

BOGOTÁ, COLOMBIA · VOL. 27, N.º 1 (ENERO-JUNIO) · AÑO 2013

ISSN: 0120-3045 (IMPRESO) · 2256-5752 (EN LÍNEA)

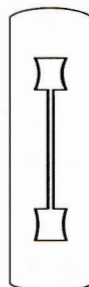
Vol.

27

Número 1

2013

maguaré



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA
SEDE BOGOTÁ

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

maguaré

VOL. 27, N.º 1 (ENERO-JUNIO) · AÑO 2013
ISSN 0120-3045 (IMPRESO) · 2256-5752 (EN LÍNEA)

www.maguare.unal.edu.co

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

Maguaré es una revista semestral (bianual) 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.



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

DIRECTOR:

Marta Zambrano, *Universidad Nacional de Colombia*

EDITOR:

Marco Alejandro Melo Moreno, *Universidad Nacional de Colombia*

COMITÉ EDITORIAL:

César Ernesto Abadía Barrero, *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*

Mauricio Caviedes Pinilla, *Pontificia Universidad Javeriana, Colombia*

Augusto Javier Gómez López, *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*

Max S. Hering Torres, *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*

Carlos Miñana Blasco, *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*

María Angélica Ospina Martínez, *Universidad Externado 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 Pensilvania, Estados Unidos*

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

Christian Gross, *Universidad de París, Francia*

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

Joanne Rappaport, *Universidad Georgetown, Estados Unidos*

ASISTENTES DE EDICIÓN:

Ingrid Sánchez Bernal, Felipe Sandoval Correa,
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

TRADUCCIÓN DE RESÚMENES AL INGLÉS:

María del Rosario Casas Dupuy

TRADUCCIÓN DE RESÚMENES:

Roanita Dalpiaz

CONTACTO:

Revista *Maguaré*

Departamento de Antropología
Universidad Nacional de Colombia
Cra. 30 n.º 45-03, edificio 212, oficina 130
Tel.: 316 5000 ext. 16336, Bogotá, Colombia
revistamaguare@gmail.com
revmag_fchbog@unal.edu.co

IMAGEN DE CUBIERTA:

Andrea Sánchez Zuluaga,
5000 pájaros muertos, 2011.

ILUSTRACIONES DE PORTADILLAS:

Andrea Sánchez Zuluaga

La revista *Maguaré* se encuentra indexada en el IBN-Publindex de Colciencias (categoría B) y además incluida en:

- Fuente Académica Premier de EBSCO
<http://ejournals.ebsco.com/login.asp?bCookiesEnabled=TRUE>
- Dialnet
<http://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=16254>
- Latindex
<http://www.latindex.unam.mx/buscador/resBus.html?palabra=maguare&opcion=1>
- Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango
<http://www.banrepcultural.org/blaa>
- scielo Colombia
<http://www.scielo.org.co/>
- Clase (Base de datos bibliográfica de revistas de ciencias sociales y humanidades)
<http://clase.unam.mx/>
- Credi-OEI (Centros de recursos documentales e informáticos de la OEI)
<http://www.oei.es/basecredi.htm>
- e-Revistas (Plataforma *open acces* de revistas científicas electrónicas españolas y latinoamericanas del csic)
http://www.erevistas.csic.es/ficha_revista.php?oai_iden=oai_revista646
- Scientific Commons
http://en.scientificcommons.org/#search_string=maguare
- Public Knowledge Project
<http://pkp.sfu.ca/node/2313>
- Anthropological Literature
<http://www.ebscohost.com/academic/anthropological-literature>
- Ulrich's Web
<http://ulrichsweb.serialssolutions.com/login>

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

RECTOR:

Ignacio Mantilla Prada

VICERRECTORA:

María Clemencia Vargas Vargas

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

DECANO:

Sergio Bolaños Cuéllar

VICEDECANO ACADÉMICO:

Jorge Enrique Rojas Otálora

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

DIRECTORA:

Marta Zambrano

SUSCRIPCIÓN Y DISTRIBUCIÓN

Siglo del Hombre Editores

Cra. 31A n.º 25B-50, Bogotá

Tel.: 337 7700

www.siglodelhombre.com

DISTRIBUCIÓN Y VENTAS

UN La Librería, Bogotá

Plazoleta de Las Nieves

calle 20 n.º 7-15

Tel.: 316 5000 ext. 29490

Ciudad Universitaria:

Auditorio León de Greiff, piso 1

Tel.: 316 5000 ext. 17639

www.unalibreria.unal.edu.co

libreriaun_bog@unal.edu.co

Librería de la U

www.lalibreriadelaun.com

CANJE:

Dirección de Bibliotecas. Grupo de Colecciones

Hemeroteca Nacional Carlos Lleras Restrepo

Av. El Dorado n.º 44A-40

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

canjednb_nal@unal.edu.co



CENTRO EDITORIAL

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

www.humanas.unal.edu.co

Ciudad Universitaria, edificio 205

Tel.: 316 5000 ext. 16208

Bogotá D. C.

Director del Centro Editorial · Esteban Giraldo González

Coordinadora de Revistas · Dalilah Carreño Ricaurte

Corrección de estilo · Cecilia Gómez V. y Diego Felipe Pérez

Diagramación · Yully Paola C. Hernández

TABLA DE CONTENIDO

BALANCE CRÍTICO	17-24
ANDRÉS SALCEDO FIDALGO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia	
ARTÍCULOS	
GÉNERO, NACIÓN Y CIENCIA	
RELACIONES EN DISPUTA: NACIÓN, GÉNERO, RAZA Y TURISMO EN CUBA	29-50
ANA ALCÁZAR CAMPOS · Universidad de Granada · España	
SALIR DEL DIFUSIONISMO	51-70
FRIDA GORBACH · Universidad Autónoma Metropolitana · Xochimilco · México D. F.	
GÉNERO, RAZA Y NACIÓN. LOS RÉDITOS POLÍTICOS DE LA MASCULINIDAD BLANCA EN COLOMBIA	71-104
MARA VIVEROS VIGOYA · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia	
LECTURAS FEMINISTAS DE LA COMUNICACIÓN PÚBLICA DE LA CIENCIA EN COLOMBIA: UN ANÁLISIS DE PRÁCTICAS DOCUMENTADAS, VISIBLES E INVISIBLES	105-135
TANIA PÉREZ-BUSTOS · Pontificia Universidad Javeriana · Bogotá · Colombia	
HABITUS, CONCIENCIA Y DESEO O LA INTIMIDAD ATRAVESADA POR EL ESPACIO PÚBLICO	137-158
ERIC FASSIN · Universidad de París VIII · Francia	
"AQUÍ SOLAMENTE VIVIMOS LOS GUAPOS": PRÁCTICAS PARA HABITAR ESPACIOS DE MUERTE EN PUTUMAYO, COLOMBIA	159-193
JORGE ANDRÉS CANCEMANCE LÓPEZ · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia	
MÁS ALLÁ DE LA NACIÓN: LA SEXUALIDAD Y EL GÉNERO COMO EJES CENTRALES DE MIGRACIÓN	195-213
SALVADOR VIDAL-ORTIZ · American University · Washington D. C. · Estados Unidos	

MEDIO SIGLO DE INVESTIGACIONES DE CAMPO: REFLEXIÓN AUTOBIOGRÁFICA SOBRE LAS CONTRIBUCIONES DE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO.....	215-240
--	---------

ESTHER JEAN LANGDON · Universidad Federal de Santa Catarina · Brasil

EN EL CAMPUS

<i>Presentación. Antropología y arqueología hecha por mujeres</i>	243-244
---	---------

DIANA CHIQUIZA · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia

XIMENA PACHON C. · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia

ROBERTO PINEDA C. · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia

<i>El panel de las momias</i>	245-263
-------------------------------------	---------

LEONOR HERRERA

<i>Cincuenta años de arqueología en mi vida – Reflexiones</i>	265-271
---	---------

MARIANNE CARDALE DE SCHRIMPF

<i>Abriendo brecha</i>	273-302
------------------------------	---------

Entrevista a Clemencia Plazas

POR: DIANA MARGARITA CHÍQUIZA Y YENNY ANDREA ÁLVAREZ SÁNCHEZ

LO RECIENTE

<i>Hacia un CONFES Indígena Amazónico: construyendo una política pública integral para los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana</i>	305-310
--	---------

Carlos Gilberto Zárate Botía (ed.)

POR: FRANÇOIS CORREA · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia

<i>La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación</i>	310-313
--	---------

Ochy Curiel

POR: MARTA ZAMBRANO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia

<i>La arqueología social latinoamericana: de la teoría a la praxis</i>	313-318
--	---------

Henry Tantaleán y Miguel Aguilar (comps.)

POR: PEDRO MARÍA ARGÜELLO GARCÍA · Universidad Pedagógica y Tecnológica
de Colombia · Tunja · Colombia

"Los trapos se ganan en combate". Una mirada etnográfica sobre las representaciones y prácticas violentas de la "barra brava" de San Lorenzo de Almagro	318-321
---	---------

Silvio Aragón

POR: JOHN ALEXANDER CASTRO LOZANO · Universidad Pedagógica Nacional
Bogotá · Colombia

Perfil académico de los autores de <i>Maguaré</i> , vol. 27, n.º 1	323-325
--	---------

Evaluadores de <i>Maguaré</i> , vol. 27, n.º 1	327
--	-----

Normas para la presentación de artículos	329-330
--	---------

TABLE OF CONTENTS

CRITICAL EVALUATION.....	17-24
ANDRÉS SALCEDO FIDALGO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia	
ARTICLES	
GENDER, NATION, AND SCIENCE	
RELATIONS IN DISPUTE: NATION, GENDER, RACE, AND TOURISM IN CUBA.....	29-50
ANA ALCÁZAR CAMPOS · Universidad de Granada · España	
ABANDONING <i>DIFFUSIONISM</i>	51-70
FRIDA GORBACH · Universidad Autónoma Metropolitana · Xochimilco · México D. F.	
GENDER, RACE, AND NATION. THE POLITICAL PROFITS OF WHITE MASCULINITY IN COLOMBIA.....	71-104
MARA VIVEROS VIGOYA · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia	
FEMINIST READINGS OF THE PUBLIC COMMUNICATION OF SCIENCE IN COLOMBIA: AN ANALYSIS OF DOCUMENTED VISIBLE AND INVISIBLE PRACTICES.....	105-135
TANIA PÉREZ-BUSTOS · Pontificia Universidad Javeriana · Bogotá · Colombia	
HABITUS, CONSCIOUSNESS, AND DESIRE, OR PRIVACY PENETRATED BY PUBLIC SPACE	137-158
ERIC FASSIN · Universidad de París VIII · Francia	
“ONLY THE BRAVE LIVE HERE”: PRACTICES TO INHABIT SPACES OF DEATH IN PUTUMAYO, COLOMBIA.....	159-193
JORGE ANDRÉS CANCEMANCE LÓPEZ · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia	
BEYOND THE NATION: SEXUALITY AND GENDER AS FOCAL POINTS OF MIGRATION	195-213
SALVADOR VIDAL-ORTIZ · American University · Washington D. C. · Estados Unidos	

HALF A CENTURY OF FIELD RESEARCH: AN AUTOBIOGRAPHICAL REFLECTION

ON THE CONTRIBUTIONS OF THE GENDER PERSPECTIVE 215-240

ESTHER JEAN LANGDON · Universidad Federal de Santa Catarina · Brasil

AROUND THE CAMPUS

Presentación. Antropología y arqueología hecha por mujeres 243-244

DIANA CHIQUIZA · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia

XIMENA PACHON C. · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia

ROBERTO PINEDA C. · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia

El panel de las momias 245-263

LEONOR HERRERA

Cincuenta años de arqueología en mi vida – Reflexiones 265-271

MARIANNE CARDALE DE SCHRIMPF

Abriendo brecha 273-302

Entrevista a Clemencia Plazas

POR: DIANA MARGARITA CHÍQUIZA Y YENNY ANDREA ÁLVAREZ SÁNCHEZ

RECENT EVENTS

Hacia un CONPES Indígena Amazónico: construyendo una política pública integral para los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana 305-310

Carlos Gilberto Zárate Botía (ed.)

POR: FRANÇOIS CORREA · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia

La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación 310-313

Ochy Curiel

POR: MARTA ZAMBRANO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia

La arqueología social latinoamericana: de la teoría a la praxis 313-318

Henry Tantaleán y Miguel Aguilar (comps.)

POR: PEDRO MARÍA ARGÜELLO GARCÍA · Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia · Tunja · Colombia

Maguaré

"Los trapos se ganan en combate". Una mirada etnográfica sobre las representaciones y prácticas violentas de la "barra brava" de San Lorenzo de Almagro.....	318-321
Silvio Aragón	

Por: JOHN ALEXANDER CASTRO LOZANO · Universidad Pedagógica Nacional · Bogotá · Colombia

Academic Profile of Contributors to <i>Maguaré</i> , vol. 27, n.º 1.....	323-325
--	---------

Peer Reviewers, vol. 27, n.º 1	327
--------------------------------------	-----

Guidelines for Presentation of Articles	329-330
---	---------

maguaré

VOL. 27, N.º 1 (JANEIRO-JUNHO) · ANO 2013
ISSN 0120-3045 (IMPRESSO) · 2256-5752 (ON-LINE)
www.maguare.unal.edu.co

CONTEÚDO

BALANÇO CRÍTICO.....	17-24
----------------------	-------

ANDRÉS SALCEDO FIDALGO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia

ARTIGOS

GÊNERO, NAÇÃO E CIÊNCIA

RELAÇÕES EM DISPUTA: NAÇÃO, GÊNERO, RAÇA E TURISMO EM CUBA.....	29-50
---	-------

ANA ALCÁZAR CAMPOS · Universidad de Granada · España

SAIR DO DIFUSIONISMO.....	51-70
---------------------------	-------

FRIDA GORBACH · Universidad Autónoma Metropolitana · Xochimilco · México D. F.

GÊNERO, RAÇA E NAÇÃO. OS REDITOS POLÍTICOS DA MASCULINIDADE

BRANCA NA COLÔMBIA.....	71-104
-------------------------	--------

MARA VIVEROS VIGOYA · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia

LEITURAS FEMINISTAS DA COMUNICAÇÃO PÚBLICA DA CIÊNCIA NA COLÔMBIA:

UMA ANÁLISE DE PRÁTICAS DOCUMENTADAS, VISÍVEIS E INVISÍVEIS.....	105-135
--	---------

TANIA PÉREZ-BUSTOS · Pontificia Universidad Javeriana · Bogotá · Colombia

HABITUS, CONSCIÊNCIA E DESEJO OU A INTIMIDADE ATRAVESSADA PELO ESPAÇO PÚBLICO.....	137-158
--	---------

ERIC FASSIN · Universidad de París VIII · Francia

“AQUI SOMENTE VIVEM OS CORAJOSOS”: PRÁTICAS PARA HABITAR ESPAÇOS

DE MORTE EM PUTUMAYO, COLÔMBIA.....	159-193
-------------------------------------	---------

JORGE ANDRÉS CANCEMANCE LÓPEZ · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia

PARA ALÉM DA NAÇÃO: A SEXUALIDADE E O GÊNERO

COMO EIXOS CENTRAIS DE MIGRAÇÃO.....	195-213
--------------------------------------	---------

SALVADOR VIDAL-ORTIZ · American University · Washington D. C. · Estados Unidos

MEIO SÉCULO DE PESQUISAS DE CAMPO: REFLEXÃO AUTOBIOGRÁFICA SOBRE AS CONTRIBUIÇÕES DA PERSPECTIVA DE GÊNERO.....	215-240
--	---------

ESTHER JEAN LANGDON · Universidad Federal de Santa Catarina · Brasil

NO CAMPUS

<i>Presentación. Antropología y arqueología hecha por mujeres</i>	243-244
---	---------

DIANA CHIQUIZA · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia

XIMENA PACHON C. · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia

ROBERTO PINEDA C. · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia

<i>El panel de las momias</i>	245-263
-------------------------------------	---------

LEONOR HERRERA

<i>Cincuenta años de arqueología en mi vida – Reflexiones</i>	265-271
---	---------

MARIANNE CARDALE DE SCHRIMPF

<i>Abriendo brecha</i>	273-302
------------------------------	---------

Entrevista a Clemencia Plazas

POR: DIANA MARGARITA CHÍQUIZA Y YENNY ANDREA ÁLVAREZ SÁNCHEZ

NOVIDADES

<i>Hacia un CONPES Indígena Amazónico: construyendo una política pública integral para los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana</i>	305-310
--	---------

Carlos Gilberto Zárate Botía (ed.)

Por: FRANÇOIS CORREA · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia

<i>La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación</i>	310-313
--	---------

Ochy Curiel

Por: MARTA ZAMBRANO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia

<i>La arqueología social latinoamericana: de la teoría a la praxis</i>	313-318
--	---------

Henry Tantaleán y Miguel Aguilar (comps.)

POR: PEDRO MARÍA ARGÜELLO GARCÍA · Universidad Pedagógica y Tecnológica
de Colombia · Tunja · Colombia

“Los trapos se ganan en combate”. Una mirada etnográfica sobre las representaciones y prácticas violentas de la “barra brava” de San Lorenzo de Almagro	318-321
Silvio Aragón	

Por: JOHN ALEXANDER CASTRO LOZANO · Universidad Pedagógica Nacional · Bogotá · Colombia

Perfil académico dos autores da <i>Maguaré</i> , vol. 27, n.º 1	323-325
---	---------

Avaliadores da <i>Maguaré</i> , vol. 27, n.º 1	327
--	-----

Normas para a apresentação de artigos	329-330
---	---------

BALANCE CRÍTICO

GÉNERO, NACIÓN Y CIENCIA

La iniciativa de crear un número sobre antropología, género, nación y ciencia, surgió durante el taller interdisciplinario Estudios Feministas, Nación y Tecnocultura, organizado en marzo del 2011 por los posgrados en Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, en asocio con la Escuela de Estudios de Género de la misma universidad. Hemos querido participar en el reciente debate a cargo de una producción académica crítica y feminista que propone entender la ciencia y la nación como procesos culturales y formas de poder con efectos y repercusiones en la constitución de subjetividades, en la producción de categorías sociales, en la formalización de peticiones de asilo y en el entrecruzamiento de las esferas íntimas y públicas.

Dos de los artículos que aquí se presentan discuten los criterios de género e identidad nacional que intervienen en la producción científica y sus mecanismos de legitimación, circulación y comunicación. Lejos de ser una torre de marfil o una ciudadela fortificada y separada de la sociedad, como diría Emily Martin (1998, 26-29), la ciencia es porosa, abierta, permeable, construida aquí y allá en interacción constante con personas que no se autodenominan “científicos”.

Donna Haraway (1991, 184), por su parte, criticó hace ya dos décadas las pretensiones de la ciencia que se dice “objetiva” y demostró que esta era ante todo un juego de poder y un arte de retórica que persuade con parábolas que versan sobre la objetividad y el método científico. En contraste, esta autora propuso ver el conocimiento como un eje activo y generador de significados que se construye en la interacción social (Haraway 1991, 200-201). Como un ejemplo de esta perspectiva, dos de los textos recopilados en este número de *Maguaré* discuten las prácticas científicas en contextos nacionales, donde es crucial entender quiénes están en el centro y quiénes en la periferia, cuáles son sus prácticas y maneras de hacer, quiénes construyen conocimiento de otra manera, y cómo todo esto repercute en la vida y cuerpos de las personas que forman parte de sus públicos y contrapúblicos.

La ciencia *objetiva* se ha atribuido el poder de representar y de construir realidad al ser capaz de “ver sin ser vista” (Haraway 1991, 188). Desde este pedestal, es difícil comprender que pueda ser una de

las tantas maneras de ver y de organizar el mundo, y que los mismos científicos y grupos de investigación puedan ser etnografiados en sus relaciones de poder y en sus actividades de investigación y producción. Esta es precisamente una de las apuestas de Tania Pérez-Bustos, quien, en su artículo “Lecturas feministas de la comunicación pública de la ciencia en Colombia: un análisis de prácticas documentadas visibles e invisibles”, analiza las relaciones de poder que atraviesan la producción de conocimiento en Colombia y la brecha que existe entre lo que oficialmente es investido como conocimiento científico —caracterizado como neutro, imparcial, desprovisto de valores, y propio de una elite— y una producción de conocimiento situada y comprometida, llevada a cabo por mujeres intelectuales afrocolombianas que construyen su conocimiento a partir de su activismo.

Tania Pérez-Bustos demuestra que las instituciones que validan el conocimiento científico en Colombia operan mediante mecanismos estructurados por el sexismo, lo que reserva un lugar privilegiado y de mayor visibilidad para científicos hombres de trayectoria bien establecida, quienes son percibidos como sujetos cuya capacidad de enunciación discursiva no fuese configurada por las relaciones sociales de raza y género. De otro lado, estas instituciones siguen el paradigma positivista en cuanto ciencia que, aunque se jacta de trabajar sin sujetos, distanciada de su “objeto de estudio”, se comunica solo con públicos autorizados, y que cuando interviene en la esfera pública, lo hace con poblaciones vistas “como necesitadas de ciencia”.

Dentro de esta concepción que tiene el Estado, y el propio campo científico, sobre la ciencia, persiste la idea de que el “verdadero” científico realiza sus labores y actividades en laboratorios y archivos, desapegado de sus contextos políticos y sociales. Es más, las actividades científicas de mayor reconocimiento son las publicadas en revistas indexadas y libros, mientras que el impacto que tienen las investigaciones para beneficio colectivo queda rezagado a un segundo plano. En claro contraste, las intelectuales afrodescendientes, con quienes trabajó la autora, construyen conocimiento, otras sensibilidades y formas no hegemónicas de conocimiento con la participación de públicos interlocutores.

Frida Gorbach, por su parte, con su texto “Salir del *difusionismo*”, toma el caso de la histeria para cuestionar la colonialidad del saber, esto es, el patrón de poder (Quijano 2000) que tiende a hacer creer que

el conocimiento eurocéntrico es el primer referente científico, el cual debe difundirse en tradiciones y escuelas de conocimiento clasificadas como periféricas. La autora denomina *difusionismo* a este poderoso sistema de conocimiento a través del cual la histeria se incorporó en el sistema de creencias mexicano como parte de ese gran campo de relaciones que conocemos con el nombre de “modernidad”.

Las fuentes historiográficas sobre el tema reproducen este mismo patrón eurocéntrico: abundan las referencias al siglo de oro de la histeria en Europa, mientras que los aportes de los médicos mexicanos quedan reducidos a unos cuantos registros. Dichas fuentes narran no solo cómo llegó de Europa el diagnóstico de esta enfermedad, sino también cómo fue dada a conocer gracias a la colaboración y el esfuerzo de sus descubridores europeos. Narran además cómo estas fuentes historiográficas fueron luego “transplantadas” por ciertos científicos mexicanos de la elite, quienes con el paso del tiempo se convirtieron en fundadores de la tradición científica local sobre este tema. En respuesta, la tradición nacional científica quiso demostrar su propia larga trayectoria que, según la autora, termina siendo un “autoctonismo latinoamericanista”, es decir, termina produciendo relatos autocontenidos que no diferencian entre la ideología nacionalista y la investigación.

Como vemos, la ciencia no es neutra ni tampoco escapa al análisis antropológico o histórico. Esta ha sido el instrumento cultural por excelencia del Estado para implementar la modernidad en lugares periféricos. El Estado ha consagrado a la ciencia como la institución que establece la forma legítima de hacer, producir y comunicar el conocimiento.

De manera similar a lo que ha pasado en el caso de la ciencia, la teoría política clásica y la misma población han deificado al Estado como una entidad autónoma, como la autoridad suprema que permite regular poblaciones (Mitchell 1991). El Estado ha sido estudiado como una entidad a-cultural, discreta y separada de la sociedad (Sharma y Gupta 2006, 8), por cuanto en la práctica diaria es una relación producida y experimentada por medio de alocuciones mediáticas, discursos, performances, procedimientos burocráticos, encuentros y desencuentros (Sharma y Gupta 2006, 16). Sin embargo, las personas viven diariamente los efectos de sus regímenes políticos y, así mismo, sus programas e intencionalidades políticas.

Estas prácticas, discursos, creencias, iconografías y, sobre todo, performances empleadas por regímenes políticos y proyectos nacionales están profundamente marcadas por representaciones y relaciones de género. Mara Viveros en su texto “Género, raza y nación: los réditos políticos de la masculinidad blanca en Colombia” analiza las dimensiones étnico-raciales y de género contenidas en la mediatización de los discursos, gestualidades y formas de gobierno del expresidente de Colombia Álvaro Uribe Vélez, quien supo recrear su propio mito mediante el despliegue estratégico de su masculinidad y blanquidad.

La figura de Álvaro Uribe parece tener gran resonancia con la adhesión a los ideales del trabajo y la pujanza propios de la modernidad, entendida como medio para alcanzar el progreso de la nación, en la que lo negro y lo indio suelen ser sinónimos de atraso. Sin embargo, no es una figura elitista. Todo lo contrario, Uribe conecta la provincia con lo nacional, viste como un campesino y un hombre a caballo, y celebra la armonía de un país multicultural. La autora se pregunta por qué los atributos masculinos exaltados por Uribe son vistos como cualidades de un buen gobernante. La eficacia simbólica de sus actuaciones reside en que encarna y comunica las cualidades del buen padre de familia y del buen patrón, dos figuras centrales para la cultura paisa. En el ámbito familiar un buen padre es un hombre piadoso, íntegro, austero, omnipresente, alguien que “tiene los pantalones bien puestos”, esto es, que sabe ejercer la autoridad e infundir respeto. El buen patrón, por su parte, es cumplidor del deber, trabajador y responsable, está pendiente de las personas a su cargo, es emprendedor y aventurero, además de ser promotor de un ferviente patriotismo.

A pesar de lo ficticias que suelen ser las ideologías nacionales mediatizadas, como se puede ver en el caso de Uribe, estas también tocan las fibras del fervor colectivo, crean mitos que narran unos orígenes y una transmisión ininterrumpida de esencias a través de generaciones dentro de los límites geográficos de la nación (Wade 1997, 21). Hasta bien entrado el siglo xx, en Colombia se exaltaba el mestizaje para crear la aparente composición unitaria de la nación. Sabemos bien, sin embargo, que las diferencias físicas, sociales, culturales y de género siempre han sido utilizadas para crear y ubicar, incluir o excluir a ciertas categorías de personas. Los poderes gubernamentales suelen distribuir y ubicar en el tiempo y en el espacio su diversidad interior (Salcedo 2012, 27), así mismo establecen

jerarquías, diferencias, valencias biomorales y umbrales de uniformidad y alteridad (Briones 2005, 16-20) entre diferentes grupos sociales.

Sorprende entonces el caso presentado por Ana Alcázar Campos en su artículo “Relaciones en disputa: nación, género, raza y turismo en Cuba”, pues si bien en los noventa del siglo xx la mayoría de países latinoamericanos reconocía su diversidad cultural interna a través de nuevas constituciones multiculturales, en Cuba la ideología revolucionaria fomentaba la unidad en torno al pueblo, y así silenciaba la forma como las diferencias de género y raza mediaban las relaciones públicas.

En aras de limpiar siglos de decadencia asociada al turismo colonial, el régimen propuso erradicar dichas prácticas con la implementación de un turismo nacional encargado de incentivar y premiar el trabajo de una nueva ciudadanía educada y sana. Promovió una *cubanidad* igualitaria y justa, respetuosa del patrimonio natural y cultural, y prohibió la discriminación racial, de sexo y de origen nacional, por ser prácticas antinacionalistas y atrasadas ideológicamente. El lema de “nuestros hermanos negros” fue una estrategia de incorporación de grupos sociales subordinados bajo la figura del *compañero*. En la misma década de los noventa, el nuevo turismo internacional de masas introdujo ciertos privilegios y diferencias que atizaron desigualdades de género y promocionaron la sexualización de los cuerpos de hombres y mujeres cubanas. La publicidad turística revivió viejas imágenes del paraíso de playa y ron, así como estereotipos exóticos como el de la *mulata cubana disponible*. No obstante, la autora sugiere que el nuevo turismo en Cuba también reveló las grietas de una diversidad social y cultural interna, además de los deseos de individualidad reprimidos y censurados por mucho tiempo.

Las formas de gobierno de un régimen político no solamente buscan producir un cierto tipo de ingeniería cultural, también le dedican un lugar especial a las pedagogías y pautas morales asociadas al género y a la sexualidad. Incluso, una de las modalidades de poder estatal por excelencia es promover ciertos comportamientos y prácticas sexuales y reproductivas presentadas como moralmente convenientes para el bienestar y el futuro de la nación, mientras que otras se prohíben y condenan por considerarlas decadentes y malsanas para el país. La norma de la heterosexualidad (Boellstorff 2005; Dakhli 2007) junto con la naturalización del binario femenino- masculino entre los sexos

figuran como uno de los ejes más importantes del Estado moderno. Sabemos bien que esta adquisición de normas y su inscripción en los cuerpos de una población se realiza a través de la familia, la escuela y el Estado (Bourdieu [1998] 2000).

Retomando los casos y testimonios recogidos por Manuel Cantú hace algunos años, Salvador Vidal-Ortiz, en su artículo “Más allá de la nación: la sexualidad y el género como ejes centrales de migración”, se da a la tarea de indagar las regulaciones estatales de género y sexualidad que operan a través de la ley en los tránsitos y trámites de quienes desean migrar por motivos de orientación sexual o identidad de género.

Vidal señala el peso que toman las diferencias nacionales y los prejuicios de género en los procesos migratorios de petición de asilo político por parte de hombres que no siguen esos preceptos heteronormativos de sexualidad e identidad de género. Las razones que le dan fuerza jurídica a las peticiones parecen ser aquellas que saben presentar un “temor justificado de persecución”, con especial énfasis en las diferencias culturales entre la nación que los recibe y la nación de donde son “expulsados” o “perseguidos”. Se describe el país receptor como benevolente y redentor mientras que la nación originaria de los aplicantes se describe como necesitada.

Varios autores han analizado la diversidad de significados que tienen ciertas prácticas sexuales y ciertas identificaciones de género en diferentes tradiciones culturales y la imposición de categorías fijas y universales (gay, homosexual o lesbiana) que impiden la comprensión de la fluidez, inestabilidad y contradicción que pueden tener las prácticas sexuales e identificaciones de género a nivel local (Boellstorff 2005; Massad 2007). Pues bien, en los casos de asilo la sexualidad de las personas que aplican a este se construye como radicalmente diferente de las sexualidades del país receptor, bajo el entendido de que en los países expulsores la búsqueda de satisfacción sexual, no heteronormativa, no implica los procesos de afirmación identitaria que deberían seguir las líneas promovidas, protegidas y, de cierto modo, impuestas por países “más avanzados” que cuentan con una política estatal LGBTI.

El mismo Eric Fassin ha explicado cómo existe una homofobia de Estado basado en una lógica de la naturalización (2008, 396). En su escrito *Habitus, conciencia y deseo o la intimidad atravesada por el espacio público*, nos invita a debatir sobre el poder y los efectos que

tienen las normas hegemónicas en nuestra intimidad. El autor entiende el espacio público como un escenario de poder y debate capaz de generar subjetividades y representaciones. En el espacio público están en juego las maneras en que somos vistos, definidos y representados bajo los criterios de las normas hegemónicas que habitamos y actuamos, no siempre de manera exitosa. Retomando el concepto de “imitación prestigiosa” de Marcel Mauss en “Técnicas del Cuerpo” ([1934] 1950), Fassin revisa el concepto de *habitus* como experiencia no del todo inconsciente ni involuntaria —como lo planteaba Bourdieu— sino como un trabajo de repetición e imitación constantes de modelos de ser “deseables”.

En el caso de la diferencia entre los sexos, el *habitus* nos permite no solo desenmascarar la evidencia de una diferencia que se dice es “natural”, sino también entender que no siempre la sociedad funciona adecuadamente según las normas. Fassin acude al trabajo de Judith Butler para explicar que se trata de un intento de actuación de las normas que está orientado por un profundo anhelo de aceptación. Es así como ciertos grupos sociales que no son exitosos para ajustarse a los parámetros normativos que otorgan prestigio y legitimidad, se esfuerzan por imitar modelos para comprobar, a través de la exageración o la hipercorrección, que también son normales.

Esperamos, entonces, que a través de los textos aquí reunidos se logre posicionar con un poco más de fuerza el debate público sobre la presencia de las cuestiones raciales y sexuales en las políticas nacionales y científicas. Tiene toda la relevancia política ampliar la discusión de la normalización cultural de comportamientos, prácticas, deseos y preferencias en el espacio público. Este número de *Maguaré* es asimismo una oportunidad para invitar a nuevos colaboradores interesados en investigar las marcas de género, la distinción social y el prestigio que se esconden detrás de instituciones que han acumulado poder bajo el velo de lo que no está marcado culturalmente.

