había quedado atrapado y casi no vendían gasolina;* [p. 25] *se contrató un carro al verme a mí, vendían pero muy poca gasolina y al chofer le dio miedo viajar a Ibagué. Fue así que nos fuimos para Venadillo y me llevaron al hospital. Al verme el médico, me dijo: “esto no es de vida o muerte”; quiso decir había personas más malos que yo. Pero al fin me atendió haciéndome un drenaje y se dio cuenta de la gravedad de mi herida y que sí estaba muy mal. Me formuló droga; la enfermera que me atendió yo le dije: “Bendita la labor que ellos hacían que mi enfermera no quiso salvarse sola, sino ayudar a los enfermos para que se salvaran”. Fue así que cuando uno de mis hijos vino a buscarme, ya que no sabía dónde me encontraba allá, y fue allí que me apuntaron como sobreviviente, pero el nombre que dieron fue Ester Uribe de Zuleta. Ella le dijo a mi hija: “Esa señora no la olvido jamás, el hijo se la llevó para Lérída”.*

En todo este tiempo pasé muy preocupada por mi familia en Villahermosa, pues la comunicación era imposible. [p. 26] Allí, en Lérída, llegaba gente de muchas partes... tenían los radios sintonizados esperando noticias de sus familiares. Luego, mi hijo se pudo comunicar por el comando de Falan, y de allí avisaron a mi esposo y la familia de mi hijo en Palocabildo. Pero ellos no creían que estuviéramos vivos. *Ellos sufrieron terriblemente; se fueron para lo que quedaba de Armero, llevaron palas pero de San Felipe¹¹ no los dejaron pasar.*

Allí, en el hotel de Lérída, llegaron dos viejecitos, y el viejecito le decía al otro que se fueran para lo que fue Armero a recuperar lo que allí había quedado. Sé que así *muchas personas* como estos viejecitos no querían perder lo que con amor, esfuerzo y trabajo habían conseguido. Es duro tener y luego perderlo todo en un momento¹².

Allí, en este hotel, llegó un señor Gonzalo Ruviano, que lo rescataron en una faldita que allí lo habían llevado y a que a él lo habían llamado para que salieran que había peligro, pero él era inválido y lo llevaron en la silla de ruedas; allí, en esa faldita, se salvó mucha gente, y este señor era un empleado del Banco de Bogotá de lo que fue Armero. [p. 27] *Este señor tenía una crisis de nervios terrible, decía que había su casa y tantas cosas que había conseguido con mucho esfuerzo... que un televisor lo había traído de otro país. Yo le dije que no pensara en los bienes terrenales, que agradeciera que tenía la familia viva; y él también yo le dije: “Sé que le darán casa”, yo le dije allí no deben construir otro pueblo, ya que muchos años atrás que hubo otra avalancha, cuando era solo unas mil chocitas. Luego de tanto buscarlo los familiares, el sábado llegaron dos jóvenes familiares... el uno era aviador.*

Allí, en el hotel, llegaron dos socorristas: un civil y un agente de policía. Al tiempo que ellos llegaron, me trajeron la comida; el agente me dijo, sonriendo: “Hace días no comemos sino enlatados”. Como me trajeron buena porción de comida, yo les ofrecí: el agente me recibió, el civil no. Tanto que contar que, si uno escribiera punto por punto, no terminaría y formaría un libro muy grande.

11 San Felipe es un pequeño poblado ubicado a la orilla de la carretera que comunica a Mariquita con Guayabal.

12 Desde la misma noche de la tragedia inició el fenómeno de los “valancheros”, personas que buscaban entre el lodo bienes materiales para recuperar lo perdido o para enriquecerse. Finalmente, Armero fue saqueado violentamente.

[p. 28] Allí, en este hotel, *esta señora Melba de Alvis ayudó a mucha gente. Fue para nosotros el consuelo y ayuda... ella es una líder en Lérida. Y en esta tragedia fue humanitaria, ayudando a tanta gente. No sé dónde sacaron tantos cadáveres, ya que cuando miré por el hospital y el helicóptero no había casa en pie sino una explanación y una inmensa piedra.*

El sábado a eso de las siete de la noche nos fuimos para Ibagué con el gerente de la Caja Agraria, donde trabajaba mi hijo Humberto. Él me dijo: “Vámonos que su hijo está muy mal sin poder comunicarse con la familia”. En el viaje para Ibagué se fueron comentando la magnitud de la tragedia *que no se podía hacer un balance exacto de lo perdido*, ya que allí pasaban carros de muchos pueblos cercanos que viajaban para muchas partes: instituciones, escuelas, universidades, varios hospitales... el hospital San Lorenzo contaba con cuarenta enfermos, ya que le pregunté a una enfermera; médicos, no sé cuántos. Creo, el balance jamás se podrá hacer [p. 29] o contabilizar lo perdido y más tantas vidas inocentes.

Cuando íbamos para Ibagué, un señor nos hizo parar el carro para que lleváramos un señor que resultó ser de la Caja Agraria de Ibagué que no lo dejaron llegar a Lérida, ya que estaba atestado de gente y que ni unos socorristas y damas grises no los habían dejado entrar. Allí, en Ibagué, me di cuenta que habían encontrado al doctor Aranzales; me contaron que como no se dejó cortar las piernas, murió de gangrena, y ni a su familia la encontraron. Era una familia muy linda.

Yo llegué a Ibagué donde una cuñada de mi hijo; duré sábado y domingo y hasta el martes que vinieron unos sobrinos de mi esposo y me llevaron donde una cuñada que quiero mucho, ya que allí en el hogar de ella fue que conocí a mi esposo. Allí con el cariño de mi cuñada y los sobrinos de mi esposo me fui recuperando un poco. La primera noche llegó a visitarme un sobrino, *Gustavo*, hijo de mi hermano mayor. El sobrino trabaja hace tiempo en el hospital Federico Lleras en Ibagué como un estadístico; lloré de alegría. Le pregunté por una sobrina [p. 30] *que quiero muchísimo* que llama Esmeralda; fue que cuando pequeña la había tenido en la casa. A la otra noche, llegó con ella: ya era toda una profesional, había estudiado psicología; lloré de alegría y así tantos años sin ver a mis familiares los fui viendo, poco a poco.

De allí mis sobrinos me llevaron a un consultorio particular para ver si me autorizaba la quitada del yeso fijo; él me lo quitó, pero al quitarlo fue fatal: tenía la herida muy mal. El doctor de este consultorio era

amigo de los sobrinos de mi esposo y les contó que acababa de llegar, que quince días no abría el consultorio, pero se sentía feliz de haber podido ayudar a tanta gente. Sé que no solo los médicos sino enfermeras, voluntarios sirvieron con alegría el alivio a estas pobres gentes. Como en el Federico estaba atestado de gente, al principio no me quisieron atender. Luego se fue desocupando, poco a poco, y así sí me atendieron. Allí me atendieron y me hicieron un tratamiento más adecuado; [p. 31] esto lo hizo un ortopedista de apellido Rueda y me fui recuperando. Él no quería atenderme que porque él no me había operado, pero yo le dije que el médico que me había operado estaba en Bogotá, ya que sólo venía cada mes a lo que fue Armero, pero esto ya se había terminado. Luego de este tratamiento pude viajar más rápido para Villahermosa.

Quince días duré sin encontrarme con mi esposo, *ya que él no sabía dónde me encontraba, y viajar casi no se podía*. Fue un encuentro muy emocionante: lloramos de alegría *de podernos ver de nuevo y lloraron los que allí estaban, ya que otra vez Dios nos puso a prueba para saber que nuestro amor era más grande, más sublime, como le dicen a uno cuando se casa: hasta que la muerte los separe. Así será nuestra vida: solo la muerte del uno o del otro nos separará*. Así, con el cariño de mi esposo y de mi familia, fui recuperándome y pude ya dormir con más tranquilidad. Mi esposo siguió visitándome cada quince días [p. 32] y para Navidad.

Allí, en Ibagué, escuchando la radio, escuchaba las grandes polémicas que se formaron a través de esta tragedia. Unos decían que era un castigo por haber matado un sacerdote; otros, que una maldición de un obispo; otros culpaban al padre Osorio por haber dejado solo al pueblo esa noche. A la cual quisiera decir, si este escrito tiene alguna importancia como otra testigo, que lo único que estoy narrando con detalles todo lo que viví allí esa noche. Cómo fue que Dios me ayudó a salir adelante esa noche. Sé que el padre Osorio sí tenía que viajar a Ibagué esa noche para amanecer a Ibagué, pues tenían una reunión junto con varios sacerdotes de distintas parroquias. Ya que el padre Cifuentes, párroco de Villahermosa, por poco queda atrapado en lo que fue Armero, ya que él tenía un doctor amigo y lo invitó a quedarse pero él quería amanecer ya que la reunión empezaba temprano. *Si se había quedado, había perecido*. Pero [p. 33] hay un dicho: que cuando pasa algo, queremos culpar a todo el mundo *y buscamos en quién descargar la culpa*. Que el presidente, que el gobernador y a mucha gente. El presidente ni se acababa

de recuperar de la masacre de los magistrados. Creo que esto fue falta de fe y atención, ya que todo el año había estado dando muestras de peligro por algunos temblores y olores a azufre. Pero es que Colombia se sangra: cuando acaba de tener una tragedia, llega otra.

Yo supe, el alcalde murió pidiendo ayuda. *Supe, llamaron a Bogotá; no sé dónde informaron del peligro, pero nadie podía medir las consecuencias de esta catástrofe. Pero quizá la misma gente fue la culpable* porque siempre esperamos que las demás personas decidan por nosotros. *Esto no era de esperar, sino de decidirlo* al momento caía demasiada ceniza y el peligro era inminente. Nos confiamos demasiado.

Otro día fui a la Clínica Tolima. [p. 34] Allí me encontré con una enfermera, que yo había hablado con ella en lo que fue Armero; me contó que vivía en la casa de una señora de Villahermosa. Fue así que me contó que Sor Amalia había pasado a llamarla para que se pasara para el hospital; al ella coger las niñas para pasarlas, eran dos, la avalancha se las arrebato y no las pudieron encontrar, y fue así que Sor Amalia quedó atrapada: no alcanzó a subir al hospital. Nos abrazamos y lloramos. También sentí el dolor de esta enfermera; cómo seguir alegres y seguir sonriendo *y escuchar música, si el dolor es mucho y si el corazón se nos estalla de dolor y pesadumbre. De ver tantos hogares enlutados, destrozados. Unos sobrevivientes sin tener partes de su cuerpo, otros en completa miseria. ¿Cómo vivir alegres si nos desangramos y nos hemos familiarizado* con lo que pasó el 13 de noviembre de 1985? Así como esta enfermera, que feliz llegaba, así también muchas madres enlutadas, [p. 35] que darían sus vidas para recuperar sus hijos que allí perdieron. Le pido a Dios que encuentren a sus hijos estas madres destrozadas.

En el Federico miraba cómo llegaban tantos enfermeros, unos alegres, otros con sus vestidos blancos, pero cada uno era como una paloma mensajera de la salud. Ya que fui al consultorio del doctor Guarín, en el Federico Lleras vi un afiche que decía en letra grande: “nos sentimos orgullosos de ser mensajeros de la salud”. Y sé, en lo que fue Armero, perecieron muchos de estas enfermeras de la salud. Quizá sus cuerpos no fueron encontrados, pero sus vidas allí ofrendadas en alas del deber cumplido. Allí, en el Federico, vi mucha gente que fácil se reconocía que habían salido de la tragedia, unos quemados, otros faltándoles partes de sus cuerpos. Lo que más admiré en este hospital fue una niña de unos trece años; [p. 36] ya Dios le había dado el consuelo,

se recreaba leyendo tiras cómicas; cada que iba al hospital, la miraba y ella me sonreía. Dios siempre está con cada uno de nosotros, y la gente maravillosa que lo ayudan a uno a seguir adelante. Cómo enaltezco la labor de mi enfermera, que no quiso salvarse sola sino ayudar a salvar a todos los enfermos que pudimos quedar en el hospital. Yo quisiera encontrármela para agradecerle lo que hizo por mí en ese momento de angustia y desesperación, lejos de mi familia.

En Ibagué fui pasando días... como mi herida tardó en recuperarse, tocó pasar Navidad y año nuevo. Lo pasé donde una sobrina *de mi esposo*. También tuve dos encuentros: el uno con Carmenza Gallego, familiar que ella es supervisora. Ella pasó tres días buscándome, hasta que puso el aviso y en una junta de acción comunal, y así me pudo encontrar. Otro encuentro fue con Carmenza Poveda de Bogotá. Ella me había visto rescatar por televisión. Para mí fue un encuentro lindo, ya que ella *llegó a Ibagué a visitar unos familiares que eran vecinos míos en Villahermosa. Ellos le dijeron que iban a saludar Esther Uribe, y ella dijo: “Yo conozco esa señora, yo la vi rescatar”. Fue un encuentro maravilloso, [p. 37] ya que ella me contó que le gustaba servir a la comunidad. Y a mí me gusta la persona que piensa en este servicio a los demás. No pensar en nosotros mismos, sino más bien pensar en el hermano, y una orientación a tiempo es servir, ya que somos técnicos de nuestro saber y el enseñar a otros es oración. Y hoy, que tanto necesita uno de la oración, como escuché en una emisora de Ibagué, tenemos que orar fuera cual fuera nuestra religión. Porque si el mundo sigue así, con estos odios entre hermanos y razas, y matan por matar, no saben que matar a su hermano mata a su Dios, ya que todos por el Bautizo somos imágenes de Cristo. Ya que nuestra vida está conformada de hechos sean buenos o sean malos, pero debemos reflexionar que lo que hagamos sea querido por Dios, saber vivir y convivir con cada hermano como imágenes de Cristo que somos, y como tales tenemos que vivir.*

Como lo dijo su Santidad Pablo VI [p. 38] en el campo de San José en el año 1968, y hoy que estamos para celebrar otro acontecimiento con la visita del Santo Padre¹³, recordemos las palabras que nos dirigió: vosotros soy un signo, una imagen de Cristo, y como tales tenemos que vivir. Nos llamó no a la violencia sino al respeto a la vida humana: no

13 Juan Pablo II visitó las ruinas de Armero en mayo de 1986.

más derramamiento de sangre. Si todos pensáramos así, se podría tener paz, que a gritos estamos esperando; que la bandera de la paz gire en torno al mundo como un hecho de paz ya realizado... no más muerte y volveremos a nacer. Colombia es linda, no la destruyamos, seamos portadores de progreso.

Al finalizar, les diré a quienes quieran leer mis sencillas frases, acá escritas: vivamos, pero en cada momento de nuestra vida y lo que hagamos *hagámoslo* guiado por Dios, ya que él se identifica con cada uno de nosotros: en el trabajo diario, en el amanecer lindo, en las flores que adornan el paisaje y nos dan alegría, en lo que realizamos haciendo nuestro trabajo. *Cada día en nuestro trabajo, sea fácil sea [p. 39] duro, pero Dios es nuestro guía, y esto es oración, no sentirnos esclavos sino adorar a Dios con cada labor que se realiza, sin hacer mal a nadie, sino más bien enseñar al que no sabe.*

Esto fue escrito por una sobreviviente de lo que fue Armero... que quienes fuimos testigos solo un milagroso nos salvó. Para mí, fue la fe que siempre he tenido, esto me salvó. Como me han dicho que he vuelto a nacer, pero he vuelto a nacer con una fe más grande; si antes era católica *apostólica*, mi fe se ha reafirmado más en ella. Porque Dios es mi única verdad y realidad de la vida. Con esta fe seguiremos adelante, cosechando frutos, para la hora de la muerte dar cuentas a Dios: esto es y será el fin, la muerte. Pero hay que preparar el terreno para salir adelante y llegar con las manos llenas de frutos cosechados para presentarlos a Dios. *Tenemos toda la oportunidad del mundo.* [p. 40] Sé que allí murió gente que tenía mucha fe, pero sabemos que no se cae la hoja de un árbol si no es voluntad de Dios. Pero no sabemos la hora, hagámoslo pronto; estamos al acecho. Cuando estamos más alegres, lejos de ver la realidad, nos olvidamos de esto. ¿Quién de los que *vivieron aquí* y murieron allí en esta tragedia pensaban que esa noche sería la hora? Debemos ser precavidos y triunfaremos. Vivamos como verdaderos hijos de Dios y hermanos de todos los hombres.