ANDRÉS SALCEDO FIDALGO, PH. D.
 PROFESOR ASOCIADO
 DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA
Investigador Centro de Estudios Sociales
Universidad Nacional de Colombia

BIBLIOGRAFÍA

- Boellstorff, Tom. 2005. *The Gay Archipelago. Sexuality and Nation in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.
- Bourdieu, Pierre (1998) 2000. *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Briones, Claudia. 2005. *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.
- Dakhli, Jocelyne. 2007. "Homoérotismes et trames historiographiques du monde islamique", *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 5 (62): 1097-1120.
- Fassin, Eric. 2008. "Cuestiones sociales, cuestiones raciales. Paralelos, tensiones y articulaciones". *Estudios Sociológicos* xxvi (2), mayo-agosto: 387-407.
- Haraway, Donna. 1991. *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Martin, Emily. 1998. "Anthropology and the Cultural Study of Science". *Science, Technology and Human Values* 23 (1): 24-44.
- Massad, Joseph. 2007. *Desiring Arabs*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mauss, Marcel. (1934) 1950. "Les techniques du corps". *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF.
- Mitchell, Timothy. 1991. "The Limits of the State: Beyond States. Approaches and their Critiques". *The American Political Science Review* 85 (1): 77-96.
- Quijano, Anibal. 2000. "Colonialidad y clasificación social". *Journal of World Systems Research* vi (2): 342-388.
- Salcedo, Andrés. 2012. "Configuraciones espaciales de poder y movilidad en Colombia: cartografías históricas". En *Reproducción social y creación de desigualdades. Discusiones desde la antropología y la arqueología suramericanas*, editado por Helen Hope Henderson y Sebastián Fajardo. Córdoba: Universidad de Catamarca/Editorial Brujas: 27-42.
- Sharma, Aradhana y Akhil Gupta. 2006. *The Anthropology of the State. A Reader*. Malden: Blackwell Publishing.
- Wade, Peter. 1997. *Race and Ethnicity in Latin America*. Sterling: Pluto Press.

RELACIONES EN DISPUTA: NACIÓN, GÉNERO, RAZA Y TURISMO EN CUBA

ANA ALCÁZAR CAMPOS

Universidad de Granada · España *

*alcazarcampos@ugr.es

Artículo de investigación recibido: 15 de octubre de 2012 · aprobado: 23 de marzo de 2013

RESUMEN

En este artículo se analiza la manera en que la introducción del turismo de masas en Cuba, en los años noventa, produce una serie de contradicciones en la ideología nacional cubana, la cual parte del mito fundacional latinoamericano del mestizaje y se refuerza, a partir del triunfo revolucionario de 1959, con la defensa de una supuesta lógica igualitaria. En un contexto caracterizado como aislado —algo vigorizado por el bloqueo estadounidense y las restricciones migratorias cubanas—, las “zonas de contacto” que propicia el turismo problematizan el discurso nacional cubano, en el que la homogeneidad y la unidad en torno a la categoría *pueblo* invisibilizan elementos como la raza o el género, y pierde parte de su sentido.

Palabras clave: Cuba, etnografía, género, nación, raza, turismo.

RELATIONS IN DISPUTE: NATION, GENDER, RACE, AND TOURISM IN CUBA

ABSTRACT

The article analyzes the way in which the advent of mass tourism to Cuba in the 1990s produced a series of contradictions in Cuban national ideology, based on the foundational Latin American myth of *mestizaje* and reinforced by the defense of an alleged egalitarian logic after the Revolution of 1959. In an isolated context —somewhat strengthened by the American blockade and Cuban migration restrictions—, the “zones of contact” fostered by tourism put into question Cuban national discourse, in which homogeneity and unity around the category of *the people* lead to the invisibilization of aspects such as race or gender and cause them to lose some of their meaning.

Keywords: *Cuba, ethnography, gender, nation, race, tourism.*

RELAÇÕES EM DISPUTA: NAÇÃO, GÊNERO, RAÇA E TURISMO EM CUBA

RESUMO

Este artigo analisa a maneira como a introdução do turismo de massas em Cuba, nos anos noventa, produz uma série de contradições na ideologia nacional cubana, a qual parte do mito fundacional latino-americano da mestiçagem e reforça-se, a partir do triunfo revolucionário de 1959, com a defesa de uma suposta lógica igualitária. Em um contexto caracterizado como isolado —algo vigorizado pelo bloqueio americano e as restrições migratórias cubanas—, as “zonas de contato” que propicia o turismo problematizam o discurso nacional cubano, no qual a homogeneidade e a unidade em torno à categoria *pueblo* invisibilizam elementos como a raça ou o gênero, e perde parte de seu sentido.

Palavras-chave: *Cuba, etnografia, gênero, nação, raça, turismo.*

INTRODUCCIÓN

Este artículo reflexiona en torno a la intersección de cuatro dinámicas que parecen tener poca relación entre sí: las ideas de nación, género, raza y turismo¹, en un contexto específico: el cubano, tras la apertura al turismo de masas de los años noventa del siglo xx. Para ello, a partir del trabajo de campo etnográfico realizado por la autora durante los años 2004, 2005 y 2009, en Santiago de Cuba y La Habana se problematiza un discurso que se presenta como hegemónico (el del Estado), en el cual se articulan las ideas de raza, género y nación, que contrastan con los retos y las contradicciones que se le plantean con la introducción del turismo. La mayor parte del trabajo de campo se realizó en Santiago de Cuba, cuya duración fue de once meses, de los cuales se permaneció en el país durante ocho meses de forma ininterrumpida (en el 2005). Se realizaron entrevistas semiestructuradas (60 en total) con personal que trabaja en turismo y observación participante en hoteles y casas de alquiler².

Este artículo se centrará en analizar cómo el turismo en Cuba produce una serie de contradicciones que se reflejan en la vida cotidiana de cubanos y cubanas, que tensionan la construcción del sujeto de la Revolución en torno a la categoría *pueblo*. Así, partiendo del mito fundacional latinoamericano del mestizaje³, esta unidad se refuerza, a partir del triunfo revolucionario de 1959, con la defensa de una supuesta ideología igualitaria.

Para reflexionar sobre estas cuestiones, tras una breve caracterización de la evolución del turismo en Cuba, se demuestra cómo el discurso de la identidad nacional se construye en torno a elementos fundacionales que invisibilizan la raza y el género, y cómo ese discurso se pone en cuestión, tras la introducción del turismo internacional de masas en la isla. Esto último se manifiesta mediante el análisis de prácticas y discursos “disidentes”, discursos “otros” de los trabajadores y las trabajadoras del turismo, situados en “zonas de contacto” (Pratt 2010).

1 En este artículo se parte de todos estos conceptos como construcciones sociales y culturales; desarrollar cómo y por qué se construyen, excede los propósitos del mismo, pero se ha considerado conveniente apuntarlo.

2 El resultado de este trabajo es mi tesis doctoral, véase Alcázar Campos, Ana (2010b).

3 Para una revisión del mismo véase Wade (2003).

EVOLUCIÓN DEL TURISMO EN CUBA

Hacia finales del siglo XIX empiezan a construirse los primeros hoteles en Cuba, iniciándose el desarrollo de la industria turística en la isla, que se consolidó a mediados del siglo XX, bajo el control de compañías extranjeras, sobre todo estadounidenses. La actividad turística se enfocaba en la clientela norteamericana, con los alicientes del juego, la prostitución y las drogas, que se mantuvieron hasta el momento del triunfo de la Revolución en 1959. La abrumadora presencia extranjera en la economía cubana y la supuesta decadencia en que se encontraba sumido el pueblo, simbolizada en la proliferación del turismo estadounidense, operaron como mecanismos simbólicos en el alzamiento revolucionario de 1953. Este culmina en el actual sistema fundado en 1959, caracterizado por detentar una ideología socialista y una economía planificada de Estado.

La Revolución de 1959 cortó el crecimiento del turismo en Cuba. Esto, en parte, se debió al embargo impuesto por los Estados Unidos en 1962, que dejó a Cuba sin su principal mercado de turistas, pero también por el rechazo hacia los males asociados con el turismo: el juego, las drogas, la prostitución y la presencia del crimen organizado en hoteles y casinos (Schwartz 1997). De esta forma, el turismo se convirtió en sinónimo de crimen, vicio y prostitución.

Bajo las nuevas ideas socialistas, Cuba pasó de centrarse en el turismo internacional a hacerlo en el nacional (Cerviño y Cubillo 2005, Hall 2001, Schwartz 1997). Esto se concretó en estancias en hoteles subsidiadas por el gobierno cubano, y obtenidas por los trabajadores y las trabajadoras en forma de “estímulos” a la producción y a la “vanguardia nacional”, a través, fundamentalmente, de los centros de trabajo, a las que se sumaban las “lunas de miel”.

De esta forma, hasta la década de los años noventa, siguiendo los principios socialistas democratizadores del ocio, el turismo cubano fue más un mecanismo de redistribución y de formación identitaria que de acumulación económica (Palenzuela, Rodríguez y Martín 2008). Tal y como afirma la antropóloga Amalia Cabezas (Cabezas 2009, 49):

Mientras las campañas publicitarias de otras islas caribeñas, como Barbados, Dominica y la República Dominicana, instaban a su ciudadanía a sonreír y promocionar las conductas amistosas hacia los extranjeros, Cuba proclamaba, orgullosamente, una

ciudadanía educada y sana, con soberanía respecto del capital turístico transnacional.

No obstante, estas condiciones cambiaron abruptamente a finales de los años ochenta del siglo xx, tras la caída del bloque socialista, algo que se percibe también en el desarrollo del turismo.

Según distintos estudios (Carranza, Gutiérrez y Monreal 1995, Mesa-Lago 2003), desde la década de los años ochenta del siglo xx el modelo económico cubano empezó a mostrar signos de crisis, que se precipita en los años noventa, como consecuencia del derrumbe del campo socialista (con el cual Cuba tenía acuerdos privilegiados⁴) y del recrudecimiento del bloqueo estadounidense (se aprueban las leyes Helms-Burton y Torricelli⁵). Esto dio lugar a la declaración en Cuba del “periodo especial en tiempos de paz”, en octubre de 1991, etapa de hondas transformaciones estructurales para hacer frente a un orden global postsocialista: “Cuba tenía que insertarse en el mercado mundial capitalista, hacerlo sobre bases estrictamente competitivas, y para ello requería reestructurar muchos fundamentos de su organización económica y social” (Dilla 2000, 257-258).

Es en este contexto socioeconómico de cambio, de transformaciones “urgentes”, que el turismo adquiere especial significación, al convertirse en una de las máximas prioridades dentro de la política y la estrategia de desarrollo nacional cubano. Donde, desde el poder, se insiste sobre las características diferenciadas que el turismo debe tener en Cuba. En palabras del entonces ministro de turismo, Hibraim Ferradaz (2001, citado en Quintana et ál. 2005, 258):

la política de desarrollo del turismo en nuestro país se sustenta sobre dos pilares fundamentales: uno de ellos es un gran respeto

4 Acuerdos de intercambio de azúcar por petróleo, acuerdos de créditos para ayuda técnica y construcción de industrias a bajas tasas de interés y largos plazos de amortización. También llegaron a la isla contingentes de técnicos y especialistas en planificación, para ayudar a paliar la escasez de profesionales necesarios para la nueva administración.

5 Estas leyes prohíben las transacciones de Cuba con empresas subsidiarias de consorcios estadounidenses en terceros países. Las leyes contemplan, también, una serie de exigencias para restituir las licencias generales para el envío de remesas a familiares en Cuba o de viajes de visita a familiares en la isla, con el claro propósito de privar a la economía cubana de los ingresos en divisas que pudiera obtener por ello.

medioambiental y el otro el gran respeto por la identidad nacional, que el turismo en Cuba se identifique y se diferencie por lo que somos los cubanos y nuestra rica cultura nacional.

Así, al remarcar la excepcionalidad del turismo que se quiere lograr, relacionándolo con valores positivos y revolucionarios (el respeto medioambiental y la identidad nacional, entre otros), se aprecia la intención clara de desvincularse del ideario anterior, que igualaba al turismo con el juego, la corrupción y la decadencia moral y, así, darle continuidad a un discurso de construcción nacional que, como se verá en el siguiente apartado, promulgaba la unidad en torno a “lo cubano”, definido como homogéneo, igualitario y justo.

ACERCA DE LO NACIONAL CUBANO

La construcción nacional cubana bebe de diversas fuentes. Una de las formas de comprensión más recurrentes se encuentra en la tesis del *ajiacó cubano* que formulara el antropólogo cubano Fernando Ortiz. En su libro *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (primera edición de 1947) el antropólogo define a Cuba como un ajiacó, un guiso típico cubano hecho con gran variedad de verduras, tubérculos y carnes, de forma tal que en Cuba se añadirían todas las culturas que, al igual que en el guiso, se ponen “a rebullir y disolverse en el caldo de Cuba y a diferir la consolidación de una definitiva y básica homogeneidad nacional” (Ortiz 2002, 30). Otra de las tesis que sustentaron esta ideología nacional se basó en el pensamiento de José Martí (el apóstol de la nación cubana⁶) quien planteó, en 1891, su intención de construir una república “con todos y para el bien de todos”⁷, una idea que ha resultado predominante en la ideología nacional cubana y en sus prácticas de integración: lo cubano está por encima de las diferencias. Así, partiendo de la nación como comunidad imaginada tal y como formulara Benedict Anderson (2007) y en palabras de la politóloga

6 Según Velia Cecilia Bobes (2007) el proceso de mitificación y sacralización de Martí se inicia en los años 20 y 30 del siglo xx y continúa hasta hoy, dando inicio a la centralidad del sacrificio y la heroicidad en tanto que elementos fundantes y constituyentes de la nación cubana.

7 Texto aparecido en *La Revista Ilustrada de Nueva York*, 1.º de enero de 1891: 15-23 (recopilado en Hernández y Rojas 2002).

cubana Velia Cecilia Bobes (2007, 52), “se trata de una construcción imaginaria de la nación no blanca ni negra sino *mulata*”, reforzando, en cierta forma, la ideología del mestizaje que también ha funcionado como *ethos* fundacional de Latinoamérica.

Este es un aspecto que ha recibido una fuerte crítica por parte de los pensadores y las pensadoras latinoamericanas⁸, en fechas relativamente recientes, desde una perspectiva decolonial —término acuñado por Walter Mignolo en 2005—. En concreto, desde el feminismo decolonial se ha planteado que si bien el discurso nacional se presentaba como algo fundado sobre la base de la mezcla de “grupos raciales”, al ser impulsado por las élites políticas y económicas criollas no contempló de hecho a las poblaciones indígenas y afrodescendientes, poblaciones subalternas explotadas y racializadas. Desde tal perspectiva, se comprende que esta ideología del mestizaje se construyó negando la configuración del orden socio-racial latinoamericano, con base en la explotación y la violación de las mujeres indígenas y negras (Lugones 2008).

Así mismo, desde los estudios que analizan las articulaciones género y nación, se examina la construcción de las naciones latinoamericanas como surgidas de una paradoja: ruptura —romper con el pasado inmediato y sus raíces coloniales— vs. continuidad —construir mitos compartidos y una genealogía de orígenes remotos—, donde las mujeres son caracterizadas como íconos esencializados (Quijada 2003). De esta forma, las mujeres aparecen como significantes de estabilidad y reproducción cultural, al tiempo que sus cuerpos son representados como portadores de diferencias o como encarnación de la familia o de la heteronormatividad (Franco 1989, Sommer 1990).

Esta ideología del mestizaje y del rol de las mujeres, en el proyecto nacional cubano, se formula a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, siguiendo los preceptos antes citados⁹. De esta forma, tal y como plantea Susana Montero (2003) cuando analiza el discurso lírico

8 Destaca Stutzman (1981) que define el mestizaje como “la ideología todo inclusiva de la exclusión”, es decir, parece ser inclusiva pero en realidad es exclusiva, al entenderse como un proceso de eliminación paulatina de poblaciones negras e indígenas, al tiempo que se blanquea la población nacional.

9 Para un análisis específico de estos, véase Montero (2003); y en general, en la revisión que hace Doris Sommer (1990) de las “ficciones fundacionales” latinoamericanas, traza un mapa bastante completo de estas.

del movimiento independentista cubano, las mujeres que aparecen lo hacen bien reproduciendo el ideal romántico de feminidad o bien como “abnegadas compañeras de los héroes” o “madres ejemplares”¹⁰, quedando excluidas de este modelo amplias capas de la población femenina de color. Esta construcción nacional se prolonga en el ideario revolucionario del 59, donde dicho discurso se entronca con la meta de la igualdad. Así, la Revolución, según Bobes (2007, 23),

al empalmar con una tradición anterior de la cual dice ser la verdadera culminación (la revolución es una desde Yara, 1868, hasta la Sierra, 1959), el nuevo discurso se ve precisado a contender con nociones como patria, justicia social, igualdad, sacrificio, independencia y soberanía, las cuales son identificadas con la revolución.

De esta forma, en aras de la igualdad —uno de los elementos centrales del ideario revolucionario—, en los primeros años de la Revolución —la década de los años sesenta— se toma una serie de medidas que intentan equilibrar las grandes desigualdades sociales existentes, a la vez que se recuperan los principales activos económicos para el país y se mejora la situación de la población que se encuentra en peores condiciones, la cual tiene una clara identificación racial. Desde el inicio del proceso revolucionario de 1959, según De la Fuente (2000, 379)

La mayoría de los negros y mulatos se beneficiaron materialmente de la redistribución nacional de los ingresos y recursos llevada a cabo por la Revolución. Quizás igualmente importante, por primera vez ellos estaban, junto con otros grupos sociales subordinados, en el centro mismo de la atención gubernamental y recibieron la oportunidad de participar en áreas que habían estado cerradas a ellos.

Esto lleva a la declarar abolida la desigualdad racial, en fecha tan temprana como el año de 1962 (Castro Ruz, 1997). Como resultado de estas ideas en la Constitución de la República de Cuba, aprobada el 24

¹⁰ Es relevante que, en un documento editado por el Partido Comunista de Cuba en los años ochenta, se siga haciendo referencia a Mariana Grajales “gallarda, humilde, negra y campesina” que insta a su hijo de 10 años a morir por la Patria, cuando ha enterrado dos hijos y están malheridos otros tres.

de febrero de 1976, en el capítulo v, dedicado a la igualdad, se señala en su artículo 41:

La discriminación por motivo de raza, color, sexo u origen nacional está proscrita y sancionada por la ley. Las instituciones del Estado educan a todos, desde la más temprana edad, en el principio de la igualdad de los seres humanos.

Así mismo, en su artículo 34 postula: “La mujer y el hombre gozan de iguales derechos en lo económico, lo político, cultural, social y familiar”. La voluntad política del Estado se recoge en la Carta Magna y se desarrolla, posteriormente, mediante leyes y disposiciones jurídicas.

Adoptando un modelo de emancipación desde arriba (Molyneux, 1990), el Estado cubano construye una ciudadanía basada en parámetros igualitarios, destacando la igualdad de género y la igualdad racial. La primera cuenta con una institución que la promueve: la Federación de Mujeres Cubanas (FMC). Creada en 1960 y teniendo como precursora a la Unión Femenina Revolucionaria, la FMC nace con el objetivo fundamental de incorporar masivamente a las mujeres al proceso revolucionario, mediante su participación en el ámbito productivo y comunitario, que se fundó en la sentencia de Fidel Castro, según la cual “la integración de la mujer a la vida social constituye una revolución dentro de la Revolución”¹¹.

La igualdad racial se fundamenta, tal y como expone De la Fuente (2000), en la identificación que el gobierno revolucionario hace del racismo con grupos sociales subordinados a los intereses imperialistas: la burguesía blanca, antinacional y proyanqui que había huido del país. Así, el racismo no solo era anticomunista o contrarrevolucionario; era además antinacional y una peligrosa señal de “atraso” ideológico. Esto, sin embargo, no significa que la “raza” haya desaparecido de la sociedad cubana. En palabras de los investigadores sociales cubanos Rodrigo Espina y Pablo Rodríguez (2006, 46):

Los de arriba no querían y los de abajo no estaban interesados. Se generó una especie de consenso social alrededor de la inconveniencia de suscitar esta problemática. Ello contribuyó a

11 Memorias de la FMC, La Habana, 1996.

silenciarla durante un tiempo relativamente prolongado, lo que favoreció su supervivencia.

De esta forma, las consideraciones en torno a la raza fueron subsumidas dentro de la discusión general de clase, negando que el colonialismo y el neocolonialismo dejaron en la población negra y mestiza una huella más difícil de superar (Morales 2002).

Así, heredero de la tradición nacional cubana y reforzado por el planteamiento de clase del marxismo, *lo cubano* se presenta como elemento homogeneizador. De esta forma, el ciudadano nacional cubano se comenzó a identificar como *compañero*, por encima de cualquier distinción. En definitiva, se implanta en el país un modelo de ciudadanía caracterizado por la unidad y la articulación en torno a la idea de pueblo (Dilla 2002) y con parámetros igualitarios que pretenden la justicia social. Una ideología que, al centrarse casi exclusivamente en lo público, no cuestiona las relaciones que se dan en ámbitos privados, que continúan atravesadas por desigualdades de género y raciales, ausentes de los debates públicos hasta los años noventa del siglo xx.

Fue a partir de esta década que la existencia de desigualdades empezó a hacerse evidente, debido, en parte, a la caída del bloque socialista y a la adopción de una serie de medidas que sitúan a Cuba en el ámbito internacional, entre ellas, el incentivo del turismo internacional de masas.

En palabras del investigador cubano exiliado en República Dominicana, Haroldo Dilla (2002, 203-204)

Hasta 1990 la sociedad cubana había funcionado con criterios de homogeneidad muy efectivos [...] [donde] el discurso político y la producción cultural continuaron enfatizando la homogeneidad contenida en el concepto de “pueblo” como garantía de la continuidad sistémica [...]. Ya no se trata de una población que puede ser resumida como “pueblo” sin otras consideraciones, sino de un conglomerado social crecientemente heterogéneo que expresa demandas diferentes.

Como una de las medidas que se tomaron en los años noventa, la introducción del turismo internacional de masas, vinculado al sistema

capitalista anterior a la Revolución, su impacto en la isla y en las personas que trabajaban en esta industria, produjeron una serie de contradicciones en la construcción del sujeto social cubano (*el pueblo*). Estas contradicciones cuestionaron los pilares de homogeneidad, unidad e igualdad, en los que se había erigido el contrato ciudadano en Cuba.

LO QUE EL TURISMO NOS DEJÓ:

REFORMULANDO EL SUJETO DE LA REVOLUCIÓN

La introducción del turismo internacional de masas como un sector económico prioritario, obligó al gobierno cubano a adoptar una serie de decisiones que determinaron la convivencia de una lógica de la eficiencia —capitalista—, con aquella basada en la redistribución —socialista—. Al mismo tiempo, impulsó la creación de desigualdades basadas en la posibilidad que tienen algunos trabajadores y trabajadoras del turismo, para acumular distintos tipos de capital, más allá de la lógica redistributiva del Estado.

Para reflexionar sobre esto, atraída por la condición conflictiva de ambas lógicas y por la omnipresencia en las conversaciones de ese *Otro* que condensa, en cierta forma, las contradicciones del sistema; el acercamiento de la autora a quienes “rozan” con el turismo se produjo mediante la convivencia continuada durante 8 meses, en una casa de alquiler y la ocupación de espacios turísticos, al tiempo que entrevistaba a quienes trabajaban en ellos, en el 2005, en Santiago de Cuba¹².

Debo reseñar, así mismo, que, dentro del trabajo de campo, las dificultades de acceso fueron la tónica dominante desde el inicio. En un contexto donde la centralización capitalina¹³ es la norma, las restricciones en el contacto turista-nacional, construido el primero como alguien que “no se entera de nada”, que vive al margen, y el segundo como “sufridor” y conocedor del sistema, se agudizan en Santiago y condicionaron la investigación. Esto determinó la construcción de una identidad “confiable”, basada en determinados estereotipos que la

12 Es importante aclarar que la mayor parte del trabajo de campo se hizo en los años 2004 y 2005, por tanto, las citas extraídas para este artículo, tanto del diario de campo como de las entrevistas, corresponden a esas fechas.

13 Para ampliar sobre este debate véase el documento “Vivir en provincias”, editado por la revista *Temas* y que recoge un panel de discusión realizado el 26 de junio del 2008, en el Centro Cultural Cinematográfico ICAIC, al que asistieron Juan E. Bernal Echemendía, Luís Mariano de la Torre y Orlando Félix García.

reforzaban: ser blanca, ser mujer, ser joven, ser extranjera, contribuir al bien comunitario y, sobre todo, ser visible, junto con el recurso a relaciones personales (*el socialismo cubano*) para poder llevar a cabo el trabajo de campo¹⁴, en el que se indagó, utilizando la metodología etnográfica, acerca de la construcción de desigualdades en un contexto supuestamente igualitario.

Tal suposición “igualitaria” es puesta en evidencia y cuestionada por los trabajadores y las trabajadoras del turismo, tal como se explicita en una conversación con Vanesa, psicóloga que trabajaba, desde hace cuatro años, en procesos de selección de personal en el sector del turismo. Ella reflexionó conmigo acerca del papel desempeñado por el turismo en la sociedad cubana desde los años noventa y la “mala prensa” existente sobre él:

Con la apertura del turismo se empezaron a ver modas y formas de llevar la vida, por ejemplo, los tatuajes [...]. Con la apertura del turismo tú ves que ellos los llevaban y la forma de vestirse, de [...] , de andar, y la apertura de las discotecas y de fumar la droga como si fuera una cosa más [...]. La gente ¡comenzó como que a [...] a asumir ciertos patrones ¿no?, y [...] y [...] y a mí me parece que eso era algo como que estaba latente, ¿entiendes?, lo que no había un espacio para poder hacerlo. No me parece que sea culpa del turismo [...]. Lo que estábamos era como que aislados en un tiempo. Y había una ideología casi común, aparentemente, y las personas trataban de mantenerse ahí. Pero llegó un momento en que ya explotó y, entonces, la manera de pensar de las personas cambió ¿Entiendes? todo el mundo lo que trata ya es de lograr [...] tú sabes que las necesidades son cada día más crecientes y las personas lo que tratan es lograr ese... ese ideal que tienen. Me parece que es eso. (Noviembre del 2004, diario de campo).

Así mismo, ante la pregunta de ¿cuál es la imagen que ella siente que tiene la *sociedad* del personal que trabaja en turismo?, nos cuenta lo siguiente:

14 Esta cuestión no se desarrolla más ampliamente debido a las limitaciones de extensión de este artículo, así como al diferente propósito del mismo. Se puede ampliar en Alcázar Campos (2010b).

En una época, el trabajador del sector como que se desprendió de la sociedad, en el sentido [...] desde el punto de vista económico, era un sector donde los trabajadores vestían mejor. Eh, vivían mejor, comían mejor, no sé qué. O sea: sus casas eran diferentes, todo era diferente, y eso se veía marcadamente porque tenían ciertas posibilidades, propina y cosas que se agenciaban. Ellos lograron vivir en, en [...] ¡diferente!, no te voy a decir que viven mucho mejor, no. Pero viven diferente a la mayoría de las personas [...]. Se le tildaba al trabajador del turismo como ladrón, eh, un corrupto, una persona que vive en la opulencia, lujurioso [...] y [...] como que el trabajador del turismo, también, como que lo introyectó y trataban, trataban [...]. Pero también, son personas con un nivel cultural alto [...] entonces, como que introyectó algunas características y era un sector que estaba como en [...] pero eso ha venido cambiando, pero no la imagen de la gente, la imagen de la gente [...] tú sabes que cambiar la mente de las personas es muy difícil, ¿no?, son ya cosas que están, son valores y cosas que están ya instauradas. (Noviembre del 2004, diario de campo).

Ambos relatos aluden a la posibilidad de contacto que brinda el turismo en una sociedad aislada, contacto que se concreta en la aparición de diferencias. Aquí se destacó como, en un contexto altamente homogéneo, vivir diferente, vestir diferente, comer diferente, se marca como negativo y se asocia con la desunión y la desintegración de la sociedad. Es decir, con los nuevos tiempos, el igualitarismo y la homogeneidad que se defendían en cuanto valores revolucionarios, son sustituidos por la desigualdad y la diversidad. Esta desigualdad se expresa no solo en la interacción del trabajador o de la trabajadora del turismo vs. resto de la población, sino que, dentro del mismo colectivo, aparecen reflejadas otras desigualdades, tales como las de género o raza, que, como veíamos anteriormente, se habían declarado abolidas. Un ejemplo de esto lo constituiría la consideración de ciertos trabajos como “femeninos”. Por ejemplo, mientras hacía trabajo de campo en Santiago, salió una convocatoria en la especialidad de dependiente/a de tienda, en la que aparecían plazas para 5 hombres y 19 mujeres, entendiéndose que este es un trabajo “de mujeres”.

Así mismo, en el sector estatal, algunas trabajadoras sentían que, dentro de un mismo puesto de trabajo, se les asignaban tareas diferenciadas en función del género. Esto se reflejaba en la queja de Berta, en ese entonces guía de turismo, que estuvo un tiempo trabajando en animación hotelera:

Mi jefe, él vio la animación desde su punto de vista, no vio la animación realmente como es sino como a él le convino o le convenía. Las mujeres, las hembras, son las que hacen los camerinos, limpian los camerinos, trabajaban en la sala de juegos [...]. ¡Dan una clase de baile! ¡Dan un ejercicio en la piscina! Pero no animación como realmente [...]. En animación tú haces cualquier actividad que te toca. Los varones eran [...] hacían las cosas [...]. ¡Ellos eran las estrellas y las hembras a limpiar! ¿Me entiendes? (Noviembre del 2004, diario de campo).

Esta diferenciación de tareas en un mismo puesto de trabajo, esto es, tareas de hombres y tareas de mujeres, las últimas consideradas como de menor valor social (“ellos eran las estrellas y las hembras a limpiar”), se une a la sexualización de los trabajos y de los cuerpos de las mujeres, que se hace más evidente en profesiones donde el cuerpo y la adopción de ciertos cánones de belleza son centrales. En este contexto se disciplinan los cuerpos que deben adaptarse a los patrones estándares de profesionalidad impuestos por las cadenas hoteleras, con exigencias tales como el uniforme de trabajo, donde, en un clima con un 90% de humedad y alcanzando los 35 grados centígrados, mujeres y hombres deben llevar chaquetas, a las que se añade una falda estrecha y corta (por encima de la rodilla), con medias, para las mujeres. Al mismo tiempo, en los hoteles de playa y en determinadas actividades, como la animación, se “recuperan” los cuerpos de hombres y mujeres, que se muestran en pantalones cortos y camisetas, con una evidente sexualización de los mismos. La regulación de los cuerpos de las mujeres para acceder al trabajo en el turismo, también se pone de manifiesto cuando se debe responder a ciertos estándares de belleza. Como dice Rafael, mulato, gastronómico desde hace diez años, al hablar de quién/es ocupan los diferentes puestos de trabajo en turismo:

En las Tiendas... en las Tiendas TRD¹⁵ las mujeres, si son prietas ¡deben ser muy lindas!, de pelo liso... y, si no, son mujeres muy voluminosas, muy... blancas o mestizas, pero voluminosas. (Noviembre del 2004, diario de campo).

De esta forma, vemos cómo la imposición de patrones blancos de belleza —y su contrario, es decir, la falta de consideración por la belleza negra— se configura en un elemento disciplinario. Esta belleza pasa necesariamente por la consideración de los rasgos atribuidos a la población negra como “feos”, asociando esa fealdad con la deficiencia moral, así como con la capacidad intelectual en general. Dentro de esta construcción de la feminidad se ha reforzado la creencia de que el pelo lacio es un componente fundamental de la belleza física, como ponen de manifiesto escritos de algunas mujeres negras, donde, en forma de novelas y obras autobiográficas, se recogen episodios de discriminación contra ellas a causa de la textura del cabello¹⁶. Una anécdota que le sucedió a Deisy, mulata, en el centro de trabajo, puede ayudar a entender la centralidad del color y el papel del pelo en la catalogación racial.

Hoy ha llegado Deisy contándonos una “anécdota” sucedida en el trabajo. Resulta que una compañera, la pediatra, le ha solicitado tratamiento psicológico para una adolescente de 16 años, blanca, porque “anda con negros”. En concreto, le ha dicho: ‘Es una chica de muy buena familia pero yo creo que ya la hemos perdido y es que ¡anda con negros!’ Deisy, ante eso, no le ha dicho nada, sino que se ha mirado los brazos y le ha dicho si ella creía que ella era la más adecuada para eso. La compañera se ha puesto muy nerviosa y le ha dicho que ella no quería decir eso, sino que era gente que llevaba mala vida, que no trabajaba. Finalmente Deisy se ha entrevistado con la chica, que ha reconocido que ella anda con esa gente pero es que ‘¡Tú no sabes cómo está mi novio mulato!’ Le ha dicho que le gusta esa vida, ella sabe que son jineteros y que se drogan pero que ella no lo ha hecho. Finalmente, Deisy le ha contado a otra compañera, negra, el comentario de la pediatra y esta se ha puesto como

15 Tiendas de Recuperación de Divisas (TRD) son las que venden los productos en moneda libremente convertible, es decir, operan en la moneda fuerte.

16 Véase Caldwell (1991).

una fiera, diciéndole: *‘Ella se cree que es blanca porque se hace tratamientos en el pelo para parecer blanca, pero es jabá’¹⁷, ¡que no se equivoque!* (Noviembre del 2004, diario de campo).