Sobreviviente Esther Uribe de Zuluaga. Cédula 28-982-183 de Villahermosa. Para finalizar, les diré hacer una reflexión, analizar nuestra vida diaria y vivir como verdaderos hijos de Dios.

Teléfono de Miguel Zuluaga: 253 3453.

BRUJERÍA EN LA PRIMAVERA

Antonia & Adriana Bolaños Gómez
 Habitante de La Primavera / Universidad Externado de Colombia

INTRODUCCIÓN

El texto que aquí presento es producto del trabajo de campo que se ha venido realizando desde junio del 2008 en La Primavera, Vichada. Esta transcripción hace parte de una entrevista realizada para mi investigación de tesis sobre brujería, don y transformación.

En La Primavera, *Antonia* —la narradora de esta historia, quien escogió su seudónimo— es todos, es el tiempo; es presente y es pasado. La Primavera es un lugar donde el viento es tan amigo de las palabras que las trajo hasta Bogotá, a *Maguaré*... a usted. Los nombres de las voces que van saliendo de su boca (la de ella) también han sido cambiados.

Ahora bien, aunque esta transcripción y la brujería en sí pueden verse desde múltiples perspectivas, podríamos leerla en clave de don, pero no los dones místicos que tienen las brujas para volar, como nos cuenta *Antonia*. Más bien desde el ensayo sobre el don planteado por Marcel Mauss (1971: 167), aquel don que dentro de sí lleva un *hau* (espíritu de las cosas), el cual debe ser devuelto, pues si se conservara podría cuasar daño e incluso la muerte. Entonces, ¿qué pasa con aquel café, con aquella comida que recibió *Antonia* de Ángela o con la fiesta a la cual fue invitada la mamá de don César? ¿Será que aquel don nunca fue devuelto?, y ¿si miramos el don desde adentro? Y he aquí la verdadera clave que propongo, desde donde merecen ser leídas las palabras de *Antonia*. Podríamos decir que dentro de la brujería cuando se entrega un don, sea en una bebida, en un festín o en una comida, no solo se está entregando ese don: dentro de este, que podríamos llamar un “don ficticio”, se encuentra el “verdadero don”, aquel don oculto, que no podrá devolver sino hasta que lo descubra, hasta que lo desentierre. Aquel don que lo mata, lo seca y puede hacer brotar sapos de usted.

BRUJERÍA EN LA PRIMAVERA, RELATO DE DOÑA ANTONIA

Póngame cuidado que una vez yo me enfermé, entonces yo me puse flaquita y me hinchaba, y dije: “pero ¿esto qué es?”. Me ponía entonces a decirle a mi marido: “me estoy como acabando, yo ya no tengo

ni alientos”. Yo salía por ahí y él me podía perseguir de aquí del patio a la casa y yo me caía. Entonces dije: “¿y qué hago?”. No me daba hambre, entre más días más flaca y ¡cómo me hinchaba!, ya me echaba era ya a hinchar. Cuando llegó un viejo brujo por allá de Puerto Carreño y le dijo a mi marido: “Su señora está muy enferma y ustedes van a dejar morir a su mujer de descuido porque a su mujer le hicieron un mal, dos viejas, esas son de aquí. Vea, le dieron hueso de muerto raspado con la tierra de muerto. Se lo dieron en comida, siempre va a esa casa, siempre va a esa casa y es la mejor amiga que ella tiene, esa señora”. Entonces dije: “Ajá, ya sé cuál es”, porque ya sabía en dónde había comido.

Me dijo: “Yo tengo que hacerle un vomitivo pa’que vomite todo eso, después se purga y verá usted lo que es la brujería”; yo dije: “Bueno”. Entonces le quitó a mi marido una cicla, un gallo grandote que teníamos pa’l lote, pa’las gallinas, y como cincuenta mil pesos que le dimos en plata, eso nos quitó ese señor. Y yo de una vez dije: “Hijueputa, ¿yo cómo hago pa’desquitarme de esas?, pa’yo decirle a esas viejas, porque yo estoy muy ardida, porque ¿cómo va ser que ellas me van a joder a mí, sin yo hacerles mal?”. Y un día llegué allá a esa casa, y me dice la vieja Ángela: “¡Ay!, cómo le parece que es que ahora que la miro como toda rara con nosotras”; y le dije: “¿Sabe qué?, lo que pasa es esto, que lo que pasa es que...”. ¡Ah! nos agarramos y nos dimos, pero yo le di, le di y le di, le florié fajeta¹; yo la pelié a juntas y me dejaron de molestar. Entonces yo la traté de bruja, después que nos dimos, y yo le gritaba en la cara: “brujas hijueputas, malditas”; esas se agachan. A mí me lo dijo el viejo que me curó, me dijo: “Cuando usted quiera que esas brujas no le hagan nada, usted les dice: ‘Brujas, brujas, viejas brujas, cochinas, puercas’, así de frente, y ellas no le dicen nada. Usted puede andar por ahí, puede entrar y decirles y no le hacen nada. Dí-gales y verá que ellas se agachan”. ¡Jum!, seguramente les duele o se asustan, quién sabe qué será.

Ya la vieja miró que yo le había ganado y entonces llegó y me dijo: “Ay, ¿qué le pasa, *Antonia*?, quedemos de amigas que eso con‘tar peliando eso no es bueno”; le dije: “Sí, ¿por qué?, porque usted, usted no es sino cochina; a mí me contaron que usted me había dado esto y esto así”. Dijo: “¿Yo?, antes Constanza fue la que me dijo que le hiciera eso”;

1 La expresión significa ‘pegar con un cinturón’.

y le dije: “Pero usted me dio una parte; ¿qué fue lo que me dio?”. “Que fue Ángela, la peliona”; yo le dije: “Usted mete a la una, y la otra, a la otra”. Y dijo ella: “Ay, ¿cómo así?”. Y le dije: “Pues sí, porque ustedes no son sino cochinas”. Y yo fui y le hice el reclamo a Constanza; también nos dimos en la jeta, también le grité lo mismo y le dije: “Mire, Constanza, Ángela me dijo esto que usted me había ido a hacer”.

Póngame cuidado: resulta que yo me fui pa’Carreño, y se quedó mi marido con el chino acá; se murió un hermano mío y me tocó viajar, entonces dije: “Yo no me demoro mucho porque yo voy al entierro y me vengo ligero”. Entonces me fui y duré como ocho, quince días. Me vine. Cuando llegué acá, y mi marido todo como raro, como andando, como todo rengo, como si estuviera derrengado²; entonces yo le dije: “Bueno. ¿Y usted por qué camina así?”. Dijo: “No que me duele la... yo creo eso son los riñones”. Entonces yo dije: “¿Los riñones?”; y dijo: “Sí”. Plata no tenía, no eran sino setenta mil pesitos; entonces yo le dije: “Bueno. Y ¿usted qué hizo la plata?”. Dijo: “¡Jum!, se me acabó”. Resulta que un día, pa’qué vamos a negar, nos fuimos a hacer el amor, cuando después le digo: “Bueno. Y ¿usted por qué está así?”. Dijo: “No ve que yo no sé; a mí se me durmió el guinche³ y no se me para”; y yo le dije: “Bueno. Y ¿por qué?”; y dijo: “No porque no, yo no sé qué me pasaría”. Y me fui donde la bruja. Entonces un día íbamos pa’allá, cuando llegó y dijo: “¡Uy!, eso es lo que me rabia de mí, mamita, que cuando voy por aquí solo se me para el guinche, y cuando estoy con usted, no”. “Entonces jue que esa vieja le durmió el pájaro”.

Yo me puse a hablar con una amiga y le conté, y la otra vieja hijuepúchica fue y le contó a la vieja; la vieja me llamó a hacerme el reclamo, y le digo yo: “sí, sí es verdad, yo no se lo voy a negar, sí es verdad porque mi marido me dijo esto y esto y cuando un hombre dice las cosas es porque es verdad”; y dijo ella: “Ay, pues él sí venía acá y yo le guardaba comida, pero yo no he tenido nada con él”; entonces yo le dije: “Bueno, ¿entonces?”. Dijo: “Ay, entonces tengo que hacerle el reclamo”; y le dije: “Hágale el reclamo, pero se lo hace delante de mí”. ¡Qué!, no vino a hacer ningún reclamo y que días me echó puntas, y le dije: “Yo a

2 Término que se emplea para referirse a una persona encorvada y cascorva.

3 Esta palabra hace referencia al pene.

usted no le voy a correr”. No les voy a correr porque yo les grito brujas y ellas no pueden hacerle nada a uno.



Ellas dizque se transforman en pájaros, esas vuelan dizque en escoba. Son grandes, grandotes. También se pueden transformar en perro, en gallinas, en culebra; puede usted pasar por encima de la persona y hasta en una mata de plátano, una mata de pipocho, toda esa joda; se convierten en planta pa'que no la miren, así usted puede pasar por el lado de ellos y usted no los ve desde que ya están convertidas en demonio esas bichas. Sí, porque eso es un demonio, es un diablo, ¿verdad?, porque ¿cómo se va a transformar uno que no sabe en qué se va a transformar? No se transforma en nada porque como uno no sabe nada.

Que noche llegó una a la casa. Esos bichos hacen como... yo escuché como [grito de *Antonia*], como —haga de cuenta— como esos bichos que... como un carrao, un pájaro, como una garza, algo así que hace [grito de *Antonia*], una joda así. Eso lo siente uno de allá de esa esquina —donde está el contador— hasta acá, esta otra esquina de la casa, y yo me dio como miedo. Eso cae, eso cae encima del techo como un pájaro grande. Bueno, y la siente una andar y como aruñar; ella cayó y aruñaba, aruñaba como cuando se va a resbalar y vuelve y se tiene, pero yo no le puse mucho acento porque pensé: “Eso es como algún ratón grande”. Yo iba a llamar a Darío, mi hijo, alcancé a llamar a Darío, y Darío no se despertó, pero entonces yo escuché latir los perros y me paré, y los perros eran latan y latan, entonces yo le dije: “¡Darío, Darío, párese que de pronto se van a robar los marranos!”; y dije: “¿Será que se están robando el contador?”. Eso fue en el contador porque yo escuché allá como desprendiendo cables, ¡y no!; y yo me levanto a mirar y esa luna claritica, y dije: “No, no, el contador tampoco”, y me fui y me acosté; y dije yo: “No, de pronto van y me asustan por ahí”. Vine y me acosté, y ahí mismo me quedé dormida. Y sí, cuando al otro día me fui para donde doña Martina, y me dijo: “¡Uy!, a usted la están”; y yo le dije: “¿Cómo así que la están?”. “Fue que la chuparon”; eso tenía morado todo eso por aquí [en un brazo y en las costillas]. Me dijo: “Tome eso, váyase ligerito a la casa, agarre y échese sal y limón, y eso se le caen toditicos los dientes, una va y cuando se da cuenta está desmuelecada esa vieja”. Así sabe uno quién es la vieja, no [ve] que las mira uno desmuelecadas.

Yo no sé pa'qué chuparán; ¡jum!, ¿no será pa'chuparle la sangre a uno pa'que se muera? ¿O será pa'tener más fuerza de volar? Pues digo que será para coger más fuerza o pa'ponerlo a uno ahí sequito, porque ¿pa'qué más? Pero de todas maneras ¿ellas qué se ganan con chuparme?



Ellas pa'hacerle algo a uno tendrán que hacerle, por lo menos... mandarle con otra persona, o sea, hacerlo allá y que otra persona le pase a uno. También pueden venir y que encuentren la casa sola y enterrar algo. Pero tiene que ser, o sea, que vengan y no encuentren a nadie en la casa, y la cochinerá que vienen a hacer la hacen en la casa, o mandan a otra persona a que se la eche a uno, o va uno donde ellas y les recibe algo. Pero donde que uno no vaya donde ella y no le reciba nada, y donde que uno no deje la casa sola, y que ellas no se den de cuenta que uno no está, pues no pasa nada; pero si ellas se dan cuenta que uno no está, pues ahí sí vienen y pueden hacer cualquier cochinerá o mandarle con otro. Como por lo menos usted estar acá viviendo y yo vivo allá y más allá vive otra y más allá vive la bruja, y de allá vienen y me dicen: “¡Cómo le parece que yo le tengo rabia a fulano! ¿Va y me le lleva esto?”. Como usted es amiga de ella, va y le lleva estos preparativos en la comida.

Los preparativos que hacen, si es hueso raspado con tierra de muerto se lo echo ahí en la comida. Los alumbrados que ponen ellas con el nombre de la persona, ponen el santo ese ahí y cogen una foto o la ropa o algo así. Visten una mesa pa'matar a otro y lo velan. Dicen el nombre de la persona completo, apellido y todo y viste la mesa; la ponen y la alumbran todas las noches, y la persona se va secando y se va muriendo, eso lo hacen. O muchas cosas, ellas tienen muchas cosas pa'ponerle a uno. ¿Quién sabe qué más harán? Ahí sí no sé cómo harán ellas pa'hacerle todo ese trabajo, porque a usted le ponen gusanos dentro del cuerpo, le colocan un sapo, le colocan una culebra, le colocan miles de cosas para que usted sienta esa cosa que le está como mordiendo, como comiendo por dentro y salen después cuando usted se muere.

Me contaba la misma Ángela, después de que yo me di cuenta y le hice el reclamo, que pa'que los hombres le llegaran a uno y que le cayera esa hombramenta, como dicen vulgarmente: “pa'que se lo pegaran”⁴,

4 Se refiere al acto sexual.

cogen esa vaina como sangrosa que botan las perras cuando están en calor —¡cómo son de cochinas!—, la recogen y la echan en el café o en agua-panela y se la dan a uno, en guarapo. Si no, pues cogen un pedazo de carne, lo rajan por la mitad, lo cogen y le escriben el nombre de la persona, pero nombre y apellido, lo meten en medio de ese pedazo de carne, lo cosen y se lo echan a la perra [para que se lo coma]. Eso es para que no le falten los hombres ahí en la cama, haciendo cola, pa'que se putee uno por allá. Entonces yo dije: “¿No les da pesar?, ¿no les da lástima hacer unas cosas de esas?”, eso no es bueno porque a uno no le va bien nunca, vive todo llevado del hijueputa.

Mire, ponga cuidado que un día cuando se murió la señora Esperanza: esa señora fue amiga de nosotras del trabajo y ella era toda noble, pues sencilla, toda amigable; era amplia porque ¿yo pa'qué voy a decir eso?, conmigo no se alcanzó a meter esa señora, y cuando yo me fui pa'Carreño dicen que esa señora se fue por allá a pasiar. La invitó Ángela por allá a esa otra parte, y ya tenían su trompo enrollado: que la convidaba para hacerle el preparativo, el bebedizo. Bueno, y que se jugaron, cuando ella llegó, le fueron y le dieron un vasado de jugo de piña; ella llegó y se tomó ese vasado de jugo de piña, que dicen que no se alcanzó ni a tomar todo porque apenas se lo tomó hasta la mitad le empezó una rasquiña y se brotó toditica, toditica, eso se brotó todita. Entonces ella dijo: “¡Ay no!, yo no me tomo más eso”; y dejó el resto ahí. Y dicen que así cogió con ese desespero, esa rasquiña, esa rasquiña y se fue. Cuando al otro día dizque la misma y la misma; y eso fue al hospital y nada, y no le conocieron nada; y dicen que eso cuando se enfermó que se puso sequita, que ya decían que eso ella ya se moría y dicen que le salía ese gusanero; sí, por mi Dios que dicen que fue más de una persona que la miró. ¡Qué pecado! Dicen que uno llegaba y eso eran unos gusanotes todos peludos, peludos ya pa'volar, que eso ella decía: “¡Uy!, me agarra una rasquiña”; y le brotaba todo ese gusanero. ¡Uy!, pero eso dicen que eran unos animales pero atroces. Yo digo que es mejor que lo maten a uno de un solo tiestazo, que lo agarren y lo mataron y listo, pero ponerle una cosa de estas. Y esa pobre señora murió sequita. Esa vez peleaban por un hombre; esa vez peleaban era por Néstor, pero ni la una ni la otra se quedó con él, porque el *man* está solo; ni la señora Esperanza se quedó con él, ni la otra tampoco se quedó con él, con ninguna de esas.

Hay otra vieja que vive hacia frente de la casa rosada; una vieja bajita, que es gordita, chapurretica⁵. Yo no me acuerdo cómo es que se llama esa vieja. Yo un día fui allá, duré como dos años para ir, y le dije: “¡Cómo le parece que mi marido se fue!”; y dijo: “¿Eso? y ¿no lo va hacer venir?”. Le dije: “No, yo no sé de esa maricada”. Dijo: “Eso existe, yo tenía un librerío y tenía el libro de la magia negra y la magia blanca”. Ellas leen unos libros. Usted puede leer cualquier libro de eso, como de comida vieja. El libro de la magia negra es el más bravo. La magia negra es pa’volverse el putas, pa’que digan que agarran un gato y hacen el pacto con el diablo y toda esa joda; que le entregan la alma de otra persona a otra y todo eso. Yo le dije: “Dónde la llegue a pillar la policía con esa joda, la llevan a la cárcel”. Dijo: “No, eso yo lo guardo bien guardado”. Yo no sé al fin qué haría con esos libros esa vieja.

Póngale cuidado. Cuando la mamá de don César, Marta, era virgen, o sea joven, y ni estaba muy vieja, llegó de invitada a una fiesta; no invitaron sino solo a [los de] esa casa. Y las viejitas [que la invitaron] prepararon un sapo: metieron un sapo dentro de una olla y rezaron ese sapo ahí... y ¿quién sabe qué más le hicieron a ese sapo dentro de esa perola?, una olla nueva. Y la colgaron a lo alto del techo de la casa, y vinieron y colocaron la mesa y llegó... ¡ah!, primero echaron a volar una gallina antes de llegar la gente. Ponen una gallina que tal vez vuele a la perola donde está el sapo... bueno, ya tenían la gallinita preparada, seguro para que ella volara especialmente... aunque, ¿cómo entendía la gallina?, o ¿será la bruja que voló allá convertida en gallina? Quién sabe cómo sería. Llegó y dicen que colocaron la mesa, que se sentó la finada Marta, se sentó así, y las otras así [una frente a la otra], y la perola ahí arriba, alto, allá, pegada al techo, donde alcanzara a volar la gallina: cuando llegó la gallina y ¡fuás!, voló a la perola, y voltió a ver la viejita. Yo creo que era la bruja la gallina. Dizque voló la gallina y cayó en toda la orillita de la olla, en el borde de la olla, y ¿por qué le cayó de eso a la viejita y la volvió ciega? Ella no miraba, eso sí era positivo; ella misma nos contaba a nosotros que eso era lo que le habían hecho, y de una vez quedó ciega pa’siempre. Le cayó agua de esa, eso tenía líquido y se le cayó todo a la viejita, y de inmediato quedó ciega, quedó sin ver. Ellos dicen que le cosían los ojitos al sapito y ¿quién sabe qué rezo más

5 Mujer bajita y gordita.

no le harían? Y fijete que le cayó agua de esa; a nadie más le cayó agua de esa sino a ella sola, y quedó ciega, ella quedó ciega.

¡No le digo, que eso existe la maldad! Qué día encontraron a dos, y las encontró un viejo que dijo que estaban empeloticas [en un cuarto], desnuditas como Dios las echó al mundo. Que fue Ángela y a una tal Mireya las encontraron, y tenían dizque un cuadro así [entre las piernas], me contaba el mismo Marcos, y en un cuadro tenían un dibujo, ahí como un santo, como algo así, como una cosa ahí toda fea, y allá en cada esquina había otro y así por allá en la otra esquina otro muñeco; acá en la otra esquina otro muñeco, acá en la otra esquina, y ellas dibujaron otro muñeco y se lo colocaron [entre las piernas], y eso agarraron unos tabacos y que eso golpiaban [con la palma de la mano] la chimba⁶ y que decían: “Vení, hijueputa, vení”, y jumen tabaco. Dicen que eso estaban sudaditas y que él [Don Marcos] no les habló nada, sino que se asomó y las miró y salió calladito.



Usted los martes va y usted le mira un poco de alumbrados a esa vieja ahí en esa joda; cuando no lo alumbra allá afuera en el baño, lo alumbra adentro. Por lo menos, el día sábado, el día domingo no lo alumbran, casi el día lunes tampoco, sino más que todo martes, miércoles y jueves, eso tres días más cochinadas.

Yo no le alumbro sino a las ánimas, [prendo] una esperma pa' alguna ánima que le pida alguna cosa, que verdaderamente quiera pedirle que me conceda, porque hay en veces que uno le tiene fe a las ánimas, y lo ayudan, va uno y se la prende en el cementerio, en una tumba o en un algo así, sí, uno las alumbra es los lunes, y el sábado es el día de los ángeles, pues como uno es católico, el día sábado alumbra uno los angelitos, el niño [Darío] ese día va y les prende esperma. [A] las ánimas no hay que alumbrarlas todo [el] tiempo, todos los lunes, porque ellas lo atormentan a uno también; si usted les prometió alumbrarlas todos los lunes, eso sí no tiene que fallarle esa esperma, esas velas, porque ahí mismo las tiene, la chuzan, escuchan ruidos, la silban, pero ellas no le hacen más nada, y si ya la domina el miedo, pues se priva, pero no es más; no como las brujas que lo asustan a uno y lo buscan es a matar, esas sí lo matan.

6 Término empleado para referirse a la vagina.



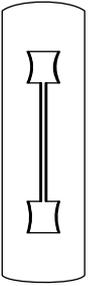
Eso es difícil, porque ¿cómo la agarra uno? Dicen que pa'cogerlas eso tiene que tener... ¿quién sabe cómo será? Pues a mí me han dicho que uno les pone unos ajos, no sé cuántos, como que son siete ajos; yo no sé cómo es que dicen, o que llega uno y les dice: "Váyanse, váyanse a contar arroz o maíz", y eso tira uno arroz o maíz, pero yo no creo, no he hecho eso.

Yo diría que si yo agarrara un aparato de esos, ¿sabe qué haría?, entregarlo a la justicia; si se convierten en gente, que ahí ya la mira usted palpable, que ellas no pueden ya volar. Dicen que cuando las agarran, ellas ya no son pájaros, ya de una vez son humanas, ya son lo mismo que eran, ellas ya quedan la persona que es. Si yo llego agarrar la vieja Ángela, esa se me transforma; ella es un espanto mientras está volando y después que uno la agarra ya no, ya es la misma Ángela y la otra es la misma Constanza, porque ya ellas no tienen ese don de volar; seguro se les caen esas alas, y ellas les suplican a uno que las deje ir o que no les vayan hacer escándalo, porque ya uno al encontrarlas que son, entonces ellas van a decir: "¡Uy!, esa persona me hace quedar mal". Ya las descubre uno y no pueden seguir haciendo maldades, y dicen: "Vea, me divulgan y no puedo, me da pena". Hay otras que las agarran y las chaparrear, las agarran y les dan una pela y las agarran y les dan juguete hasta que se cansan, y ellas amanecen todas aporriadas, todas moretiadas, todas vueltas nada, todas cortadas, y si es un machetazo el que le tiran, también amanecen cortadas. Ahí, en Rosalía, se fue del pueblo la bruja y aquí también se fue una, no pudo con la vergüenza, que jue doña Carmenza Porras. Esa vieja ya gritaba como las lloronas, esa señora la escuchaban ya gritar, ya de tanta maldad que ha hecho, porque ella... ¡ay!, eso es otra cosa que las brujas hacen, abortar: cuando ellas aprenden muchas cosas, por lo menos Constanza, hace abortar; Ángela hace abortar, ella va usted en embarazo y le dice: "Es que yo quiero un aborto", y ahí mismo le dicen: "Venga, tómese esto".

Nunca una brujería es buena, todas son malas; hay personas que eso lo hacen por envidia, al menos como decir que sea de buenas y tenga sus cosas y trabaje, que se consiga un buen marido, y ellas no pueden tener lo mismo, entonces de pura envidia: "¡Ah!, vamos a hacerle esto". ¿Usted cree que eso es bueno?

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

Mauss, M. (1971 [1925]). Ensayo sobre los dones. Razón y formas del cambio en las sociedades primitivas. En *Antropología y Sociología*. Traducción de Teresa Rubio de Martín-Retortillo. Madrid: Tecnos.



LO RECIENTE



LA CASA POR LA VENTANA. BARRIO ENGATIVÁ, BOGOTÁ.
Édgar Moncada, 2009.

FABIÁN SANABRIA & HERNANDO SALCEDO (eds.)
Ficciones sociales contemporáneas

Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, CES, 2009. 268 páginas.

“YO CREO EN MUCHAS COSAS QUE NO HE VISTO, Y USTEDES TAMBIÉN, LO SÉ”¹

“Cada cabeza es un mundo”.

HÉCTOR LAVOE

El Grupo de Estudio de las Subjetividades y Creencias Contemporáneas GESCO aborda en este texto las variaciones del creer o “lo sagrado”, que desborda el ámbito tradicionalmente definido como religioso.

Así, se dan cita reflexiones sobre la ingenuidad bienhechora del antropólogo políticamente correcto (Fabián Sanabria); el manejo “irracional” de la incertidumbre a través del tarot (Rodrigo Ruiz); la experiencia “subjetiva” de vivir con tuberculosis en un sanatorio de Bogotá a mediados del siglo XX (Hernando Salcedo); el machismo como valor definitorio de lo masculino en algunas telenovelas colombianas (David Díez); el uso contextual de los términos que identifican al Caribe colombiano desde la interacción entre árabes, indígenas y mestizos (Hernando Salcedo); la construcción deficitaria del Estado desde la perspectiva de un barrio marginal exotizado por los medios de comunicación (Lukas Jaramillo); la idealización visual en pinturas o, más recientemente, fotografías e imágenes audiovisuales del macho alfa estatal o político moderno (Pablo Cuartas); el reordenamiento del conflicto Estado-subversión desde el discurso del terrorismo (Jorge Bula); representaciones de una masacre escolar en Estados Unidos con las que se busca conjurar la brutal

realidad de un hecho vivido paralelamente como inofensivo videojuego (Julían Sepúlveda); otra masacre escolar en Estados Unidos, pero comprendida ahora por la narración cinematográfica donde lo que importa es destacar la introducción de valores a sujetos a través del dispositivo escolar, en un contexto *massmediático* (Esteban Giraldo); y, finalmente, una conferencia de Fabián Sanabria pronunciada ante la Nueva Escuela Lacaniana que procura indicar cómo la autorrepresentación virtual o electrónica hoy no tiene una función de invitar al encuentro del otro sino de evitarlo, al sustituir el cara a cara por la incesante escritura del yo que presenta su querer ser antes que su constitución cara a cara con el otro, de quien se ha tomado distancia “gracias” a la tecnología. Este evento ya se había previsto en reflexiones literarias que indagaban por el Yo, o en las psicoanalíticas, que ubicaban ese evasivo Yo en el lenguaje.

Todas estas son aproximaciones a *lo real* desde *la ficción*. Esta búsqueda de validación intersubjetiva de unos estudios que, a su vez, denuncian el valor de la objetividad como una limitación para abordar esa interacción social, supone una apuesta grande en términos de los valores que los expertos definidos por la modernidad creen que los diferencian de los no expertos: los demás opinan, los expertos saben. Y saben porque lo que dicen no lo dicen a nombre personal, sino a nombre de los hechos o las evidencias objetivas.

El problema no es por los hechos: si es verificable que hubo o no masacre de adolescentes en un colegio de Estados Unidos

¹ Del tema “Oh, qué será”, incluido en el álbum *Fantasmas*, de Willie Colón (1981).

o atentados con carros bomba en Colombia. El debate es en torno a si las creencias (pre)modernas son entidades fijas de las que se puede obtener un conocimiento. No hay conocimiento sin objetos, pero tampoco lo hay sin sujetos que generen enunciados o representaciones sobre esos objetos. Tal vez las ficciones sean esos objetos encarnados en los sujetos mismos. Es decir, los sujetos se ciñen a reglas sociales impersonales. Lo que hacen es solo la expresión de lo que sería el objeto de estudio: lo que pueden decir o hacer. Porque los condiciona el lenguaje o la intencionalidad de la conciencia, pues serían condición de posibilidad del decir o el hacer. O bien, sería preciso tratar de obtener —por inducción, es decir, caso por caso— las reglas que sujetan a los sujetos o modelan sus subjetividades. Desechar esos objetos modernos de mirada distante, para optar por un par de lentes, la cámara fotográfica o el testimonio presencial puede ponernos en la perspectiva inmediateista del reportero que procura agotar en la información lo que viene a ser el significado de lo dicho o hecho por los sujetos.

El prólogo del sociólogo Gabriel Restrepo comienza con una reflexión de tipo ontológico y epistemológico: ¿qué existe?, ¿qué se puede conocer? Y a renglón seguido recuerda, ya no el problema cartesiano y kantiano de la oposición entre sujeto que conoce y objeto por conocer, sino la de Hegel, que es la oposición entre sujetos dispuestos a conocerse, pero en términos del reconocimiento que pueda dar el otro.

Las ficciones entonces vienen a dar cuenta de cómo se enfrenta esa soledad como sujeto privilegiado que pretende trascender sus condiciones de privilegio, pero sin abandonarlas (antropólogo comprometido); de la posibilidad de controlar o anticiparse al destino abandonado por la Divina

Providencia, gracias al tarot; de la experiencia de vivir y amar como actividades vitales desde un cuerpo tratado por médicos pero definido como inviable o no deseable socialmente; del hecho de ser hombre desde la expectativa de lo femenino o de lo masculino mediáticamente legitimado; o bien, demandar “el derecho a los derechos” en el contexto de marginalidad económica y social del barrio Nelson Mandela dado que a falta de la Divina Providencia (o su versión moderna, el Estado Leviatán), buenos o al menos soportables resultan los paramilitares.

La complejidad de las relaciones sociales y el papel que en ellas desempeñan los mitos y el lenguaje —a los que no se puede acceder por la vía de los lugares comunes de la modernidad mediática— producen célebres atolladeros posmodernos, tales como los descritos por Jean Baudrillard, quien diserta sobre la irrealidad de los medios de comunicación y la sustitución de los hechos o el mundo por su representación. Baudrillard es retomado por varios de los artículos para señalar que los medios masivos y el consumismo limitan, por su misma proliferación y omnipresencia, la comunicación con el otro. En otras palabras, como lo ha tratado de mostrar Guillermo Páramo con el análisis formal (lógica paraconsistente) de los mitos (sujetos más básicos de la vida, la muerte, el azar o la necesidad) desde diferentes “paradigmas” (narraciones míticas, cartas del tarot, películas, teatro, obras literarias, poesía), más que alegar que las ficciones son reales, o que las imágenes *massmediáticas* son ficciones, la pregunta o el asombro surgen ante lo ubicuas que resultan las ficciones “subjetivas” (mitos colectivos) para enfrentarse a los retos cotidianos que la gente resuelve echando mano

de esas ficciones que hacen accesibles los dilemas abstractos y profundos que la tribu escolástica aborda con la distancia de la academia. Al parecer, la gente resuelve las incertidumbres modernas o los vacíos que deja la objetividad de la racionalidad positivista con certidumbres del pensamiento

mágico y ficticio que el sentido común moderno cree haber superado.

FRANZ FLÓREZ

Docente investigador

Departamento de Humanidades

Universidad Jorge Tadeo Lozano,

Bogotá

BEATRIZ GOUBERT BURGOS

Estado del arte del área de música en Bogotá D.C.

Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá y Secretaría Distrital de Cultura, Recreación y Deporte Observatorio de Culturas, 2009. 166 páginas.

Dentro de los esfuerzos que ha hecho la Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte en los últimos años es de destacarse el trabajo encomendado a un grupo de investigadores para presentar un diagnóstico sobre el estado del arte del área de la música en Bogotá. Este diagnóstico, concebido bajo el marco teórico de las políticas culturales distritales 2004-2016, se elaboró junto con el de otras áreas artísticas: la danza, la literatura y las artes plásticas. La Alcaldía Mayor publicó dichos documentos en el 2006, y el último de estos corresponde al tema de la música (2009).

Siguiendo las directrices de la Alcaldía, el texto, una mezcla curiosa de diagnóstico analítico y ensayo propositivo, parte de tres dimensiones fijadas para todas las áreas por el documento arriba referido: la creación, la formación y la circulación en el área de la música de Bogotá. El capítulo introductorio llama enormemente la atención, pues ofrece un marco teórico que propone renovar los criterios con los que se analiza el quehacer musical. En primer lugar, señala las tensiones inherentes entre el reconocimiento del quehacer musical, visto como afectado, “tanto por su consideración como símbolo

de distinción y prestigio social, como por su potencial como objeto de venta y consumo” (p. 19). Partiendo de esta premisa, en el texto se sostiene que las prácticas musicales sufren un continuo proceso de resignificación que requiere herramientas para abordar los conflictos y negociaciones que implica el marco de la economía política de la cultura (p. 22). Según esta perspectiva, el texto señala el reto enorme de obviar un marco rígido, que es, por lo general, el utilizado para categorizar y sistematizar la música. Se trata, entre otros, de lo que los autores señalan como “el problema de los géneros musicales” (p. 22), por cuanto presuponen referentes histórico-espaciales que no tienen relevancia en un mundo cada vez más globalizado, lo que lleva a una “inconsistencia de las categorías por géneros para entender la realidad musical” (p. 23).