Siguiendo a Bell Hooks (2005, 11),

[...] nuestra obsesión colectiva con alisar el cabello negro refleja la psicología de opresión y el impacto de la colonización racista. Juntos, racismo y sexismo les recalcan diariamente a todas las mujeres negras por la vía de los medios, la publicidad, etc. que no seremos consideradas hermosas o deseables si no nos cambiamos a nosotras mismas, especialmente nuestro cabello.

Junto a la imposición de los parámetros de belleza blancos, esta “comercialización” de los cuerpos, atravesada por las categorías de raza y género, viene determinada también por los prejuicios e ideas previas de los turistas que viajan a Cuba, fomentados por la publicidad turística que presenta la isla como el paraíso del sol, la playa y el ron, encarnado en los cuerpos de mujeres y hombres de escasa ropa, mulatas y mulatos. Yuneisi, una animadora turística, al ser preguntada por las relaciones con los clientes y si ha tenido problemas, nos cuenta lo siguiente:

Me he encontrado con malas interpretaciones, ¡he sido muy mal interpretada! Y [...] ¡tú haces tu trabajo! porque hay veces que hay clientes que se casan contigo y piensan que tú eres de ellos, tú tienes que estar el día entero con ellos, no puedes estar con otros clientes [...]. Y... entonces, hay otros que malinterpretan, que piensan que tú eres una prostituta, que tienden a manosearte y esas cosas, entonces, tú tienes [...] imagínate, que, inteligentemente, porque no puedes darle un bofetón o ser agresivo, aunque hay veces que te dan ganas de serlo. Pero, bueno, muy inteligentemente debes comunicarle a esa persona que no puede ser, que está equivocado, etcétera, etcétera, muy dulcemente, muy, digamos, diplomáticamente desembarazarse de esa persona. (Noviembre del 2004, diario de campo).

17 Persona de piel blanca y pelo rizado. Los que no son ni mulatos ni blancos.

Así, reproduciendo, en cierta forma, los criterios coloniales según los cuales las mujeres de los países colonizados “estaban disponibles” para los colonizadores, el turismo introduce prácticas neocoloniales en las que algunas mujeres son consideradas como disponibles sexualmente. Esta conexión entre determinados discursos sobre la sexualidad con nociones sobre soberanía y colonización ha llevado a concebir a la nación en términos femeninos, penetrable por un *Otro* extranjero (Sierra Madero 2006), extendiendo esta consideración a sus mujeres. Esto lleva a afirmar al investigador Derrick Hodge (2001) que, en su interacción con el turismo, al nacionalismo cubano le resulta más difícil aceptar la penetración a través del cuerpo femenino; esto explicaría por qué las jineteras son más perseguidas por las autoridades que los pingueros¹⁸. Para este autor, los pingueros cubanos simbolizarían “el poder del falo cubano conquistando y penetrando cuerpos extranjeros como cualquier buen revolucionario, lo que hace que el cuerpo masculino cubano no se sienta herido” (Hodge 2001, 23). De esta forma, relaciones sociopolíticas formuladas en términos, de países del primer mundo y países del tercer mundo, junto con un determinado discurso nacional-sexual, son recreadas en el ámbito turístico y en los cuerpos de las mujeres, algo que ha sido ampliamente analizado por otras autoras en sus conexiones con la ideología colonial (Kempadoo 2004).

A MODO DE CONCLUSIÓN

En líneas generales, concebido tanto como bendición o como ruina, el turismo internacional en Cuba obliga a la reformulación de una serie de afirmaciones relacionadas no solo con la construcción del *Otro*, sino de lo propio, algo que se evidencia en los significados que, quienes trabajan en turismo, le atribuyen a este y que nos dan también información acerca de “lo cubano”. Así, se le atribuye al turismo el carácter de “salvador” del proceso revolucionario, es decir, de Cuba, con lo que esto supone para el quiebre del modelo de construcción nacional, marcado por su unidad y hegemonía en torno a la categoría “pueblo”. Aparecieron otros discursos que, si bien no demonizan la introducción

18 Jineteras y pingueros son neologismos acuñados en la isla para referirse a quienes participan de lo que ha venido denominándose “turismo sexual”. (Sobre un desarrollo del primero véase Alcázar 2010a y del segundo, Sierra Madero 2013).

del turismo, como cuestionador de la unidad nacional, sí reflexionan acerca de su papel como catalizador de diferencias sociales, que se habían mantenido, hasta ese momento, bajo control, dentro de la lógica redistributiva del gobierno revolucionario cubano.

Así, las referencias a la aparición y a la ostentación de diferencias vienen a quebrar una aparente ideología común. Es decir, si bien las desigualdades sociales previas al “periodo especial” eran menores, a pesar de la existencia de una *nomenklatura*¹⁹ con una serie de privilegios, la unidad en lo ideológico no era tal. Algo que forma parte de la diversidad que caracteriza a todas las sociedades y que se ha pretendido negar en Cuba, apelando a la unidad frente al enemigo exterior.

Esta unión bebe de la tradición republicana impulsada por Martí (*Una nación con todos y para todos*, citado en Hernández y Rojas 2002) en la que se invisibilizan las diferencias y las desigualdades. Estas se ponen de manifiesto en el turismo, en la catalogación de diferentes trabajos como de mujeres y de hombres, en la disciplina de los cuerpos, en la consideración de la apariencia física al interesechar raza y género, en el acceso a bienes y espacios “privilegiados”, todos aspectos que, en cierta forma, se enfrentan al ideal martiano. La especificidad turística cubana, basada en la identidad nacional, a la que se aludía por parte de las autoridades al inicio de los años noventa, ha sido colonizada por las formas de representación generalizadas para el contexto caribeño (Cabezas 2009), que se reflejan en la propaganda turística. No obstante, los análisis que realizan los trabajadores y las trabajadoras del turismo, como habitantes de “zonas de contacto”, problematizan definiciones únicas de lo nacional, articulando continuidades y rupturas en lo que ha venido siendo “la cubanía”. En sus discursos y sus prácticas se reflejan construcciones “otras” en torno a lo que significa “ser cubano/a”, donde la existencia de diferencias no tiene por qué implicar necesariamente desunión. La defensa de la homogeneización de la población en un tiempo, con fines de igualdad y justicia social, se pervierte al modificarse las condiciones en las que el Estado, como

19 *Nomenklatura*, término ruso que definía a una élite en la extinta Unión Soviética y, por extensión, en el resto de países del Bloque Comunista (incluida Cuba), compuesta de forma casi exclusiva por miembros del Partido Comunista. Estos, al ocupar posiciones claves en el sistema burocrático existente, obtenían privilegios derivados de sus cargos, que el resto no tenía.

garante de los procesos de redistribución, puede llevar a cabo su tarea. Así, la aparición del “periodo especial” en los años noventa y sus derivaciones siguientes ponen en tela de juicio ese papel del Estado. En este contexto, los trabajadores y las trabajadoras del turismo representan un desafío al discurso martiano que defiende la creación de “una nación con todos y para todos”, discurso que, en la práctica, deja fuera a las mujeres y a la población afrocubana y que estos trabajadores y trabajadoras encarnan al ser “diferentes”.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer las valiosas aportaciones de los revisores designados por la *Revista Maguaré* para este artículo, quienes sin duda lo han mejorado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alcázar Campos, Ana. 2010a. “Jineterismo: ¿turismo sexual o uso táctico del sexo?”. *Revista de Antropología Social* 19: 307-336.
- Alcázar Campos, Ana. 2010b. *La Cuba de verdad. Construcción de alteridades y turismo en la contemporaneidad*. Granada: Universidad de Granada.
- Anderson, Benedict. [1983] 2007. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Bobes, Velia Cecilia 2007. *La nación inconclusa. (Re) constituciones de la ciudadanía y la identidad nacional en Cuba*. México D. F.: Flacso México.
- Cabezas, Amalia. 2009. *Economies of Desire. Sex and Tourism in Cuba and the Dominican Republic*. Philadelphia: Temple University Press.
- Caldwell, Pauklette. 1991. “A hair piece”. *Duke Law Journal* 41 (2): 365-396.
- Carranza, Julio, Luis Gutiérrez y Pedro Monreal. 1995. *Cuba, la reestructuración de la economía: una propuesta para el debate*. La Habana: Ciencias Sociales.
- Castro Ruz, Fidel. 1997. *La segunda declaración de La Habana. El manifiesto cubano de 1962 para la lucha revolucionaria en América*. Canadá: Pathfinder Press.
- Cerviño, Julio y José María Cubillo. 2005. “Hotel and Tourism Development in Cuba, Opportunities, Management Challenges and Future Trends”. *Cornell Hotel and Restaurant Administration Quarterly* 46: 223-246.

- De la Fuente, Alejandro. 2000. *Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba. 1900-2000*. Madrid: Colibrí.
- Dilla Alfonso, Haroldo. 2000. "Cuba: el curso de una transición incierta". En *Cuba. Construyendo futuro. Reestructuración económica y transformaciones sociales*. Coordinado por Manuel Monereo, Miguel Riera y Juan Valdés, 257-285. Madrid: El Viejo Topo, Fundación de Investigaciones Marxistas.
- Dilla Alfonso, Haroldo. 2002. "Municipios, crisis y reforma económica en Cuba". *Revista Encuentro de la Cultura Cubana* 23: 199-206
- Espina Prieto, Rodrigo y Pablo Rodríguez Ruiz. 2006. "Raza y desigualdad en la Cuba actual". *Temas* 45: 44-54.
- Franco, Jean. 1989. *Plotting Women. Gender and Representation in Mexico*. Nueva York: Columbia University Press.
- Federación de Mujeres Cubanas. 1996. *Memorias, VI Congreso de la Federación de Mujeres Cubanas*. La Habana: FMC.
- Hall, Derek. 2001. "Tourism and Development in Communist and Post-Communist Societies". En *Tourism and the Less Developed World: Issues and Case Studies*, editado por David Harrison, 91-108. Wallingford: CABI.
- Hernández, Rafael y Rafael Rojas (eds.). 2002. *Ensayo cubano del siglo XX*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hodge, Derrick. 2001. "Colonization of Cuban body. The Growth of Male Sex Work in Havana". *NACLA, Report of the Americas* 34 (5): 20-28.
- Hooks, Bell. 2005. "Alisando nuestro pelo". *La Gaceta de Cuba* 1:70-73.
- Kempadoo, Kamala. 2004. *Sexing the Caribbean: Gender, Race and Sexual Labor*. New York & London: Routledge.
- Lugones, María. 2008. "Colonialidad y género". *Tabula Rasa*. 9: 73-101
- Mesa-Lago, Carmelo. 2003. *Economía y bienestar social en Cuba a comienzos del siglo XXI*. Madrid: Colibrí.
- Mignolo, Walter. 2005. *El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto*. Consultado el 3 de septiembre del 2012. http://www.tristestropicos.org/walter%20mignolo_descolonial_tristestropicos.pdf
- Molyneux, Maxime. 1990. "The 'woman question' in the age of perestroika". *New Left Review* 183: 23-49
- Montero, Susana. 2003. *La cara oculta de la identidad nacional*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- Morales, Esteban. 2002. "Un modelo para el análisis de la problemática racial cubana contemporánea". *Catauro* 6: 52-92.

- Ortiz, Fernando. [1947] 2002. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Madrid: Cátedra.
- Palenzuela, Pablo; Pablo Rodríguez y Antonio Martín. 2008. *Culturas del trabajo, modelos gerenciales y niveles de satisfacción de los trabajadores cubanos y de sus empresas españolas en el sector turístico de Cuba*. Informe de investigación mimeografiado. La Habana, Cuba.
- Pratt, Mary Louise. 2010. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Quijada, Mónica. 2003. “¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano”. En *Inventando la nación*, editado por François Xavier Guerra y Antonio Annino, 287-315. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Quintana, Rogelio; Damaris Lima Betancourt; Miguel Alejandro Figueras; Alfredo García; Manuel Figuerola y Mariano Chiriviella. 2005. *Efectos y futuro del turismo en la economía cubana*. Montevideo-La Habana: Iniec, Universidad del Uruguay.
- Schwartz, Rosalie. 1997. *Pleasure Island: Tourism and Temptation in Cuba*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Sierra Madero, Abel. 2006. *Del otro lado del espejo. La sexualidad en la construcción de la nación cubana*. La Habana: Casa de las Américas.
- Sierra Madero, Abel. 2013. “Cuerpos en venta: pinguismo y masculinidad negociada en la Cuba contemporánea”. *Nómadas* 38: 167-183.
- Sommer, Doris. 1990. *Foundational Fictions*. Berkeley: University of California Press.
- Stutzman, Ronald. 1981. “El mestizaje: An All-Inclusive Ideology of Exclusion”. En *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, editado por Norman Whitten, 45-94. Urbana: University of Illinois Press.
- CORPCC. s. d. *El papel de la mujer en el movimiento revolucionario y de liberación*. La Habana: Comisión de Orientación Revolucionaria del Partido Comunista de Cuba.
- VV.AA. 2008. “Vivir en provincias”. En *Último Jueves. Los debates de temas*. Consultado en julio de 2013. <http://www.temas.cult.cu/debates/libro%204/166-178%20provincias.pdf>
- Wade, Peter. 2003. “Repensando el mestizaje”. *Revista Colombiana de Antropología* 39: 273-296.

SALIR DEL *DIFUSIONISMO*

FRIDA GORBACH*

Universidad Autónoma Metropolitana · Xochimilco · México D. F.

*frida.gorbach@gmail.com

Artículo de reflexión recibido: 7 de diciembre de 2012 · aprobado: 23 de marzo de 2013

RESUMEN

Este texto emergió a partir de mi proyecto historiográfico sobre la histeria en México, según la concebían los médicos de ese país en el último tercio del siglo XIX. La pregunta por la particularidad de ese discurso desató, a la vez, otras cuestiones relacionadas con la ciencia, la disciplina histórica, así como con la construcción de la nación mexicana y su vínculo con Europa. La reflexión alrededor de esos conceptos era necesaria antes de poder enunciar “la histeria en México”. Sin embargo, a medida que se avanzó en la escritura, comprendí como, sin quererlo, estaba repitiendo las principales líneas del *difusionismo* como modelo de explicación. Lo anterior se transformó en una necesidad, no tanto de buscar una salida al difusionismo como de mostrar lo difícil que es salir de los marcos de una historia universal, que prefiguran el lugar periférico de la histeria en México.

Palabras clave: *difusionismo, Europa, histeria, médicos, México.*

ABANDONING *DIFFUSIONISM*

ABSTRACT

This text is the result of my historiographical project on hysteria in Mexico as conceived by physicians in that country during the last quarter of the 19th century. The question regarding the particularity of that discourse triggered other questions related to science, the discipline of history, and the construction of the Mexican nation and its links to Europe. A reflection on those concepts was necessary in order to speak about “hysteria in Mexico”. However, as my writing advanced, I realized that I was unwillingly repeating the main ideas of *diffusionism* as an explanatory model. This realization led to the need not so much of seeking a way out of *diffusionism*, but of showing how difficult it is to break out of the framework of a universal history that prefigures the peripheral location of hysteria in Mexico.

Keywords: *diffusionism, Europe, hysteria, physicians, Mexico.*

SAIR DO *DIFUSIONISMO*

RESUMO

Este texto surgiu a partir do meu projeto historiográfico sobre a histeria no México, segundo a concebiam os médicos desse país no último terço do século XIX. A pergunta pela particularidade desse discurso desatou, ao mesmo tempo, outras questões relacionadas com a ciência, a disciplina da história, bem como com a construção da nação mexicana e sua ligação com a Europa. A reflexão em torno desses conceitos era necessária antes de poder enunciar “a histeria no México”. No entanto, à medida que se avançou na escritura, compreendi como, sem querer, estavam sendo repetidas as principais linhas do *difusionismo* como modelo de explicação. Isso se transformou em uma necessidade, não tanto de procurar uma saída ao *difusionismo*, mas de mostrar o difícil que é sair das estruturas de uma história universal, que prefiguram o lugar periférico da histeria no México.

Palavras-chave: *difusionismo, Europa, histeria, médicos, México.*

“LA HISTERIA EN MÉXICO”

La idea de este texto surgió de la imagen que se formó en el momento en que escribí *La historia en México*, el título tentativo de un proyecto sobre el siglo XIX. Esa imagen era muy parecida a aquella que Ilza Veith presenta en *The History of a Disease* (1965), la primera historia reciente sobre la histeria. La histeria, dice allí, es como un “glóbulo de mercurio” que cambia según las épocas, que va adoptando distintas formas y diversos colores, de acuerdo con el ambiente cultural en que se presenta¹. Las formas dependen, así, de quién habla y en qué lugar: Aristóteles o Charcot, Charcot o los médicos mexicanos de finales del siglo XIX. El caso es que esa imagen me planteó, de entrada, un interrogante por la particularidad del discurso sobre la histeria en México, por aquello que ese discurso tiene de singular, por lo que le pertenece exclusivamente y lo hace diferente a otros (Cfr. Gorbach 2007, 2008).

Después, la pregunta por la particularidad de la histeria en México me condujo a otra por la ciencia y la historia, disciplinas que convencionalmente son definidas en función de su objeto de estudio: una como el saber más universal en cuanto busca leyes generales y la otra como “la ciencia” de lo particular y del acontecimiento. Por un lado, la particularidad me llevó a la ciencia porque esta constituye uno de los marcos de referencia posibles para estudiar un tema como el de la histeria; y, por el otro, me llevó a la historia porque lo que me interesa es la forma como dicha enfermedad fue concebida en el pasado. A lo que quiero llegar es a la idea de que el mero ejercicio de especificación que el título *La historia en México* conlleva, pone en duda la supuesta universalidad de la ciencia, así como la paradójica apuesta por la singularidad de la “ciencia” de la historia. Digamos que el enunciado “la histeria en México” abre una interrogante por el conocimiento científico e histórico y plantea, además, una pregunta por la “nación”, ya que la particularidad obliga a considerar la idea misma de “México” en su relación con Europa.

Todo eso desató la imagen, caóticamente. Pero después, al empezar a escribir, caí en la cuenta de que “la histeria en México” suponía que

1 Esa imagen que cambia, pero que sigue siendo una, es retomada por distintas historias generales de la histeria. Véase, entre otros, Chauvelot (2001) y Scull (2009).

esa enfermedad provenía de otro lugar y que en México había tomado una forma específica. Ese título me indicaba, por tanto, que había otra histeria, una que no requería de especificación porque apelaba a lo universal, y que seguramente se refería a la histeria inglesa o francesa. Y afirmo esto último pensando en la primera frase de uno de los libros más emblemáticos sobre el tema, *L'invention de l'hysterie* de Georges Didi-Huberman (1982), y la impresión de que al nombrar la *Salpêtrière*, el autor supone que todos sabemos que, en ese hospital francés, Charcot inventó la histeria. Me parece que lo que se desprende de esto es que la historia de Francia es la referencia a partir de la cual puede escribirse cualquier historia de la histeria, como si Occidente se hubiera construido exclusivamente dentro de esas fronteras geográficas. Incluso, aquellos estudios que en años recientes han puesto en duda la condición universal de la histeria, terminan también defendiendo la idea de que esta constituye una entidad patológica que puede surgir en cualquier época y en cualquier parte del mundo. Hay pues una tendencia general hacia el supuesto de la universalidad, como en el libro *Mad, Men and Medusas. Reclaiming Hysteria* (2000), donde Juliett Mitchell reconoce en esa enfermedad un fenómeno universal, y ello aunque en el siglo xx la histeria haya desaparecido como diagnóstico médico. Esta autora observa, incluso, cómo, más allá de pensar la modernidad y sus efectos, en la costa de Kenya las mujeres sufren de *saka*, una enfermedad con convulsiones, sensaciones de sofocación, pérdida de conciencia, parálisis parciales de manos y piernas, ataques de ansiedad y de volubilidad emocional y, en general, movimientos muy parecidos a los que el señor P. Régnaud fotografió en la *Salpêtrière*, el manicomio donde Charcot inventó la histeria. Esa misma apuesta por la universalidad conduce al historiador Andrew Scull a escribir una biografía de la histeria en la que, más allá de las formas cambiantes que le reconoce, termina haciendo de ella un objeto único de una historia lineal (2009).

Quiero llegar con todo esto, de nuevo, a la cuestión de la particularidad. Y es que, me parece, hay un punto en el que la consideración universal de la histeria vuelve impensable “la histeria en México”. Lo digo porque en esa historia que tiende a lo universal, la particularidad solo puede definirse en relación a esa unidad. Lo que significa también que la cuestión de la particularidad/universalidad está estrechamente ligada a otra que tiene que ver con la dicotomía centro/periferia, pues

la universalidad, para constituirse como tal, necesita determinar un centro en función del cual el resto se afirme como periferia. Dicho de otro modo: si la histeria en México se define en función de un parámetro de análisis universal, lo propio de ese discurso tendría que medirse en relación con la cercanía o la distancia al centro; es decir, tendría que pensarse en función de la distancia que separa el caso mexicano del eje geográfico con el que se construye la narrativa moderna de la enfermedad: Inglaterra-Francia-Austria-Alemania (Sydenham, Charcot, Freud). En resumen, la imagen del “glóbulo de mercurio” pone a México en un lugar donde la historia de la histeria no sería más que la repetición, a escala menor, de las líneas de ese discurso “universal”, “originario” y “europeo”, mientras el historiador se dedica a recopilar las supuestas contribuciones de los médicos mexicanos a ese conocimiento universal.

Ya sé que todo esto no es nuevo. El problema de la relación centro-periferia ha sido debatido en América Latina durante años, sobre todo después de los años setenta y las teorías de la dependencia. Reconozco, incluso, que las mismas historiografías centrales están hoy comprometidas con el pensamiento situado, incompatible en términos generales con la idea de universalidad. El problema, me parece, es que no basta con compartir esa necesidad crítica para empezar a escribir de otro modo, desde un lugar de diferencia con la historia europea. Al menos eso me pasa a mí, que tiendo a asociar casi naturalmente particularidad y periferia como si en mi cabeza tuviera incrustada cierta idea de universalidad y no supiera cómo despojarme de ella. Me sucede cuando escribo el título del proyecto o cuando el archivo me pone enfrente un puñado de estudios publicados en las revistas científicas de la época y unas cuantas tesis de grado de la Escuela Nacional de Medicina: nada comparable a Europa². Me sucede que con ese puñado de estudios, las

2 Me refiero a las tesis de grado localizadas en la Biblioteca Histórica de la Facultad de Medicina, UNAM, y a una serie de estudios publicados principalmente en *La Gaceta Médica de México* (GMM), órgano de la Academia Nacional de Medicina de México, la institución médica más importante de la época; y también en *Crónica Médica Mexicana*, Revista de Medicina, Cirugía y Terapéutica, Órgano del Cuerpo Médico Mexicano, 1897-1906; la *Escuela Nacional de Medicina*, periódico de dicha escuela fundado en 1879; y *El Observador Médico*, Revista Científica de la Asociación Médica Pedro Escobedo (1869-1871).

obras de Philippe Pinel (1800), de J. E. D. Esquirol (1838) o de Jean-Martin Charcot (1888) adquieren un tamaño tan descomunal que inclusive llegan a poner en duda la posibilidad misma de un discurso sobre la histeria en México. Y al final no hago más que reafirmar esa posición periférica, al comprobar que los estudios clínicos y las tesis de grado de los médicos mexicanos no equivalen, todos juntos, a uno solo de los tratados que sobre el tema se publicaron en Europa durante el siglo XIX, “el siglo de oro de la histeria”.

Me doy cuenta de lo difícil que es dejar el lugar de la minoridad, que lo más fácil es seguir aportando datos que abonen la asociación entre particularidad y periferia y hablar, por ejemplo, de cómo la histeria fue en México un tema menor, de cómo casi ningún médico escribió más de dos artículos al respecto, de cómo a esos médicos esa enfermedad les representaba solo uno más de sus muchos intereses clínicos³. Agregaría a esta lista el hecho de que la historiografía de la locura en México, a diferencia de la europea y la norteamericana, donde recientemente han proliferado los estudios sobre la histeria⁴, únicamente la menciona cuando aparece en los registros del archivo de La Castañeda, el manicomio que Porfirio Díaz inauguró en 1910 y que hoy es su objeto de estudio, casi exclusivo⁵.

El caso es que, por donde se le vea, la histeria en México aparece como un caso menor, que además vino de fuera. De hecho, así la pre-

3 Al parecer, en México no se escribió ningún tratado sobre la histeria y ningún médico, prácticamente, hizo de esa enfermedad un tema constante de reflexión a lo largo de su trayectoria. Digamos que la histeria formaba parte de un interés general por la clínica. Por ejemplo, Demetrio Mejía (m. 1913) escribía sobre histeria pero también sobre fracturas y traumatismos, fiebre amarilla y tuberculosis, enfermedades del corazón y estadística. Porfirio Parra (1854-1912), por su parte, se valía de la histeria para ilustrar temas de patología de la locura o medicina legal, sus verdaderos temas de interés. Véanse estudios clínicos de esos dos médicos publicados en la *GMM*, entre 1864 y 1915.

4 El tema de la histeria se ha abordado desde muchas perspectivas, desde la historia de la medicina y la ciencia, los estudios de género, la investigación psicoanalítica, la literatura y los estudios de arte. Algunas publicaciones importantes, además de las ya citadas, son las siguientes: Gilman, et ál. (1993), Matlock (1993), Beizer (1994), Lomas (2000).

5 En México existen trabajos relacionados sobre todo con la conformación de la institución psiquiátrica. Véase al respecto Sacristán (1998, 2001), López Sánchez (1998) y Mancilla Villa (2001).

sentan los mismos médicos: para ellos la histeria llegó a México junto con los planteamientos de Pinel, Esquirol y Charcot sobre la locura, de la mano con la fisiología moderna, la embriología, las doctrinas de la transformación y evolución de las especies, y los postulados de la antropología italiana. Así, la histeria llegó gracias al esfuerzo que ellos mismos hicieron por traerla, darla a conocer entre colegas e imponerla como diagnóstico. Tal como ellos lo hacían, yo misma sucumbo al impulso de presentarla de ese modo: “la histeria, una enfermedad de moda en Europa, llegó a México convertida en un objeto científico de estudio en los finales del siglo XIX” (Cfr. Gorbach, 2005). Como si esta enfermedad llegara de fuera y hubiese aterrizado en una superficie vacía, estoy atrapada también en esa imagen inaugural que cuenta cómo un buen día, así nomás, la histeria llegó a México y los médicos mexicanos se aprestaron a recibirla. Total, que si en este momento me pusiera a contar esa historia terminaría narrando, a la manera de Porfirio Parra, uno de los médicos más versátiles de la época, cómo la histeria y las demás doctrinas europeas se “aclimataron” en México, cómo ellas “penetraron, se extendieron y multiplicaron en tal o cual nación, conforme al carácter, a la iniciativa, a las aptitudes y a la inteligencia que son peculiares a sus pobladores” (1886, 14).

Por más que quiera escapar a ese discurso universalizador, algo aparece que impide un pensamiento sobre la particularidad. Y eso es lo que me pregunto aquí: ¿de qué formas, por qué vías, me atrapa esa historia universal hecha de centros y periferias y pendiente siempre de lo que se dice y sucede en “Europa”? La pregunta es personal, “testimonial” diría, porque parte de una experiencia y habla de lo difícil que es tomar conciencia y desprenderse de la historia “universal” europea. Un problema personal que, sin embargo, es también institucional, porque lo que me sucede a mí le sucede a muchos historiadores, sobre todo a aquellos comprometidos con los “datos empíricos”, aferrados a la evidencia del archivo; que aunque se muestren interesados en las nuevas discusiones siguen escribiendo de forma perfectamente tradicional (Hunt 1994). Quizás sea precisamente ese apego al archivo lo que ha impedido incorporar a la historiografía los desarrollos de la sociología de los años setenta, los de la antropología de los años ochenta y los estudios culturales actuales. Esa resistencia a la teoría explica, quizás, la dificultad que tenemos los historiadores para preguntarnos por las

formas como la historia universal determina la escritura de la historia e impide un pensamiento sobre lo particular.

Pero más allá de lo que me sucede a mí y a la institución historio-
gráfica, se trata, creo, de un problema que incluye al conjunto de la
teoría social. Pues como dice J. M. Blaut en *The Colonizer's Model of
the World* (1993), el *difusionismo*, esa teoría acerca de la forma como el
conocimiento y los procesos culturales tienden a moverse por la super-
ficie geográfica del mundo o, mejor, ese sistema de creencias acerca de
cómo la ciencia europea se difunde en sociedades *no científicas*, sigue
siendo una de las creencias más poderosas de nuestro tiempo, con-
cernientes a la historia y a la geografía mundiales y acerca de la cual,
afirmaba entonces, apenas empezamos a tomar conciencia.

Por eso, sin proponerme algo así como salir del *difusionismo*, bus-
co solo mostrar lo difícil que es romper con los marcos de una historia
universal que prefigura el lugar periférico de la historia en México.
Quiero mostrar también lo fácil que es caer en el otro lado, aquel don-
de la particularidad pierde su vínculo con todo lo demás y se convierte
en algo autónomo, encerrado en sí mismo. Y es que me parece que esta
última tendencia es tan fuerte que al final terminamos repitiendo eso
que Claudio Lomnitz, en *Deep Mexico. Silent Mexico* (2001), dice que
nos pasa a los historiadores mexicanos, detenidos en lo que en 1908
Andrés Molina Enríquez llamó “los grandes problemas nacionales”.
Compara Lomnitz: si en los Estados Unidos “la racionalidad” ha sido
el fetiche de las ciencias sociales, en México, estas y especialmente la
historia se han dedicado casi exclusivamente a estudiar la nación. En
otras palabras, mientras los europeos y los norteamericanos teorizan e
investigan cualquier tema, cualquier región o país, sin reparos, noso-
tros, en México —y América Latina— seguimos preguntándonos por
la historia nacional, el desarrollo nacional, la identidad nacional, como
si ese fuese nuestro único lugar de enunciación posible.

Lo que estoy tratando de decir es que en ese proceso de toma de
conciencia quizás no haga más que descubrir que, en efecto, el inten-
to por salir del difusionismo me obliga a guarnecerme dentro de las
murallas de “lo nacional”, un relato autocontenido, ensimismado por
el lugar de donde proviene, que establece una correspondencia directa
entre epistemología e ideología y que, al igual que el discurso univer-
salista, dibuja previamente el lugar periférico de la historia en México.

Esa es la discusión que quiero presentar aquí, pero antes debo aclarar una cosa más. Cuando utilizo el “nosotros” y hablo de “nosotros los historiadores”, es porque me doy cuenta de cómo, en contra de mi voluntad, sigo inscrita en cierto marco historiográfico, de que, pese a la incomodidad que ello me provoca, ese marco de referencia sigue determinando en buena medida mis posibilidades de escritura. En cambio, cuando hablo de “ellos”, es porque creo haber conseguido por un momento diferenciarme de esa historiografía y romper con algún ángulo propio del difusionismo.

LA HISTORIA DE LA CIENCIA EN MÉXICO

Un marco posible desde donde escribir una historia de la historia en México es lo que se conoce como “historia nacional de la ciencia”, perspectiva que surgió en los años ochenta en oposición al difusionismo y, que, de muchas maneras, sigue determinando la práctica académica de los historiadores mexicanos que actualmente hacemos historia de la medicina y de la ciencia. Y digo “hacemos” porque, sin lugar a dudas, ese marco constituye el terreno dentro del cual me muevo, no porque lo haya escogido sobre otros, sino porque, sencillamente, las circunstancias académicas me han colocado allí. Digamos que dentro de esos marcos transcurre buena parte de mi vida institucional y la institución, no hay que olvidar, tiene la fuerza para adueñarse de las disciplinas y los problemas, y para regular qué es historia de la ciencia, qué se debe privilegiar, permitir, marginar, o excluir de esa disciplina (Cfr. LaCapra, 2006). Sin haberla escogido, pues, esa perspectiva historiográfica es el campo del cual quiero deslindarme.

La “historia nacional de la ciencia” surgió en los años ochenta como una respuesta al tipo de historia que precisamente escribieron médicos como Porfirio Parra. Juan José Saldaña, su fundador, consideraba que toda la historiografía, la escrita desde el último tercio del siglo XIX hasta ese presente, era historia eurocéntrica, esto es, una historia que asume que el conocimiento científico se origina en Europa y que después se difunde por el mundo creando civilización. Tanto los médicos del siglo XIX como los historiadores del siglo XX, decía, buscaron historiar no la práctica científica *de* Latinoamérica sino la ciencia europea *en* Latinoamérica (Saldaña 1989, 342). Y eso era precisamente lo que criticaba.