Se trata entonces de promover otros mecanismos para lograr que la música se proyecte, no como una práctica cultural sin una dinámica propia sujeta a referentes desactualizados y, por lo tanto, inadecuados, sino como una construcción social, para que desde esta posición se examinen las dimensiones de formación, creación, distribución y

de esas ficciones que hacen accesibles los dilemas abstractos y profundos que la tribu escolástica aborda con la distancia de la academia. Al parecer, la gente resuelve las incertidumbres modernas o los vacíos que deja la objetividad de la racionalidad positivista con certidumbres del pensamiento

mágico y ficticio que el sentido común moderno cree haber superado.

FRANZ FLÓREZ

Docente investigador

Departamento de Humanidades

Universidad Jorge Tadeo Lozano,

Bogotá

BEATRIZ GOUBERT BURGOS

Estado del arte del área de música en Bogotá D.C.

Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá y Secretaría Distrital de Cultura, Recreación y Deporte Observatorio de Culturas, 2009. 166 páginas.

Dentro de los esfuerzos que ha hecho la Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte en los últimos años es de destacarse el trabajo encomendado a un grupo de investigadores para presentar un diagnóstico sobre el estado del arte del área de la música en Bogotá. Este diagnóstico, concebido bajo el marco teórico de las políticas culturales distritales 2004-2016, se elaboró junto con el de otras áreas artísticas: la danza, la literatura y las artes plásticas. La Alcaldía Mayor publicó dichos documentos en el 2006, y el último de estos corresponde al tema de la música (2009).

Siguiendo las directrices de la Alcaldía, el texto, una mezcla curiosa de diagnóstico analítico y ensayo propositivo, parte de tres dimensiones fijadas para todas las áreas por el documento arriba referido: la creación, la formación y la circulación en el área de la música de Bogotá. El capítulo introductorio llama enormemente la atención, pues ofrece un marco teórico que propone renovar los criterios con los que se analiza el quehacer musical. En primer lugar, señala las tensiones inherentes entre el reconocimiento del quehacer musical, visto como afectado, “tanto por su consideración como símbolo

de distinción y prestigio social, como por su potencial como objeto de venta y consumo” (p. 19). Partiendo de esta premisa, en el texto se sostiene que las prácticas musicales sufren un continuo proceso de resignificación que requiere herramientas para abordar los conflictos y negociaciones que implica el marco de la economía política de la cultura (p. 22). Según esta perspectiva, el texto señala el reto enorme de obviar un marco rígido, que es, por lo general, el utilizado para categorizar y sistematizar la música. Se trata, entre otros, de lo que los autores señalan como “el problema de los géneros musicales” (p. 22), por cuanto presuponen referentes histórico-espaciales que no tienen relevancia en un mundo cada vez más globalizado, lo que lleva a una “inconsistencia de las categorías por géneros para entender la realidad musical” (p. 23).

Se trata entonces de promover otros mecanismos para lograr que la música se proyecte, no como una práctica cultural sin una dinámica propia sujeta a referentes desactualizados y, por lo tanto, inadecuados, sino como una construcción social, para que desde esta posición se examinen las dimensiones de formación, creación, distribución y

consumo. Si bien la intención es clara, la metodología y los resultados no alcanzan a reflejar totalmente este importante objetivo.

En los capítulos siguientes, los autores procuran ampliar el espectro de los tipos de educación, de los escenarios para la creación y de los mercados que se observan en el campo musical, con el fin de abordar en su análisis aquellos aspectos que generalmente se escapan a este tipo de diagnóstico. Infortunadamente, al examinar el índice del texto, se observa una mirada centrada excesivamente en las instituciones de educación superior formal. Al privilegiar el tema de la actividad investigativa, el diagnóstico, aunque valioso en su aspiración analítica, decepciona por su aporte precario. Presenta información bibliográfica tomada, una vez más, de las bibliotecas de instituciones que imparten una formación musical, así como de las principales bibliotecas públicas, pero sin mayor claridad sobre los criterios empleados. Algo parecido sucede con el análisis de la dimensión de creación y las conclusiones que privilegian el aporte temático abarcado en una considerable proporción de tesis de grado. Se argumenta que el enfoque de estos prioriza temas musicales como construcción social, pero lo hace desde disciplinas ajenas a la música y más afines con las ciencias sociales y humanas.

Aunque se hace excepción con los trabajos de los musicólogos adscritos al Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional de Colombia, también se afirma que estos se caracterizan, ante todo, por la mirada de la música culta y de la cultura letrada, de manera que “los intentos de generar referentes sistemáticos, especialmente sobre música popular, son nulos” (p. 48). Como caso excepcional se señala el trabajo del antropólogo británico Peter Wade y su

libro *Música, raza y nación* (p. 48), y el de Ana María Ochoa, Directora del Departamento de Etnomusicología de la Universidad de Columbia, en New York, con todas las implicaciones que una mirada “externa” puede tener en términos de legitimización, pero también de recursos bibliográficos e institucionales.

Casi como tabla de salvación, el diagnóstico es enfático en encontrar en las tesis de pre y posgrado la solución a las carencias evidentes en este sentido, aunque acierta al mencionar nuevas temáticas diversificadas y las resultantes resignificaciones en el campo. Una vez más, se analiza la circulación de la música a partir de un inventario realizado en el medio universitario de formación musical y de las bibliotecas con las que este cuenta, sin destacar de manera importante y ni siquiera analizar trabajos significativos que reflejan los enormes logros que se han hecho en dos campos de estudio relativamente nuevos pero muy importantes: los estudios de comunicación y los estudios culturales.

Tan solo al final del capítulo se menciona brevemente un mecanismo importante para lograr una política coherente y articulada de investigación sobre las tres dimensiones formuladas por el Distrito: la consolidación de grupos de investigación interdisciplinarios adscritos a programas de maestría y doctorado. ¿No cabría aquí el tema de la legitimización de grupos de investigación y de redes que investigan sobre temas afines, en entidades nacionales como Colciencias (p. 51), pero también a nivel internacional? Parece que estos no se destacan de la misma manera que las nuevas temáticas diversificadas y sobre resignificaciones en el campo que figuran en las tesis que, hasta la fecha, se realizan de manera atomizada e inconexa.

En el capítulo intitulado “Encruzamientos de las dimensiones: una mirada conjugada del área de música desde la literatura disponible”, el diagnóstico, una vez más, se limita a tabular el tamaño de las colecciones de libros sobre música que se encuentran en las diferentes instituciones de educación musical superior, así como en las bibliotecas de la ciudad. Aunque señala como los textos más usados en estas condiciones el libro de *Historia de la música en Colombia*, de Monseñor José Ignacio Perdomo Escobar, y *El Archivo musical de la Catedral de Bogotá*, ¿cómo es posible que se adjudique la autoría de este último a Egberto Bermúdez (p. 65), cuando ambos textos referidos son del ya fallecido investigador mencionado arriba? Afortunadamente, en la siguiente página se relaciona el texto sobre Bogotá que Bermúdez publicó hace unos años (*Historia de la música en Santafé de Bogotá [1538-1938]*), un texto que trata, no solo de la música culta en Bogotá, sino también de la música popular. El desconocimiento del contenido de libro, producido por la Fundación que dirige Bermúdez, sorprende y decepciona, aunque se debe reconocer que este libro no tiene la misma circulación que los libros de Perdomo Escobar, publicados y difundidos ampliamente por el Instituto Colombiano de Cultura y el Instituto Caro y Cuervo hace más de veinte años. Más bien refleja el estado de desactualización que padecen nuestras bibliotecas y la falta de apoyo institucional que, a diferencia de las universidades en el exterior, caracteriza la actividad investigativa en nuestro campo disciplinar.

La tercera parte de este diagnóstico resulta mucho más acertada, por cuanto se sale del marco referencial de la academia, del ámbito letrado y de sus circuitos. En

primer lugar, describe y precisa con detalles la labor del Instituto Distrital de Cultura y Turismo (IDCT). Y en segundo lugar, se concentra en visibilizar entidades privadas o sin ánimo de lucro con objetivos similares, desde una mirada incluyente pero al mismo tiempo crítica.

Sin duda, el aspecto más propositivo de la investigación se sintetiza con la afirmación de que existen dos formas de hacer gestión cultural en el campo de la música: la estética y la antropológica. En la última se tiene en cuenta la posibilidad de que los actores se conviertan en constructores de la realidad; esto se debe lograr desde lo local o comenzando por “la indagación sistemática de las dinámicas de creación musical que se dan en las localidades” (p. 73).

Señalando este sendero para investigaciones en el futuro, el diagnóstico se detiene —de manera persuasiva— en el análisis de estadísticas sobre la formación y la actividad laboral principal de los músicos que participan en las convocatorias del IDCT, en la relación entre el consumo de música en los diferentes escenarios de la ciudad (por género) y en el tipo de público que más frecuenta estos escenarios. Además, hace un llamado para fomentar diversas audiencias en estos escenarios, así como para encauzar las dimensiones, tanto espaciales como temporales para ello, y resalta el abismo al que se enfrentan los músicos recién graduados de las instituciones de educación formal.

Después de un análisis de los programas de estudio de música en las diferentes instituciones de educación superior de Bogotá, sigue un valioso inventario de instituciones de formación musical en el nivel básico y de educación media por localidades, así como de instituciones que brindan formación musical no formal, incluyendo el Centro de Orientación Musical

Cristancho (que recientemente entró a formar parte de la Universidad Sergio Arboleda). Estos centros suplen la falta de programas en música tradicional y popular en las instituciones formales, pues proporcionan programas de preparación en campos de vital importancia para la música, como por ejemplo las nuevas tecnologías y la producción. Por último, muestra cómo estos programas no formales atienden la formación musical de ciudadanos con escasos recursos.

En cuanto a la dimensión de circulación, el texto contempla aspectos trascendentales como la edición y la reproducción musical, y traza lineamientos importantes hacia el futuro. Por ejemplo, presenta estadísticas valiosas sobre la distribución de empresas según su localidad y proporciona una aproximación a la circulación de servicios musicales, tanto de carácter performático como mediatizado.

Las conclusiones de este libro señalan la enorme desigualdad en el acceso laboral, en la información bibliográfica y en la producción musical de personas que no tienen una educación musical formal. También, destaca la extraordinaria injerencia de la piratería en la distribución musical y presenta estadísticas sorprendentes sobre la importancia del sector público en su calidad de propiciador del servicio musical performático (p. 148). Al final del libro hay un apéndice muy útil que incluye un inventario de la infraestructura pública y privada para el servicio musical de la ciudad.

El texto termina con algunas recomendaciones importantes, como la necesidad de fomentar alianzas entre la industria privada y pública para que la música se pueda convertir en algo rentable para la ciudad. Otro reto es proporcionar mecanismos para que la ciudad sea expresada por quienes hacen cultura en ella. También señala aspectos importantes que deben visibilizarse más (por ejemplo en las convocatorias del IDCT) como los medios informales del videoclip y otros nuevos formatos. Reitera con ahínco lo urgente que es “idear mecanismos creativos para romper el paradigma de los géneros” (p. 152). Finalmente, sugiere buscar estrategias para profundizar en la memoria de la ciudad, para buscar espacios alternos y ampliar la circulación en vivo de la música producida en Bogotá, e invita a generar mecanismos para que los medios de comunicación cumplan su papel de transmisores de los productos y las prácticas musicales.

En resumen, un documento que debe tenerse en cuenta para el diseño de futuras políticas culturales. Y aunque plantea inquietudes válidas sobre el análisis de prácticas culturales urbanas invisibilizadas, quizás faltaría abordar el tema, menos desde el punto de vista del “qué” son esas prácticas y mucho más en el “cómo” se podrían validar y transformar.

SUSANA FRIEDMANN

Instituto de Investigaciones Estéticas

Universidad Nacional de Colombia,

Bogotá

CARLOS GUILLERMO PÁRAMO BONILLA
Lope de Aguirre, o la vorágine de Occidente.
Selva, mito y racionalidad

Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2009. 285 páginas.

“Para averiguar el tercer nombre de Marañón hemos menester andar por las ramas de aquel río y aun descender también al tronco dél, porque de arriba abaxo se traginó cuando se le dio el nombre, que fue en la ocasión que baxó del Perú el capitán Pedro de Orsúa, con gente y prevención para conquistar algunas provincias y descubrir algunos minerales muy ricos y riberas de sus ríos; y aviendo tenido tan malos sucesos su entrada, como averle muerto Lope de Aguirre, amotinado contra él, alzándose con las canoas y soldados para ganar por sí y para sí lo que descubriese, tuvo también tan mala fortuna este tirano como pedía su atrevimiento, que, amotinándosele algunos soldados y retirándose con otros por la costa de Tierra Firme azia la provincia de Venezuela, fue allí vencido y muerto de orden de Su Majestad; y los soldados que se le apartaron padecieron tales desdichas, confusiones y trabajos, assí al baxar en su compañía como al subir, bolviéndose azia el Perú, que a vista de ellos y de los enredos y marañas que pasaron, andando por aquel río y sus bueltas, le llamaron río de Marañas y, por significarlas grandes, passó a llamarse Marañón...”¹.

El trabajo elaborado por el investigador Carlos Guillermo Páramo Bonilla entraña

un apreciable conocimiento, no solo de ciertas obras básicas (y algunas de ellas clásicas ya) de la antropología sino, más aún, un vasto conocimiento de obras de la literatura universal, latinoamericana y nacional que, de suyo, le imprimen al propio texto la coherencia, la inteligencia y la armonía que le son propias al autor. El uso ejemplar del idioma español constituye otro valioso ingrediente académico y estético de su libro, digno de destacar.

En cuanto a los contenidos específicos del texto, no se trata de una biografía de Lope de Aguirre ni de la reiteración de los episodios de la expedición a las selvas orientales emprendida por los más tarde llamados “marañones” bajo el mando, preliminarmente, de Pedro de Ursúa, episodios que desde hace ya mucho tiempo han servido a unos para calificar a Aguirre de “salvaje”, de “bárbaro” y, a otros, como “Príncipe de la Libertad”, a propósito del título dado por el periodista y escritor Miguel Otero Silva a su obra².

Más allá de lo episódico, entonces, Lope de Aguirre es para el autor, fundamentalmente, la posibilidad de explorar la “mentalidad de Occidente en la frontera”, donde “el hombre blanco se asume como dios”. Fue gracias al peregrinaje emprendido previamente por Carlos Páramo, hace ya varios años, siguiendo los pasos (¿o las “huellas”?) de Arturo Cova, de Narciso Barrera, lo mismo que de Tomás Funes, lo

1 Los jesuitas dejaron temprano testimonio de su propia versión acerca del origen de uno de los tres nombres que ya se le habían dado al “Gran Río” finalizando el siglo XVI: Orellana, Amazonas y Marañón. Véase al respecto Rodríguez, M. (1990). *El descubrimiento del Marañón*. Madrid: Alianza Universidad, p. 72.

2 Otero, M. (1980). *Lope de Aguirre. Príncipe de la Libertad*. Barcelona: Seix Barral.

que indefectiblemente lo llevó a Lope de Aguirre, al “Marañón”, al “loco”, al “tirano Aguirre”, a “Aguirre, la ira de dios”.

Aguirre entonces es tratado por Carlos Páramo como un arquetipo de Occidente en la selva. Bien puede ser el caso de otros muchos tiranos o héroes, digo yo (tiranos o héroes, según sea el caso y según la perspectiva de quien lo observe), incluso casos de otros expedicionarios contemporáneos de Aguirre y de sus marañones como, en mi criterio, se puede interpretar también a Juan de Salinas, quien encabezó, entre los años de 1557 y 1559, otra de las tantas expediciones de entonces al Marañón y quien, con sus 250 soldados, fuera acusado de ejecutar las más feroces crueldades para con los indios, quienes, paradójicamente, eran tratados por las crónicas (desde entonces y hasta hoy) como “aucas”, es decir, como “salvajes” y como “jíbaros”. El propio Fiscal de la Audiencia de Quito echó en cara a Juan de Salinas esas atrocidades.

La obra de Carlos Páramo trata entonces de Occidente en la frontera, tipificado en Lope de Aguirre, cuyas sombras “[...] se extienden hasta las orillas de nuestros tiempos y cubren por igual a los marañones del siglo XVI y a los seres que hasta hoy en día habitan la frontera”. Como el mismo autor lo plantea y como efectivamente sucedió, en tiempos de las caucherías, a comienzos del siglo XX, con Armando Normand, con Fonseca, con Pablo Zumaeata, con Miguel Loaiza, con Víctor Macedo y con muchos otros, atrapados en las entrañas de la selva, que de principio a fin odiaron, deviniendo en salvajes, en “más salvajes que sus víctimas”, pues como lo expresara Casement, refiriéndose a estos jefes y verdugos de las estaciones de la Casa Arana, “[...] hoy cazaban, mataban y torturaban para mañana aterrorizar nuevas

víctimas. Tal como el apetito hace que comamos, así cada crimen conducía a nuevos crímenes [...]”. E incluso, como más recientemente ocurriera, en la década de 1970, con el tirano Óscar Peñafiel, amo y señor de vidas y haciendas en las selvas del Napo, quien, bajo sistemas de terror tales como la flagelación de los indios, el incendio de sus cultivos, de sus tambos y el asesinato de los más allegados a los curacas, mantuvo sometidos a centenares de indígenas como esclavos.

No obstante, y aún a riesgo de extrañarme yo también, la imagen que suscita en mí el texto de Carlos Páramo es, precisamente, que esos “Aguirres”, que esos “marañones” del pasado y del presente, están igual e indisolublemente encadenados, como Prometeo, a sus víctimas, al “salvajismo” que le atribuyen a sus víctimas y son así mismo víctimas del confinamiento, del extravío y de la locura... No obstante, el autor va más allá:

[...] el civilizado, y el salvaje, (ambos en su acepción occidental) conviven y luchan entre sí a la hora de enfrentar la selva. A la postre, de cara al enigma irresoluble de en qué lado de la naturaleza se encuentra Occidente, vemos que Aguirre termina juntando el lado oscuro con el luminoso, en la idea de que para dominar a la selva la razón no vale, de que la única manera de triunfar sobre ella consiste en liberarse de la cultura y tornarse en un ser más salvaje que el “salvaje”.

Las pretensiones del autor van más allá. Este devela cuán frágiles son las fronteras entre la “realidad” y la “ficción” y la relación evidente entre Historia y Literatura, sugiriendo a propósito, que las “Crónicas de Indias”, a las cuales se refiere como “[...] recuentos a medio camino entre el testimonio, la demanda judicial, lo conocido de

oídas y lo imaginado”, constituyen “un género de frontera”.

Estas y muchas otras reflexiones estructuran un texto creativo y placentero, tejido con los más diversos materiales de la antropología, de la literatura, de la historia y, en fin, de la cultura. Un texto de las me-

jores cualidades académicas, intelectuales y estéticas.

AUGUSTO JAVIER GÓMEZ LÓPEZ
Investigador del Centro de Estudios
Sociales (CES)
Universidad Nacional de Colombia,
Bogotá

FABIO SILVA (ed.)

Pensando la región. Etnografías propias para la construcción de un discurso regional

Santa Marta: Gente Nueva Editorial, 2007. 493 páginas.

REFLEXIONES E INTERPRETACIONES
SOBRE EL CARIBE COLOMBIANO: LA
CONSTRUCCIÓN DE UN DISCURSO

A quello que pudiera pensarse como el “caribe colombiano” ha suscitado complejas discusiones y debates, de las que el texto *Pensando la región. Etnografías propias para la construcción de un discurso regional*, publicado por la Universidad del Magdalena, sugiere múltiples perspectivas. Esta obra se vale de una propuesta académica que busca darles sentido a procesos culturales, económicos, sociales, políticos y religiosos que se dan en diferentes lugares del departamento del Magdalena, usando la antropología como una forma sugerente de dar cuenta de las problemáticas que allí surgen.

En la primera parte, William Renán Rodríguez, Natalia Ospina, Juan Carlos Gómez y Luis Cadena Tejeda nos ofrecen un acercamiento a lo histórico y lo etnográfico, desde diferentes perspectivas. Entre algunos de los temas que aquí se abordan están la formación administrativa de Santa Marta y su valor a lo largo del siglo XIX, la importancia del discurso turístico en esta ciudad, la relación y los

procesos en los que se construye “la locura” como un tema dentro del razonamiento biomédico y la medicina popular, así como la reflexión sobre la figura sincrética de San Agatón en las prácticas religiosas de la población de Mamatoco. Desde estas perspectivas, los autores de la primera parte del texto logran brindar al lector una visión enriquecida sobre temas significativos para comprender la región.

De igual forma, un segundo grupo de artículos, escritos por Jorge Enrique Giraldo Barbosa, Deybis Carrasquilla Baza y Roosevelt González, nos indica un debate muy importante proveniente del análisis de los productos culturales —entendiendo estos como el resultado de las dinámicas que han venido transformando la música del Caribe a través de un nuevo matiz que resignifica algunos ritmos musicales—. Si bien estos nos hablan de un pasado africano de la región, han logrado pervivir gracias a la readaptación en el mundo globalizado y a su capacidad para aparecer como parte de la industria cultural. Temas musicales como la champeta, la música de tambora y las canciones de artistas como Joe Arroyo, Carlos Vives y Totó

oídas y lo imaginado”, constituyen “un género de frontera”.

Estas y muchas otras reflexiones estructuran un texto creativo y placentero, tejido con los más diversos materiales de la antropología, de la literatura, de la historia y, en fin, de la cultura. Un texto de las me-

jores cualidades académicas, intelectuales y estéticas.

AUGUSTO JAVIER GÓMEZ LÓPEZ
Investigador del Centro de Estudios
Sociales (CES)
Universidad Nacional de Colombia,
Bogotá

FABIO SILVA (ed.)

Pensando la región. Etnografías propias para la construcción de un discurso regional

Santa Marta: Gente Nueva Editorial, 2007. 493 páginas.

REFLEXIONES E INTERPRETACIONES
SOBRE EL CARIBE COLOMBIANO: LA
CONSTRUCCIÓN DE UN DISCURSO

A quello que pudiera pensarse como el “caribe colombiano” ha suscitado complejas discusiones y debates, de las que el texto *Pensando la región. Etnografías propias para la construcción de un discurso regional*, publicado por la Universidad del Magdalena, sugiere múltiples perspectivas. Esta obra se vale de una propuesta académica que busca darles sentido a procesos culturales, económicos, sociales, políticos y religiosos que se dan en diferentes lugares del departamento del Magdalena, usando la antropología como una forma sugerente de dar cuenta de las problemáticas que allí surgen.

En la primera parte, William Renán Rodríguez, Natalia Ospina, Juan Carlos Gómez y Luis Cadena Tejeda nos ofrecen un acercamiento a lo histórico y lo etnográfico, desde diferentes perspectivas. Entre algunos de los temas que aquí se abordan están la formación administrativa de Santa Marta y su valor a lo largo del siglo XIX, la importancia del discurso turístico en esta ciudad, la relación y los

procesos en los que se construye “la locura” como un tema dentro del razonamiento biomédico y la medicina popular, así como la reflexión sobre la figura sincrética de San Agatón en las prácticas religiosas de la población de Mamatoco. Desde estas perspectivas, los autores de la primera parte del texto logran brindar al lector una visión enriquecida sobre temas significativos para comprender la región.

De igual forma, un segundo grupo de artículos, escritos por Jorge Enrique Giraldo Barbosa, Deybis Carrasquilla Baza y Roosevelt González, nos indica un debate muy importante proveniente del análisis de los productos culturales —entendiendo estos como el resultado de las dinámicas que han venido transformando la música del Caribe a través de un nuevo matiz que resignifica algunos ritmos musicales—. Si bien estos nos hablan de un pasado africano de la región, han logrado pervivir gracias a la readaptación en el mundo globalizado y a su capacidad para aparecer como parte de la industria cultural. Temas musicales como la champeta, la música de tambora y las canciones de artistas como Joe Arroyo, Carlos Vives y Totó

la Momposina son algunos ejemplos que dan razón de estas dinámicas en el Caribe.

Los artículos de Enrique Andreis Pacheco, Esneider Molina Paternina y Angélica Hoyos Guzmán se centran en Taganga; al presentar la particularidad de sus pobladores, resaltan la importancia que han cobrado los diálogos interculturales en la construcción de identidad de los taganguños. Vemos entonces cómo las raíces históricas de una comunidad originariamente indígena, con el paso del tiempo, han sido permeadas por la presencia de turistas “blancos”; tal relación ha construido una dinámica cultural en la que lo religioso, lo familiar, las redes de solidaridad entre compañeros, la pesca y el juego, entre otras, son formas en que se explica la vida en sociedad de este pueblo costero.

El siguiente conjunto de artículos es titulado “Región, desarrollo y conflicto”. En este se presentan algunos temas que, de una forma u otra, han afectado y generado nuevas formas de pensar la región, justamente con el fin de buscar posibilidades de reflexión sobre los conflictos, proponiendo mecanismos que generen bienestar entre las poblaciones afectadas por los actores sociales de la región. Lorena Aja Eslava señala en su artículo las contradicciones en el discurso del desarrollo sostenible, centrándose en la Sierra Nevada de Santa Marta, donde han confluído actores tan importantes como los indígenas de la región y las instituciones políticas y privadas.

Por último, encontramos el conjunto “Desplazamiento y Discursos”, en el que el artículo de Luis Martínez pone en evidencia la importancia del territorio indígena y

sus formas de apropiación, resaltando los conflictos que han surgido entre los pueblos nativos de la Sierra y algunos colonos que han venido ocupando territorios del resguardo. En este mismo escenario de conflicto armado y desplazamiento, Esperanza Ardila señala en su artículo la importancia del estudio de las poblaciones desplazadas por conflicto armado en el departamento del Magdalena, quienes han tenido que buscar nuevas formas de subsistencia en la ciudad de Santa Marta. Complementando a Ardila, se presenta el artículo de Milena Montenegro, que expone las nuevas dinámicas que han surgido del desplazamiento de poblaciones rurales a contextos urbanos y de la apropiación de nuevos territorios, lo que ha generado nuevas redes dentro de la ciudad, tanto en el espacio familiar como en el social.

Es amplio el panorama de esta obra, pues congrega a diferentes antropólogos que abordan la región desde diversas perspectivas. En sus argumentos difieren y confluyen, y así ofrecen un esbozo de los estudios que se han realizado sobre la región del Magdalena. A pesar de que este microcosmos nos sugiere realidades que se construyen en otras regiones, sigue siendo un estudio particular sobre la complejidad del Caribe colombiano. No obstante, es posible que la diversidad de temas y perspectivas que se presentan termine por desdibujar lo que en un comienzo del libro se señala como la búsqueda de un análisis de la región.

ORIANA ALONSO VINASCO

Antropóloga

Universidad Externado de Colombia,

Bogotá

ULRICH OSLENDER
*Comunidades negras y espacio en el Pacífico
 colombiano. Hacia un giro geográfico en el
 estudio de los movimientos sociales*

Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, ICANH, Universidad del Cauca, 2008. 356 páginas.

A RÍO REVUELTO

“Pero la ciudad no cuenta su pasado, lo contiene como las líneas de una mano, escrito en las esquinas de las calles, en las rejas de las ventanas, en los pasamanos de las escaleras, en las antenas de los pararrayos, en las astas de las banderas, cada segmento surcado a su vez por arañosos, muescas, incisiones, comas”.

ITALO CALVINO,
Las ciudades invisibles (2009)¹

En el Pacífico colombiano no solo el pasado, sino también el presente y el futuro, están contenidos en los ríos. El río es el centro físico y social. Es la “calle” principal. Es el lugar de arraigo, de pertenencia... el gentilicio. Donde se nace y se muere. Es desde donde se construyen las relaciones domésticas, familiares y sociales. A partir del cual se cuentan historias, se construye identidad y se reafirma la etnicidad. Por esto, el río —el espacio— no es estático, siempre está en movimiento y corre según el contexto que atraviese. Es el elemento que, concientizado, funciona como marco de adaptación de formas de organización impuestas en formas de movilización propias: los consejos comunitarios.

Ulrich Oslender, geógrafo alemán y Ph.D. de la Universidad de Glasgow, convivió durante cinco meses con las comunidades negras de la Costa Pacífica caucana y muestra los resultados de su campo en

este libro que comprende dos grandes partes: una teórica y otra práctica. La primera fluye entre teorías relativas al estudio de los movimientos sociales (la Teoría de Movilización de Recursos —TMR— y la de Perspectiva Identitaria —PI—) y al espacio (la “producción del espacio” de Lefebvre y el “sentido de lugar” de Agnew). En la segunda, combina las teorías y las aplica al contexto particular del Pacífico colombiano. De esta manera, la primera parte se puede ver como una preparación teórica y un posicionamiento ético del autor que desemboca en la segunda parte.

Desde la antropología, el territorio ha sido estudiado como un espacio culturizado, como determinante de la cultura, como medio de producción, como un terreno físico o como un concepto abstracto enmarcado en un discurso legal, pero casi nunca como un lugar fundamental a partir del cual se estructuran, organizan y conforman los movimientos sociales. Este es tal vez el aporte innovador de Oslender: una nueva ruta de navegación que contribuya al entendimiento de los movimientos sociales y a la creación de alternativas fortalecedoras de la movilización.

Las entrevistas, la etnografía, las décimas (canciones de 10 versos octosílabos), las discusiones teóricas, las fotografías y los mapas elaborados por los mismos habitantes, reflejan la existencia de una construcción propia del espacio en el Pacífico caucano: el *espacio acuático*. Esta particularidad, aunada al contexto político,

¹ Calvino, I. (2009 [1998]). *Las ciudades invisibles*. Madrid: Ediciones Siruela.

económico y social de la región, es, precisamente, la que sirve de base para la creación de la “lógica del río” —concepto empleado por algunos activistas— sobre la que se fundamentan la estructura y organización de los consejos comunitarios.

Sin embargo, el autor también muestra las dinámicas y convulsionadas relaciones que se establecen entre las comunidades negras, debido a una latente y evidente lucha de poderes demostrada en la consolidación de los consejos comunitarios. Por un lado, la “lógica del río” y el *espacio acuático* sirven como precondiciones para el establecimiento de los consejos comunitarios, los cuales, al igual que los asentamientos y las prácticas cotidianas, surgieron alrededor de las cuencas fluviales. Por el otro, plantea discusiones sobre iniciativas que van contra la corriente, pues la influencia del Estado, por medio del Incora, y del capital, mediante proyectos productivos, ha propiciado el surgimiento de estos consejos como refuerzo de las representaciones dominantes del espacio y no como un contraespacio.

La finalidad del autor es ofrecer una herramienta académica que contribuya a la defensa del territorio de las comunidades

negras del Pacífico colombiano desde el fortalecimiento de los consejos comunitarios como una forma de organización propia, alejada del clientelismo y los clichés. Sin embargo, el término *territorio* solo es empleado como la concientización del espacio que se materializa en las luchas, es decir, como un concepto político. Son el *espacio* y el *lugar* geográficos los que dirigen el análisis. Este salto abrupto, de *espacio* y *lugar* a *territorio*, da pie a discusiones sobre la apropiación de conceptos ajenos como estrategia política y a la resignificación de esos conceptos, no solo como herramienta de defensa, sino también como un concepto cultural contenedor del *espacio* y el *lugar*. Así como Oslender sugiere un fortalecimiento cultural de los consejos comunitarios a partir del espacio, también debería insinuarse el fortalecimiento del término *territorio* como un concepto cultural, pues es desde aquí donde las comunidades soportan sus exigencias. En ese caso, más que de un *espacio acuático*, hablaría de un *territorio acuático*.

ZAMIRA NAMÉN URRUTIA
Estudiante de Antropología
Universidad Nacional de Colombia,
Bogotá

ROBERTO SUÁREZ *et al* *Las rickettsias como agentes etiológicos de entidades febriles no diagnosticadas en Colombia*

Bogotá: Universidad de Los Andes, CESO, Departamento de Antropología, 2008. 98 páginas.