Sin que en sus argumentos tuviera mayor peso la discusión que desde los años setenta tenía lugar en América Latina⁶, Saldaña se opuso al difusionismo y, como si defendiera el lugar de la historia frente al impulso que en esos años tenían la sociología y la filosofía latinoamericanas, construyó una genealogía propia. Su punto de partida fue la crítica a George Basalla, quien, en *The Spread of Western Science* (1967), sostenía que el proceso para incorporar la ciencia en los países no europeos tenía que pasar por un modelo de tres fases: la primera, la expansión colonial de la ciencia europea; la segunda, la ciencia colonial y el desarrollo de una cultura científica externa en ciertos grupos de la élite; y, la tercera, el desarrollo de una tradición científica local independiente⁷. Esto significaba que los países que estuviesen ubicados lejos de los centros de innovación científica y tecnológica tenían que atravesar por dos grandes fases antes de desarrollar una tradición científica, es decir, una tradición que, con bases propias, dejara de imitar a Europa. Aunque se trata de un libro publicado en 1967, Basalla actualizaba, con nuevos términos, una vieja creencia arraigada aún en la conciencia histórica: la idea de que la ciencia moderna y las ideas culturales emanan de los centros científicos europeos, los cuales la trasplantan después a las periferias. Digamos que ese libro representaba para Saldaña y para muchos otros historiadores, el acontecimiento que había obligado a pensar de nuevo el sentido de la historiografía de la ciencia en México⁸.

Pero la crítica se dirigía no tanto a Basalla como a aquellos historiadores, europeos y latinoamericanos, que se aprestaron a aplicar ese modelo de conocimiento en sus respectivos países, ignorando así

6 Me refiero sobre todo a las teorías de la dependencia que se desarrollaron en Brasil en los años setenta y ochenta y también a los trabajos de Aníbal Quijano, Enrique Dussel y Jesús Martín-Barbero, todos ellos interesados en discutir las herencias coloniales en América latina. Al respecto ver, entre otros, Castro-Gómez y Grosfoguel (2007), Martín-Barbero (2010), De la Peza (2009).

7 En relación con la historiografía mexicana ver, por ejemplo, *Linneo en México* de Roberto Moreno (1989), que sigue las tres etapas de Basalla: la primera etapa científica se da en los primeros contactos de los europeos con las culturas americanas; la segunda, la ciencia colonial, se inicia a finales del siglo XVI, hasta finales del siglo XIX; y la tercera, comienza en 1787 con los primeros esfuerzos por construir una ciencia independiente.

8 Sobre la importancia de este artículo para la historiografía mexicana, véase López Beltrán (1997) y Cházaro (2008).

cualquier especificidad para la ciencia latinoamericana. Asimismo, se dirigía a los historiadores de la ciencia “internalistas”, aquellos que como Elí de Gortari estaban convencidos de que la ciencia era el resultado de las soluciones dadas a las exigencias técnicas planteadas por el desarrollo económico, y no una práctica social, histórica y cultural. “Ambas concepciones —decía Saldaña— no permiten aprehender la especificidad de la práctica científica latinoamericana y conducen, en cambio, a un mimetismo metodológico. El mimetismo es siempre una alienación. Imitar en historia es, por tanto, una pérdida de la propia identidad” (1989, 342).

En su lugar ese historiador proponía una historia nacional de la ciencia que detectara los procesos locales de producción de conocimiento y los explicara no en función de un modelo universal y eurocéntrico, sino a partir de las características de cada uno de los contextos locales. Lo que buscaba era construir, a través de los contextos específicos, una tradición científica local. Y a eso precisamente se ha dedicado desde entonces la historiografía de la ciencia mexicana, a rehacer cronologías y a “rescatar” del olvido a los protagonistas y de esta manera mostrar cómo en México existe, desde hace siglos, actividad científica propia. Claramente, decía Saldaña, el objetivo de esta historiografía ha sido mostrar cómo “la actividad científica mexicana es científica por derecho propio, y no por su relación con el centro respecto del cual es periferia” (1992). Eso lo decía en los años ochenta, pero hoy, siguiendo la tradición, se siguen publicando obras dedicadas a recopilar las contribuciones históricas de los científicos mexicanos a la edificación de la ciencia nacional, sus aportaciones, diría Elías Trabulse, “al gran edificio de la ciencia universal” (1989, 311)⁹. Bajo esa perspectiva, parecería que, como dice este historiador, no nos queda más que seguir buscando la ciencia mexicana.

Esta fue la alternativa que en los años ochenta la historiografía de la ciencia en México ofreció al difusionismo: se abocó a la tarea de construir una tradición, con protagonistas y contribuciones, y a demostrar con ello que en México la actividad científica no había sido

9 Véase también Aréchiga y Somolinos (1993), Rodríguez, Castañares y Robles (2008).

implantada enteramente desde fuera, sino que tenía orígenes en el siglo XVII y que, desde ese entonces, dicha actividad había avanzado sin mayores interrupciones hasta llegar al presente. Bajo esa perspectiva, la tradición aparecía como la condición de posibilidad de la particularidad, y la particularidad era precisamente lo que en ese momento se necesitaba para oponerse al difusionismo. Pero sobre todo, y eso es lo interesante, me parece, en esa historiografía, la ciencia constituía su cimiento más sólido, más firme y estable, pues al tiempo que proporcionaba la continuidad que la tradición debía garantizar, le daba a la convulsiva historia de México el grado de estabilidad necesario para justificar un futuro de progreso. Eso afirmaba Trabulse, el único historiador mexicano, dicho sea de paso, que compartió con Saldaña el privilegio de estar en el índice de un libro sobre teoría de la historia de la ciencia, al lado de Kuhn, Koyré y Canguilhem¹⁰. Decía así: “a la historia de la ciencia la caracteriza un ritmo sostenido y pausado ajeno a las convulsiones violentas y sonoras que constituyen buena parte del desarrollo político y social de un pueblo” (Trabulse 1989, 310). Para él, el cimiento de la historia nacional residía en la ciencia y esta era la única que podía darle al contexto local una dimensión universal. De ahí que considerara que la historia de la ciencia merecía ser valorada como “un todo sin rupturas ni soluciones de continuidad, un todo permanente que ha actuado siempre sobre el agitado fondo de nuestra historia social y política” (ibíd., 311).

Pero las cosas son distintas ahora. Visto desde la actualidad, ahora que en América Latina la teoría de la decolonialidad ha vuelto a cuestionar los procesos de colonización y las geopolíticas del conocimiento, se ve cómo esa historiografía reproduce, bajo la máscara de “lo nacional”, la vieja creencia difusionista¹¹. Porque en esa línea continua que la tradición erige, la particularidad se vuelve equiparable a lo nacional. Es más, diría que ni siquiera estoy segura de que se pueda separar la historia disciplinaria de la historia nacional, y de que la primera tenga un origen distinto al de las formaciones nacionales. Diría además que si bien es cierto que Saldaña apeló varias veces a un horizonte latino-

10 Me refiero al libro ya citado *Introducción a la teoría de la historia de las ciencias*, compilado por Saldaña.

11 Sobre la teoría de la decolonialidad, véase entre otros: Quijano (2000), Cairo y Grosfoguel (2010), Castro-Gómez, 2010.

americano, este se volvía inoperante ante las prioridades que imponía el cerco nacional. Y es que la tradición tenía como límites naturales los de la nación, un espacio supuestamente homogéneo que todos estamos obligados a rellenar: ya sea que se haga historia de la medicina, de la biología o de la psiquiatría, hay que repetir la narrativa de origen, desarrollo y consolidación del Estado-nación mexicano. Para decirlo de otra manera, en la institución historiográfica mexicana resulta fundamental relatar, no importa desde qué ángulo, la historia de cómo el Estado mexicano y sus instituciones se formaron y consolidaron¹².

El caso es que, visto desde el presente, por más indefinible que ese presente pueda ser, la historia nacional y la historia nacional de la ciencia, fusionadas, tienden estructuralmente al ensimismamiento. Su disyuntiva parece ser la siguiente: abrirse al mundo imitándolo o bien construir una tradición propia, y ninguna de las dos posturas parece ofrecer las condiciones para pensar la simultaneidad de lo local y lo global; aunque por lo general prevalece la perspectiva nacionalista y su necesidad de demarcar fronteras, territoriales y conceptuales, enviando hacia fuera, hacia sus límites externos, todo aquello que tenga que ver con la teoría, la ideología y la economía política. En otras palabras, construyendo tradiciones y recopilando evidencias, esa historiografía muestra cómo la nación se basta a sí misma¹³; a través de la “investigación factual”, término de Saldaña, se crea la ilusión de que es posible escapar a lo que Gayatri Spivak (2009) llamaría la “macrología del poder” y que refiere a la estructura de la realidad social con sus determinaciones ideológicas y geopolíticas, y sus relaciones imaginarias que sirven para que un modo de producción pueda reproducirse ampliamente. López Beltrán (1997) lo pondría de la siguiente manera:

Es, creo yo, un espejismo —una exageración complementaria a la imperante bajo la filosofía y el *ethos* positivistas— pensar que la contextualización elimina la necesidad de seguir pensando seriamente en las distorsiones y complejidades que emanan de la existencia del desbalance entre centro y periferia, entre norte y sur.

12 Cito solo dos ejemplos: Azuela y Vega (2011), Zamudio y Butanda (1999).

13 La historia nacional de la ciencia, afirma Saldaña, necesita de una metodología que sea capaz de rendir, “mediante la investigación factual, una imagen de nuestro pasado que, sin triunfalismos ni derrotismos, sea históricamente correcta” (1989, 362).

No niego que la historia nacional de la ciencia haya representado en su momento una alternativa al difusionismo, solo que ahora veo mejor en qué consiste la trampa “nacional” y cómo el ensimismamiento termina borrando la dimensión política y mundial del conocimiento. Por eso creo que en cierto punto esa historiografía, aun en su pelea contra el difusionismo, repite las grandes líneas del modelo de Basalla: primero ubica el origen de la tradición en el siglo XVII cuando la ciencia europea llegó a México, y después muestra cómo, en los finales del siglo XVIII, con el pensamiento criollo y, después, en los comienzos del siglo XIX, con la independencia de España, empezó a desarrollarse en México una tradición científica local, autónoma que es “científica por derecho propio, y no por su relación con el centro respecto del cual es periferia”.

Al final, resulta que el modelo de Basalla y la historia nacional de la ciencia no se distinguen y, así, la segunda aparece como la variación “nacional” de un modelo maestro que bien puede llamarse la “historia de Europa” (Chakrabarty, 1999). Me parece ahora que las historias de la ciencia que se escriben en México tienen como fondo la negación del lugar de la falta —de creatividad, de inventiva y de racionalidad— que el discurso difusionista impone, y ello para hacer creer que la particularidad nacional depende únicamente de su propio contexto.

Como sea, la pregunta sigue en pie: ¿cómo salir de la disyuntiva difusionismo-nacionalismo? ¿Cómo escapar a esa teoría-creencia-mapa-modelo que ha delineado nuestras visiones de la ciencia y de la historia, tanto de europeos como de no europeos? O para usar los términos de Santiago Castro-Gómez: ¿cómo pensar en y desde unas circunstancias locales concretas, sin tener que escoger entre caer en los brazos del universalismo abstracto de los filósofos o en los brazos del autoctonismo latinoamericanista? (2012). En esa búsqueda de la particularidad ¿cómo no caer en la idea de cierta antropología, cierta filosofía y cierta historiografía mexicanas, de que existen orígenes e identidades culturales anteriores a las relaciones históricas de poder que las constituyen?

Esta pregunta que sigue siendo la de cualquier teoría social latinoamericana, me conduce, como una primera respuesta, al deseo de desarmar la estructura temporal del discurso histórico y poner en duda no solo la línea continua de la tradición, sino la continuidad

misma, es decir, el valor de ese meta-relato que es la historia europea y universal. Y es que, considero, hacerlo me serviría para entender que la universalidad no es más que un particular que ha ocupado el lugar de lo universal. Pero el problema que me detiene se relaciona con una interrogante acerca de cómo quebrar una estructura que constituye mi propio tiempo, es decir, ¿cómo salir de ese tiempo que en buena medida es el mío para poder mirar esa estructura con suficiente perspectiva? Por eso, solo puedo, por lo pronto, detectar los momentos en que siento los efectos que el difusionismo produce en mi práctica histórica, aquellos que me hacen ver las formas que adopta el apego que ese modelo-mapa tiene por cierta estructura del tiempo, y los momentos que hacen que me dé cuenta de las veces en que escribo como si Europa constituyera la plataforma del saber que es pertinente a toda la humanidad y que nos permite entender nuestras propias sociedades (Chakrabarty 2008).

Percibo al menos cómo estoy atrapada en una disyuntiva epistemológica: o hago historia de la ciencia bajo el supuesto de que México constituye una pista de aterrizaje vacía, un descampado listo para llenarse con contenidos científicos europeos, o bien escribo bajo el influjo de un choque entre las ideas modernas importadas de Europa y una supuesta herencia tradicionalista local. Es decir, o me coloco del lado del difusionismo o caigo en los brazos del autoctonismo. Y el problema es que si me decido por este último, a la manera de la historia nacional de la ciencia, empiezo a sentir en carne propia los estragos del encierro, de estar atrapada en los límites de eso que Molina Enríquez llamó *los grandes problemas nacionales*. Pero tampoco veo por qué haya que abandonar el interior, el mundo micrológico de la nación y de la vida cotidiana, para lanzarse más allá de las fronteras; quizá sea mejor empezar por desbaratar dichas fronteras y mirar hacia afuera a través de los agujeros que, con todo su peso epistemológico, perforan la idea de nación.

Por lo menos todo esto me ha obligado a plantearme otro tipo de cuestiones. Pues ahora que el difusionismo aparece como un producto histórico, tengo que preguntarme, por ejemplo, ¿cómo es que la historia fue admitida en cierto sistema de creencias?, ¿cuáles fueron las formas con las que los médicos relocizaron ese saber?, ¿cuáles los intereses que los condicionaron? Tengo que saber también

qué operaciones llevaron a cabo esos médicos para que sus intereses clínicos pasaran a ser equivalentes a los de las élites europeas, qué fue lo que hicieron y dijeron para hacer de la historia europea la historia universal, y, sobre todo, qué pasó para que esos intereses se convirtieran después en valores que pertenecen a todos los mexicanos. En otras palabras, ese puñado de documentos sobre la histeria me sirve ahora para entender cómo es que el capitalismo se hizo “experiencia” en México, cómo es que, palabras de Castro-Gómez, la modernidad se inscribió molecularmente, localmente, no sociológicamente, sino históricamente. Y sobre todo, si como dice Blaut, el difusionismo es el modelo colonizador del mundo, lo más importante es preguntarme ¿cómo es que nosotros los historiadores hemos contribuido, desde dentro, a esas complicidades con la dominación? De seguro, no se puede dar cuenta de ello sin antes poner en cuestión mi propia escritura de la historia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aréchiga, Hugo y Juan Somolinos, comps. 1993. *Contribuciones mexicanas al conocimiento médico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Azueta Bernal, Luz Fernanda y Rodrigo Vega y Ortega, coords. 2011. *La geografía y las ciencias naturales en el siglo XIX mexicano*. México: UNAM.
- Basalla, George. 1967. “The Spread of Western Science: A Three Stage Model Describes the Introduction of Modern Science into any non-European Nation”, *Science* 156 (3775): 611-622.
- Beizer, Janet. 1994. *Ventriloquized Bodies: Narratives of Hysteria in Nineteenth-Century France*. Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- Blaut, James Morris. 1993. *The Colonizer's Model of the World. Geographical Diffusionism and Eurocentric History*. Nueva York/Londres: The Guilford Press.
- Cairo, Heriberto y Ramón Grosfoguel, eds. 2010. *Descolonizar la modernidad, decolonizar Europa. Un diálogo Europa-América Latina*. Madrid: Iepala.
- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel. 2007. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo de Hombre.
- Castro-Gómez, Santiago. 2010. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

- Castro-Gómez, Santiago. 2012. "Los avatares de la crítica poscolonial". *Tabula Rasa* 16: 213-230.
- Chakrabarty, Dipesh. 1999. "La poscolonialidad y el artilugio de la Historia: ¿Quién habla en nombre de los pasados indios". En *Pasados Poscoloniales*. Coordinado por Saurabh Dube. México: El Colegio de México.
- Chakrabarty, Dipesh. 2008. *Al margen de Europa. ¿Estamos ante el final del predominio cultural europeo?* Barcelona: Tusquets.
- Charcot, Jean-Martin. 1888. *Leçons du mardi a la Salpêtrière. Policlinique 1887-1888*. Paris: Progrès médical/Delahaye & Lecrosnier.
- Chauvelot, Diane. 2001. *Historia de la histeria. Sexo y violencia en lo inconsciente*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cházaro, Laura. 2008. "La soledad 'local' y el cosmopolitismo nacional. La fisiología respiratoria de americanos y europeos en el contexto colonial, siglo XIX". En *Saberes locales. Ensayos sobre historia de la ciencia en América Latina*, editado por Frida Gorbach y Carlos López Beltrán. México: El Colegio de Michoacán.
- De la Peza, Carmen. 2009. "Los estudios de comunicación/cultura y su potencialidad crítica y política", *Revista de la Universidad Cristóbal Colón*, Colombia.
- De la Peza, Carmen. 2011. "Los estudios de comunicación/cultura y su potencialidad crítica y política". En *Investigar la comunicación en el México de hoy*, coordinado por Inés Cornejo y Manuel Guerrero, 21-55. México: Universidad Iberoamericana.
- Didi-Huberman, Georges. 1982. *Invention de l'hystérie. Charcot et l'iconographie photographique de la Salpêtrière*. Paris: Macula.
- Esquirol, J. E. D. 1838. *Des maladies mentales considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-legal*. 2 vols. Paris: Bailliére.
- Gilman, Sander, Helen King, Roy Porter, George Sebastian Rousseau, Elaine Showalter. 1993. *Hysteria beyond Freud*. Berkeley: University of California Press.
- Gorbach, Frida. 2005. "From the Uterus to the Brain: Images of Hysteria in Nineteenth-Century Mexico", *Feminist Review* 79: 83-99.
- Gorbach, Frida. 2007. "Hysteria and History: a Meditation on Mexico". *Social Text* 72: 85-101.
- Gorbach, Frida. 2008. "Los caprichos de la histeria: cuadros para una identidad". *Historia y Grafía* 31: 77-102.

- Hunt, Lynn. 1994. "History beyond Social Theory". En *The States of Theory*, editado por David Carroll. Stanford: Stanford University Press.
- LaCapra, Dominick. 2006. *Historia en tránsito. Experiencia, identidad teoría crítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lomas, David. 2000. *The haunted Self. Surrealism, Psychoanalysis, Subjectivity*. New Haven-Londres: Yale University Press.
- Lomnitz, Claudio. 2001. *Deep Mexico. Silent Mexico. An Anthropology of Nationalism*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- López Beltrán, Carlos. 1997. "Ciencia en los márgenes: una reconsideración de la asimetría centro-periferia". En *Ciencia en los márgenes. Ensayos de las historias de las ciencias en México*, editado por Mechthild Rutsch y Carlos Serrano. México: UNAM.
- López Sánchez, Oliva. 1998. *Enfermas, mentirosas y temperamentales. La concepción médica del cuerpo femenino durante la segunda mitad del siglo XIX*. México: Plaza y Valdés.
- Mancilla Villa, Martha Lilia. 2001. *Locura y mujer durante el porfiriato*. México: Círculo Psicoanalítico Mexicano.
- Martín-Barbero, Jesús. 2010. "Notas para hacer memoria de la investigación cultural en Latinoamérica". En *En torno a los estudios culturales. Localidades, trayectorias y disputas*, editado por Nelly Richard. Santiago de Chile: Clacso.
- Matlock, Jann. 1993. *Scenes of Seduction: Prostitution, Hysteria and Reading Difference in the Nineteenth-Century France*. Columbia: Columbia University Press.
- Mitchell, Juliet. 2000. *Mad, Men and Medusas. Reclaiming Hysteria*. Nueva York: Basic Books.
- Moreno, Roberto. 1989. *Linneo en México. Las controversias sobre el sistema binario sexual, 1788-1798*. México: UNAM.
- Parra, Porfirio. 1886. Prólogo a *Historia de la medicina en México* de Francisco A. Flores. Vol. I. México: Secretaría de Fomento.
- Pinel, Philippe. 1800. *Traité médico-philosophique sur l'alienation mentale ou la manie*. Paris: Caille et Ravier.
- Quijano, Aníbal. 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *La colonialidad del poder. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Compilado por Edgardo Lander. Buenos Aires: Clacso.

- Rodríguez de Romo, Ana Cecilia; Gabriela Castañares y Rita Robles. 2008, eds. *Protagonistas de la medicina científica mexicana. 1800-2006*. México: Facultad de Medicina, UNAM/Plaza y Valdés.
- Sacristán, María Cristina. 1998. “¿Quién me metió en el manicomio? El internamiento de enfermos mentales en México, siglos XIX y XX”, *Relaciones* 19: 214-220
- Sacristán, María Cristina, coord. 2001. México: *Secuencia* 51, Revista del Instituto de Investigaciones José María Luis Mora.
- Saldaña, Juan José. 1989. “Marcos conceptuales de la historia de las ciencias en Latinoamérica: positivismo y economicismo”. En *Introducción a la teoría de la historia de las ciencias*. Compilado por Juan José Saldaña. México: UNAM.
- Saldaña, Juan José. 1992. “Acerca de la historia de la ciencia nacional”. En *Los orígenes de la ciencia nacional*, editado por Marcos Cueto y Juan José Saldaña. México: Cuadernos Quipu/UNAM.
- Scull, Andrew. 2009. *Hysteria. The Biography*. Oxford: Oxford University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2009. *¿Pueden hablar los subalternos?* Traducido y editado por Manuel Asensi. Barcelona: Macba.
- Trabulsee, Elías. 1989. “En búsqueda de la ciencia mexicana”. En *Introducción a la teoría de la historia de las ciencias*. Compilado por Juan José Saldaña. México: UNAM.
- Veith, Ilza. 1965. *Hysteria. The History of a Disease*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Zamudio, Graciela y Armando Butanda. 1999. “Humboldt y la botánica americana”. *Ciencias* 55-56: 36-43.

GÉNERO, RAZA Y NACIÓN. LOS RÉDITOS POLÍTICOS DE LA MASCULINIDAD BLANCA EN COLOMBIA *

MARA VIVEROS VIGOYA **

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia

*Este artículo se benefició de la previa recolección y discusión de información realizada por la historiadora Valentina Pellegrino y por el antropólogo Sergio Lesmes en el marco de la elaboración de la ponencia titulada “Imágenes de la masculinidad blanca en Colombia”, presentada en el III Coloquio Internacional de Estudios sobre Varones y Masculinidades, Medellín, Colombia, 2 al 5 de diciembre del 2008. El material presentado en esta ponencia fue reescrito para esta publicación.

**mviverosv@unal.edu.co

Artículo de investigación recibido: 22 de septiembre del 2012 · aprobado: 23 de marzo del 2013

RESUMEN

Este artículo explora el uso mediático que hizo el presidente Álvaro Uribe Vélez de los valores asociados a la masculinidad y a la “blanquidad” como fuentes de legitimidad política y de popularidad. Se propone que recurrir a estos le otorgó una gran eficacia simbólica a su estilo de gobierno y le permitió capitalizar una buena dosis de popularidad. Pese a los múltiples análisis sobre la figura y el estilo presidencial de Álvaro Uribe, pocos se han detenido a examinar las dimensiones de género y étnico-raciales presentes en sus discursos y comportamientos, y en su particular forma de gobernar. Este trabajo muestra la utilidad del género como una categoría analítica de las relaciones sociales, cuyo contenido político se da en doble sentido: aborda las relaciones entre los ámbitos privado y público, y posibilita entender las relaciones de poder, autoridad y legitimidad.

Palabras clave: Álvaro Uribe Vélez, “blanquidad”, Colombia, masculinidad, raza, nacionalismo.

GENDER, RACE, AND NATION. THE POLITICAL RETURNS OF WHITE MASCULINITY IN COLOMBIA

ABSTRACT

The article explores the media use by Álvaro Uribe Vélez of values associated with masculinity and “whiteness” as sources of political legitimacy and popularity. It argues that resorting to such values conferred great symbolic efficacy to his style of government and allowed him to capitalize on a good measure of popularity. Despite the abundance of analyses regarding Álvaro Uribe’s figure and presidential style, few have focused on the gender and ethnic-racial dimensions of his speeches and behavior, as well as of his peculiar form of government. The paper shows the usefulness of gender as an analytical category for social relations, since it makes it possible to show political content in two ways: by addressing the relationship between the public and the private spheres and by facilitating the understanding of power relations, authority and legitimacy.

Keywords: *Álvaro Uribe Vélez, “whiteness”, Colombia, masculinity, race, nationalism.*

GÊNERO, RAÇA E NAÇÃO. OS REDITOS POLÍTICOS DA MASCULINIDADE BRANCA NA COLÔMBIA

RESUMO

Este artigo explora o uso mediático que fez o presidente Álvaro Uribe Vélez dos valores associados à masculinidade e à “brancura”, como fontes de legitimidade política e de popularidade. Propõe-se que recorrer a isso deu uma eficácia simbólica ao seu estilo de governo e permitiu-lhe capitalizar uma boa dose de popularidade. Apesar das muitas análises sobre a figura e o estilo presidencial de Álvaro Uribe, poucos se detiveram em examinar as dimensões de gênero e étnico-raciais presentes em seus discursos e comportamentos, e em sua particular forma de governar. Este trabalho mostra a utilidade do gênero como uma categoria analítica das relações sociais, cujo conteúdo político é dado de duas maneiras: aborda as relações entre as esferas privadas e públicas, e possibilita entender as relações de poder, autoridade e legitimidade.

Palavras-chave: *Álvaro Uribe Vélez, “brancura”, Colômbia, masculinidade, raça, nacionalismo.*

MODERNIDAD, MASCULINIDAD Y BLANQUIDAD

En las sociedades modernas la imagen ha sido uno de los dispositivos de mayor influencia política y eficacia simbólica en la producción, la difusión y en la incorporación de valores y costumbres. En el artículo consagrado a la eficacia simbólica, Lévi-Strauss (1958) muestra, con base en el ejemplo de las prácticas mágicas, que en estos casos la eficacia está asegurada por la convergencia de las creencias y las representaciones, y por el consenso que rodea la práctica del chamán. En relación con el significado de los mensajes, Bourdieu (1982) subraya que un mensaje solo es tal en función de la persona que lo enuncia, de su papel y del poder que le incumbe, de las relaciones entre el locutor y los receptores y del contexto situacional en el cual se pronuncia. La eficacia simbólica solo puede entenderse mediante la reconstitución de este conjunto de significados y relaciones de fuerza que componen una situación.

La autoridad de este mecanismo se ha fundado en la importancia asignada a lo perceptible como expresión de lo invisible, es decir, al juicio frente a alguien o algo con base en lo observable exteriormente y asumido como directamente relacionado con su ser interior. En el capítulo “La imagen del hombre moderno”, del libro *La imagen del hombre. La creación de la masculinidad moderna*, el historiador George Mosse (2000) describe y analiza el marcado acento en lo visible, propio de la modernidad. Este tipo de pensamiento estableció una relación directa entre la apariencia física, el porte, la belleza y la morfología de un hombre o de una mujer determinados y su virtud, honor y buenas costumbres. Del mismo modo, atribuyó una función política a la imagen, entendida como estereotipo que, por su naturaleza pública, impacta todos los espacios de socialización y estructura las relaciones sociales e instituciones políticas.

Para Mosse (2000), la modernidad implica también la constitución de un *ethos* ideal de comportamiento, centrado en los requerimientos que hace el capitalismo moderno a los seres humanos: capacidad de entrega al trabajo, conducta moderada y virtuosa, racionalidad productiva y búsqueda de un beneficio estable y continuo. Los resultados de algunos trabajos de Weber suponían, además, que existía una correspondencia entre este “espíritu” o racionalidad capitalista, la ética o moral protestante y una base de orden étnico o cultural, perteneciente

a los pueblos del centro y del noroccidente europeo (Weber 1977). Este supuesto weberiano lleva a Bolívar Echeverría (2007) a sugerir una hipótesis sobre el resultado histórico-cultural de la fortuita articulación entre capitalismo, protestantismo y etnicidad. La localización espacial del foco de producción cultural del capitalismo en la Europa protestante, una zona marcada por poblaciones humanas fundamentalmente “blancas”, explicaría en gran parte, según él, su asociación con dicha etnicidad y apariencia, así como la superposición de los valores de una moral burguesa que buscaba, a través de ellos, la prosperidad material y el progreso individual, y lo “blanco”, “moderno” o “civilizado” (Echeverría 2007).

Esta asociación no era anodina, si consideramos que el acento moderno en lo empíricamente observable convertía ciertas características externas de las personas en expresión de los valores y hábitos que los constituían. En consecuencia, los ideales burgueses de enriquecimiento, moderación, locución verbal apropiada, “buen comportamiento”, orden y nacionalismo se asociaron íntimamente con el color de piel blanco y fueron exportados durante el proceso de colonización a otras latitudes como un todo, en el que apariencia física blanca y valores capitalistas se confundieron.

Los requerimientos del capitalismo moderno tampoco eran neutros desde una perspectiva de género. Estos implicaban obligaciones que se imponían como virtudes ideales a los varones, quienes debían afirmar y confirmar su virilidad a través del éxito profesional, la racionalidad enfocada hacia fines productivos y el control, y la subordinación de la expresión de las emociones. Para muchos ideólogos de la modernidad, la belleza y las apariencias masculinas se convirtieron en indicadores indiscutibles de la adecuación y de la calidad estética de una postura o inclinación moral, así como del grado de civilidad y aceptabilidad social de un comportamiento (Mosse 2000). De tal forma, no bastaba con ser un verdadero “hombre”, era necesario poder encarnar físicamente los ideales asociados al conjunto masculinidad/blanquidad/modernidad, cuya concomitancia fue uno de los pilares centrales de la producción moderna de la otredad. Esta fuerte imbricación de los ideales señalados, confirió una fuerte eficacia simbólica. Así, quienes no encajaron en este modelo, los sujetos marcados como “otros”, adquirieron de inmediato un estatus de incivilidad y empezaron

a ser percibidos como una amenaza interna para los objetivos e intereses del nuevo orden social moderno, cuyos ejes se suponían de por sí evidentes¹.

La sacralización moderna de estas imágenes de masculinidad y blanquidad contó con el apoyo objetivo de las instituciones del Estado-nación y de la empresa privada. En el mundo contemporáneo —a pesar del debilitamiento de los cuerpos sociales intermedios como los sindicatos, los partidos y las iglesias, y de los antagonismos que ellos simbolizaban—, continuaron operando las representaciones y prácticas de género y raza configuradas jerárquicamente. Y el neoliberalismo —como ideología del capitalismo global—, pese a su apariencia y discursividad aparentemente “neutrales”², prolongó las lógicas económicas de la modernidad temprana que privilegiaban, desde una perspectiva sexista y racista, los atributos que se asociaban a un empresario “blanco” —física o políticamente—, sin hacer visible su lugar de privilegio (Frankenberg 2004, Connell 2006). Las transformaciones sociales y la globalidad —que contribuyeron a la difusión masiva de las tecnologías de la información— de la sociedad en red tampoco aportaron una redefinición del repertorio cultural sexuado y racializado preexistente, sino su adecuación a las nuevas estrategias de mercado y prácticas de consumo (Castells 1998).

-
- 1 Durante el periodo de gobierno del Partido Nazi en Alemania (1933-1945), la exaltación racista de la blancura determinó el exterminio agenciado por el Estado, de millones de hombres y mujeres pertenecientes a minorías étnicas, políticas y sexuales, por ser considerados como amenazas internas para el orden, los objetivos, los intereses, los ideales y las buenas costumbres necesarias para asegurar el progreso, el desarrollo y la seguridad de la nueva nación alemana (Echeverría 2007). No es fortuito que la representación escultórica del “partido”, “la camaradería”, “el ejército”, “la disposición” y la defensa de “las fronteras” por Arno Breker, un artista semioficial del Partido Nazi, fueran representaciones escultóricas de hombres, por lo general desnudos, con una fuerte, recia y tensa estampa de influencia clásica (grecolatina) y, ante todo, “racialmente” alemana (ibíd.).
 - 2 La discursividad del neoliberalismo está enfocada en conceptos como “mercado”, “individuo” o “elección”, que aluden a la realización de fines prácticos y aparentan ser neutrales en términos de género, raza y clase.

LA EXPERIENCIA LOCAL DE LA IDENTIDAD MASCULINA BLANCA Y SUS RÉDITOS POLÍTICOS RECIENTES

La consustancialidad entre masculinidad, blanquidad y modernidad es necesaria para la definición y redefinición de las identidades nacionales modernas. En ciertos periodos o momentos históricos de crisis se requiere la producción estatal de individuos que encarnen la “santidad” capitalista del ser humano moderno —visible en su color de piel blanco—, con el propósito de “salvar” o, mejor, resguardar a la nación de aquella heterogeneidad —cultural, étnica, racial, sexual, religiosa o política— que se ha percibido como el síntoma fundamental de la crisis o decaimiento espiritual de la nación (Echeverría 2007). Las representaciones mediáticas del presidente Álvaro Uribe Vélez durante su periodo gubernamental parecerían haber respondido a estos requerimientos. Aquí me interesa explorar el uso mediático que hizo el presidente Uribe de los valores asociados a la masculinidad y a la “blanquidad”³, como fuentes de legitimidad política y popularidad de su gobierno. Parto del supuesto de que recurrir a estos valores le otorgó una gran eficacia simbólica a su estilo de gobierno y le permitió capitalizar una buena dosis de popularidad (estimada por distintas encuestas en un porcentaje que fluctuó en su periodo de gobierno entre el 70% y el 80%).