El grupo de Antropología Médica de la Universidad de los Andes tiene más de treinta publicaciones en la compleja intersección entre ciencias sociales y el campo de la salud y la enfermedad, lo que, unido a la formación de estudiantes de pregrado y posgrado, hace de este grupo uno de

los más prolíficos en antropología médica en Colombia. Realizando investigaciones de manera conjunta con instituciones nacionales de salud, Suárez y sus colaboradores cuestionan y aportan a los servicios, los programas de atención y a la política pública en salud. Buena parte de estos textos

económico y social de la región, es, precisamente, la que sirve de base para la creación de la “lógica del río” —concepto empleado por algunos activistas— sobre la que se fundamentan la estructura y organización de los consejos comunitarios.

Sin embargo, el autor también muestra las dinámicas y convulsionadas relaciones que se establecen entre las comunidades negras, debido a una latente y evidente lucha de poderes demostrada en la consolidación de los consejos comunitarios. Por un lado, la “lógica del río” y el *espacio acuático* sirven como precondiciones para el establecimiento de los consejos comunitarios, los cuales, al igual que los asentamientos y las prácticas cotidianas, surgieron alrededor de las cuencas fluviales. Por el otro, plantea discusiones sobre iniciativas que van contra la corriente, pues la influencia del Estado, por medio del Incora, y del capital, mediante proyectos productivos, ha propiciado el surgimiento de estos consejos como refuerzo de las representaciones dominantes del espacio y no como un contraespacio.

La finalidad del autor es ofrecer una herramienta académica que contribuya a la defensa del territorio de las comunidades

negras del Pacífico colombiano desde el fortalecimiento de los consejos comunitarios como una forma de organización propia, alejada del clientelismo y los clichés. Sin embargo, el término *territorio* solo es empleado como la concientización del espacio que se materializa en las luchas, es decir, como un concepto político. Son el *espacio* y el *lugar* geográficos los que dirigen el análisis. Este salto abrupto, de *espacio* y *lugar* a *territorio*, da pie a discusiones sobre la apropiación de conceptos ajenos como estrategia política y a la resignificación de esos conceptos, no solo como herramienta de defensa, sino también como un concepto cultural contenedor del *espacio* y el *lugar*. Así como Oslender sugiere un fortalecimiento cultural de los consejos comunitarios a partir del espacio, también debería insinuarse el fortalecimiento del término *territorio* como un concepto cultural, pues es desde aquí donde las comunidades soportan sus exigencias. En ese caso, más que de un *espacio acuático*, hablaría de un *territorio acuático*.

ZAMIRA NAMÉN URRUTIA
Estudiante de Antropología
Universidad Nacional de Colombia,
Bogotá

ROBERTO SUÁREZ *et al* *Las rickettsias como agentes etiológicos de entidades febriles no diagnosticadas en Colombia*

Bogotá: Universidad de Los Andes, CESO, Departamento de Antropología, 2008. 98 páginas.

El grupo de Antropología Médica de la Universidad de los Andes tiene más de treinta publicaciones en la compleja intersección entre ciencias sociales y el campo de la salud y la enfermedad, lo que, unido a la formación de estudiantes de pregrado y posgrado, hace de este grupo uno de

los más prolíficos en antropología médica en Colombia. Realizando investigaciones de manera conjunta con instituciones nacionales de salud, Suárez y sus colaboradores cuestionan y aportan a los servicios, los programas de atención y a la política pública en salud. Buena parte de estos textos

se dedica a explorar las nociones de *riesgo*, tanto para el personal de salud como para poblaciones específicas, la aproximación a *estilos de vida* y la eficacia de las intervenciones médicas en la promoción de la salud y prevención de la enfermedad. En este contexto de producción e investigación encontramos *Las rickettsias como agentes etiológicos de entidades febriles no diagnosticadas en Colombia*.

El libro es el resultado de una investigación financiada por Colciencias¹ y tiene como objetivo presentar la experiencia, los hallazgos y las conclusiones del trabajo realizado en el área rural del municipio de Villeta, de manera conjunta entre la Universidad de los Andes, el Grupo de Antropología Médica Crítica, el Instituto Nacional de Salud y la Secretaría de Salud de Cundinamarca.

La presencia en el 2003 y el 2004 de casos febriles no diagnosticados en Cundinamarca, cuyo desenlace fue fatal, motivaron al Instituto Nacional de Salud a desarrollar un programa de vigilancia comunitaria que permitiera identificar si los casos febriles de la región eran o no compatibles con las “fiebres manchadas” reportadas históricamente en la región desde la década de los treinta. En un estudio retrospectivo, y con muestras de suero de varios años, se descartaron otras enfermedades infecciosas tropicales como el dengue, la fiebre amarilla y la malaria, mientras que se empezaron a reportar positivos para rickettsiosis. Para el 2006, otros casos a nivel nacional y la posible infección masiva de un grupo de soldados campesinos en Necoclí, Chocó, hizo aún más visible la enfermedad. En Córdoba, la posible infección

y muerte de varias personas activó las alarmas de brote epidémico. Así las cosas, fue claro a nivel nacional que las “fiebres manchadas” —así denominadas por su sintomatología— eran una realidad epidemiológica y que estaban relacionadas con las rickettsias como agente causal y las garrapatas como agente etiológico. Estas infecciones son planteadas por los especialistas como “enfermedades tratables”, pero de difícil diagnóstico; esta dificultad y el interés por intervenir en las condiciones de salud de las comunidades locales “en sus propios términos” justifican la participación del grupo de Suárez y sus colaboradores en la investigación.

El libro está dividido en dos secciones principales, la primera profundiza —desde el modelo etiopatológico— en el agente causal y los vectores de un conjunto de enfermedades de difusa denominación y diagnóstico, denominadas genéricamente “las fiebres manchadas”. Los autores se aproximan a la infección por rickettsias y sus manifestaciones clínicas, signos, síntomas y formas de diagnóstico. En resumen, se comprende la enfermedad como un asunto de agentes externos (microorganismos) y sus mecanismos de transmisión. Ante la dificultad de realizar pruebas diagnósticas en laboratorio, debido a la falta de infraestructura en nuestros contextos rurales —este asunto socioeconómico se enuncia tangencialmente—, el diagnóstico se basa en la sintomatología y epidemiología. Sin embargo, la presentación inespecífica de síntomas hace que las “fiebres manchadas” se confundan fácilmente con otras enfermedades infecciosas tropicales. Los autores se refieren a los aspectos inmunológicos de las enfermedades y presentan algunas posibilidades de vacunación de ADN que prometerían —de nuevo,

¹ Instituto Colombiano para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología.

en el modelo etiopatológico— una esperanza de protección a las poblaciones vulnerables de infección (p. 23).

En la primera sección del libro, el denominado “contexto social” queda relegado a la recuperación de un evento histórico en la década de 1930. Esto nos remite a un uso de la historia como estrategia literaria más que como estrategia comprensiva del contexto social; por su parte, “lo social” es comprendido como el grupo de las creencias locales que impiden el correcto diagnóstico y tratamiento. Por ejemplo, es llamativo que aun cuando la enfermedad se considera de importancia zoonótica, no hay evidencia de un trabajo de campo desde la antropología que aborde la relación entre seres humanos y animales; apenas se menciona que “conviven” unos con otros. Este distanciamiento o imposibilidad de comprensión integral de la enfermedad y de lo social en la enfermedad se basa precisamente en paradigmas biomédicos que aún no han resuelto las contradicciones que generan algunas teorías como el construccionismo, ni las rupturas epistemológicas² que la genética, la inmunología, la psicología, la antropología o la ecología pueden causar en los discursos médicos etiopatológicos.

La segunda sección del texto pretende responder a las siguientes preguntas: ¿De qué depende que una enfermedad se constituya como relevante para ser objeto de planes de promoción y prevención, o de control y vigilancia? ¿Qué hace que una enfermedad tenga sentido dentro de una comunidad? ¿Cómo logra una

enfermedad ser reconocida y nombrada? ¿Qué elementos permiten intervenir una enfermedad cuando representa riesgo para una población? (p. 49). Lamentablemente, lo que se plantea inicialmente como un conjunto de preguntas de interés para la salud pública y las ciencias sociales, termina reducido al nivel de “rendimiento” que puede producir la “correspondencia entre las representaciones sociales de la salud provenientes del personal de salud y aquellas de la población” (p. 45).

Como el libro posiciona al lector justo en la intersección entre ciencias sociales y de la salud y su intervención, me fijaré en los problemas de esta intersección y la manera como las relaciones de poder entre personal de salud e investigadores sociales dan cuerpo a formas “dominadas” de investigación e intervención social. Al enunciarlo de esta manera, planteo que la relación entre investigación en salud e investigación en ciencias sociales aún no logra establecerse en términos horizontales, y esta publicación, tanto en su forma como en su contenido, nos permite hacerlo evidente. La fragmentación del texto en dos secciones claramente distanciadas en el lenguaje —el uno epidemiológico y etiopatológico, y el otro desde la aproximación teórico conceptual del construccionismo social, sin una articulación entre las dos secciones— hace visible que si bien el trabajo en campo dio resultados en términos de materiales para la intervención en salud, la producción de conocimiento transdisciplinar implica una distancia epistemológica al parecer insondable.

Una segunda distancia sería evidente con el ejercicio de intervención en salud, que en este caso se resume a la generación de materiales “adecuados culturalmente”, pero en donde el personal de salud y los investigadores sociales no conciben el

2 Quevedo, E. (1992). El proceso de salud enfermedad: hacia una clínica y una epidemiología no positivistas. En A. Cardona (ed.), *Sociedad y Salud* (pp. 5-85). Bogotá: Zeus Editores.

ejercicio de comunicación en salud como un campo complejo que requiere, para que sea efectivo, acciones intencionadas y planificadas a mediano y largo plazo, que van mucho más allá de la realización de folletos impresos y talleres de capacitación. La intervención social en este caso se basa en teorías de la comunicación lineales, en donde se espera que la información “correcta” en posesión del personal de salud cambie las representaciones sociales de grupos poblacionales vulnerables y específicos. Así planteada, la relación de producción de conocimiento y cambio social siempre tendrá un carácter vertical y poco participativo.

Afirmaciones como “las epidemias se encuentran asociadas con condiciones de pobreza, guerra, hacinamiento y mala higiene personal” (p. 18) quedan relegadas como un dato más entre las características de la enfermedad o sus síntomas y no se consideran como posibles factores asociados necesarios para la comprensión misma de la enfermedad. En este caso, y en una enfermedad con un fuerte componente que involucra la capacidad de respuesta inmune del infectado, parece que la explicación etiológica y unicausal domina aún la explicación misma a la enfermedad, lo que deja en un lugar muy particular y estrecho a las ciencias sociales. En su introducción al libro, el Dr. Valbuena enuncia que el trabajo de “los científicos sociales” permitió ajustar los instrumentos de tal forma “que su contenido y la manera de transmitirlo se ajustaran a la cultura y creencias de la población local”, y mostró la percepción de la “población local respecto a estas enfermedades y su transmisión por garrapatas”. Es decir que hasta aquí el trabajo —en este caso de los antropólogos— se redujo en una aproximación funcional de las ciencias sociales para

lograr que el conocimiento médico funcionara en el contexto local. Sin duda el Grupo de Antropología Médica Crítica ha reflexionado al respecto en otros textos, pero en este en particular, lo social queda relegado a la función de normalización en la promoción y prevención en salud.

Las preguntas de Suárez y sus colaboradores sobre el reconocimiento y relevancia de la enfermedad en Villeta efectivamente son respondidas, pero en un marco local y restringido de la concepción de la enfermedad y la realidad de los servicios, programas y políticas públicas en salud. En este libro, parece no ser claro que la salud pública tiene un vínculo indisociable con la economía y política de un país, y de este con el mundo; y que la visibilidad o invisibilidad de una enfermedad no depende exclusivamente de “representaciones sociales” generadas localmente y sin una reflexión histórica. Por ejemplo, las fiebres manchadas tuvieron su auge y visibilidad en la primera mitad del siglo XX, como el resto de las fiebres en el país —incluyendo por supuesto las del Magdalena—, por la presión de garantizar el intercambio comercial fluvial y las complejas dinámicas que planteaba la relación del centro del país con sus costas y de allí con el resto del mundo, así como por el auge de la bacteriología a nivel internacional y su validación como conocimiento “científico”, como han demostrado A. M. Carrillo³ y M. Cueto⁴. Dejar enunciado que la “invisibilidad de la enfermedad” radica en lógicas locales, como la naturalización de las garrapatas o la concepción de

3 Carrillo, A. M. (2002). Economía política y salud pública en el México porfiriano (1876-1910). *Historia, ciencia, saúde. Manguinhos*, 9 [suplemento], 67-87.

4 Cueto, M. (1997). Sanidad desde arriba: la fiebre amarilla, la costa norte y la Fundación Rockefeller. En *El regreso de las epidemias. Salud y sociedad en el Perú del siglo XX* (pp. 58-66). IEP.

la enfermedad como “falta de prestigio” personal o local, crea una distorsión de la realidad social de la salud pública: se enuncia una población o una comunidad como entes cerrados ajenos a las dinámicas de invisibilización y ejercicios de poder globales y estatales, y deja por fuera —por ejemplo— asuntos tan interesantes como la “inexistencia” de la enfermedad para el personal de salud, para las administraciones locales y, en general, para el país. Las dificultades diagnósticas de la enfermedad, en especial por la ausencia de infraestructura, muestran, no solo las “representaciones sociales” de la enfermedad en el municipio de Villeta, sino la compleja red de relaciones económicas y políticas entre el conocimiento, su producción y su validación a nivel mundial y global.

La aproximación a los conceptos de “itinerarios burocráticos” y “riesgo”, que bien podrían dar cuenta de la complejidad del problema, quedan reducidos a algunas

citas en vivo, a su funcionalidad epidemiológica y a la necesidad de lograr impacto individual. Para el desarrollo de estos conceptos otros trabajos de Suárez⁵ son mucho más esclarecedores.

En resumen, el libro se presenta al lector crítico y con experiencia en la intersección entre salud y ciencias sociales como una oportunidad para ver las tensiones que existen entre estas dos áreas y las dificultades que implica el trabajo interdisciplinario en este campo.

ANA MARÍA MEDINA

*Directora Carrera de Antropología
Pontificia Universidad Javeriana,
Bogotá*

5 Suárez, R., Beltrán, E. M. & Sánchez, T. (2006). El sentido del riesgo desde la antropología médica: consonancias y disonancias con la salud pública en dos enfermedades transmisibles. *Antípoda*, 3 (julio-diciembre), 123-154.

AUGUSTO JAVIER GÓMEZ LÓPEZ & HUGO ARMANDO SOTOMAYOR TRIBÍN *Enfermedades, epidemias y medicamentos. Fragmentos para una historia epidemiológica y sociocultural*

Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, CES, SaludCoop EPS, 2008. 360 páginas.

Este libro reúne varios ensayos escritos por el antropólogo e historiador Augusto Gómez; uno de estos, en compañía del médico Hugo Sotomayor, es resultado de investigaciones acerca de epidemias y enfermedades en diversos contextos históricos y socioculturales en nuestro país, con especial atención a las sociedades de la Amazonia noroccidental. El texto se encuentra organizado en cuatro grandes capítulos: “Concepciones amerindias”, “Amazonía colombiana: enfermedades y epidemias”, “La

curación y el pensamiento mestizo” y “Los albores de la modernidad en Colombia”.

La primera parte está dedicada a analizar el complejo sistema de creencias que definen el pensamiento de las sociedades aborígenes y sustentan su concepción de la salud y las enfermedades. Estos conceptos no son opuestos, más bien funcionan como un continuo de relaciones definidas por la interacción del hombre con la naturaleza y los seres que habitan los diversos niveles del universo. Las comunidades

la enfermedad como “falta de prestigio” personal o local, crea una distorsión de la realidad social de la salud pública: se enuncia una población o una comunidad como entes cerrados ajenos a las dinámicas de invisibilización y ejercicios de poder globales y estatales, y deja por fuera —por ejemplo— asuntos tan interesantes como la “inexistencia” de la enfermedad para el personal de salud, para las administraciones locales y, en general, para el país. Las dificultades diagnósticas de la enfermedad, en especial por la ausencia de infraestructura, muestran, no solo las “representaciones sociales” de la enfermedad en el municipio de Villeta, sino la compleja red de relaciones económicas y políticas entre el conocimiento, su producción y su validación a nivel mundial y global.

La aproximación a los conceptos de “itinerarios burocráticos” y “riesgo”, que bien podrían dar cuenta de la complejidad del problema, quedan reducidos a algunas

citas en vivo, a su funcionalidad epidemiológica y a la necesidad de lograr impacto individual. Para el desarrollo de estos conceptos otros trabajos de Suárez⁵ son mucho más esclarecedores.