Pocas figuras presidenciales han sido tan difundidas por los medios de comunicación como la del expresidente Uribe y a ello contribuyó la transmisión televisiva de los consejos comunales que realizó semanalmente desde su elección y su continua oferta de ruedas de prensa en directo, con la finalidad de publicitar sus políticas. Sin embargo, pese a la multiplicación de análisis sobre la figura y el estilo presidencial, pocos de ellos se han detenido a examinar la forma en que se imbrican e interactúan las dimensiones de género y étnico-raciales presentes en sus discursos, comportamientos y en su particular forma de gobernar.

3 Si bien, con excepción de uno, todos los presidentes de Colombia han sido “blancos” o, mejor aún, nunca han sido descritos como no blancos, pocos presidentes han hecho tan visible el privilegio de la blanquidad, como ideología dominante que invisibiliza el privilegio de quienes la encarnan y su carácter estratégico para preservar el poder (Hooks 2009).

Este trabajo pretende mostrar la utilidad de una perspectiva interseccional⁴ para analizar el efecto político y la eficacia simbólica de estas interacciones en las imágenes mediáticas de Álvaro Uribe. Se denomina perspectiva interseccional al enfoque teórico-metodológico y político que plantea y analiza el modo en que distintas categorías de discriminación, como el género, la raza/etnicidad, la clase y la orientación sexual, construidas social y culturalmente, interactúan en diferentes y a menudo simultáneos niveles, creando una matriz de opresión que da cuenta de la intersección de los distintos sistemas de desigualdad social.

Los materiales empíricos con los que se construyen las reflexiones sobre la figura del presidente Uribe provienen de la revisión de artículos publicados en la revista *Semana*, entre febrero del 2002 y marzo del 2008 y de una muestra de los discursos del presidente Uribe de agosto del 2007 a agosto del 2008⁵. Una de las razones para haber escogido esta revista como soporte empírico es su gran índice de popularidad y su difusión a escala nacional. Se afirma que es la tercera revista más leída en Colombia, pese a que su costo semanal de 10.000 pesos (5 dólares) no la hace asequible para la mitad de los colombianos, que vive por debajo de la línea de pobreza.

Podríamos caracterizarla como un espacio de interlocución privilegiado para los sectores sociales en el poder, interesados tanto en las decisiones políticas como en la opinión pública. Históricamente esta revista ha tenido una trayectoria liberal y parte de su éxito comercial en estos sectores sociales puede explicarse por su receptividad a sus demandas y por su forma de ofrecerse y presentándose como un “referente obligado para los líderes colombianos en economía, política y cultura” al interpretar más que describir los acontecimientos más relevantes de la vida pública nacional. Esta caracterización es reforzada

4 Esta perspectiva ha sido utilizada en otros trabajos que exploran la relación entre género, sexualidad y nación, como en el caso de Curiel (2013), o las articulaciones entre sexualidad y mestizaje, como en el caso de Mendoza (2001).

5 La delimitación del periodo se hizo con los siguientes criterios: el punto inicial se fijó tres meses antes de las elecciones en las que resultó elegido Álvaro Uribe (mayo 26 del 2002) y el punto final se definió en forma arbitraria, cuando terminó el trabajo empírico (agosto del 2008). Con base en esta fecha se decidió recoger una muestra de los discursos presidenciales pronunciados en el último año (agosto del 2007 a agosto del 2008), publicados en el archivo de discursos de la página web de la Presidencia: <http://web.presidencia.gov.co/discursos/>

por el hecho de que su público lector, urbano y de clase media y alta, le atribuye credibilidad, lo cual facilita la aceptación de sus planteamientos y la tendencia a considerarlos y a asumirlos como propios.

En relación con el presidente Uribe, *Semana* tuvo, durante los dos periodos de gobierno, una posición moderadamente crítica, que se radicalizó, en mayo del 2009, cuando se opuso en forma explícita a su posible segunda reelección, advirtiendo sobre los efectos institucionales que podía traer, en particular la amenaza para la separación entre el poder ejecutivo, el legislativo y el judicial. Es importante considerar que por medio del análisis de artículos publicados en diferentes secciones de la revista es posible acceder a varios tipos de discurso: los del sentido común, que aparecen en las secciones *Gente*, *Confidenciales* y en algunas entrevistas y crónicas; y los de los sectores en el poder, que se ubican en los editoriales y en las columnas de opinión y que son quienes definen qué acontecimientos y noticias de política y actualidad merecen destacarse y aparecer, por ejemplo, en la portada de la revista. Sin embargo, es necesario tener en cuenta que utilizar la revista *Semana* como principal fuente de análisis genera riesgos tales como la tendencia a confundir la realidad construida por esta con la realidad social y política de los sectores sociales presentes en ella. Por esta razón es importante contextualizar social y políticamente los acontecimientos de la vida nacional que esta reconstruye y no sobreestimar su importancia en la formación de la opinión pública (Verón 1983).

Antes de presentar los análisis sobre la figura mediática del presidente Uribe como ejemplo de la masculinidad blanca en Colombia, me parece importante rastrear brevemente las características de la masculinidad hegemónica⁶ paisa, como encarnación de los ideales de masculinidad y blanquidad, que operan en un orden moderno/colonial⁷ como el colombiano.

6 Aunque existen distintas vías para llegar a ser un hombre, algunas son más valoradas que otras y constituyen una fuente de presión para obligar a los hombres a adaptarse a las ideas dominantes sobre lo que es ser un varón. Esto es lo que Connell (2006) ha llamado la masculinidad hegemónica.

7 Utilizo el concepto de mundo moderno/colonial en el sentido en que lo utiliza Mignolo (2003), enlazando la modernidad con la colonialidad del poder, señalando que no es posible disociarlas.

BLANQUIDAD Y MASCULINIDAD HEGEMÓNICA EN AMÉRICA LATINA Y COLOMBIA

En América Latina el modelo europeo moderno de la masculinidad blanca, como fuente y sinónimo de los ideales más “puros” de civilidad, identidad nacional, progreso y modernidad, sufrió una serie de cambios relacionados con las particularidades de su historia política y social. La adhesión de las élites latinoamericanas a los ideales y normas de “blanquidad” no solo culturales sino también raciales de la modernidad eurocéntrica, tuvo que adecuarse a la realidad del mayor o menor grado de mestizaje de su población y a sus necesidades de construir un relato nacional unificador que diera cuenta de esta situación.

Pese a que hay muy pocos trabajos históricos sobre los ideales de masculinidad prevalecientes en la región, se puede decir, *grosso modo*, que en un contexto moderno/colonial como el latinoamericano es posible advertir un proceso de consolidación paulatina de una masculinidad hegemónica, producida por la racialización y la feminización de los grupos étnicos subalternos que lo componen. La masculinidad blanca ha desempeñado un papel importante en el afianzamiento y la estabilidad político-económica del proyecto moderno/colonial en América Latina y en la creación de identidades nacionales homogéneas, que dan continuidad a su control político y a su dominación simbólica (Castro-Gómez 2003, Sanín Santamaría 2010). Aunque en Colombia la cuestión nacional se revistió de una búsqueda de homogeneidad identitaria (“mestiza”), nunca desapareció la imagen de la blanquidad como sinónimo de modernidad, progreso y unidad nacional (Wade 1997). Por tal razón, el acceso del mestizo al estatus de blanco honorario solo pudo lograrse mediante la adopción y la imitación de las “buenas maneras”, los hábitos, gustos y comportamientos que distinguían a los europeos de la “plebe” de negros, indios y mestizos sin educación (Múnera 2005).

En la historia colombiana también se puede identificar una innegable persistencia de ciertas representaciones de la masculinidad, como las descritas en las investigaciones realizadas en Colombia por Gutiérrez de Pineda (1996), Palacio Valencia (2001), Henao Delgado (1997) (2004) y Viveros Vigoya (2002), en distintos contextos regionales. Por razones históricas, Colombia se ha constituido en un país

culturalmente heterogéneo y esta diversidad también hace alusión a un ordenamiento y una jerarquización de las diferencias culturales en el espacio económico y socio-cultural del país. Igualmente, las distintas subregiones tienen una dimensión étnico-racial que ha dado lugar a sistemas clasificatorios por oposiciones como las que se pueden establecer entre las costas “negras”, el interior del país “blanco-mestizo” y las tierras bajas amazónicas “indígenas”. En Colombia, cada subcultura regional construyó distintos criterios de definición de la masculinidad, en los cuales incidían los ordenamientos de clase, raza y género que operaban en la nación, para obligar a los hombres a adaptarse a las ideas dominantes sobre lo que era y sigue siendo *ser* un varón.

La subcultura regional “paisa” ha forjado históricamente, *para sí*, unos fuertes e inusuales referentes de identidad y cohesión local que le han permitido afirmar su singularidad y su prevalencia en la vida nacional. Su identidad regional se diferencia de las de otras zonas del país por un elitismo blanco menos pronunciado y un mayor porcentaje de población fenotípicamente blanca, no necesariamente adinerada, pero, al mismo tiempo, por la negación de lo negro y lo indio como parte de esa identidad. Dicha condición ideal de blanquidad identifica a los antioqueños con los valores y los signos externos máspreciados de la modernidad capitalista, descritos por Echeverría (2007). Al mismo tiempo, los rasgos que han definido la antioqueñidad⁸ han valorado las características de “buen trabajador”, “padre responsable” y “proveedor económico”. Estos rasgos, que no todos los antioqueños encarnan, constituyeron, durante mucho tiempo, los valores dominantes y los mandatos y exigencias que se hacían a los hombres para atravesar el umbral de la pertenencia de la masculinidad en la región. Con el narcotráfico, la ética y la estética del austero campesino paisa fueron reemplazadas por las del nuevo-rico que

8 Vale la pena hacer referencia a la reciente exposición del Museo de Antioquia, titulada “Antioquias”, que terminó el pasado 18 de agosto del 2013, como un intento, bastante bien logrado, de dar cuenta de la realidad diversa que constituye la identidad antioqueña. A diferencia de la identidad “chauvinista y desmesurada” que se ve desde el exterior y de “la mítica y autocomplaciente que fomenta la historia local”, la exposición invita a reflexionar sobre el carácter plural de esta identidad “que anula los estereotipos que en buena parte el pueblo paisa ha construido de sí mismo”, como recuerda en su columna de opinión de *El Espectador* del 17 de agosto del 2013, la escritora de origen antioqueño, Piedad Bonnet.

aprecia “todo cuanto sea grande, ruidoso y estridente” (véase Abad Faciolince 2007) y las del sicario, que afirman su pertenencia a esta fratría, ya sea con ostentación o violencia, ante el grupo de pares masculinos, sean estos aliados o competidores.

La elección del modelo de masculinidad paisa como ilustración de la masculinidad blanca en Colombia se justifica también por la importancia que ha tenido la sub-región antioqueña en el relato de la identidad nacional colombiana y, también, por la influencia que han ejercido los pobladores “paisas” en la vida nacional, en términos políticos, económicos y sociales. Esta subcultura ha sido definida principalmente en torno a la pujanza, el emprendimiento, el gusto por la aventura, el sentido del comercio y la religiosidad, pero también como una configuración identitaria históricamente dual, que reconoce por igual a la madre y a la prostituta, a la madre prolífica y a la solterona, al fundador de empresas y al joven sin futuro, al individuo respetuoso de la ley y el orden y al trasgresor de normas, a la piedad religiosa y a la mentalidad mercantil (Gutiérrez de Pineda 1996, Wade 1997, Viveros Vigoya 2002).

Algunos de los rasgos de la imagen del paisa fundacional se atribuyen a la historia de la colonización antioqueña, que implicó convertir paisajes quebrados e inhóspitos en zonas de agricultura, para asegurar la subsistencia propia y de la familia. En ese sentido, la antioqueñidad tiene origen, según Salazar (2007, 93) en:

el discurso que la élite paisa elaboró para la gesta de la colonización que se emprendió en el siglo XIX y que avanzó hasta bien entrado el siglo XX [...] y convenció a la gente de que hacía parte de una raza pujante, emprendedora [...] y que estuviera donde estuviera se sentía parte de un colectivo humano, se sentía paisa.

Pero también hay otros rasgos de la “identidad paisa” que se expresan en la reivindicación de ciertas tradiciones culinarias y prendas de vestir (presentadas como originales, pese a que no lo son, como en muchas sociedades⁹), una forma singular de hablar y una

9 Según Clarita Gómez de Melo (2007, 99) “la antioqueñidad trata de convencernos de que somos muy especiales, muy originales en costumbres y hábitos, que como en toda sociedad, son generalmente importados o comunes a muchos otros”, y cita, como ejemplos, el carriel, que fue probablemente una bolsita de los mineros ingleses

cierta pureza racial, entendida como la supuesta ausencia de mezclas de indígenas y negros.

Creo que es posible pensar que la identificación regional y nacional de este grupo poblacional, como poseedor de las cualidades asociadas a la blanquidad moderna, haya incidido, de algún modo, tanto en su éxito económico como en su influjo político y en su forma de relacionarse con las poblaciones de otras subculturas regionales del país. Sin embargo, vale la pena, también, anotar que con el narcotráfico se generaron otras prácticas y representaciones culturales, que ya no censuraban la ostentación y el derroche como antaño, sino que, por el contrario, exhibían la generosidad, el despilfarro y la fiesta escandalosa. Algunos rasgos antioqueños como la valoración del dinero —como expresión de la virtud del trabajo que ya señalaba a mitad del siglo XIX el viajero francés Charles Saffray¹⁰— fueron llevados al paroxismo durante las últimas décadas del siglo XX, periodo en el que el Seminario Mayor de la Arquidiócesis de Medellín se convirtió en un Centro Comercial, y el hacha antioqueña, símbolo de la colonización, se transformó también en emblema de la desolación y la destrucción del medio ambiente y del patrimonio arquitectónico (Gómez de Melo 2007, Salazar 2007).

Veamos a continuación la forma en que están presentes algunos rasgos de esta identidad masculina paisa en la imagen mediática del presidente Uribe y qué beneficios políticos le han traído.

(*carry all*), y “la bandeja paisa o plato montañero” llamada así desde hace poco, se asemeja al plato nacional de Costa Rica, que se llama ‘casado’”.

- 10 Nada vale según Saffray en la provincia de Medellín sino el dinero: “El dinero es lo único que da a cada cual su valor. El muletero enriquecido llega a ser don Fulano de tal; y si pierde su fortuna no ha de imponerse privaciones para conservar su rango adquirido por casualidad; [...] vuelve a vestir su antiguo traje [...]. El único término de comparación es el dinero: un hombre se enriquece por la usura, los fraudes comerciales, la fabricación de moneda falsa u otros medios por el estilo, y se dice de él ¡es muy ingenioso!”. (Saffray, citado en Melo 2001).

**“EL HOMBRE QUE LOS COLOMBIANOS ELIGIERON
POR SUS PANTALONES BIEN PUESTOS”**

Finalizando el año 2001, las esperanzas de conseguir la paz mediante negociaciones con la guerrilla de las FARC estaban prácticamente esfumadas. Los secuestros, la campaña mediática en contra de las FARC, la percepción de que el presidente Pastrana no había logrado apersonarse de su papel de jefe de Estado y que, por el contrario, había hecho concesiones injustificables a la guerrilla, la noción de que la zona de distensión había sido un craso error del gobierno, constituyeron parte fundamental de los debates públicos que precedieron las elecciones presidenciales del 2002.

En este contexto político, el nombre de Álvaro Uribe Vélez, exalcalde de Medellín, exgobernador de Antioquia y candidato presidencial, empezó a subir en las encuestas de opinión. Su posicionamiento fue, en ese entonces, entendido como efecto de su carácter masculino, en contraste con la debilidad atribuida al presidente saliente, descrito como complaciente con las FARC. De Uribe se dijo: “es el hombre de la mano dura y del carácter en un país cercado por la violencia y con gobernantes vistos como débiles o pusilánimes” (Semana 2001). A medida que el proceso de paz con las FARC se resquebrajaba, el escenario de guerra total planteado por el candidato Uribe empezaba a encontrar resonancia en el ambiente. A diez semanas de las elecciones, a comienzos de febrero del 2002, las encuestas señalaban un 40% de intención de voto por él.

La revista *Semana* presentó al candidato en la portada de la edición 1031, con un traje de corbata entreabierto que no permitía ver el pecho, sino un vestido de Superman, con una A (¿de Álvaro o de autoridad?) en lugar de la consabida S. El artículo central de la edición explicaba el súbito ascenso del candidato en estos términos: “cuando en un país reina la anarquía y la violencia, como sucede en Colombia, sus ciudadanos claman por autoridad. Su discurso en torno a ese tema ha sido tan coherente como terco. Y muy efectivo” (Semana 2002a). Una vez más se le atribuyeron las características corrientemente asociadas a la masculinidad como la autoridad, la coherencia y la pertinacia.

El día de posesión de Álvaro Uribe, el 7 de agosto del 2002, se realizaron unos ataques contra el Palacio Presidencial. De inmediato

el presidente Uribe efectuó su primer consejo de seguridad con la cúpula militar y planteó los lineamientos de su estrategia política de pago de recompensas por la captura de los responsables del atentado. Interrogado al respecto por la revista *Semana*, señaló en una de sus frases memorables: “A ellos hay que decirles que aquí hay un Estado y que los vamos a enfrentar porque a mí no me asusta nadie”. El lenguaje político del nuevo mandatario es, desde el inicio, un lenguaje bélico que busca enfrentar a quien construye como enemigo principal, las FARC, dejando atrás cualquier estrategia conciliadora o de mediación con ella.

Sin embargo, además de representar la autoridad, la imagen de Uribe, como un Superman encubierto, puede ser leída como una representación suya en calidad de superhéroe o de portador de una fuerza sobrenatural. Esta es la primera alusión acerca del carácter mesiánico de la propuesta política uribista que se traducirá, posteriormente, en un estilo de gobierno muy personalista como el que expresaba en la realización de los consejos comunitarios. En efecto, su presencia en ellos genera la sensación de que todos los problemas debían pasar por el presidente para encontrar solución y que solo él podría lograr que las instituciones fueran eficaces. Y si bien esta estrategia fue uno de los aspectos que más se ha prestado a críticas, a lo largo de sus dos periodos, no se puede desconocer la importancia que ha tenido para garantizar y reforzar su popularidad.

En noviembre del 2007 dicha estrategia salió nuevamente a colación, cuando el presidente se pronunció enigmáticamente sobre su reelección, diciendo que solo estaría dispuesto a presentarse nuevamente a la contienda electoral en caso de “hecatombe”. Uno de los columnistas más críticos del régimen, perteneciente a las élites bogotanas, le contestó en una de sus columnas que el país ya estaba en la hecatombe económica, política y social, y que con esa frase el presidente no hacía sino presentarse como un “ganadero mesiánico” y un “mesías rural” (Caballero 2007). En la escogencia de esas mezclas semánticas, para descalificar al presidente Uribe, se funde la desaprobación de su carácter mesiánico con la sátira a un estilo provinciano, que ha irritado desde el inicio de su gobierno a la clase dirigente capitalina, pero que le ha asegurado una fuerte simpatía popular.

UN DISCURSO POLÍTICO ANCLADO EN LA IDENTIDAD REGIONAL

Un elemento central de la identidad paisa es el pragmatismo que privilegia los resultados sobre los medios, característica importante del gobierno de Uribe, que se hizo perdonar los medios al haber podido alcanzar los fines. Una de las maneras de apuntalar esta imagen fue el uso permanente de cifras y datos sobre los resultados de su gestión. Este elemento estuvo presente en todos los discursos del presidente, que nunca perdió oportunidad para exponer con números precisos la cobertura de sus programas de educación básica y de Familias en Acción. Como señalé antes, uno de los elementos más polémicos del estilo de gobierno de Uribe, entre sus detractores, fue el carácter provinciano del presidente, con la celebración que hizo de su identidad regional. Lo anterior se expresó por medio de la utilización, en ámbitos públicos, de ciertas prendas de vestir características del campesino antioqueño como el carriel, el poncho de algodón liviano, el sombrero aguadeño o, también, en su forma de hablar, plagada de diminutivos y metáforas rurales. Otra estrategia fue, finalmente, el despliegue de sus habilidades para la retórica pintoresca y la rima en sus intervenciones públicas. Si bien, a primera vista, Álvaro Uribe fue un dirigente provinciano, como se podría colegir del uso de estos hábitos y costumbres, en la práctica mostró ser un mandatario que supo vincular con habilidad política este repertorio tradicional con la heterogeneidad de códigos que circulan en el país y definen las identidades contemporáneas: Uribe se adaptó con flexibilidad a las distintas experiencias locales que dan forma a la identidad nacional (Bauman 2000).

En agosto del 2005, *Semana* se enfocó en la comparación entre George Bush y Álvaro Uribe, llamados respectivamente en la revista “el ranchero” y “el caballista”. La imagen representaba a cada uno de los presidentes ataviados con los sombreros de sus regiones y el artículo hacía referencia a su común afición por las fincas y los caballos, así como al uso de refranes y dichos populares en los discursos de Uribe (Semana 2005a). Los columnistas que se oponían a Uribe en esta publicación aludieron a menudo a su carácter de campesino rico antioqueño y de hombre de a caballo (Caballero 2006). “El hombre de a caballo” es una expresión con la que uno de ellos caracteriza a los caudillos y presidentes vitalicios de las repúblicas bananeras, imagen

que ahora parece encarnar Uribe, con su afición por los caballos y sus formas políticas provincianas de gamonal.

En otra oportunidad, en octubre del 2005, en la misma sección titulada Enfoque, en la que generalmente aparecen infogramas con tono crítico para destacar hechos o personajes de la semana, la revista publicó fotos del presidente Álvaro Uribe con un gorro arhuaco, una corona de plumas, una ruana sobre el traje de corbata, y un poncho paisa (figura 1). La revista señalaba en el comentario a las imágenes que Álvaro Uribe era un hombre sencillo que se vestía de modo tradicional y más bien formal, pero que sus críticos opinaban que a veces estaba dispuesto a ponerse cualquier cosa (Semana 2005b). La pregunta que me surgió al leer este comentario era saber si verdaderamente eran sus críticos los que decían eso o si era *Semana* la que expresaba su desagrado respecto de un personaje heterodoxo pero exitoso mediáticamente. Mi interpretación es que detrás del mensaje que enviaba la revista al presidente, como representante de los intereses de las clases dirigentes bogotanas, para que moderara y matizara su provincialismo, estaba también un reconocimiento a sus habilidades políticas para jugar con las dinámicas contemporáneas del multiculturalismo neoliberal.



Figura 1

Círculo de la moda

(*Semana*, 2 de octubre del 2005).

En esa misma perspectiva se pueden entender las ironías del escritor antioqueño Héctor Abad Faciolince (2006):

[...] Que se erija un monumento público en la plaza principal de Salgar (donde vieron la luz los ojos claros del caudillo), consistente en una estatua ecuestre [...] de yegua de paso fino colombiano, y erigido de jinete, según el modelo del señor Presidente de la República, el cual aparecerá vestido de saco y corbata, zamarras y botas de montar, con poncho al hombro, carriel terciado a la izquierda, y tacita de tinto en la diestra.

Uribe reivindicó el carácter local de sus políticas de gobierno. Por eso defendió la pertinencia local de su política de seguridad democrática, diferenciando su concepción de seguridad de las imágenes que tienen en Europa de la seguridad como proyecto de derecha, en particular de las dictaduras del Cono Sur¹¹. Su idea era que su programa de seguridad era legítimo en la medida en que había sido elegido democráticamente. En cuanto a la inversión social, otro de los pilares de su discurso político, su propuesta se sustentó en considerar que un Estado debe liderar no solamente el tema social (error que, según él, cometieron gobiernos de izquierda que arruinaron sus Estados), sino también la búsqueda de crecimiento económico. Su fórmula consistió en estimular la inversión a través de, por ejemplo, recortes tributarios, señalando que de esta manera se premiaba *el emprendimiento*, otra de las palabras recurrentes en su discurso económico y cualidad que, como ya se ha mencionado, caracterizaría la identidad masculina paisa. En cuanto a la responsabilidad social, el presidente Uribe la presentó como “el resultado de un nuevo pacto social entre trabajadores y empresarios, fundado en la ‘fraternidad en las relaciones laborales’ por la cual tanto ha abogado la Iglesia¹².”

11 Véase por ejemplo, el discurso en el conversatorio sobre emprendimiento, Universidad de la Sabana, agosto 6 del 2008; las palabras del presidente Álvaro Uribe durante la inauguración del “Pacto social por un nuevo sindicalismo”, Medellín, 1.º de mayo del 2008 y Palabras del presidente Uribe en el Primer Encuentro Internacional de Responsabilidad Social Empresarial “Comprometerse” en Cartagena, abril 4 del 2008.

12 Palabras del presidente Álvaro Uribe durante la inauguración del “Pacto social por un nuevo sindicalismo”, Medellín, 1.º de mayo del 2008.

En su particular visión de la historia del país, el problema de la guerrilla de las FARC era en buena parte un problema de una ideología de odio de clases que engendraba violencia y, por ello, parte de su propuesta era cambiar dicho odio por una fraternidad de clases. Así lo expresó cuando señaló que “las guerrillas marxistas nos trajeron el odio de clases y contribuyeron a una ideología radical, opuesta a las reformas de la vida moderna”. Y esta apuesta por una fraternidad entre clases la ancló en una profunda convicción en los ideales católicos de hermandad y solidaridad y en un fuerte sentido igualitario, en el que el elemento de cohesión era más poderoso que las diferencias de clases.

No es casual la coincidencia entre estos ideales y los valores que estructuran una identidad paisa, fundada en la percepción de la región antioqueña como una sociedad democrática. Esta apreciación, cuestionada por trabajos históricos como el de Ann Twinam (citado en Wade 1997), ha estado muy difundida entre sus habitantes y ha sido avalada por algunos historiadores como James Parsons (1961) que describieron la región antioqueña como una sociedad democrática de minifundios, al interior de un continente caracterizado por la propiedad latifundista. En concordancia, el discurso político de Álvaro Uribe planteó que más que ricos y pobres éramos “patriotas” y esta afirmación, acorde con su creencia en un modelo económico y social fundado en un pacto de clases centrado en “los intereses de la patria”, no solo le hizo ganar seguidores, sino que legitimó los favores que concedió a los grandes capitales económicos.

UN VARÓN INCANSABLE Y UN PADRE OMNIPRESENTE AL SERVICIO DE UNA “NUEVA NACIÓN”

Una vez elegido el presidente Uribe en el 2002, se hizo de él una semblanza en la que se entreveraron muchos elementos de la identidad masculina paisa: la capacidad de trabajo, la ruda disciplina del campesino, la austeridad y el sentido del ahorro, el amor por el campo, el espíritu de familia, el trato igualitario que no diferencia entre gente importante y gente humilde, la confianza en la capacidad de progreso de cada cual, la racionalidad y el pragmatismo, el control y el “gobierno de verdad” (Semana 2002b). A esta introducción se sumó la propia presentación que hizo de sí mismo, caracterizándose como un presidente que se dedicaría a tres cosas: “trabajar, trabajar y trabajar” (figura 2).



Figura 2

Todopoderoso

(*Semana*, 20 de marzo del 2008).

A cien días del inicio de su gobierno, el balance que hizo *Semana* señaló que, si bien la situación de la población no había mejorado (el desempleo y la pobreza se mantenían altos), la percepción sobre Uribe era muy positiva. Desde ese momento se hizo referencia a su ubicuidad y a su capacidad de escuchar los problemas de todo el mundo en los consejos comunitarios, sin comprometerse en soluciones milagrosas, y se recogió el sentimiento de que después de ocho años sin presidente, por fin aparecía un gobernante. Austeridad, trabajo y compromiso, fueron los términos elegidos para definir, no su labor, sino la persona misma del presidente Uribe.

Sin embargo, no se puede desconocer que uno de los pilares centrales del éxito mediático del gobierno del presidente Uribe fue la realización y la transmisión semanal, por televisión, de consejos

comunitarios a lo largo y ancho de la geografía nacional. Fue indudable su efecto simbólico. Por una parte, dichos consejos dieron la sensación de que algo iba a cambiar, porque el presidente se ocupaba personalmente de los problemas de toda la población, sin importarle cuanto podía tardar en escucharla. Por otra parte, fueron más efectivos que la prensa escrita para construir la imagen de compromiso y trabajo que se ligó desde el inicio del gobierno a Uribe Vélez.

El mismo esquema de funcionamiento de los consejos comunitarios se repitió en cada uno ellos. En primer lugar y en la tarima central estuvieron el presidente, el gobernador, el alcalde, la autoridad eclesiástica, del municipio en cuestión, y los comandantes de policía y del ejército. Al fondo estuvieron los representantes de “la comunidad”, debida y previamente filtrados por la Gobernación y la Presidencia. Las intervenciones se hicieron de acuerdo con un libreto predeterminado que definía quién y de qué iba a hablar, excluyendo del guión los temas de orden público o las arengas políticas —exceptuando las que pudo hacer el propio presidente— (Duzán 2004).

Otros dos aspectos presentes en los consejos comunales fueron estratégicos desde el punto de vista de la comunicación: el primero es el uso de metáforas inspiradas en la vida cotidiana de los habitantes del campo, que recordaban a los participantes el origen e identidad regional del presidente y sus conocimientos como finquero, ganadero y caballista. El segundo es la alusión a las maravillas naturales del lugar en que se realizaba (ya sea ríos, frutos o caminos). Aunque presumiblemente fueron sus asesores quienes elaboraron sus discursos, gracias a ello pudo proveer cifras detalladas de lo que se había hecho o se necesitaba en cada uno de los lugares que visitó. En sus grandes proyectos (como el programa de Familias en Acción, bandera del gobierno en cuanto a política social), Uribe lograba hablar siempre de la coyuntura nacional, matizando los discursos característicos de los informes gerenciales con explicaciones sencillas que hacían asequible la información a todo tipo de público.

Esas intervenciones fueron utilizadas para mostrarlo como un líder cercano a su pueblo, un colombiano más, de *carne y hueso*, que conoce su país y que estaba provisto, “como todo colombiano”, de una fuerte identidad regional desde la que sabía despertar en la gente el sentimiento patrio. El país del que habló en los consejos comunitarios

fue el mismo que se vendió en la campaña turística *Vive Colombia, viaja por ella*: “un país mágico y novedoso, conformado por sublimes paisajes naturales, lleno de ferias y fiestas y poblado por personas de una inmensa amabilidad” (Sanín Santamaría 2010, 55). Así, semana a semana, hablando con las autoridades locales y representantes de la comunidad, fue configurando el proyecto político de una “nueva nación”, “bendecida por Dios con un pueblo vibrante, abundantes riquezas naturales y una belleza extraordinaria” (Uribe Vélez 2012, 9), apta para ser vendida a los turistas e inversionistas extranjeros.

En el año en el que se concentró el trabajo de archivo (enero 2007 a septiembre 2008), el presidente se refirió varias veces y de muy distintas maneras a la lucha contra las FARC. Si bien la forma y el tono de sus discursos varió en función del público al cual se dirigía, a todos (estudiantes, empresarios y sindicalistas) les dijo invariablemente lo mismo: que la guerrilla era un grupo de bandidos y terroristas, que constituía el único enemigo público del país, que había que construir confianza inversionista. Que no se podía descansar en la lucha y que las fuerzas armadas colombianas habían logrado retomar el control de las principales carreteras del país. Se dejó de discutir sobre la situación política del país para “trabajar por el progreso del mismo”. Las clases medias colombianas pudieron sentir, después de mucho tiempo de extorsiones y secuestros, que habían recuperado su país y podían recorrerlo a voluntad, escoltadas por las llamadas “caravanas turísticas” que puso en marcha el Ejército (Vignolo 2009). En este programa bandera de la política de seguridad democrática de Álvaro Uribe Vélez se conjugaron los objetivos gubernamentales de fomentar el patriotismo, desarrollar el turismo y promover la inversión extranjera.

PISTAS DE GÉNERO Y RAZA PARA DESCIFRAR LA CLAVE DEL ENIGMA DEL “PRESIDENTE TEFLÓN”

Si bien el rastreo de la revista *Semana* muestra que, desde el inicio de su gobierno en el 2002, el presidente Uribe ha sido objeto de vigorosos cuestionamientos que hubieran desgastado la popularidad de cualquier gobernante y puesto en entredicho sus políticas de gobierno, este no perdió la confianza de su electorado, como lo certifica el alto índice de popularidad que mantuvo a lo largo de su gobierno. Los escándalos que rodearon a Uribe tuvieron repercusiones en la comunidad interna-

cional, pero poca o ninguna consecuencia para su popularidad local, situación que en el país le valió el sobrenombre de “presidente teflón”. Según la revista *Semana*, nada parecía afectar su popularidad, ningún escándalo se le pegaba¹³.

Los cuestionamientos incluyeron las denuncias por sus nexos con el paramilitarismo, hechas desde que fue candidato; su percepción en Europa como un mandatario de derecha; la infiltración del paramilitarismo en el DAS¹⁴; la vinculación de un buen porcentaje de congresistas uribistas con organizaciones paramilitares; la laxitud de la Ley de Justicia y Paz¹⁵; las denuncias de “falsos positivos”¹⁶ como efectos perversos de su política de seguridad democrática, que privilegiaba los resultados sin cuidar los medios de obtenerlos; la denuncia de su relación con Pablo Escobar y las investigaciones a su hermano por paramilitarismo; las críticas por el “amaño” de las cifras de desempleo en el DANE¹⁷, etc. A esto se sumó que buena parte de sus funcionarios de alto rango tuvieron que renunciar por corrupción o vínculos con grupos ilegales, y otros fueron acusados de lo mismo, aunque se mantuvieron en sus cargos.

¿Cómo, a pesar de todo, pudo conservar tan alta popularidad? Las respuestas que se encontraron fueron múltiples: en enero del 2004,

13 Debe tenerse en cuenta que para hacer esta afirmación, la revista *Semana* se basa en una encuesta de opinión que construye una realidad guiada por intereses económicos y políticos.

14 Siglas del Departamento Administrativo de Seguridad, principal centro de inteligencia estatal de Colombia, que hasta el 31 de octubre del 2011 tenía a su cargo el control migratorio de nacionales y extranjeros, la protección de personalidades, la Policía Judicial y antiterrorismo, entre otras. Durante la presidencia de Álvaro Uribe se descubrió que esta entidad fue utilizada con fines de espionaje, en contra de políticos, periodistas y reconocidos personajes de oposición.

15 La Ley de Justicia y Paz es un marco jurídico, promovido por el gobierno de Álvaro Uribe Vélez y aprobada por el Congreso para facilitar el proceso de desmovilización de los paramilitares en Colombia, pero que podría ser utilizada en procesos de desmovilización de otros grupos armados.

16 A finales del 2008 se reveló el asesinato de civiles inocentes por parte de miembros del Ejército de Colombia, para hacerlos pasar como guerrilleros muertos en combate, dentro del marco del conflicto armado. Estas ejecuciones extrajudiciales denominadas “falsos positivos” buscaban presentar resultados por parte de las brigadas de combate.

17 El Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) es la entidad encargada de planear, levantar, procesar, analizar y difundir las estadísticas oficiales de Colombia.

un columnista concluyó, después de comprobar el fervor con que la gente hablaba del presidente Uribe, que, muy a su pesar, Uribe era un líder nacional, un líder que dividía el mundo en buenos y malos, y que no solo enviaba un mensaje claro (la necesidad y obligatoriedad de combatir la guerrilla, presentada como la agrupación terrorista que atentaba contra los ciudadanos de bien), sino que encarnaba él mismo ese mensaje y esa historia (Gómez Buendía 2004). El significado del eslogan feminista “lo personal es político” se magnificaba paradójicamente en la utilización mediática que se hizo de su vida privada y de su personalidad para obtener réditos políticos.

Su historia familiar y sus atributos personales se volvieron signos políticos. Así, la autenticidad de su implicación en el combate contra la guerrilla encontró un fuerte asidero en el hecho de que su propio padre fue asesinado por esta; la confianza de sus electores en que el país iba bien a pesar de las dificultades y en que había un gobierno “de verdad” se justificaba porque se lo percibía como un presidente presente, casi omnipresente, a través de su imagen y de su voz, constantes en las pantallas de televisión y en las emisoras radiales, que transmitieron sus interminables alocuciones en los consejos comunitarios y en otros escenarios. Su representación como “un hombre de verdad”, trabajador incansable, disciplinado, de sanas costumbres, sencillo y tozudo, como un buen finquero paisa, fue repetida desde el inicio de su gobierno, lo cual construyó una robusta figura mediática que caló en la mente y en el corazón de un alto porcentaje de colombianos y colombianas.

Es innegable la fuerza y el arraigo de la imagen que construyó Uribe de sí mismo, como un padre presente y enérgico que podía equivocarse pero no desmayaba en su compromiso con el país ni se acobardaba ante las amenazas y los peligros. Así se describió en su autobiografía: “Sabíamos que no sería fácil, [...] pero estábamos dispuestos a no escatimar esfuerzos, a hacer todo lo que fuera necesario para sacar a Colombia del abismo en que se encontraba” (Uribe Vélez 2012, 9). Su forma de liderazgo fue asimilada a la capacidad que se atribuye al ave fénix, que resurge de sus propias cenizas. Así fue reportado por la revista *Semana*, en el mes de octubre del 2006, cuando después de un periodo particularmente difícil, un atentado a la Escuela Superior de Guerra, adjudicado a las FARC, se convirtió en la oportunidad perfecta para que Uribe recobrara su popularidad (Semana 2006):

Con un segundo gobierno sin arrancar en forma, una fuerza pública en problemas, y un proceso con los paramilitares muy cuestionado, el camino para que Uribe retomara el liderazgo era la ruptura. Volver a mostrar la mano firme. Y las FARC le dieron la oportunidad de hacerlo.

Otro ejemplo lo encontramos en el 2007. A pesar del escándalo de la parapolítica, la popularidad de Uribe se mantenía (Semana 2007a):

Uribe le ha jugado a que la cotidianidad predomina sobre la crisis. No ha permitido cambios fundamentales en su agenda pública ni en su discurso. Los colombianos lo siguen viendo con la misma frecuencia, igual actitud y el mismo estilo.

Finalizando abril del 2007, el entonces senador Gustavo Petro denunció los nexos de la familia Uribe con los Ochoa (una familia antioqueña implicada con el narcotráfico), los vínculos del hermano del presidente con el paramilitarismo, la presencia de helicópteros de la gobernación en masacres y las ejecuciones de campesinos en fincas de propiedad del presidente. Aunque inicialmente Uribe no respondió a estas denuncias, dos días después, tras el incidente en el cual el vicepresidente Al Gore canceló su participación en un evento en Estados Unidos en protesta por la presencia del entonces presidente Uribe Velez, convocó a una apresurada rueda de prensa en la noche, que fue transmitida en vivo por televisión. En esta sostuvo que las fincas que mencionaba el senador Petro las había vendido hacía muchos años y que, desde el año 1979, no iba a la región, para finalizar defendiendo a su hermano con base en su buen comportamiento como esposo, hijo y hermano.

A pesar de la evidente debilidad argumental de su defensa, la revista *Semana* recogió el sentimiento popular al afirmar que “Uribe quedó bien no solo por enfrentar en vivo y en directo acusaciones tan graves, sino por la indignación que reflejaba, la convicción de lo que decía, y la precisión de sus palabras” (Semana 2007b, 33). Una vez más puso en marcha el dispositivo de su imagen de hombre íntegro que “daba la cara y asumía toda la responsabilidad por sus acciones” y que enfrentaba con entereza los problemas, presentándose como garante personal de su solución. Una vez más, su comportamiento y características

personales se mostraron como caución de su buena fe como personaje público. La eficacia simbólica de este tipo de argumentación encontró eco tanto en el fondo cultural tradicional “paisa” y colombiano —que disculpa los errores que se cometen en el espacio público, mientras se cumpla con los deberes familiares como esposo e hijo— como en la actual porosidad de las fronteras entre el ámbito público y el privado, que se expresa en el manejo mediático de las imágenes de las contienda políticas estadounidenses.

A propósito de su imagen familiar, vale la pena señalar una peculiaridad de la familia presidencial: la ausencia mediática de la esposa del Presidente, Lina Moreno de Uribe. Desde el inicio del periodo presidencial de Uribe, se especuló mucho sobre el lugar que ella iba a tener, ya que desde el primer día se negó a ser llamada Primera Dama y evitó las entrevistas, hasta donde le fue posible. Sin embargo, su manifiesta reserva generó mucha curiosidad. En *Semana* aparecieron algunas columnas de opinión sobre ella: se pensó que “iba a ser la mujer con criterio humanista e intelectual de la Casa de Nariño, siendo ella el corazón grande de la mano firme” que había personificado su esposo durante el debate electoral, y la cara refrescante “ante tanta arquitectura de seriedad que demuestra el primer mandatario” (Viveros, 2002). No obstante, con el tiempo, la imagen que prevaleció fue la de la fiel y estoica “escudera” del mandatario, que nunca lo contradujo en público, pese a sus diferencias¹⁸ y siempre se puso entre paréntesis, soslayando cualquier protagonismo en la escena nacional o internacional. Esta aceptación de ecuanimidad y de “no alzar la voz” en su condición de cónyuge del presidente, pese a tener una formación profesional de humanista y de “una gran voluntad de decir lo que piensa” (Rueda 2006), reforzó la imagen de la familia presidencial como una institución sólida, en la cual la mujer es el significante central de la estabilidad y la reproducción cultural en medio de las vicisitudes sociales y políticas.

18 En una columna de opinión, publicada el 2 de febrero del 2010 por la revista *Semana*, el periodista Jorge Gómez Martínez se refirió a una publicación en la que Lina Moreno expresaba su desacuerdo con una forma de ejercicio del poder, que no expresaba piedad “ni con su enemigo ni con las víctimas de este” y en que describía con lucidez la modalidad que había adoptado el conflicto colombiano como una lucha librada entre “héroes trágicos masculinos, seres que han excedido los límites de lo humano”, solicitando en forma explícita la piedad, entendida como “un acto de justicia”.

Sus hijos Tomás y Jerónimo tuvieron mayor protagonismo mediático y actuaron muchas veces como voceros de la familia presidencial, encarnando ante los medios de comunicación el legado axiológico de su padres, la vocación empresarial de la familia y la viabilidad del modelo económico del gobierno de Uribe. Pese a que en un primer momento se alabó mucho la iniciativa y el emprendimiento demostrados mediante la creación de la empresa Salvarte, para desarrollar y comercializar artesanías autóctonas, posteriormente tuvieron que enfrentar la opinión pública, acusados de enriquecimiento ilícito. El establecimiento de la nueva Zona Franca de Occidente en los predios que pertenecen parcialmente a la familia Uribe Moreno, por decisión de funcionarios públicos del gobierno Uribe, puso en el centro del debate el análisis de las conductas éticas y morales que debían tener los familiares, en especial los hijos, de los presidentes de la república, quienes debían dar ejemplo ético al resto de la sociedad.

El presidente Uribe terció, por supuesto, en este debate con su estilo característico: una solemne declaración televisiva hecha en directo, con sus hijos presentes, y enarbolando como bandera política los valores familiares del trabajo y el emprendimiento para no estimular en los hijos actitudes de holgazanería o dependencia económica. Independientemente de la aparente voluntad del presidente para sacar del debate político a su familia, no se puede evitar señalar la transposición entre su modelo familiar y cultural y el modelo económico y político de su gobierno, poniendo en evidencia la estrecha articulación entre uno y otro.

Por último, la retórica del mestizaje enarbolada por su gobierno como impedimento de la polarización racial y la valoración discursiva de lo indígena y lo negro en los medios de comunicación, como expresiones de la diversidad colombiana, reconfiguraron la identidad nacional, en términos de un multiculturalismo neoliberal (Hale 2005) que se adaptó a las exigencias del mercado, mientras mantuvo y reprodujo las jerarquías raciales internas, pero codificadas en clave cultural. No se puede desconocer que el discurso político sobre la nación, vinculado al discurso del mestizaje, no solo permitió encubrir el ordenamiento socio-racial sino que invisibilizó la blanquitud de las élites detrás de denominaciones “normativas” o nacionales sin ninguna especificidad racial (Viveros Vigoya 2009, 77).

A MODO DE CONCLUSIÓN: LA IMAGEN MASCULINA Y BLANCA DE LA PROPUESTA NEONACIONALISTA DE URIBE VÉLEZ



Figura 3

El símbolo de Colombia

(*Semana*, 24 de junio del 2006).

En junio del 2006, recién reelegido como presidente Álvaro Uribe Vélez, *Semana* publicó un número especial sobre los objetos que nos podrían representar como país, y en la selección ganó el sombrero *vuel-tiao* que se utiliza en la Costa Atlántica. La imagen de la portada no pudo ser más diciente de la percepción que esta publicación tenía del futuro ciudadano colombiano ideal: un niño rubio, de ojos claros, de pícara sonrisa, ataviado con un sombrero vueltiao (figura 3). La explicación de su elección como símbolo nacional por parte de los electores de la revista incluyó argumentos como los siguientes: representa una tradición indígena que la gente ha tomado como propia, fue impulsado por tres ministras de cultura costeñas, existe un acto legislativo que determina que la próxima moneda que emita el país lleve la imagen del sombrero, pero además y no es un detalle anodino, el presidente ha popularizado su uso (figura 4).



Figura 4

El símbolo de Colombia

(*Semana*, 24 de junio del 2006).

¿Cómo no ver en esta elección el resultado del trabajo al que pacientemente contribuyó Álvaro Uribe reconfigurando la identidad nacional¹⁹, convenciendo, en primer lugar a colombianos y luego a extranjeros, de que su país era una especie de inmenso parque temático turístico en el cual el único riesgo que corrían los extranjeros era que se quisieran quedar? (Sanín Santamaría 2010). El mensaje de valoración y mercantilización del patrimonio cultural nacional que propuso Uribe en su gobierno solo lo podía transmitir un niño blanco, de sonrisa pícaro y ataviado, como él, con un sombrero vultiao, vinculando las tradiciones regionales con el futuro turístico y comercial que le asignó al país.

La modificación de las autorrepresentaciones de los colombianos como miembros de una nación secuestrada por un “puñado de bandidos y terroristas” por la de colombianos orgullosos de pertenecer a un

19 No en vano, en junio del 2013, los televidentes del canal History, que participaron en las votaciones del proyecto El Gran Colombiano, eligieron entre 125 personajes históricos colombianos como ganador al expresidente Álvaro Uribe Vélez.

país que tenía bajo su control a la guerrilla, fuente de todos los males que los aquejaban, fue uno de los réditos políticos más importantes de la estrategia neonacionalista de Álvaro Uribe Vélez. Es innegable que la táctica desarrollada “de mano dura” (con los “terroristas de la [sic] FARC”) y “corazón grande” (con las Autodefensas, presentadas como grupos dispuestos a deponer las armas), afianzó no solo la imagen de fuerza viril del presidente, sino su propuesta nacional-popular.

El gobierno de Álvaro Uribe utilizó en forma ambigua el discurso del multiculturalismo y del reconocimiento positivo de las diferencias étnico-raciales para apuntalar un proyecto modernista y universalista que desautoriza “los egoísmos, el odio de clases y el conflicto de razas”, mientras despliega políticas neoliberales que afectan particularmente a estos mismos grupos que él llamó sus “compatriotas” indígenas y afrodescendientes (figura 5). Las palabras que pronunció en el XXXIV Congreso de Fedepalma, el 7 de junio del 2004, en Villavicencio, Meta, fueron bien dicientes de sus propósitos desarrollistas a través del impulso a la siembra de palma en toda la región del Pacífico, sin importar sus consecuencias sobre los pueblos afrocolombianos e indígenas ni sobre el medio ambiente²⁰. Sus alabanzas de las “alianzas estratégicas” (puerta que autorizó a las empresas irrumpir en los territorios colectivos de comunidades negras), como si fueran la solución a todos los problemas del país, expresan su perspectiva empresarial de las relaciones sociales, hermanadas en la producción. La representación mediática, que se hizo de la diversidad étnica durante su gobierno, tradujo la particular relación “cariñosa” que mantuvo el presidente Uribe con lo que él llamó “el pueblo”, unificando a ricos y pobres, blancos, mestizos, negros e indios en un consenso feliz, pero enunciado desde su lugar y posición de hombre y empresario blanco (Ware 2004).

20 Algunas de sus palabras fueron: “¿Y por qué no hacemos lo siguiente?: a mí me parece que las alianzas productivas que se han hecho entre grandes empresarios y campesinos son formidables. Cuando hablo de un país sin egoísmos y sin odio de clases, un país fraterno, con relaciones cristianas en la producción, yo creo que si hay algún ejemplo a destacar, es el de esas alianzas productivas [...]” (Uribe Vélez 2006).



Figura 5

(Tomado de <http://web.presidencia.gov.co/fotos/2008/diciembre/20/foto7.jpg>

Cortesía de la agencia de prensa de la Presidencia de la República).

En concordancia, sus políticas públicas convirtieron esta pluralidad étnico-racial en mercancías de consumo e impusieron, a través de los medios de comunicación, un modelo cultural “blanco” construido en torno al lema del desarrollo económico y del emprendimiento, que sintetiza la marca país “Colombia es pasión”, como identificación de pertenencia nacional.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abad Faciolince, Héctor. 2006. “Modesta proposición para un monumento público”. *Semana*, 12 de febrero.
- Abad Faciolince, Héctor. 2007. “Mafioso”. En *Ciudad vivida. Antología de 15 años de La Hoja*, 166-168. Medellín: Fondo Editorial Eafit.
- Bauman, Zigmunt. 2000. *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa.
- Bonnet, Piedad. 2013. “Antioquias”. *El espectador*, 17 de agosto.
- Bourdieu, Pierre. 1982. *Ce que parler veut dire, l'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard.
- Caballero, Antonio. 2006. “El hombre de a caballo”. *Semana*, 11 de junio.
- Caballero, Antonio. 2007. “La Hecatombe”. *Semana*, 3 de noviembre.

- Castells, Manuel. 1998. *La era de la información: Economía, sociedad y cultura*. Vols. 1 y 2. Madrid: Alianza Editorial.
- Castro-Gómez, Santiago. 2003. "Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Compilado por Edgardo Lander, 145-161. Buenos Aires: Clacso.
- Connell, Raewyn. 2006. "Desarrollo, globalización y masculinidades". En *Debates sobre masculinidades: poder, desarrollo, políticas públicas y ciudadanía*, editado por Gloria Careaga y Salvador Cruz Sierra, 185-210. México: UNAM-Programa Universitario de Estudios de Género.
- Curiel, Ochy. 2013. *La nación heterosexual*. Bogotá/Buenos Aires: Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (Glefas) y Brecha Lésbica.
- Duzán, María Jimena. 2004. *Así gobierna Uribe*. Bogotá: Planeta.
- Echeverría, Bolívar. 2007. "Imágenes de la blanquidad". En *Sociedades icónicas, historia, ideología y cultura en la imagen*, editado por Diego Lizarazo, 15-32. México: Siglo XXI Editores.
- Frankenberg, Ruth. 2004. "A miragem de uma branquidade não-marcada". En *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Compilado por Vron Ware, 307-338. Rio de Janeiro: Garamound.
- Gómez Buendía, Hernando. 2004. "Tenemos líder". *Semana*, 19 de enero.
- Gómez de Melo, Clarita. 2007. "Lo feo de ser antioqueño". En *Ciudad vivida: antología de 15 años de La Hoja*. 97-104. Medellín: Fondo Editorial Eafit.
- Gómez Martínez, Jorge. 2010. "Lina en abstracto y en concreto". *Semana*, 2 de febrero.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia. 1996. *Familia y cultura en Colombia*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Hale, Charles. 2005. "Neoliberal Multiculturalis: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America". *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review* 28 (1): 10-28.
- Henao Delgado, Hernán. 1997. "Un hombre en casa, la imagen del padre hoy. Papeles y valores que destacan 400 encuestados en Medellín". *Nómadas (Col.)* 6. Consultado el 10 de marzo del 2013. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105118999010>
- Henao Delgado, Hernán. 2004. *Familia, conflicto, territorio y familia*. Medellín: Corporación Región, INER.
- Hooks, Bell. 1992. *Black Looks: Race and Representation*. Boston: South End Press.

- Hooks, Bell. 2009. *Teaching Critical Thinking: Practical Wisdom*. Nueva York: Taylor & Francis.
- Lévi-Strauss, Claude. 1958. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- Melo, Jorge Orlando. 2001. “La mirada de los franceses: Colombia en los libros de viaje durante el siglo XIX”. Simposio Viajeros colombianos en Francia y franceses en Colombia. Última actualización junio de 2013. http://www.jorgeorlandomelo.com/mirada_franceses.htm
- Mendoza, Breny. 2001. “La desmitologización del mestizaje en Honduras”. *Mesoamérica* 42: 256-278.
- Mignolo, Walter. 2003. “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Compilado por Edgardo Lander, 55-85. Buenos Aires: Clacso.
- Mosse, George L. 2000. *La imagen del hombre. La creación de la masculinidad moderna*. San Felipe Neri: Talasa Ediciones S. L.
- Múnera, Alfonso. 2005. *Fronteras imaginadas: la construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Bogotá: Editorial Planeta Colombiana S. A.
- Palacio Valencia, María Cristina. 2001. *La identidad masculina: un mundo de inclusiones y exclusiones*. Manizales: Universidad de Caldas.
- Parsons, James. 1961. *La colonización antioqueña en el occidente de Colombia*. Bogotá: Banco de la República.
- Rueda, María Isabel. 2006. “¿Por qué la cara de tristeza el día de la reelección del presidente?”. *Semana*, 17 de junio.
- Salazar, Alonso. 2007. “Lo malo de ser antioqueño”. En *Ciudad vivida. Antología de 15 años de La Hoja*, 92-97. Medellín. Fondo Editorial Eafit.
- Sanín Santamaría, Juan Diego. 2010. “Made in Colombia. La construcción de la colombianidad a través del mercado”, *Revista Colombiana de Antropología* 46 (1): 27-61.
- Semana. 2001. “Se escapó Serpa”. *Semana*, 29 de octubre.
- Semana. 2002a. “Super Álvaro”. *Semana*, 26 de febrero.
- Semana. 2002b. “Un hombre complejo”. *Semana*, 27 de mayo.
- Semana. 2005a. “El ranchero y el caballista”. *Semana*, 7 de agosto.
- Semana. 2005b. “El círculo de la moda”. *Semana*, 2 de octubre.
- Semana. 2006. “Se colmó la copa”. *Semana*, 21 de octubre.
- Semana 2007a. “¿Para-política? ¿Qué es eso?”. *Semana*. 10 de marzo.
- Semana. 2007b. “La fibra íntima”. *Semana*, 21 de abril.

- Uribe Vélez, Álvaro. 2012. *No hay causa perdida*. Nueva York: Editorial Penguin.
- Verón, Eliseo. 1983. *Construir el acontecimiento*. Buenos Aires: Editorial Gedisa.
- Vignolo, Paolo, ed. 2009. *Cátedra Manuel Ancízar 2008. Ciudadanías en escena. Performance y derechos culturales en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Viveros, Pedro. 2002. “¿Y dónde está Lina?”. *Semana*, 10 de noviembre.
- Viveros Vigoya, Mara. 2001. “Masculinidades. Diversidades regionales y cambios generacionales en Colombia”. En *Hombres e identidades de género: investigaciones desde América Latina*, editado por Mara Viveros, Norma Fuller y José Olavaría, 35-152. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, CES.
- Viveros Vigoya, Mara. 2002. *De quebradores y cumplidores. Sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, CES.
- Viveros Vigoya, Mara. 2009. “La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual”. *Revista Latinamericana de Estudios de Familia* 1: 63-81.
- Wade, Peter. 1997. *Gente negra, nación mestiza: dinámica de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Ware, Vron. 2004. “O poder duradouro da branquidade: Um problema a solucionar”. En *Branquidade: Identidade branca e multiculturalismo*, editado por Vron Ware, 7-40. Rio de Janeiro: Garamond.
- Weber, Max. 1977. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

**LECTURAS FEMINISTAS DE LA COMUNICACIÓN
PÚBLICA DE LA CIENCIA EN COLOMBIA:
UN ANÁLISIS DE PRÁCTICAS DOCUMENTADAS,
VISIBLES E INVISIBLES ***

TANIA PÉREZ-BUSTOS

Pontificia Universidad Javeriana · Bogotá · Colombia

*Este artículo se enmarca en el proyecto de investigación 4952 titulado “El papel de posiciones de género no hegemónicas en la comunicación del conocimiento científico: un estudio sobre las experiencias trans, lésbicas y/o de racialización de investigadoras colombianas en universidades públicas y privadas”, financiado por la Oficina de Investigación de la Pontificia Universidad Javeriana, en el marco de la convocatoria de apoyo a proyectos de investigación para profesores con título de doctorado.

****tpbustos@gmail.com**

Artículo de investigación recibido: 10 de julio del 2012 · aprobado: 23 de marzo del 2013

RESUMEN

Con base en la crítica feminista de la ciencia, en este artículo se analiza la comunicación pública del conocimiento científico en Colombia. De modo particular se ahondó en aquellas prácticas comunicativas intencionales, promovidas por científicos y científicas. El artículo se estructuró en dos partes: se inicia por comprender los sesgos de género que están en la base de ciertas prácticas comunicativas, especialmente visibles en Colombia y, luego, se centra en el caso de prácticas que promueven mujeres científicas que se autodesignan afrodescendientes. La pregunta central es: ¿cómo las prácticas comunicativas hacia públicos no científicos, que estas científicas configuran, construyen sentidos particulares del hacer ciencia y del ser mujer científica?

Palabras clave: *comunicación pública de la ciencia, comunicación y género, forasteras internas, mujeres científicas.*

FEMINIST READINGS OF THE PUBLIC COMMUNICATION OF SCIENCE IN COLOMBIA: AN ANALYSIS OF DOCUMENTED VISIBLE AND INVISIBLE PRACTICES

ABSTRACT

The article analyzes the public communication of science in Colombia on the basis of the feminist critique of science, focusing specifically on the intentional communicative practices promoted by men and women scientists. The article is structured in two parts: first it explores the gender bias underlying certain communicative practices that are especially visible in Colombia, and then concentrates on the practices promoted by women scientists who call themselves Afro-Colombians. The main guiding question is: how do the communicative practices used by these women scientists when addressing non-scientist audiences create particular senses of what it means to do science and to be a women scientist?

Keywords: *public communication of science, communication and gender, domestic foreigners, women scientists.*

LEITURAS FEMINISTAS DA COMUNICAÇÃO PÚBLICA DA CIÊNCIA NA COLÔMBIA: UMA ANÁLISE DE PRÁTICAS DOCUMENTADAS, VISÍVEIS E INVISÍVEIS

RESUMO

Com base na crítica feminista da ciência, este artigo analisa a comunicação pública do conhecimento científico na Colômbia. De modo particular, discorre-se sobre aquelas práticas comunicativas intencionais, promovidas por cientistas. O artigo estruturou-se em duas partes: inicia compreendendo o viés de gênero que está na base de certas práticas comunicativas, especialmente visíveis na Colômbia e, logo, centra-se no caso de práticas que promovem mulheres cientistas que se autodesignam afrodescendentes. A pergunta central é: como as práticas comunicativas para públicos não científicos, que essas cientistas configuram, constroem sentidos particulares do fazer ciência e do ser mulher cientista?

Palavras-chave: *comunicação pública da ciência, comunicação e gênero, forasteiras internas, mulheres cientistas*

Es un esfuerzo equivocado centrarse solo en
el poco reconocimiento cultural y los poderes no
valorados de las mujeres en una sociedad determinada,
sin antes entender la ideología global y los supuestos
culturales que hacen tales poderes triviales.

S. ORTNER (2006)¹

INTRODUCCIÓN

El argumento central de este artículo es que el conocimiento científico se produce socialmente desde prácticas comunicativas diversas y no solo desde prácticas investigativas (Hilgartner 1990). La manera como la ciencia se comunica con públicos no expertos, por ejemplo, contribuye a configurar ciertos sentidos de lo que ella es, en cuanto conocimiento. Algunas de estas prácticas comunicativas no son deliberadas, es decir, se encargan de referir a la ciencia y a la tecnología de modo indirecto. Este es el caso de las representaciones populares que de estos conocimientos circulan en dibujos animados o seriados de televisión (Long et ál. 2010; Steinke 2005). Otras, por el contrario, se caracterizan por su intencionalidad. Entre ellas están el periodismo científico, los museos de ciencia, las ONG ambientales, los debates públicos sobre política minera.

Me interesa referirme en particular a aquellas prácticas comunicativas intencionales relacionadas con la difusión del conocimiento científico y que son agenciados —intencionalmente— por la comunidad científica. Asumo que preguntarse por estas prácticas comunicativas, de carácter público, que realiza dicha comunidad es una pregunta antropológica, pues, ante todo, ello nos dice algo sobre la ciencia como una dinámica cultural. Así, estudiar estas relaciones y encuentros entre ciencias y públicos que son promovidos de manera deliberada por científicas y científicos, nos permite dar cuenta el lugar de enunciación social de estos sujetos pero también describir el territorio de la ciencia en nuestra sociedad. Quisiera sostener que estas prácticas comunica-

1 Traducción propia.

tivas son, ante todo, prácticas de acercamiento-distanciamiento entre científicas y científicos con unos otros concebidos como públicos, o lo contrario, unos públicos que en ocasiones son concebidos como otros.

Me interesa subrayar que esta co-construcción social se encuentra atravesada por dinámicas de género que contribuyen a estabilizar ciertas nociones hegemónicas y, en algunos casos, alternativas de conocimiento científico (Long, Boiarsky y Thayer 2001; Steinke 2005). Ahora bien, ¿qué implica hacer una lectura feminista de estas prácticas? No es ¿qué pasa con las mujeres científicas y la forma como se comunican?, como si ellas fuesen “otras”. Es, más bien, una pregunta por un cierto tipo de relaciones de poder y por los modos en que ellas configuran la producción de conocimiento, y al hacerlo dan forma, reproducen estructuras de género que están en la base de contextos socioculturales específicos. Retomo los planteamientos de Donna Haraway (1988) sobre los trucos de la visión y propongo que una perspectiva feminista sobre las prácticas comunicativas intencionales de científicos y científicas hacia públicos no expertos va a permitir hacer una doble aproximación. Por un lado, nos permite hacer visibles aquellos mecanismos, atravesados por el género, que ubican al conocimiento científico y sus sujetos en un lugar de privilegio: neutralidad y distancia aséptica frente a la realidad². Y por otro lado, aboga por hacer visibles formas alternativas de circulación del conocimiento científico que, aunque menores, se ubican en otros lugares comprometidos de modo distinto frente a la realidad social.

Este artículo está organizado en torno a estos dos trucos de la visión. Por un lado, presenta una lectura feminista de las relaciones de encuentro entre ciencias y públicos en Colombia, buscando entender los sesgos de género que configuran esas relaciones, en particular concentrándose en aquellas que son visibles. Para ello me apoyo en un análisis *ex post* de un mapeo de iniciativas de comunicación promovidas y referenciadas por la comunidad científica en Colombia, e intento dar cuenta, tanto del lugar de enunciación que en ellas asumen quienes

2 La idea de asepsia es, según Haraway (1996), el truco del testigo modesto: un recurso discursivo que describe el lugar de enunciación, desde el cual, quienes hacen ciencia no hablan de la realidad, sino que son meros testigos de ella. Este lugar de neutralidad, imparcialidad y distanciamiento es el que da crédito y validez a lo que la ciencia dice de la realidad, independientemente de quién o quiénes sean los sujetos portavoces de esa verdad.

las promueven como de las relaciones que desde allí dibujan con sus públicos. Por otro lado, el artículo se adentra de manera exploratoria en otras prácticas comunicativas promovidas y referenciadas por científicas que se autodesignan afrodescendientes y que no son visibles en el mapeo anterior. En este segundo movimiento, me pregunto por la forma en que el lugar racializado de estas científicas puede marcar, de modos alternos, los modos en que comunican su saber a otros y las relaciones en las que ingresan.

Antes de ingresar en estos dos movimientos considero necesario ofrecer un panorama general de las discusiones que se han sostenido sobre estos temas en el país. Mi intención con esta antesala es situar las discusiones en un marco más amplio de reflexiones sobre las relaciones entre ciencias y públicos.

APUNTES PARA SITUAR LA COMUNICACIÓN PÚBLICA DE CIENTÍFICOS Y CIENTÍFICAS EN COLOMBIA

Las reflexiones académicas en torno a la comunicación pública de la ciencia han tenido una ebullición reciente en Colombia. Muchas de ellas han señalado la prevalencia de un enfoque deficitario de estas prácticas, en particular en aquellas promovidas desde la política científica (Daza y Arboleda 2007; Hermelin 2011; Lozano 2005; Franco-Avellaneda y Von Linsingen 2011). Otras, intentando problematizar esta situación, y las relaciones de poder entre las ciencias, los científicos y los públicos, han propuesto la indagación por los procesos de participación pública en la agenda científica, con un especial interés en su dimensión comunicativa. Ejemplo de estos últimos son los trabajos sobre comunicación de la ciencia y la movilización social en torno a los recursos hídricos (Arboleda Castrillón 2011; Sánchez Vargas y Vélez Castaño 2010) y las aproximaciones críticas sobre el papel de los medios masivos de comunicación en la configuración de la agenda pública (Arboleda Castrillón, Hermelin Bravo y Pérez-Bustos 2011) sobre temáticas específicas como la biotecnología, la biociencia, y el medio ambiente y su relación con contextos de ilegalidad, exclusión social y conflicto armado (Lozano 2012; Díaz del Castillo, Olarte Sierra y Pérez-Bustos 2012).