En resumen, el libro se presenta al lector crítico y con experiencia en la intersección entre salud y ciencias sociales como una oportunidad para ver las tensiones que existen entre estas dos áreas y las dificultades que implica el trabajo interdisciplinario en este campo.

ANA MARÍA MEDINA

*Directora Carrera de Antropología
Pontificia Universidad Javeriana,
Bogotá*

5 Suárez, R., Beltrán, E. M. & Sánchez, T. (2006). El sentido del riesgo desde la antropología médica: consonancias y disonancias con la salud pública en dos enfermedades transmisibles. *Antípoda*, 3 (julio-diciembre), 123-154.

AUGUSTO JAVIER GÓMEZ LÓPEZ & HUGO ARMANDO SOTOMAYOR TRIBÍN *Enfermedades, epidemias y medicamentos. Fragmentos para una historia epidemiológica y sociocultural*

Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, CES, SaludCoop EPS, 2008. 360 páginas.

Este libro reúne varios ensayos escritos por el antropólogo e historiador Augusto Gómez; uno de estos, en compañía del médico Hugo Sotomayor, es resultado de investigaciones acerca de epidemias y enfermedades en diversos contextos históricos y socioculturales en nuestro país, con especial atención a las sociedades de la Amazonia noroccidental. El texto se encuentra organizado en cuatro grandes capítulos: “Concepciones amerindias”, “Amazonía colombiana: enfermedades y epidemias”, “La

curación y el pensamiento mestizo” y “Los albores de la modernidad en Colombia”.

La primera parte está dedicada a analizar el complejo sistema de creencias que definen el pensamiento de las sociedades aborígenes y sustentan su concepción de la salud y las enfermedades. Estos conceptos no son opuestos, más bien funcionan como un continuo de relaciones definidas por la interacción del hombre con la naturaleza y los seres que habitan los diversos niveles del universo. Las comunidades

indígenas prehispánicas poseían amplios conocimientos acerca de los tratamientos, prácticas y medicamentos necesarios para curar diferentes dolencias, conocimiento heredado por sus descendientes, quienes lo han conservado y adaptado a sus condiciones de vida. La figura del chamán, aludiendo a su denominación genérica, es fundamental en el proceso de identificación y tratamiento de la enfermedad, puesto que es él quien posee el conocimiento y la habilidad para el cultivo, identificación y preparación de los elementos de origen natural, animal y mineral que actúan como medicamentos en los diferentes contextos culturales de estas sociedades. El chamán también actúa como intérprete de hechos sobrenaturales y como protector del grupo ante las agresiones externas.

El segundo apartado es un recuento de las características geográficas de la zona noroccidental del Amazonas y de los grupos indígenas que la habitan desde hace varios siglos y que han desarrollado diversos sistemas adaptativos a este entorno, por ejemplo, la agricultura estacional, el nomadismo y el intercambio con grupos que habitan el piedemonte y las cordilleras andinas. Gómez referencia documentos de los siglos XVIII y XIX, elaborados por religiosos y por integrantes de la comisión corográfica, en los que se describen rasgos físicos y costumbres de los aborígenes de esta región, así como diversas plantas y procedimientos empleados por ellos para curar a los enfermos. Estos documentos también mencionan el contacto de los indígenas con los blancos y las funestas consecuencias que este hecho trajo para su salud. El encuentro entre occidentales y aborígenes en la Amazonia noroccidental ha estado mediado por las diversas economías extractivas que han surgido en la región desde el siglo XVI y que

se han materializado en la esclavización, el asesinato y la introducción de nuevas enfermedades entre los indígenas, principal mano de obra de estas empresas, causando una catástrofe demográfica.

En la tercera parte se encuentra un documento, inédito hasta ahora, titulado *Curiosidades de la montaña y médico en casa*, escrito por el presbítero Manuel María Albis a mediados del siglo XIX, en donde se pueden encontrar las propiedades curativas y los más variados usos de un amplio número de plantas, animales y minerales; además de “recetas para curar muchas enfermedades”, “el lenguaje de las flores”, “algunas señales del pulso” y “remedios secretos”.

El cuarto y último apartado está dividido en tres secciones: “Catástrofe demográfica indígena”, “Historia epidemiológica del Gran Cauca” y “Progreso, racismo y enfermedades en la historia del Istmo de Panamá”. La primera retoma el problema de la dramática disminución demográfica acontecida en el Nuevo Reino de Granada después de la llegada de los españoles. Los europeos impusieron a los indígenas un régimen de dominación social, biológica y moral que conllevó a la pérdida del territorio, el derrumbe de la cultura tradicional y la aparición de enfermedades foráneas que arrasaron con la población nativa. Esta macabra imagen se repitió en la segunda mitad del siglo XIX, cuando, motivados por la expansión de las fronteras económicas, nuevos colonos incursionaron en territorios en los que aún existía una amplia población indígena. El segundo texto, escrito en coautoría con el médico Hugo Sotomayor, aborda la historia de las condiciones sociales que, desde la Colonia y hasta el siglo XX, han favorecido la aparición y proliferación de enfermedades en la región de la antigua Gobernación de Popayán, cuya

jurisdicción comprendía los actuales departamentos de Chocó, Cauca, Nariño y Valle del Cauca. Estos territorios se han caracterizado por contar con una numerosa población indígena y afrocolombiana, afectada por los procesos económicos y el conflicto armado que han llevado al surgimiento de nuevos patrones epidemiológicos. La tercera parte de este capítulo analiza el surgimiento y desarrollo de dos de los proyectos de ingeniería más importantes de final del siglo XIX y comienzos del XX: la construcción del ferrocarril y la apertura del canal de Panamá. Las principales causas de morbilidad y mortalidad en el istmo, desde la segunda mitad del siglo XIX, fueron el cólera, la malaria y la fiebre amarilla, enfermedades que se erigieron como el mayor obstáculo para el adelanto de los trabajos, puesto que la mano de obra extranjera era presa fácil de su acción. Solo hasta la llegada de la compañía norteamericana, y gracias a la campaña de saneamiento realizada por esta, fue posible controlar las epidemias de malaria y fiebre amarilla y llevar a término la construcción del canal.

Este libro es, sin duda, una contribución generosa al estudio social de las enfermedades. Sus páginas muestran de forma clara cómo los conceptos acerca de la salud y la enfermedad son constructos culturales, que van más allá de la base biológica de las patologías. Como afirma Diana Obregón (p. 26)¹, “las enfermedades son socialmente producidas, no solo en el sentido de que, por ejemplo, la tuberculosis ataca especialmente a la clase trabajadora, o que la pelagra es una enfermedad de pobreza y desnutrición, sino en el sentido de que su

definición conceptual también tiene un carácter social”.

También se debe destacar que el autor rescata dos textos de gran valor documental: la versión del origen de las enfermedades y epidemias entre los andoque, del capitán Andoque Fisi, y el ya mencionado escrito del presbítero Manuel María Albis. Si bien la publicación de fuentes inéditas es fundamental para el estudio histórico, también es necesario acompañar estos documentos de un análisis crítico por parte del autor, pues para un lector desprevenido, no conocedor del tema, los detalles valiosos que develan concepciones particulares acerca del origen de las enfermedades y las formas de tratarlas pueden pasar desapercibidos.

El libro cuenta con una gran cantidad de recursos gráficos como fotografías, grabados, pinturas y mapas que acompañan la narración de cada capítulo, además de recuadros que profundizan en temas de especial interés, nombrados en el texto. Cada uno de los ensayos compilados en este volumen aporta elementos nuevos y valiosos al estudio social de las enfermedades. No obstante, al considerar el conjunto, algunos temas pierden fuerza, pues se tornan redundantes, lo que denota un problema de edición.

Aunque la edición del libro no fue la más afortunada, pues a la falta de trabajo del editor se suman algunos problemas de diseño en cuanto al empleo de las fuentes y la diagramación, el valor de los textos escritos por Gómez y Sotomayor es un aporte fundamental en los campos de las ciencias humanas y de las ciencias de la salud.

MARCELA GARCÍA SIERRA
Antropóloga
Universidad Nacional de Colombia,
Bogotá

1 Obregón, D. (2002). *Batallas contra la lepra. Estado, medicina y ciencia en Colombia*. Medellín: Banco de la República, Fondo editorial Universidad EAFIT.

JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ CUENCA & SONIA BLANCO
La Buitrera, Valle del Cauca: una región de frontera
cultural prehispánica en la Cordillera Central.

Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008. 166 páginas.

El propósito de este pequeño libro-informe arqueológico es presentar los resultados de las investigaciones del profesor José Vicente Rodríguez y su equipo de trabajo en el municipio de Palmira, Valle del Cauca. Los objetivos de la fase de investigaciones en la región de La Buitrera, en la Cordillera Central colombiana, se enuncian en la página 19: “analizar el manejo del espacio y el significado de La Buitrera en las redes de intercambio de productos entre los diferentes ecosistemas del Valle del Cauca [...], especialmente durante el periodo tardío cercano a la llegada de los españoles, lo que permite a su vez verificar la veracidad de las fuentes etnohistóricas”. Existe, desde la perspectiva de los autores, una doble justificación para la investigación. En primer término, esta subregión del Valle del Cauca es menos conocida en términos arqueológicos que otras zonas del departamento, como la Costa Pacífica, los flancos de la Cordillera Occidental y la suela plana del valle mismo. Es importante resaltar que la región de estudio fue epicentro de los desarrollos prehispánicos conocidos arqueológicamente como *Bolo Temprano* (antes Malagana) y *Bolo Tardío* (relacionado con el periodo Sonso). En segundo lugar, existe cierto interés de las comunidades locales y de propietarios y agentes turísticos de la zona por vincular la conservación ambiental con la gestión y conservación del patrimonio arqueológico local, a través de proyectos ecoturísticos en los cuales el conocimiento arqueológico desempeña un papel central. Este doble

aspecto de la investigación hace más que encomiable el trabajo del equipo encabezado por el profesor Rodríguez.

El libro se compone de siete capítulos más una introducción independiente. En esta, los autores hacen un breve recuento de los trabajos arqueológicos en el Valle del Cauca, sintetizan los antecedentes generales de esta investigación y ubican en los ejes espacial y temporal los principales desarrollos culturales de la otrora genérica “región Calima”. Existe en esta primera parte un especial interés por diferenciar los desarrollos culturales de la “región Calima” (Ilama, Yotoco y Sonso) de aquellos que tuvieron lugar en la suela plana del valle del río Cauca y zonas aledañas, conocidas por los saqueos realizados en la Hacienda Malagana en 1992, que a su vez dieron nombre a una “cultura arqueológica” llamada por su lugar de hallazgo, *Malagana*. Con el paso del tiempo, esta noción —a veces estilo, otras periodo— se convirtió en la “sociedad Malagana”, para terminar en algún reporte periodístico como un grupo étnico arqueológico conocido como *los Malagana* (*Revista Semana*, 21 de febrero del 2007). Es por este sonoro, pero quizás no tan afortunado nombre, que los autores reiteran un llamado a que se cambie la denominación del periodo por el de *Bolo Temprano*, acorde con la distribución de los materiales que trascienden los linderos de la hacienda de marras. Hay una segunda justificación: “la comunidad de El Bolo se ha organizado en defensa de su patrimonio y *de su nombre regional*” (p. 15, énfasis de los autores).

El capítulo 1 lleva casi el mismo título que el libro, aunque se añade a este el componente del intercambio como uno de los conceptos que estructuran la indagación arqueológica en la región. El punto de partida son las crónicas españolas del siglo XVI que mencionan la existencia de redes de intercambio a través de las cuales las parcialidades indígenas asentadas en diferentes ecosistemas intercambiaban los más diversos productos. No obstante, como sucede en estos casos, la información arqueológica debe suplir aquellos aspectos que los cronistas no observaron o no consideraron de interés para registrarlos en sus informes. Con este pretexto, los autores acuden a múltiples publicaciones arqueológicas que “prueban” la existencia de amplias redes de intercambio comercial de productos exóticos y materias primas que circulaban en distintas direcciones. La identificación de los productos intercambiados, no obstante, no resuelve muchas preguntas en torno a este aspecto de la vida de las sociedades estudiadas: ¿Cuáles son los contextos sociopolíticos en los que se dan estas transacciones? ¿Cuáles son las motivaciones para el intercambio de determinados bienes? ¿Cómo se relaciona esta actividad con otras (por ejemplo, especialización artesanal)? ¿Se intercambiaron únicamente objetos exóticos y materias primas o hubo otros productos cuya disposición final o naturaleza no permitió su conservación en el registro arqueológico?

El capítulo 2 es una descripción convencional de los paisajes de La Buitrera que identifica las principales unidades geomorfológicas o grandes paisajes, a saber: montaña, depresión, colinas erosionales y piedemonte. Los capítulos subsiguientes (3 a 5), corresponden a la descripción más detallada de

cada una de las unidades geomorfológicas mencionadas (excepto el piedemonte), asociándolas con alguna evidencia de paisaje transformado por la actividad humana. De esta manera, la montaña se asocia con *tambos* y caminos (capítulo 3), la depresión con sistemas de manejo hidráulico (capítulo 4) y las colinas con tumbas y cementerios (capítulo 5). El grueso de estos tres capítulos está conformado por la descripción técnica de los sitios (13 en total) y de los trabajos realizados en cada uno de ellos, profusamente ilustrados, como corresponde a un texto de esta naturaleza. Se incluyen numerosas fotografías, dibujos de planta y perfiles estratigráficos, así como cuadros y diagramas con datos de estudios especializados complementarios (polen, caracterización geoquímica de suelos, etc.).

La descripción técnica de la cerámica (capítulo 6) cumple con su cometido, a la vez que contiene algunas indicaciones sobre sus “relaciones estilísticas”. Son precisamente las consideraciones sobre estas relaciones las que llevan a los autores a encontrar similitudes con cerámicas tardías del valle del río Magdalena, relacionadas a su vez con el grupo étnico pijao, registrado en las crónicas de los siglos XVI y XVII. Se plantea entonces, a manera de hipótesis, la posible filiación étnica pijao de quienes elaboraron la cerámica tardía de la región de La Buitrera, cuya presencia se remontaría hasta el siglo IX d. C. Esta propuesta refleja la inveterada tradición en la arqueología colombiana de tratar de identificar a partir de algunos rasgos aislados en la producción material prehispánica, principalmente de la cerámica, la identidad étnica de los “portadores” de tal o cual tradición, estilo o tipo cerámico.

El último capítulo del libro, el de las conclusiones, retoma algunos de los aspectos

ya adelantados en los capítulos precedentes. Como no existen preguntas de investigación explícitamente formuladas, las conclusiones divagan sobre la importancia de la región de La Buitrera para el intercambio en el globalizado mundo prehispánico, el papel de los rituales funerarios para estas sociedades, los diferentes usos del paisaje tanto en el pasado como en el presente, etc. Una vez más, se hace referencia a la forma en la que el conocimiento arqueológico es apropiado por la “comunidad”.

Como un informe arqueológico, este trabajo es una referencia obligada para los investigadores interesados en el pasado prehispánico de la región del Valle del Cauca y, en general, del suroccidente de Colombia. No obstante, el trabajo presenta algunas limitaciones. En primer lugar, es notoria la ausencia de cuestiones teóricas que guíen el desarrollo de la investigación. Las preguntas sin respuesta planteadas arriba, por ejemplo, muestran la poca profundidad teórica en el abordaje del intercambio, visto únicamente desde la perspectiva de su contenido y sin una comprensión adecuada de los contextos sociales, políticos y económicos en los que se daba. Esta misma ausencia hace que los autores tengan que recurrir frecuentemente a las más disímiles fuentes para sustentar algunas de sus afirmaciones. Por ejemplo, en el capítulo 5 hay una reflexión sobre el significado de la muerte dentro de la cosmovisión indígena, apoyada en referencias de autores tan disímiles como Mircea Eliade, Gerardo Reichel-Dolmatoff, César Velandia y Gustavo Santos. Por

otro lado, se aprecia en varios pasajes de la obra la extrapolación indiscriminada de datos de otras investigaciones para “probar” algunas de afirmaciones contenidas en el texto. Es así como en algunos apartes se puede leer que, a diferencia de lo dicho por los cronistas españoles, estas sociedades tenían liderazgos que convocaban a la organización de obras públicas como sistemas de canales o adecuaciones del espacio, con base en los cálculos de cantidad de tierra removida, tiempo invertido y número de personas trabajando. Esta información fue obtenida de otras investigaciones como las de R. Drennan, en el Alto Magdalena, o A. Boada, en la Sabana de Bogotá.