En una dirección paralela, el mencionado cuestionamiento a enfoques deficitarios de la comunicación pública de la ciencia en Colombia, ha derivado en investigaciones preocupadas por comprender estas

prácticas de carácter comunicativo como estructurantes de ciertas culturas científicas. Para ello han mapeado, caracterizado y sistematizado las prácticas locales que materializan esta relación comunicativa; dichas prácticas locales van más allá de lo que la política científica define como legítimo (Franco-Avellaneda y Pérez-Bustos 2010; Pérez-Bustos et ál. 2012; Franco-Avellaneda y Sáenz Rodríguez 2012; Pérez-Bustos y Tafur Sequera 2010; Maloka 2011). Me interesa retomar esta tendencia investigativa, por considerarla de interés en el propósito de comprender lo que significa hacer ciencia y ser sujeto que produce ciencia. Me centraré, a continuación, en abordar algunas de las pistas que estas investigaciones empíricas han dado sobre la configuración de esta relación ciencias-públicos promovida desde sujetos expertos, desde científicas y científicos diversos. El objetivo de este eje analítico es construir un contexto macro de comprensión de las prácticas que en esta misma dirección realizan mujeres científicas racializadas. Dichas prácticas no han sido mapeadas necesariamente por los ejercicios de investigación empírica, justamente por el lugar de invisibilidad que estos sujetos encarnan, simultáneamente, como científicas racializadas y como representantes, en todo caso, de un cierto estatuto de modestia (Haraway 1996).

SOBRE PRÁCTICAS VISIBLES DE COMUNICACIÓN PÚBLICA DE LA CIENCIA EN COLOMBIA

Entre los años 2010 y 2011 se realizó en Colombia un proyecto de mapeo de iniciativas de lo que se conoce como apropiación social de la ciencia y la tecnología (en adelante ASCYT). Este es un concepto en construcción (Lozano Borda y Pérez-Bustos 2010) que consideraremos como homólogo a las prácticas intencionales de comunicación pública de ciencia y tecnología. El estudio rastreó el papel de otros cuatro actores, aparte de la comunidad académica, en la promoción de estas iniciativas: el Estado, la sociedad civil, la empresa y los mediadores. Los mediadores han sido reconocidos por la política científica y se han autorreconocido como los principales agentes de estas prácticas de comunicación y encuentro. Basado en un rastreo por vínculos, este mapeo identificó, documentó y sistematizó cerca de 220 iniciativas colombianas promovidas y referenciadas por diferentes actores, cuyo objetivo era generar encuentros entre ciencias y públicos en el país (Pérez-Bustos et ál. 2012).

Es necesario señalar que en el rastreo se solicitó a cada actor que referenciara sus prácticas comunicativas directamente; es decir, que estas no fueron seleccionadas por el colectivo de investigadores. Dentro de la información relevante recogida sobre estas iniciativas estaban las temáticas en las que ellas se enmarcaban, sus objetivos, las actividades y metodologías utilizadas en el desarrollo de las propuestas, la población beneficiada, su localización y el área de influencia (ibíd., 117). Para este artículo se accedió a la base de datos que recogió toda la información documentada (Maloka 2011). Esta base documental se analizó para responder dos preguntas: ¿cuál es la representación del sujeto de la ciencia que estas iniciativas promueven? y ¿qué tipo de relaciones con sus públicos suponen? Teniendo en cuenta que el abordaje a estas preguntas tuvo como horizonte la propuesta de Donna Haraway sobre los trucos de la visión antes mencionada (1988), me interesó identificar los sesgos de género que se develaban en el análisis. Para ello fue de vital importancia la contextualización de las tendencias halladas en el análisis en el marco del sistema de ciencia y tecnología colombiano. Este ejercicio se basó en fuentes secundarias diversas.

Científicos ausentes y públicos distantes

Del total de 220 iniciativas mapeadas en este estudio, 30 estaban relacionadas con el trabajo de la comunidad científica; de esas, 20 eran promovidas desde grupos de investigación adscritos a universidades³. Un asunto interesante, a este respecto, es que al dar cuenta del agente promotor de estas iniciativas, se encontró que en la mayoría de los casos primó la figura institucional, universidad o grupo de investigación, antes que la participación de investigadores o investigadoras como líderes de iniciativas. Sin embargo, cuando se señalaron figuras visibles, estas refirieron sobre todo a profesores vinculados a las universidades en cuestión, pero no a profesoras como líderes o principales contactos de los proyectos. En términos de temáticas, los espacios de encuentro rastreados se centraron en el desarrollo tecnológico, el medio ambiente

3 Este dato no sorprende, considerando que, según los indicadores de ciencia y tecnología, el total de investigadores activos para el 2010 es de 16.123. El 90,7% de ellos está vinculado a instituciones de educación superior, públicas y privadas (OCYT 2011).

y la salud, y se dirigieron a un público que fue caracterizado de modo general como “grupos de interés”.

En relación con este último aspecto, algunas de estas iniciativas identifican a estos grupos de interés como principales usuarios de cierto conocimiento, generado desde la academia para su beneficio y progreso (campesinos o pacientes por ejemplo⁴). En otras ocasiones, los grupos de interés se conciben como “seguidores” del conocimiento producido (Felt 2003), con lo que estas prácticas de comunicación pública de la ciencia y la tecnología se comprenden principalmente como de carácter divulgativo. En pocos casos estos grupos son concebidos como ciudadanos en condiciones de vulnerabilidad por razones étnicas, de clase y/o de género, que se involucran, a través de dinámicas de investigación participativa, para que contribuyan con el desarrollo y la gestión local del conocimiento experto⁵.

Ahora bien, ¿qué tipo de relaciones ciencias-públicos se legitiman desde las prácticas de comunicación pública de ciencia y tecnología visibles desde estos rastreos y promovidas intencionalmente por la comunidad científica colombiana? Como señalé al inicio, estas relaciones tienen el poder de demarcar el lugar de enunciación —el territorio de la ciencia— a través de prácticas de acercamiento/distanciamiento particulares, con unos otros concebidos como públicos o, lo contrario, como unos públicos concebidos como otros (Felt, 2003). Desde este supuesto, es interesante subrayar varios aspectos que profundizan en los resultados presentados anteriormente.

Por una parte, encontramos que el énfasis de las iniciativas rastreadas está en temáticas que no se encuentran ni directa ni interdisciplinariamente relacionadas con las ciencias sociales y humanas. Si bien, referirse a salud, ambiente y desarrollo tecnológico es suponer asuntos

4 Aquí pueden ubicarse, por ejemplo, el proyecto Telemed: Telemedicina basada en Evidencia para regiones remotas y rurales en América Latina, promovido por la Universidad Santiago de Cali, la Universidad Nacional de Colombia, el Departamento para la Ingeniería Biomédica y el Instituto Fraunhofer de Alemania. Otro es el proyecto de Sistema Comunitario de Vigilancia de Factores de Riesgo de Comportamiento para Población Escolar Adolescente (Sivea), promovido por el Centro para el Desarrollo y Evaluación de Políticas y Tecnologías en Salud Pública (Cedetes), de la Universidad del Valle.

5 Aquí estaría el caso del proyecto de Capacitación en saneamiento escolar y educación en higiene para la concentración etnoeducativa rural Kamusuchiwou, promovido por el Instituto Cinara de la Universidad del Valle.

que son objeto de estudio de diversidad de disciplinas, entre ellas las llamadas sociales, lo cierto es que no es desde esa diversidad que se enuncian los promotores de estas iniciativas. Las iniciativas rastreadas ponen de relieve un sentido de conocimiento científico asociado con las llamadas ciencias duras y su aplicación; me refiero particularmente a las ingenierías de telecomunicaciones y de sistemas, a la biología y a la medicina⁶ y, en un caso aislado, a la física. Esto no solo subraya la invisibilidad de las ciencias sociales en estas dinámicas de encuentro y relación con otras y otros no expertos, sino que caracteriza el tipo de relación entre expertos y no expertos. Demarca unas intencionalidades muy concretas del para qué encontrarse con las otras y los otros, a través de unos mecanismos muy particulares y, al hacerlo, define a esos otros de modos específicos (seguidores, necesitados, carentes).

Es notorio cómo muchas de estas iniciativas emergen con el propósito de consolidar una suerte de “cultura científica”, que puede ser vista en dos sentidos: desde la idea de que la ciencia es parte de la cultura, por lo cual es interesante y útil saber sobre ella —aquí se enmarcan las iniciativas de carácter más divulgativo⁷— o desde la idea de que la ciencia es un modelo de cultura idóneo en cuanto sus acciones y resultados son loables, libres de valores y objetivos —este sería el caso de aquellas iniciativas que propenden por generar conocimiento experto en beneficio y para el uso de una sociedad (usuaria y consumidora) no siempre partícipe de estos procesos⁸—.

6 Por ejemplo el trabajo del Grupo I+D Nuevas Tecnologías en Telecomunicaciones de la Universidad del Cauca: “Análisis, uso adecuación y apropiación de servicios sobre tecnologías inalámbricas en zonas de difícil acceso de las poblaciones indígenas del Cauca andino”, los proyectos adelantados por el Instituto de Biotecnología de la Universidad Nacional de Colombia (IBUN), el proyecto Medicamentos antitumorales a partir de plantas colombianas: anamú, del Grupo de Inmunobiología y Biología Celular de la Pontificia Universidad Javeriana y el Proyecto Satélite Libertad 1, del Observatorio Astronómico de la Universidad Sergio Arboleda.

7 Aquí podríamos incluir el caso de la iniciativa *CerebrArte*: Cátedra Arte y Cerebro, Ciencia con Conciencia, del Departamento de Patología, Facultad de Medicina, Universidad Nacional de Colombia.

8 Por ejemplo el proyecto Prótesis virtual de mano: innovación para una mejor calidad de vida de los discapacitados físicos, que se realiza desde el Grupo de Investigación Automática Industrial de la Universidad del Cauca o el proyecto Evaluación y desarrollo de alternativas de mitigación del cambio climático de diferentes agroecosistemas, desde el Grupo de Agroforestería y Recursos Naturales en la Universidad de Nariño.

En general, este tipo de intencionalidades están acompañadas de una serie de prácticas comunicativas que se caracterizan por buscar acercarse al otro, pero ratificando la distancia que existe entre el lugar de la experticia y el lugar de las ciudadanas y los ciudadanos de a pie. Esta distancia se logra de dos formas: privilegiando como públicos legítimos a quienes ya tienen capital cultural para entender lo que se comunica o el capital económico para acceder a las prácticas comunicativas en sí (por ejemplo los grupos de interés como seguidores, testigos, espectadores ingenuos, los públicos escolarizados); dirigiéndose a unos otros concebidos como vulnerables y carentes, necesitados del progreso que les pueda traer la ciencia en sentido general (grupos de interés como usuarios y consumidores o como ciudadanos en sentido retórico) (Felt 2003).

No quisiera dejar la idea de que este tipo de relaciones —intenciones y construcciones de otros— ratifican dicotomías que se han naturalizado entre las ciencias llamadas duras y las ciencias sociales y humanas. Las prácticas comunicativas mapeadas en Colombia construyen esta dicotomía. Se construye la invisibilidad de la ciencia social como ciencia que se relaciona y se comunica con otros y otras; ello nos genera múltiples preguntas a propósito de las especificidades de las prácticas comunicativas que son configuradas desde (y configuradoras de) estas ciencias. Pero también se construye el lugar de la ciencia, en sentido abstracto, como el lugar de la ciencia dura que al acercarse a las otras y a los otros, demarca su lugar de privilegio. Un lugar de privilegio respaldado por la institucionalidad de la actividad científica (universidades y grupos de investigación, sistemas de información, hojas de vida), no por el lugar concreto del sujeto que produce ciencia y sus relaciones concretas con esas otras y esos otros concretos. Un lugar de modestia, invisible en muchos casos, masculinizado en otros (Haraway 1996). Y esto pone de presente otras preguntas: ¿qué sujetos de la ciencia tienen la posibilidad de embarcarse en estas iniciativas — mapeadas y visibles— de encuentro con otras y otros? ¿Cuáles no? ¿Qué científicas y científicos no son identificables por estos ejercicios locales de reconocimiento de este tipo de prácticas de encuentro y relación? ¿Por qué? ¿Qué implica hacer una lectura de estas prácticas desde estos lugares invisibles? Espero abordar algunas de estas preguntas en las siguientes secciones.

ENCUENTROS CIENCIAS-PÚBLICOS DESDE OTROS PUNTOS DE VISTA

Me interesa abarcar dos aspectos en este apartado, con el objetivo doble de problematizar y procurar sentidos otros de las relaciones ciencias-públicos que se configuran y legitiman desde estos estudios. En primer lugar, comprender el contexto de posibilidad de las tendencias señaladas (Maloka 2011) en torno a las iniciativas visibles de comunicación pública de la ciencia y la tecnología, promovidas deliberadamente por la comunidad científica colombiana y sus sesgos de género subyacentes. En segundo término, introducir lo que implica hacer un rastreo a la inversa, es decir, no de las iniciativas que nos interesan y lo que ellas representan, sino de cómo estas se configuran desde sujetos reconocidos como invisibles para el sistema de ciencia y tecnología colombiano.

Apuntes sobre puntos ciegos

Este tipo de prácticas de comunicación pública promovidas por científicas y/o científicos ubican a estos actores en la frontera de su campo; si bien esto puede apalancar su papel/visibilidad política frente al sistema de ciencia y tecnología colombiano y/o a la sociedad en general, no siempre va en beneficio de su posicionamiento como sujetos de ciencia. El ser científico se define principalmente por la realización de actividades que se dan al interior de escenarios (laboratorios, archivos, grupos de investigación) que son usualmente de naturaleza cerrada y por la circulación de documentos (artículos, informes, documentos de trabajo) que estabilizan los resultados de lo que ocurre en esos escenarios (investigación científica). El ser científico no se define por la socialización de esos resultados o la aplicación de estos en beneficios de colectivos que están por fuera de esas fronteras. Un ejemplo de esto es la forma en que el sistema de ciencia y tecnología colombiano y su ente rector, Colciencias, mide la calidad del conocimiento producido en las investigaciones que se realizan en el país, a través de artículos que se publican en revistas indexadas, libros reconocidos o patentes y no por el impacto de los resultados de las investigaciones financiadas (Colciencias 2012).

Esta distinción entre lo que cuenta o no como conocimiento y como ciencia, está entramado en ciertas dinámicas de género. Por una parte

tomemos en consideración que quienes promueven estas iniciativas visibles son principalmente instituciones o investigadores hombres. Al respecto, otras investigaciones han llamado la atención sobre lo que se concibe como una menor participación de mujeres científicas en las esferas públicas (Crettaz von Roten 2011). No es que exista una diferencia en el interés entre hombres y mujeres de ciencia con relación a la importancia de involucrarse en este tipo de iniciativas, sino que ellas participan efectivamente menos, justamente, a pesar de ese interés similar. Al respecto, se argumenta que la falta de participación se debe, en parte, a ciertas lógicas propias de la institucionalidad científica que privilegian la visibilidad de científicos hombres de mayor trayectoria y cuya reputación ya está consolidada. Esto refuerza una estructura jerárquica y piramidal, que no es visible si buscamos comprender las prácticas de comunicación pública de la ciencia y la tecnología, agenciadas por quienes son concebidos como expertos en estos temas, científicos y científicas, pero de manera aislada de lo que significa y es socialmente reconocido, como hacer ciencia.

Me refiero aquí al poco privilegio que los sistemas de ciencia y tecnología le dan a las actividades que científicas y científicos realizan con públicos no expertos, en relación con actividades de investigación y publicación especializada, que son consideradas como más propias y legítimas de lo que es ser un sujeto de la ciencia. Esta jerarquía tiene como sustrato aquello que históricamente se ha entendido como la obra, en este caso científica, aquella entidad externa, homogénea, coherente y uniforme (Foucault 1998), que define nuestra autoridad como científicos o científicas, y de la cual no siempre hacen parte las prácticas comunicativas no especializadas, populares o públicas (Bensaude-Vincent 2001; Felt 2003) que aquí me interesan.

Si bien, en los sistemas de regulación de la ciencia y la tecnología más contemporáneos, se introduce una cierta retórica por la democratización del conocimiento científico, desde la que se legitima el papel de estas prácticas, y en algunos casos se reconoce la importancia de que científicos y científicas se involucren públicamente en el diálogo crítico y participativo con otros y otras en torno a diversidad de problemáticas (Bensaude-Vincent 2009; Daza y Arboleda 2007), en la práctica, dicha regulación no se traduce en un sistema de estímulos que orienten el campo científico en esa dirección; lo cual deriva en

que cotidianamente las científicas y los científicos o bien no reconozcan su participación en estas iniciativas como asuntos que definan su quehacer —y que por tanto, siguiendo a Foucault (1998), les definan como científicas y científicos— o bien las reconozcan pero en ciertas condiciones muy particulares.

A propósito de este reconocimiento particular, en Colombia, de manera reciente, se han introducido indicadores de ASCyT, como requisito para que los proyectos de investigación científica sean aprobados por las entidades financiadoras, principalmente Colciencias (Colciencias 2012). Estos indicadores, en cuanto no han sido objeto de definición política, sino que se constituyen en un requisito sujeto a la flexibilidad interpretativa de las investigadoras y los investigadores, han legitimado, al menos, dos cosas. Por un lado que las actividades tradicionales de publicación especializada sean concebidas como de ASCyT, con lo que los públicos no son otros, sino que son ellos mismos (Ariza Montañez, y Lozano Borda 2010). Si bien estas prácticas no aparecen en rastreos como el mencionado, porque no implican la relación que nos interesa, son en todo caso visibles, pues constituyen esos móviles inmutables (artículos, patentes, informes; véase Latour 1986) que configuran lo que es la ciencia y son así sujeto de medición continua del quehacer científico: representan su obra legítima. Por otro lado, y en el extremo opuesto de lo que acabo de señalar, estos indicadores han legitimado que se reconozca que la ASCyT no se haga directamente desde la comunidad científica, sino que sea principalmente promovida por instituciones específicamente orientadas a la comunicación de la ciencia (medios, museos, ferias, por ejemplo) o en asocio con ellas. Aquí podemos inscribir las iniciativas de comunicación pública de la ciencia y la tecnología promovidas por actores institucionales o por científicos masculinos a los que nos referimos anteriormente (Foucault 1998), pero también aquellas que refieren a las ciencias que se enuncian como no-sociales.

Ahora bien, con respecto a estas iniciativas visibles, los sesgos de género son evidentes cuando se hacen aproximaciones estadísticas. Para el caso europeo, solo el 11% de las mujeres científicas versus el 30% de los hombres de ciencia se involucran efectivamente en estas actividades. Por su parte, la diferencia parece acentuarse si estas mujeres son menores de 30 años y si ocupan posiciones de menor rango

en la jerarquía de la ciencia (Crettaz von Roten 2011). En todo caso esto refuerza ciertas ideas sobre lo que significa pertenecer y ser reconocido en el campo científico, pero así mismo tener la posibilidad de ser una figura pública (Bourdieu 2008; Lincoln et ál. 2012).

Si bien para Colombia no tenemos datos comprensivos sobre esta realidad, sí podemos intuir tendencias similares al retomar los estudios ya mencionados. Como señalaba anteriormente, estas iniciativas de relación ciencias-públicos son principalmente promovidas por la institucionalidad de la actividad científica —universidades y grupos de investigación—, no por el lugar concreto de los sujetos, científicos y/o científicas, involucrados con estas iniciativas y sus relaciones concretas con esas y esos otros concretos que, como ya señalé, son principalmente concebidos como usuarios o espectadores ingenuos. Y cuando la figura del sujeto de ciencia aparece, es notorio que es principalmente hombre y no mujer⁹. Así mismo, estudios realizados por el Observatorio Colombiano de Ciencia y Tecnología (OCYT) (Flórez y Daza 2010) evidencian que, aunque es muy incipiente la participación de las científicas y de los científicos colombianos en productos mediáticos (solo el 0,8%), cuando están allí presentes, lo hacen como fuentes expertas en productos creados por otros y la colaboración es principalmente masculina (60% hombres vs. 40% mujeres).

ZONAS OSCURAS Y RELACIONES CIENCIAS-PÚBLICOS POR DESCUBRIR. DE PRÁCTICAS INVISIBLES

He intentado delinear los aspectos que configuran públicamente ciertas prácticas de comunicación entre ciencias y públicos en Colombia, en particular aquellas que promueven intencionalmente los sujetos partícipes del campo de la experticia científica. He subrayado que estas prácticas, sobre las que podemos hablar, son visibles y que ello las caracteriza de modo particular: acentúa un sentido estereotipado de la actividad científica, principalmente de una ciencia/ciudadela que se configura a partir de demarcaciones con su exterioridad (Martin 1998), ejercida por sujetos notables, modestos, masculinos,

9 Este asunto que llama la atención. En términos comparativos con otros actores promotores de estas iniciativas, en donde hay una alta presencia femenina. Sobre esta feminización he reflexionado en otros momentos (Pérez-Bustos 2010b, 2011).

que se relacionan con otros y otras desde la institucionalidad científica y no desde su condición como sujetos.

Siguiendo a Haraway (1996), estos sujetos visibles encarnan el privilegio de la neutralidad desmarcada en términos de raza y género, propia de la actividad científica hegemónica. Para el caso colombiano, este lugar de la desmarcación reproduce en el campo de la ciencia “el estatuto hegemónico del mestizo, en tanto que ideología que unifica y borra diferencias, estableciendo un ‘nosotros’ y un ‘ellos’” (Díaz del Castillo, Olarte Sierra y Pérez-Bustos 2012). El “nosotros” de la oración se refiere a aquellos sujetos desmarcados (instituciones, grupos de investigación de ciencias no sociales y, en algunos casos, hombres mayores), que comunican su conocimiento; el “ellos” se refiere a los públicos a los que estas prácticas se dirigen y que, al hacerlo, los construyen como espectadores ingenuos o como usuarios vulnerables, necesitados de ese saber producido desde otro lugar.

Sin embargo, la ciencia en Colombia como lugar de conocimiento desmarcado, no siempre la constituyen y la ejercen sujetos que encarnan el privilegio del estatuto blanco/mestizo/masculino. Con todo, es muy poco lo que sabemos sobre otros posibles lugares de enunciación. En este sentido, los estudios sobre cómo está conformado sociodemográficamente el campo científico en Colombia se han limitado a evidenciar la poca presencia de mujeres en ciertas áreas del conocimiento y la feminización de otras disciplinas (Daza-Caicedo 2010). No sabemos mucho sobre quiénes son estas mujeres, cómo están atravesadas por construcciones raciales y sobre su sexualidad; menos aún sobre cómo, desde esas marcas, comunican el conocimiento que producen en el campo científico.

En un estudio en desarrollo, financiado por la Pontificia Universidad Javeriana, buscamos descubrir cómo las mujeres científicas racializadas se integran —o no— a este campo¹⁰ en Colombia. Tomando de presente que su lugar de enunciación, en cuanto es atravesado por construcciones

10 Se trata del proyecto “El papel de posiciones de género no hegemónicas en la comunicación del conocimiento científico: un estudio sobre las experiencias trans, lésbicas y/o de racialización de investigadoras colombianas en universidades públicas y privadas”, que toma como población base las científicas que se autodesignan como indígenas y minorizadas sexualmente: trans y lesbianas. En este artículo me concentro en las mujeres afro (Pérez-Bustos 2012).

raciales, es invisible al sistema de ciencia en Colombia, seguimos una metodología de rastreo por vínculos, para identificar científicas que se autoidentifican como afro. Luego de esta identificación les pedimos referenciar algunas de sus prácticas comunicativas orientadas a públicos no expertos, para que pudiesen ser analizadas. Esta segunda parte del artículo se basa en dicho análisis.

Al igual que con las prácticas comunicativas obtenidas del mapeo financiado por Colciencias y realizado por Maloka (2011), para este segundo movimiento analítico se tomaron las prácticas referenciadas por las científicas afro identificadas, como base empírica. En tal sentido, se contactó a cada investigadora explicándole cómo habíamos dado con su nombre; se le aclaró que el objetivo del proyecto era analizar las prácticas de comunicación científica hacia públicos no expertos que ellas tenían y se le solicitó contarnos algunas de sus propias prácticas. Fue intencional presentar la pregunta de modo abierto, con lo cual buscábamos acceder a su interpretación sobre lo que las científicas entendían por ‘prácticas comunicativas’ y por ‘públicos no expertos’.

Estas referencias fueron luego documentadas, dando cuenta de sus objetivos, temas y públicos. El análisis se orientó por las mismas preguntas que guiaron el análisis del mapeo más amplio, mencionado anteriormente: ¿cuál es la representación del sujeto de la ciencia que estas iniciativas promueven? y ¿qué tipo de relaciones con sus públicos están en su base? Si bien en la investigación se realizaron entrevistas a profundidad con estas investigadoras y se observaron, en campo, algunas de sus prácticas, para este artículo dicho material no se tuvo en cuenta.

Ahora bien, la hipótesis de trabajo, que guía este segundo movimiento analítico, supone que comprender las relaciones ciencias-públicos que se construyen intencionalmente por estas mujeres científicas racializadas podría tensionar algunos de los hallazgos que aquí he señalado con respecto a las prácticas de comunicación pública de conocimiento científico más notables en Colombia y, así mismo, decirnos algo sobre el sistema de ciencia y tecnología en el país de modo general y sobre los sesgos de género que lo constituyen. En el rastreo preliminar, conseguimos identificar un total de 16 científicas que se reconocieron como afro y que están vinculadas a grupos de

investigación asociados con universidades públicas y privadas¹¹. Este reducido número de mujeres vinculadas con la investigación académica se encuentra principalmente orientado hacia las ciencias sociales y humanas, en disciplinas como el Trabajo Social, la Antropología, la Sociología y la Educación. Algunas de ellas están ubicadas en Bogotá, mientras que otras se asocian a universidades en la región pacífica colombiana, en instituciones en el Chocó y en el Valle del Cauca; unas pocas están en los departamentos de Bolívar y la Guajira.

Uno de los mayores contrastes con los científicos visibles, en el rastreo de iniciativas analizado anteriormente, es el tipo de temáticas a las que orientan su investigación estas mujeres de ciencia. Llama la atención que, para la mayoría, su área de trabajo se relaciona de un modo u otro con la población afrodescendiente, los estereotipos que se construyen en torno a ella, las problemáticas sociales que enfrentan —pobreza, desplazamiento, violencia, discriminación—, la configuración de su identidad en relación con el género, entre otras. Me interesa subrayar cómo, desde sus prácticas comunicativas, estas científicas antes que distanciarse de sus áreas de estudio, antes que asumirlas desde el privilegio de la neutralidad, parecen terminar por comunicar unas investigaciones que las comprenden: en este caso, su lugar como mujeres afro y todos sus matices e intersecciones. Este hecho representa un punto de inflexión importante con respecto a los espacios de encuentro que ellas construyen con sus públicos: sujetos colectivos que no pueden concebir como otros u otras, pues son, de algún modo, colectivos de los que ellas hacen parte.

Una precisión teórico-metodológica en relación con este punto. Es de mi interés que este hallazgo de la investigación no sea leído como una potencial esencialización con respecto al tipo de temas que la mayoría de estas mujeres trabajan y que se dejan ver desde estos ejercicios

11 En algunos casos, mujeres que fueron referenciadas por otras investigadoras que se reconocían como afro y que sirvieron de referentes semillas para la investigación, no se autorreconocieron marcadas por la raza y, por tanto, no fueron incluidas en el estudio. Queda abierta la pregunta de si este no reconocimiento, implica un ejercicio reflexivo sobre el papel de la raza como construcción social en la configuración de identidades colectivas o si, por el contrario, hace parte de una suerte de desmarcación estratégica, para distanciarse de grupos minorizados en el campo científico y así mimetizarse, asumiendo un estatuto de privilegio que se caracteriza por la neutralidad.

de poner en público su conocimiento. No busco subrayar que la pregunta por lo afrodescendiente —su construcción y lugar social— deba responderse por estas científicas en particular, que ello constituya su privilegio epistémico, su lugar de enunciación propio y exclusivo. Por el contrario, el énfasis que estoy intentando hacer es otro. Busco acentuar el giro que estas científicas nos proponen hacer con respecto a la comprensión hegemónica de lo que es la producción de conocimiento científico en Colombia.

Si volvemos sobre las relaciones ciencias-públicos más visibles —sobre las prácticas comunicativas que las edifican y los modos en que ellas demarcan un privilegio de la experticia científica, con respecto a la ignorancia y a la necesidad de los otros: sus públicos—, el lugar que nos proponen estas científicas desde sus prácticas comunicativas es, sin duda, uno desde el cual el privilegio epistémico parece construirse sin distancias posibles con respecto a sus públicos. Que, en contravía, parece configurarse, más bien, desde un distanciamiento consciente con los modelos deficitarios de relación con esos otros subalternizados. Siguiendo a Hill Collins (1986), estas mujeres nos presentan la oportunidad de concebir la producción de conocimiento científico desde su comunicación pública, como una práctica ejercida por forasteras internas, *outsiders within*, a la neutralidad del campo científico.

Desde esta perspectiva parcial privilegiada (Haraway 1988), las prácticas intencionales de comunicación pública de la ciencia, promovidas por estas mujeres, se nos revelan como prácticas con el potencial de configurar una autoría científica colectiva, dispersa, comprometida. Posibilidad que se distancia radicalmente de lo que el sistema de ciencia colombiano ha legitimado como propio de la actividad científica: una autoría constante, coherente, individual y escindida de lo que somos como sujetos y que se traduce en publicaciones especializadas, indexadas, evaluadas por pares ciegos.

Cabe decir, en todo caso, que estas científicas afro también refieren estas prácticas de comunicación científica especializada —no pública— como definitorias de lo que son como mujeres de ciencia. Se asumen como parte del mismo campo científico que identifica a sus colegas, aquellos que hablan desde el estatuto desmarcado, blanco/mestizo, de la neutralidad. Sin embargo, no se definen solo desde allí: algunas de las mujeres científicas que se identificaron afro, solamente

referenciaron prácticas de comunicación especializadas —por tanto no se incluyeron en el estudio—. En este sentido, cuando estas mujeres referencian otros sustratos comunicativos, aquellos de carácter público —no especializado—, también lo hacen como una forma de definir y recoger su identidad profesional como científicas/investigadoras vinculadas con universidades colombianas. Sus apuestas son deliberadas en relación con lo que entienden por producir un conocimiento científico situado. En lo que sigue, me centraré en describir algunas de estas prácticas como una manera de ilustrar mejor las inflexiones que ellas nos proponen.

Ejemplos de prácticas comunicativas movilizadas por científicas afro

Las mujeres científicas afrodescendientes con las que hemos establecido contacto referencian múltiples prácticas comunicativas que dibujan una diversidad de espacios de encuentro con sus públicos. Desde la matriz analítica propuesta por Felt (2003) encontramos ejemplos de iniciativas específicamente orientadas a la comunicación científica; otras relacionadas con el activismo político desde organizaciones no gubernamentales; algunas que enmarcan el uso de la investigación para la gestión participativa de política pública; unas más que representan la generación de espacios de encuentro con la experticia profesional y, por último, los espacios propiamente de producción y difusión de conocimiento, que son en todo caso los más frecuentes.

Muy pocas son las prácticas que referencian estas científicas y que están asociadas con espacios institucionalizados de comunicación científica (medios masivos, instituciones comunicativas, nuevos medios); lo que llama la atención, pues en Colombia la mayor inversión pública en estos temas se ha orientado a promover iniciativas de este orden (Daza y Arboleda, 2007). Los pocos casos referenciados se relacionan con plataformas mediáticas específicamente orientadas a la comunicación científica, en particular desde emisoras universitarias, periódicos locales y boletines especializados, pero, también apoyan su difusión en el uso más reciente de redes sociales, como Facebook. Sin embargo, la cobertura que tienen en estos medios llamados masivos es menor, por cuanto los horarios de transmisión no son de alto *rating* o la divulgación en prensa es esporádica. En lo que respecta a las redes sociales y a los boletines o boletinas especializados, la información

sobre estas iniciativas circula entre nodos de intercambio cerrados, que no siempre consiguen (ni pretenden hacerlo) llegar a nuevas audiencias¹². Esta situación define el tipo de visibilidad pública que tiene el trabajo de diálogo y encuentro con otros y otras, que adelantan estas científicas afrocolombianas y, en muchos casos, lo circunscribe en una esfera, antes que masiva y amplia, de incidencia principalmente intersubjetiva y de contacto directo.

Desde este énfasis, los encuentros que las científicas propician se orientan a la acción social directa. Un ejemplo de ello es su trabajo de apoyo a organizaciones no gubernamentales que movilizan discusiones sobre el racismo, los derechos de las mujeres negras o la etnoeducación. Con tales iniciativas, las científicas parecen borrar los límites entre la producción de conocimiento científico y el activismo político, vinculándose como intelectuales a la movilización afrocolombiana y a la movilización feminista. Este es el caso del trabajo que científicas sociales del suroccidente colombiano adelantan con organizaciones como la Fundación Akina Zaji Sauda —conexión de mujeres negras— en donde desarrollan metodologías de educación popular con poblaciones empobrecidas, en pro de la movilización en contra del racismo hacia las mujeres negras. En palabras de una de estas científicas, “el espacio que genero con las mujeres, lo es no solo de comunicación o socialización del conocimiento, sino de producción del mismo. De hecho mi trabajo académico lo realizo en función de este, mi trabajo político” (Inés López, comunicación personal, 16 de febrero de 2012)¹³.