Como la región de La Buitrera, existen muchas en Colombia donde todo está por hacerse. El esfuerzo de los autores por definir las características principales de los sitios arqueológicos, contenido cultural, cronología y distribución espacial deberá verse recompensado en nuevos proyectos de investigación que indaguen aspectos específicos que nos permitan tener un mejor conocimiento del pasado. La apropiación por parte de la “comunidad” de este conocimiento será sin duda más provechosa si los arqueólogos están en la capacidad de formular claramente sus inquietudes. Esto, obviamente, va más allá del simple cambio de nombre, porque igualmente nefasto sería que termináramos escribiendo sobre los *Bolo*.

JOSÉ LUIS SOCARRÁS PIMIENTA

Docente investigador

Programa de Arqueología

Universidad Externado de Colombia

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

Maguaré. Revista del Departamento de Antropología

M*aguaré* es una publicación anual editada desde 1981 por el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia. Su 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 a la apertura temática, teórica y metodológica mediante la publicación de documentos con una perspectiva antropológica relativos a otras áreas del conocimiento, como historia, sociología, literatura, psicología, trabajo social, etc., con el fin de crear redes de conocimiento y promover la interdisciplinariedad. El equipo editorial lo conforman un Director(a) adscrito al Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, un Editor, un Comité Editorial conformado por docentes de varios Departamentos de Antropología en Colombia, y un Comité Científico Internacional, integrado por profesionales extranjeros de reconocida trayectoria académica, quienes se encargan de apoyar el proceso de edición de los documentos recibidos por la publicación. La revista divulga artículos de variada índole entre los que se cuentan los siguientes:¹ 1) Artículo de investigación científica: presenta de manera detallada los resultados originales de proyectos de investigación; 2) Artículo de reflexión: documento que presenta resultados de investigación desde una perspectiva analítica o crítica del autor sobre un tema específico,

recurriendo a fuentes originales; 3) Artículo corto: documento breve que presenta resultados originales, preliminares o parciales de una investigación científica; 4) Revisión de tema: documento resultado de la revisión de la literatura sobre un tema de interés particular. Se caracteriza por realizar un análisis de por lo menos cincuenta fuentes bibliográficas; 5) Traducción: traducciones de textos clásicos, de actualidad o transcripciones de documentos históricos de interés particular en el dominio de publicación de la revista; 6) Informes de monografía: documento que extracta los puntos principales de una tesis presentada para obtener algún título.

EVALUACIÓN DE ARTÍCULOS

Cada documento recibido por *Maguaré* entra en un proceso de selección llevado a cabo por el Comité Editorial, quien escoge los textos que serán sometidos a evaluación por pares académicos. Una vez que el texto ha sido seleccionado se asignan tres evaluadores nacionales o internacionales de reconocida trayectoria académica que emitirán un concepto sobre el escrito. La publicación final, sin embargo, es decisión del Comité Editorial. Una vez finalizado el proceso de revisión, el editor informará al autor la decisión final sobre su documento. Si este ha sido seleccionado para publicación, la revista hará llegar al(la) autor(a) el respectivo formato de autorización para su publicación y reproducción en medio 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.

1 Aunque son una guía para detallar el tipo de textos que privilegia la revista, no cubren la gama total de los modelos de documentos que son recibidos por la publicación.

2. Los documentos pueden ser enviados a la revista *Maguaré*, a través de los correos: revmag_fchbog@unal.edu.co, revistamaguare@gmail.com o a la dirección: Universidad Nacional de Colombia, cra. 30 n.º 45—03, edificio 212, oficina 130, Bogotá, Colombia.
3. Los artículos (de 30 páginas en promedio sin incluir bibliografía y elementos gráficos) deben ser enviados en formato *.doc o *.rtf, en letra Times New Roman 12 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 del autor(a): nombres y apellidos completos, filiación institucional y correo electrónico de contacto o dirección. Igualmente, debe incluir su respectivo resumen (120 palabras máximo) en español e inglés y, además, 6 palabras clave, también en ambos idiomas. Si el artículo es el resultado de alguna investigación o proyecto, debe incluirse (como nota a pie de página) el título y número de la investigación y, cuando corresponda, el nombre de la entidad que lo financió.
5. En una carpeta digital deben entregarse los archivos originales de fotografías, ilustraciones, tablas o diagramas. En cuanto a las fotografías e ilustraciones, estas deben estar en formato png, jpg o tiff con resolución mínima de 300 ppi. Toda imagen, figura o tabla que no sea autoría del investigador deberá contar con la

autorización por escrito del autor original para su publicación y con la respectiva referencia o nota aclaratoria. Dicha autorización debe ser tramitada el(la) autor(a) del artículo.

SISTEMA DE REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

Maguaré se ciñe a las normas de referencia bibliográfica de la American Psychologist Association (APA), 5.ª edición, disponible en www.wisc.edu/writing/Handbook/DocAPA.html. Este sistema cuenta con un modelo de citación parentética en el caso de citación dentro del texto, y otro modelo para la lista bibliográfica. Las citas dentro del texto deben realizarse mencionando entre paréntesis el primer apellido del autor, el año de publicación de la obra y la página, ejemplo: (Benavidez, 1998: 125). Para la mención de una obra de varios autores, se utilizan los siguientes modelos: cuando son dos, (Guzmán & López, 1997: 38); y cuando son más de seis, (Uribe *et al.*, 2002: 43). En el caso de referenciar un autor citado, se escribirá así: (Marzal, citado en Pease, 1982: 11-12). La lista de referencias bibliográficas debe ceñirse al modelo de la American Psychologist Association con las modificaciones que hemos incluido para las publicaciones en español. Para consultar algunos ejemplos de la forma de citación puede remitirse al link www.revistas.unal.edu.co/index.php/maguare, en la sección *Normas de Presentación* de cualquier número.

GUIDELINES FOR PRESENTATION OF ARTICLES

Maguaré. Journal of the Department of Anthropology

Maguaré is a yearly publication published since 1981 by the Anthropology Department at the Universidad Nacional de Colombia. Its main purpose is to divulge original works and researches that contribute to anthropology and other disciplines of social sciences. The Journal fosters and supports thematic, theoretical and methodological openness, through the publication of documents with an anthropological view related to other disciplines like history, sociology, literature, psychology, social work, etc., in order to create knowledge networks and promote interdisciplinarity. The editorial staff is conformed by a director attached to the Anthropology Department at the Universidad Nacional de Colombia's main campus in Bogotá, an editor, an Editorial Committee, conformed by professors from several Colombian anthropology departments, and an International Scientific Committee, conformed by foreign professors with a remarkable academic trajectory, who are in charge of assisting the edition process for the documents received by the Journal. The Journal divulges papers of different characteristics, some of which are the following: 1) paper of scientific research: presents in great detail the original results of research projects; 2) paper of reflection: a document presenting research outcomes, from the author's analytic or critic approach to a specific subject, recurring to original sources; 3) short paper: a brief document presenting original, preliminary

or partial results of a scientific research; 4) survey on a subject: a document resulting of the survey on literature about a subject of particular interest. It consists of an analysis of at least fifty bibliographic sources; 5) translation: translations of classic or contemporaneous texts, or transcriptions of historical documents of special interest in the publishing scope of the Journal; 6) monograph reports: a document presenting the main points of a thesis work presented to obtain a certain degree.

PAPER ASSESSMENT

Each document received by *Maguaré* enters a selection process conducted by the Editorial Committee, who selects the texts to be assessed by academic peers. Once the text has been selected, three examiners are assigned to issue a concept about the text. However, the final publication is decided only by the Editorial Committee. Once finished the assessment process, the editor will inform the author about the decision about his document. If it has been selected for publication, the Journal will send the author the corresponding authorization form for its publication and reproduction in digital and printed media.

PAPER SUBMISSION

1. All material proposed for publication have to be unpublished and not have been presented to other Journals or publications.
2. All documents must be addressed through the following electronic mails: revmag_fchbog@unal.edu.co, revistamaguare@gmail.com; or to Universidad Nacional de Colombia, Cra. 30 n.º 45-03, edificio 212, oficina 130. Bogotá, Colombia.

1 Although there is a guide to describe in detail the texts privileged by the Journal, they don't consider the whole range of document models able to be received by the publication.

3. 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 Times New Roman typography. The book reviews will have a maximum length of 1.500 words (about 4 pages).
4. The first text page must include the following author's data: full name and surname, institutional affiliation and contact e-mail or address. Article includes an abstract in Spanish and English (with a maximum length of 120 words), annexed along with 6 Spanish and English keywords. If the article is a result of an investigation or project, its title and number of the investigation must be included (as a footnote), along with the name of the entity that financed it, when it corresponds.
5. The original files of photographs, illustrations, tables or diagrams must be submitted in a digital folder. Photographs and illustrations must be compressed in png, jpg or tiff format, with a minimum resolution of 300 ppi. All image, figure or table which is not of the researcher's authorship must have the written authorization from the original author and the respective reference or clarifying note.

This authorization must be arranged by the paper's author.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE SYSTEM

Maguaré uses the bibliographic reference rules of the American Psychologist Association (APA), 5.th edition, available in www.wisc.edu/writing/Handbook/DocAPA.html. This system has a parenthetical citation model, in the case of citation within the text, and another model for the bibliographic list. The citations within the text must be made mentioning the author's last name, year of publication and page, for example: (Benavidez, 1998: 125). To mention a work from several authors, the following models are used: when from two authors, (Guzmán & López, 1997: 38); and when from more than six authors, (Uribe *et al.*, 2002: 43). When citing a cited author, it will be written as follows: (Marzal, cited in Pease, 1982: 11-12). The list of bibliographic references must follow the American Psychologist Association model with the modifications we have included for publications in Spanish. To consult some examples of the citation system, please refer to www.revistas.unal.edu.co/index.php/maguare, section *Normas de Presentación* of any issue.

PERFIL ACADÉMICO DE AUTORES DE ARTÍCULOS MAGUARÉ, n.º 23

ÓSCAR JAVIER BARRERA AGUILERA

Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Becario de la Maestría en Historia de la misma universidad. Estudiante del Doctorado en Historia de El Colegio de México.

MÓNICA CUÉLLAR GEMPELER

Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Miembro del grupo de investigación Etnografía y Memoria de Armero (EMA). Ha investigado temas de música y etnografía, cultura popular y antropología de las emociones. Actualmente trabaja en la edición de un volumen sobre antropología de la Tragedia de Armero.

DAVID GÓMEZ MANRIQUE

Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Realizó estudios de fotografía en la Academia Francesa de la Imagen. Su investigación se centra en la etnografía y la antropología visual. Trabaja en la elaboración del Plan Especial de Salvaguardia de las Cuadrillas de San Martín en el Departamento del Meta, para la Dirección de Patrimonio Inmaterial del Ministerio de Cultura de Colombia.

ANGÉLICA JULIANA GUERRA RUDAS

Socióloga de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Estudiante de la Maestría en Estudios Culturales en la misma universidad. Integrante del proyecto independiente "Otro Centenario".

NATALIA ORTIZ HERNÁNDEZ

Estudiante de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Miembro del grupo de investigación Santa María la Antigua del Darién (1510-1525) de esta universidad. Ha investigado temas de etnohistoria y antropología histórica de la Colonia en América Latina. Trabaja en la edición del libro *Tierra Firme. La frontera del Darién en el siglo XVI*.

XIMENA PACHÓN CASTRILLÓN

Antropóloga, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Maestra en Antropología Social y Candidata a Ph. D. en Etnología y Etnografía de la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales de París. Investigadora consagrada en los temas de antropología de la infancia y antropología de la antropología. Es profesora asociada y actual directora del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia.

CARLOS GUILLERMO PÁRAMO BONILLA

Antropólogo y Maestro en Antropología Social, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Candidato a Ph. D. en Historia y docente del Departamento de Antropología de la misma universidad.

JOANA ALEXANDRA PEÑA BAUTISTA

Antropóloga, Universidad Externado de Colombia. Su investigación se centra en la antropología del tiempo, el mundo andino y las relaciones entre las sociedades indígenas y el Estado.

IVÁN FRANCISCO PORRAZ GÓMEZ

Antropólogo de la Universidad Autónoma de Chiapas y candidato a Maestro en Ciencias Sociales y Humanísticas del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México.

NICOLE ISABEL DOS REIS

Maestra en Antropología Social por la Universidad de Rio Grande do Sul (2005) y candidata a doctora en Antropología Social en la misma universidad. Fue Visiting Scholar en el Centro de Etnomusicología de la Universidad de Columbia en Nueva York, entre el 2008 y el 2009. Sus investigaciones se han centrado en la música popular, la memoria, actividades artísticas, la identidad popular regional, propiedad intelectual, medios de comunicación y tecnología.

LUIS RODRÍGUEZ CASTILLO

Maestro en Antropología Social por El Colegio de Michoacán, candidato a Ph. D. por El Colegio Mexiquense. Investigador asociado

de tiempo completo de la Universidad Nacional Autónoma de México, en el Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, del Instituto de Investigaciones Antropológicas.

PABLO FEDERICO SEMÁN

Sociólogo, Universidad de Buenos Aires. Ph. D. en Antropología Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Post Doctor en Antropología Social, Museo Nacional, Río de Janeiro. Investigador adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet).

EVELINE SIGL

Antropóloga austriaca, con estudios de comercio internacional y pedagogía en economía. Doctorante de la Carrera de Antropología Cultural y Social de la Universidad de Viena, Austria. Su investigación etnográfica se ha centrado en las danzas del Altiplano de Bolivia. Adelanta su tesis en los temas de etnicidad, poder y género en estas danzas.

NURYS ESPERANZA SILVA CANTILLO

Antropóloga y candidata a Maestra en Antropología Social de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Sus estudios abarcan las prácticas culturales de la juventud urbana y rural desde una perspectiva etnográfica. Es integrante del grupo de investigación ¿Quiénes son los campesinos hoy?, del Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

LUIS ALBERTO SUÁREZ GUAVA

Antropólogo y Maestro en Antropología Social, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Docente ocasional del Departamento de Antropología de la misma universidad y docente investigador de la Universidad Externado de Colombia. Su investigación se centra en antropología del tiempo, culturas populares y etnografía y literatura.

VICTOR TURNER (1920—1983)

Antropólogo cultural británico. Analizó los sistemas simbólicos y los procesos rituales elaborando una teoría del drama social expresado en el ritual. Con la antropología simbólica propuso una nueva perspectiva analítica que trasciende el estructural-funcionalismo.

David Arias Marín · Fundación Universitaria Claretiana, Colombia
Alhena Caicedo · Universidad del Magdalena, Colombia
Clara Inés Casilimas Rojas · Archivo General de la Nación, Colombia
Daniela Castellanos Montes · St. Andrews University, Reino Unido
Mauricio Caviedes Pinilla · Pontificia Universidad Javeriana, Colombia
Jairo Clavijo Poveda · Pontificia Universidad Javeriana, Colombia
Carlos Duarte Torres · Centro de Pensamiento Raízal, Colombia
Héctor García Botero · Pontificia Universidad Javeriana, Colombia
César Moreno Baptista · Universidad de Caldas, Colombia
María Angélica Ospina Martínez · Universidad Externado de Colombia
Zandra Pedraza Gómez · Universidad de los Andes, Colombia
Natalia Robledo · Instituto Colombiano de Antropología e Historia
Joanne Rappaport · Georgetown University, Estados Unidos
Huáscar Rodríguez García · Universidad Mayor de San Simón, Bolivia
Marta Saade Granados · Universidad Externado de Colombia
Liliana Vargas Monroy · Pontificia Universidad Javeriana, Colombia
Renán Vega Cantor · Universidad Pedagógica Nacional, Colombia

Facultad de Ciencias Humanas · Universidad Nacional de Colombia

Mauricio Archila Neira · Departamento de Historia
François Correa Rubio · Departamento de Antropología
Myriam Jimeno Santoyo · Departamento de Antropología
Fabio López de la Roche · Instituto de Estudios en Comunicación
Carlos Guillermo Páramo Bonilla · Departamento de Antropología
Roberto Pineda Camacho · Departamento de Antropología
Andrés Salcedo Fidalgo · Departamento de Antropología
Nurys Esperanza Silva Cantillo · Departamento de Antropología
Elsa Astrid Ulloa · Departamento de Geografía