Otro ejemplo identificado es el Seminario de Conspiración Afrofemenina que se realizó desde el Grupo Afrocolombiano de la Universidad del Valle (GAUV), integrado solo por mujeres vinculadas

12 Aquí encontramos el trabajo de difusión que se hace desde las oficinas de comunicación de universidades como la Universidad Nacional de Colombia, la Universidad Tecnológica del Chocó y la Universidad del Valle. Dos ejemplos en particular son: desde la Escuela de Estudios de Género de la Universidad Nacional de Colombia el programa radial *Todas y Todos* que se transmite en UN Radio y la *Boletina Semanal*, que circula cada viernes y reúne noticias destacadas relacionados con el feminismo, el movimiento de mujeres y los estudios de género. En dichos espacios se han presentado y difundido especiales, relacionados con el trabajo de las científicas afrocolombianas, vinculadas con esta institución. Otro ejemplo es el programa radial *Escucha, infórmate, piensa y vive* que transmite por radio la Universidad Tecnológica del Chocó.

13 El nombre de la persona fue reemplazado por uno ficticio.

con esta universidad —estudiantes, investigadoras y profesoras—. La propuesta del seminario era realizar un diálogo entre activistas militantes y académicas que abordan el afrofeminismo y mujeres no expertas académicas, pero que se asumen como lideresas de organizaciones de base, ubicadas principalmente en el Distrito de Aguablanca, uno de los más pobres de la capital del Valle del Cauca. En el marco del trabajo del GAUV, el objetivo de escenarios como este es construir lugares de encuentro y diálogo entre las distintas organizaciones y opciones de trabajo afro, encaminado a mejorar niveles de comprensión de las diversas problemáticas que históricamente han afectado a esta población y propiciar el análisis y la reflexión, con miras a encontrar lugares comunes de discusión; así como elevar niveles de conciencia y posibilitar la creación de nuevos sentidos (GAUV, 2010).

Además de los encuentros que se propician desde espacios híbridos como las ONG, estas científicas sociales también promueven diálogos con otras y otros, desde su experticia profesional, a través de espacios formativos y de sensibilización a poblaciones afro en condiciones de vulnerabilidad, en temas de salud pública, salud reproductiva, sexualidad, derechos humanos, biodiversidad y medicina tradicional, entre otros. Este trabajo, que puede comprenderse como la intervención social, mediante la extensión universitaria (Tünnermann Bernheim 2000), se realiza en asocio con y en pro del fortalecimiento de redes de maestras o de mujeres trabajadoras. En estos lugares, el trabajo desde la universidad, agenciado por estas científicas, parece referir a modelos de investigación-acción participativa o de educación popular.

En algunas ocasiones esta labor se dirige a la gestión de políticas públicas orientadas a fortalecer y generar marcos de equidad en la educación y en el ámbito laboral, principalmente desde la generación de líneas de base o diagnóstico, levantadas en conjunto con comunidades afro. Ejemplos de esto es la Expedición Pedagógica Ruta Afrocolombiana, promovida desde la Universidad Pedagógica Nacional en asocio con secretarías de educación distritales y departamentales de la región pacífica. Su objetivo fue visibilizar, a partir de una sistematización de experiencias educativas de maestras y maestros afrocolombianos en diferentes regiones del país, cómo la cultura afro interactuaba en los procesos formativos en la escuela básica y media (Rojas Martínez, Quiñonez Riascos y Guardiola Ibarra 2003). Otro

caso es el proyecto Ser Mujer Afro en Cali, que buscaba generar una línea de base sobre los efectos de la discriminación múltiple y que se adelantó por iniciativa de la Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas “Kambirí” en Cali y con apoyo de Oxfam (Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas “Kambirí” 2008).

Como en estos ejemplos puntuales, las prácticas de comunicación a que refieren estas científicas se enmarcan en iniciativas de producción y difusión de conocimiento científico promovidas a través de diferentes formatos desde la academia y que, de hecho, podrían leerse como de tipo educativo. Entre ellos encontramos algunas prácticas pedagógicas experimentales que plantean propuestas de educación crítica y de construcción de conocimiento sobre diferentes temas. Un ejemplo es el trabajo de iniciación científica que se realiza desde la Universidad Tecnológica del Chocó (UTC) para motivar a niños y niñas escolarizados a que produzcan conocimiento sobre la biodiversidad de la región, con prácticas de indagación guiadas por científicas de distintas áreas. Otro ejemplo fue el ejercicio de reflexión colectiva con estudiantes de nivel universitario en torno a la sexualidad y la corporalidad, que derivó en el curso “Otros Cuerpos Otras Sexualidades”, realizado en la Universidad Nacional de Colombia para el Departamento de Antropología y que luego se materializó en la publicación de un libro con el espíritu de material pedagógico titulado *De mujeres, hombres y otras ficciones...*, del que fueron autoras y autores, además de las profesoras investigadoras afro, estudiantes del último año del pregrado en Antropología de la mencionada universidad (GESSAM 2006).

Podemos ubicar aquí también los esfuerzos de socialización y divulgación de investigaciones sobre temas relacionados con la interacción género y raza, a través de plataformas que conjugan el arte y la ciencia. Un caso identificado es el del Teatro-foro sobre Género y Racismo promovido por científicas afro de la Universidad Nacional de Colombia, pero que conjugó la participación de investigadoras e investigadores afro de otras universidades y regiones del país (Universidad Distrital, Universidad del Valle, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia), para reflexionar sobre puestas en escena teatrales, dirigidas por artistas afro, desde las que se reflexionaba críticamente sobre el sexismo racista y el racismo sexista en Colombia.

En este grupo de prácticas relacionadas con la producción y la difusión de conocimiento desde la academia, están también un sinnúmero de documentos (ponencias) que recogen procesos de socialización con comunidades del trabajo de investigadoras afro sobre temas relacionados con la discriminación, la sexualidad, la equidad de género y raza, entre otros. Estos documentos se han presentado en foros, talleres, encuentros, mesas de discusión que se realizan principalmente con comunidades de base afectadas por estas problemáticas, con gestores de políticas educativas o comunidades escolares. Siendo una manera de proyectar la investigación de estas científicas, en torno a temas que buscan entender problemáticas, pero ante todo sensibilizar sobre ellas, estos documentos suelen traducirse en artículos para revistas de divulgación, como *La Manzana de la Discordia* en la Universidad del Valle, o en lineamientos pedagógicos desarrollados desde universidades departamentales en el Chocó o la Guajira para la conformación de propuestas educativas interculturales sobre la medicina tradicional y los conocimientos ancestrales, como es el caso del Instituto Manuel Zapata Olivella en la costa Caribe.

Cruces entre prácticas comunicativas visibles e invisibles

Como puede notarse, estas prácticas de comunicación del conocimiento científico, agenciadas por mujeres de ciencia racializadas, reportan varias tensiones con las prácticas de comunicación pública más visibles en Colombia. En primer lugar, está la tensión con las áreas disciplinares, las ciencias que representan unas y otras. En este sentido, me interesa señalar que la entrada en circulación popular del conocimiento científico, desde este lugar, al margen del sistema de ciencia colombiano, da cuenta de una comunicación más social y, en específico, más orientada hacia los cambios sociales (Gumucio Dagron 2004), incluso cuando se realiza desde disciplinas no sociales, en sentido estricto, como la biología o la ingeniería para el caso de la UTC.

En segundo lugar, el énfasis social de estas prácticas comunicativas sobre el conocimiento científico también está marcado por un lugar de enunciación explícito de estas investigadoras en cuanto son mujeres afro, lo cual se traduce en una forma particular de relacionarse con sus públicos, distinta a lo que antes mencioné con respecto a las prácticas de comunicación pública de la ciencia más visibles en Colombia.

Mientras que estas últimas construyen sus *otros* como espectadores ingenuos o como usuarios vulnerables y necesitados y, al hacerlo, se distancian de ellos asumiendo el lugar del privilegio de la nobleza y la modestia, las iniciativas promovidas por estas científicas construyen un público activo, más directa y deliberadamente partícipe de la producción de conocimiento, que es puesta a circular desde estas plataformas y espacios de encuentro. Un público que no puede ser visto como un otro distante, sino más bien como un colectivo interlocutor con el que se dialoga y del que estas científicas hacen parte, tanto como hacen parte del campo de la experticia científica. Independientemente de la posición que ocupen allí, este es un escenario de privilegio desde el cual legitiman su diálogo y reconocimiento con los colectivos afro. De ahí la utilidad de la referencia a estas mujeres como forasteras internas (Hill Collins 1986), sujetos que ocupan una posición de frontera entre el campo de la ciencia y el campo de la movilización social desde que se produce conocimiento y se ponen a circular de modos particulares¹⁴.

Por último, el lugar margin que ocupan estas mujeres parece definir el tipo de científicas que son y las distancia del sujeto de la ciencia que es puesto a circular desde iniciativas más visibles. Mientras que en un caso los científicos que las agencian ocupan un lugar invisible, usualmente respaldado por la institucionalidad de sus universidades o grupos de investigación, las prácticas agenciadas por estas investigadoras se constituyen como lugares colectivos de circulación de conocimiento científico. En ellos, tales mujeres se contactan y se enuncian con otras y otros estudiantes, otras investigadoras y otros investigadores, otras y otros artistas, para producir conocimiento local e intersubjetivo, antes que masivo, general e intocable.

A modo de cierre

A lo largo de este artículo he buscado argumentar que las formas en que circula popularmente el conocimiento científico, en particular

14 Vale la pena señalar que el perfil con el que se dibujan estas prácticas comunicativas tiene un componente educativo progresista explícito, que puede dialogar con las propuestas de las pedagogías críticas freireanas y feministas. Sin embargo, no es objeto de este trabajo adentrarse en las relaciones comunicación/educación que se derivan de esta dimensión. Para mayor detalle sobre estos diálogos, véase Huergo (2001) y Pérez-Bustos (2010a).

aquellas que refieren a prácticas de comunicación pública, agenciadas por científicos y científicas y que pueden inscribirse en lo que se conoce en Colombia como ASCYT, tienen el poder de decirnos algo sobre la producción de conocimiento en sí, ya que configuran representaciones sobre la ciencia, el quehacer científico y sus sujetos. Organicé este argumento siguiendo algunas apuestas de la crítica feminista de la ciencia y lo sostuve analizando el tipo de prácticas comunicativas que son visibles en Colombia y señalando los sesgos de género que sostienen y posibilitan dicha visibilidad. En relación con el primer punto encontré que estas prácticas contribuyen a configurar una idea de ciencia no social, neutral y distante, una ciencia institucionalizada sin sujetos. Subrayé que la visibilidad de este tipo de prácticas podía explicarse considerando el poco privilegio que los sistemas de ciencia y tecnología le dan a las actividades que científicas y científicos realizan con públicos no expertos, en relación con las actividades de investigación y publicación especializada, que son consideradas como propias y legítimas de lo que es ser un sujeto de la ciencia.

Luego de haber presentado y analizado el lugar de estas prácticas comunicativas visibles y lo que ellas nos dicen sobre el sistema de ciencia y tecnología colombiano, busqué dar cuenta de otras posibles entradas, para tornar visibles otras prácticas, en todo caso insertas dentro del campo de la experticia científica. Para ello exploré el caso de las prácticas comunicativas promovidas por científicas afro.

Desde esa entrada, el sistema de ciencia, ese que privilegia en la práctica la neutralidad y el distanciamiento, en el plano retórico, promulga iniciativas democráticas aunque, de hecho, se nos presenta como un sistema con bordes y fronteras difusas y agrietadas; fronteras, en todo caso, desde las que la producción de conocimiento, simultáneamente, circula en un juego a dos bandas. Por un lado, desde sus prácticas estas mujeres científicas se reivindican como tales —bien desde el centro o la periferia del campo— ejerciendo el privilegio de producir conocimiento académico, desde su autoría individual; pero, por otro lado, lo hacen buscando permanentemente situarse también como parte de un colectivo, desde el contacto con otras y otros, a través de plataformas diversas que cruzan propuestas intelectuales y estéticas múltiples.

La presentación hecha hasta aquí es amplia y a la vez somera. Esto tiene el propósito de perfilar preguntas de investigación que permitan profundizar sobre la hipótesis de trabajo a la luz del diálogo directo, reflexivo y crítico con las prácticas comunicativas agenciadas por las 16 científicas en cuestión. En este sentido es todavía mucho lo que falta conocer en relación con estas mujeres y con las prácticas de comunicación pública del conocimiento científico que producen. ¿Qué tipo de contactos se insinúan desde estas prácticas entre estas científicas y los colectivos desde los que se piensan y a los que se dirigen? ¿Cómo estos contactos, como tecnologías, se han configurado por las historias vitales y profesionales de estas mujeres? ¿Qué nos dicen esas historias parciales sobre las fronteras del sistema de ciencia y tecnología colombiano, sus posibilidades y cerramientos?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arboleda Castrillón, Tania. 2011. "La ciencia comunicada en esferas públicas alternativas, el caso del referendo por el agua". En *Ciencia, tecnología y democracia: reflexiones en torno a la apropiación social del conocimiento*, editado por Tania Pérez-Bustos y Marcela Lozano Borda, 195-204. Medellín: Universidad Eafit-Colciencias.
- Arboleda Castrillón, Tania, Daniel Hermelin Bravo y Tania Pérez-Bustos. 2011. "La cobertura de la ciencia en los noticieros colombianos: del análisis de resultados a las reflexiones metodológicas para su investigación". *Ensaio pesquisa em educação em ciências* 13 (3): 151-166.
- Ariza Montañez, Vladimir y Marcela Lozano Borda. 2010. *Caracterización de los tipos de actividades y relaciones de apropiación social del conocimiento. Una aproximación a través de grupos de expertos tecno-científicos*. Bogotá: Colciencias.
- Bensaude-Vincent, Bernardette. 2001. "A Genealogy of the Increasing Gap between Science and the Public". *Public Understanding of Science* 10 (1): 99-113.
- Bensaude-Vincent, Bernadette. 2009. "A Historical Perspective on Science and Its 'Others'". *Isis* 100 (2): 359-368.
- Bourdieu, Pierre. 2008. *Homo academicus*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

- Colciencias. 2012. “Presentación modelo de medición de grupos de investigación científica y tecnológica 2012”. Documento de trabajo entregado por la entidad, consultado el 25 de enero de 2013.
- Crettaz von Roten, Fabienne. 2011. “Gender Differences in Scientists’ Public Outreach and Engagement Activities”. *Science Communication* 33 (1): 52-75.
- Daza-Caicedo, Sandra. 2010. “Las mujeres en el SNCTI. Balance de una década en condiciones diferentes”. En M. Salazar et ál. (eds.). *Indicadores de ciencia y tecnología*. Bogotá: Observatorio Colombiano de Ciencia y Tecnología.
- Daza, Sandra y Tania Arboleda. 2007. “Comunicación pública de la ciencia en colombia: ¿Políticas para la democratización del conocimiento?”. *Signo y Pensamiento* 25: 101-25.
- Díaz del Castillo, Adriana, María Fernanda Olarte Sierra y Tania Pérez-Bustos. 2012. “Testigos modestos y poblaciones invisibles en la cobertura de la genética humana en los medios de comunicación colombianos”. *Interface, comunicação, saúde, educação* 16 (41): 451-467.
- Felt, Ulrike. 2003. *Optimising Public Understanding of Science and Technology (OPUS) Final Report*. Viena: European Commission.
- Flórez, Diana y Sandra Daza. 2010. *Investigadores en productos radiales y audiovisuales*. Bogotá: Observatorio Colombiano de Ciencia y Tecnología.
- Foucault, Michel. 1998. “What is an Author?”. En *Aesthetics, Method and Epistemology*, editado por Paul Rabinow, 205-222. Nueva York: The New Press.
- Franco-Avellaneda, Manuel e Irlan von Linsingen. 2011. “Popularización de la ciencia y la tecnología en América Latina: mirando la política científica en clave educativa”. *Revista Mexicana de Investigación Educativa* 16 (51): 1253-1272.
- Franco-Avellaneda, Manuel y Pilar Sáenz Rodríguez. 2012. “Dimensiones educativas de la tecnología social”. *Revista de Educación y Pedagogía* 24 (62): 63-78.
- Franco-Avellaneda, Manuel y Tania Pérez-Bustos. 2010. “Tensiones y convergencias en torno a la apropiación social de la ciencia y la tecnología en Colombia”. En *Deslocalizando la apropiación social de la ciencia y la tecnología: aportes desde prácticas diversas*, editado por Tania Pérez-Bustos y Mayali Tafur Sequera, 9-23. Bogotá: Maloka-Colciencias.

- GAUV. 2010. Grupo Afrocolombiano de la Universidad del Valle. Modificado por última vez el 20 de agosto del 2013. https://m.facebook.com/profile.php?v=info&id=125518914159031&__user=100003554808023
- GESSAM. 2006. *De mujeres, hombres y otras ficciones: género y sexualidad en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Tercer Mundo.
- Gumucio Dagron, Alfonso. 2004. "El cuarto mosquetero: la comunicación para el cambio social". *Investigación y Desarrollo* 12 (1): 2-23.
- Haraway, Donna. 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies* 14 (3): 575-599.
- Haraway, Donna. 1996. "Modest-Witness@Second-Millennium". En *The Haraway Reader*, de Donna Haraway, 223-250. Nueva York: Routledge.
- Hermelin, Daniel. 2011. "Un contexto para la comunicación pública de la ciencia y la tecnología en Colombia: de las herencias eurocéntricas a los modelos para la acción". *Revista Co-herencia* 8 (14): 231-260.
- Hilgartner, Stephen. 1990. "The Dominant View of Popularisation: Conceptual Problems, Political Issues". *Social Studies of Science* 20 (3): 519-539.
- Hill Collins, Patricia. 1986. "Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought". *Social Problems, Special Theory Issue* 33 (6): S14-S32.
- Huergo, Jorge. 2001. "La popularización de la ciencia y la tecnología: interpelaciones desde la comunicación". Documento presentado en el Seminario Latinoamericano Estrategias para la Formación de Popularizadores en Ciencia y Tecnología. Red-POP-Cono Sur, La Plata, 14 al 17 de mayo.
- Latour, Bruno. 1986. "Visualisation and Cognition: Thinking with Eyes and Hands". *Knowledge and Society: Studies in the Sociology of Culture, Past and Present* 6: 1-40.
- Lincoln, Anne, Stephanie Pincus, Janet Koster y Phoebe Leboy. 2012. "The Matilda Effect in Science: Awards and Prizes in the United States, 1990s and 2000s". *Social Studies of Science* 42 (2): 1-14.
- Long, Marilee, Greg Boiarsky y Greg Thayer. 2001. "Gender and Racial Counter-Stereotypes in Science Education Television: A Content Analysis". *Public Understanding of Science* 10: 255-269.
- Long, Marilee, Jocelyn Steinke, Brooks Applegate, Maria Knight Lapinski, Marne J. Johnson, y Sayani Ghosh. 2010. "Portrayals of Male and Female

- Scientists in Television Programs Popular Among Middle School-Age Children”. *Science Communication* 32: 356-382.
- Lozano Borda, Marcela y Tania Pérez-Bustos. 2010. “Concepciones de la apropiación social de la ciencia y la tecnología en Iberoamérica”. Documento presentado en las VIII Jornadas Latinoamericanas de Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología. Buenos Aires, 20-23 de julio.
- Lozano, Mónica. 2005. *Programas y experiencias en popularización de la ciencia y la tecnología. Panorámica desde los países del Convenio Andrés Bello*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Lozano, Mónica. 2012. *Ciencia en conflicto. Representaciones de la ciencia y la tecnología, conflicto social y democracia. El caso de las fumigaciones aéreas con glifosato para el control de los cultivos ilícitos en Colombia*. México, D. F.: UNAM.
- Maloka. 2011. “Centro de Innovación y Recursos para la Apropiación Social de la Ciencia y la Tecnología”. Proyecto de investigación financiado por Colciencias. Bogotá.
- Martin, Emily. 1998. “Anthropology and the Cultural Study of Science”. *Science Technology & Human Values* 23 (1): 24-44.
- OCYT. 2011. *Indicadores de ciencia y tecnología*. Bogotá: OCYT.
- Ortner, Sherry. 2006. “Is Female to Male as Nature Is to Culture?” En *Feminist Anthropology: A Reader*, editado por Ellen Lewin: 72-86. Oxford: Blackwell.
- Pérez-Bustos, Tania. 2010a. “Aportes feministas a la educación popular: entradas para repensar pedagógicamente la popularización de la ciencia y la tecnología”. *Educação e pesquisa* 36 (1): 243-260.
- Pérez-Bustos, Tania. 2010b. “La feminización cultural de las prácticas educativas: etnografías de la popularización de la ciencia y de la tecnología en dos países del sur”. *Revista CS* 6: 159-191.
- Pérez-Bustos, Tania. 2011. “Feminización y popularización de ciencia y tecnología en la política científica colombiana e India”. *Revista Iberoamericana de Ciencia Tecnología y Sociedad* 6 (17): 77-103.
- Pérez-Bustos, Tania. 2012. “El papel de posiciones de género no hegemónicas en la comunicación del conocimiento científico: un estudio sobre las experiencias trans, lésbicas y/o de racialización de investigadoras colombianas en universidades públicas y privadas”. Proyecto de investigación. Vicerrectoría de Investigación, Pontificia Universidad Javeriana.

- Pérez-Bustos, Tania, Manuel Franco-Avellaneda, Marcela Lozano Borda, Sigrid Falla y Diana Papagayo. 2012. "Iniciativas de apropiación social de la ciencia y la tecnología en Colombia: tendencias y retos para una comprensión más amplia de estas dinámicas". *História, Ciências, Saúde. Manguinhos* 19 (1): 115-137.
- Pérez-Bustos, Tania y Mayali Tafur Sequera. 2010. *Deslocalizando la apropiación social de la ciencia y la tecnología en Colombia. Aportes desde prácticas diversas*. Bogotá: Maloka-Colciencias.
- Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas "Kambirí". 2008. *Ser mujer afro en Cali: vivencias, convivencias y resistencias*. Cali: Publicaciones Ébano.
- Rojas Martínez, Axel Alejandro, Fanny Milena Quiñonez Riascos y Aroldo Guardiola Ibarra. 2003. "La ruta Afrocolombiana, una oportunidad para pensar la educación en la sociedad multicultural". *Revista de la Red de Cualificación de Educadores* 2 (14): 1-8.
- Sánchez Vargas, Derly y Hernán Vélez Castaño. 2010. "Red Juvenil Territorio Sur. Territorio Tunjuelo: río, jóvenes, liderazgo y conocimiento". En *Deslocalizando la apropiación social de la ciencia y la tecnología en Colombia. Aportes desde prácticas diversas*, 24-61. Bogotá: Maloka-Colciencias.
- Steinke, Jocelyn. 2005. "Cultural Representations of Gender and Science: Portrayals of Female Scientists and Engineers in Popular Films". *Science Communication* 27: 27-63.
- Tünnermann Bernheim, Carlos. 2000. "El nuevo concepto de la extensión universitaria". Consultado el 27 de marzo del 2012. <http://www.udea.edu.co/portal/page/portal/BibliotecaPortal/InformacionInstitucional/Autoevaluacion/SistemaUniversitarioExtension/NuevoConceptoExtensionUniversitaria-CarlosTunnermann.pdf>

HABITUS, CONCIENCIA Y DESEO O LA INTIMIDAD ATRAVESADA POR EL ESPACIO PÚBLICO*

ERIC FASSIN **

Universidad de París VIII · Francia

*Conferencia dictada el 11 de marzo del 2011 en el marco del Taller Interdisciplinario: Estudios Feministas, Nación y Tecnocultura, realizado en la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

**eric.fassin@gmail.com

Artículo de reflexión recibido: 7 de diciembre del 2012 · aprobado: 23 de marzo del 2013

RESUMEN

Este artículo propone la hipótesis de que tomar en consideración la existencia del espacio público permitiría que disciplinas como la Sociología o la Antropología entendieran la manera como se incorporan las normas sexuales y sexuadas en la sociedad contemporánea. Para ello se plantea una revisión crítica del concepto de *habitus*, retomando algunos aportes de Marcel Mauss, Pierre Bourdieu y Judith Butler, con el fin de sugerir que hoy no incorporamos, de manera ciega o totalmente inconsciente para nosotros mismos las normas sociales, sino que, por el contrario, encarnamos una identidad teniendo conciencia parcial de las normas. También nos permitiría entender que estas se encuentran en disputa y son objeto de debate público y de controversia.

Palabras clave: *espacio público, habitus, sexualidad, normas sociales.*

HABITUS, CONSCIOUSNESS, AND DESIRE, OR PRIVACY PENETRATED BY PUBLIC SPACE

ABSTRACT

The article formulates the hypothesis that taking into account the existence of public space would allow disciplines like sociology or anthropology to understand how sexual and gender-based norms are incorporated into contemporary society. To that effect it carries out a critical review of the concept of *habitus*, taking up some of the contributions of Marcel Mauss, Pierre Bourdieu, and Judith Butler, in order to suggest that we do not incorporate social norms blindly or totally unconsciously, but rather take on an identity with partial awareness of those norms. Such an approach would also allow us to understand that said norms are in dispute and are the object of public debate and controversy.

Keywords: *public space, habitus, sexuality, social norms.*

HABITUS, CONSCIÊNCIA E DESEJO OU A INTIMIDADE ATRAVESSADA PELO ESPAÇO PÚBLICO

RESUMO

Este artigo propõe a hipótese de que levar em consideração a existência do espaço público permitiria que disciplinas como a sociologia ou a antropologia entendessem a maneira como se incorporaram as normas sexuais e sexuadas na sociedade contemporânea. Para isso, propõe-se uma revisão crítica do conceito de *habitus*, ao retomar algumas contribuições de Marcel Mauss, Pierre Bourdieu e Judith Butler, com o objetivo de sugerir que hoje não incorporamos, de maneira cega ou totalmente inconsciente para nós mesmos, as normas sociais, mas que, pelo contrário, encarnamos uma identidade tendo consciência parcial das normas. Também nos permitiria entender que estas se encontram em disputa e são objetos de debate público e de controversa.

Palavras-chave: *espaço público, habitus, sexualidade, normas sociais.*

En este artículo haré referencia a los vínculos que se pueden establecer entre *habitus*, conciencia y deseo, asumiendo que la intimidad está atravesada por el espacio público.

En un contexto hispanófono, el espacio público, en el sentido en que yo lo entiendo, hace alusión a un escenario de debate, de controversia, de polémica y de representación. Hace referencia a la discusión abierta por el libro de Jurgén Habermas sobre el espacio público (1988). Y si bien ya se ha discutido mucho, problematizo de nuevo esta definición, esta visión idílica, del espacio público propuesta por Habermas, ya que me parece importante tomar en consideración las críticas que se hicieron a la misma, desde autores como Nancy Fraser hasta Michael Warner. En términos generales, estas críticas pretenden introducir una lógica radical a esta perspectiva liberal del espacio público o, en otras palabras, plantear el tema de la dominación. Así mismo, estos enfoques críticos sobre el espacio público permitieron formular la cuestión de lo contrapúblico o de los contrapúblicos, es decir, de aquellos que no tienen acceso al espacio público pero que, sin embargo, intentan hacer escuchar su voz a través de movimientos sociales u otro tipo de manifestaciones.

Cuando hablo de espacio público lo hago en este sentido: como espacio de representación pública que conserva una historia ligada al devenir mismo del liberalismo desde el siglo XVIII y, por tanto, vinculado a la división del mundo en dos esferas —la pública y la privada—, así como a un conjunto de transformaciones sociales, tales como el desarrollo de los medios de comunicación, de diferentes tecnologías y del cine en particular, a los cuales me referiré más adelante.

No hablo aquí del espacio público en un sentido físico o espacial. Desde luego, soy consciente de que esto plantea un problema, a saber: ¿qué relación hay entre estas dos acepciones que tiene el espacio público? Considero que no existe una distinción tan clara entre ambas, pues la primera es bastante concreta y la segunda también se ha organizado por representaciones. Sea cual sea la respuesta, no voy a resolver el problema teórico de la articulación entre estas dos concepciones. Sin embargo, sí quiero dejar en claro que en esta ocasión me limitaré al uso de la definición de espacio público como espacio público de representación.

Ahora bien, es necesario pensar el tema de la representación en todas sus dimensiones. Por mi parte, no solamente me intereso en las

representaciones artísticas. En francés, el concepto de representación no alude únicamente al sentido teatral o performativo de esta, sino también al sentido político de la representación nacional, por ejemplo. Así, me refiero a cuestiones tales como el debate que tuvo lugar alrededor de lo que se llamó en Francia “la paridad”, la ley que instituía, teóricamente, una igualdad de participación de los hombres y las mujeres en la vida política a través de las elecciones. Este es el contexto en el que se inscribe la presente reflexión en torno al espacio público. Para avanzar en la argumentación, en seguida me refiero a una cuestión de orden teórico: la razón por la cual muchos científicos sociales, sociólogos, antropólogos, etc., se resisten en Francia y en otras partes del mundo a tomar en serio el espacio público.

Es común escuchar que el espacio público es un lugar de dominación, por lo tanto, de exclusión de los subalternos. Puesto que el trabajo crítico de la sociología o la antropología consiste en buscar más allá de ese lugar para lograr aprehender la verdad de la experiencia de los sujetos dominados —en un empeño por darle la palabra a quienes no la tienen—, la única manera de acceder a dicha experiencia es retirando “la pantalla” que representa el espacio público. Esta manera de asumir la cuestión equivale a no tomar en serio el espacio público, considerándolo simplemente como un escenario de ilusión. En este sentido, el espacio público sería, en el fondo, una pantalla ideológica y el trabajo de las ciencias sociales consistiría en acceder a la realidad que se oculta detrás de esta.

Propongo que hay que intentar generar otra concepción del espacio público, inspirándonos en las reflexiones sobre el poder, propuestas por Michel Foucault (1984 y 2001), incluso si este ejercicio resulta paradójico, teniendo en cuenta que Foucault no se interesó realmente en el espacio público como tal. La cuestión sobre la emergencia de una opinión pública en el siglo XVIII, es decir, aquel relato e ilusión liberal, nunca fue objeto de sus reflexiones, sino que, por el contrario, fue observado por dicho autor con desconfianza. Aún así, me serviré de su definición del poder con el fin de desarrollar mi argumento, pues no son contradictorios.

El poder, para Foucault (2001), no es simplemente aquello que imposibilita, que impide, sino también aquello que genera, que produce y hace existir. En este sentido, considero que la esfera pública

es, precisamente, un escenario de poder que contribuye a construir y a generar sujetos. Dicho de otra manera, es necesario cuestionar la idea de que para acceder al sujeto mismo y a los sujetos dominados en particular, es preciso retirarse, alejarse de la ilusión misma que representa dicha esfera. Por el contrario, los sujetos se constituyen en esta esfera, que establece las condiciones mismas de su existencia en el ámbito público.

Llegados a este punto, creo indispensable proponer una distinción. Si bien es sensato adherir al argumento crítico que propone, contra la ideología liberal, que el espacio público es excluyente y que, por tanto, no todo el mundo tiene acceso al mismo, particularmente los excluidos, considero que esta proposición no impide la existencia o, mejor, no se contradice con la propuesta que he desarrollado aquí: que todos los sujetos se encuentran atravesados por el espacio público, aun cuando no tengan acceso al mismo. Dicho de otra manera, no todo el mundo tiene acceso al espacio público, pero el espacio público abarca a todas y a todos los sujetos. Lo anterior no implica que debamos dejar de interesarnos en aquellos que no tienen acceso a la palabra.

Para ilustrar mi argumento, presentaré un ejemplo que considero revelador. Me refiero al trabajo de una de mis colegas antropólogas, Christelle Hamel, quien se interesó, en su tesis de doctorado, por las prácticas sexuales de las minorías racializadas —normalmente inmigrantes provenientes del norte de África— asentadas en los suburbios, es decir, en los barrios pobres localizados alrededor de las grandes ciudades de Francia (Hamel 2003). Ella trabajaba sobre estos temas justo cuando estalló una fuerte controversia en torno a lo que fue denominado como *tournantes*, las violaciones en grupo, una práctica que, en el sentido común, caracterizaba la cultura de los suburbios, en particular la de los jóvenes pobres de origen extranjero.

En una de sus entrevistas, un muchacho de esos suburbios se enorgullece de violar a las mujeres y le dice a Christelle Hamel: “Nosotros, nosotros le hacemos eso a la burguesía”. Sin duda esta es una expresión bastante extraña que, sin embargo, me parece bastante clara. Lo que, a mi modo de ver, quiere decir el muchacho es: primero, “yo violo a las mujeres”; segundo, “no me avergüenzo de ello”. Creo que esto puede interpretarse, en otros términos, como una enunciación que afirma: “yo sé muy bien que tú eres una mujer de clase

media, blanca, que tienes además una imagen de la gente como yo”. Se trata de declarar: “Tú tienes una imagen preconstruida de mí. Para ti, somos unos bárbaros, unos salvajes y particularmente unos salvajes sexuales. Pues bien, siendo así, sí, soy un bárbaro”.

Lo que resulta revelador es justamente el hecho de que aun cuando este joven no tiene acceso al espacio público, sabe muy bien lo que se dice y se piensa de él en dicho escenario. Y esta es una experiencia compartida por todas y todos aquellos que en Francia, y en otros lugares, saben perfectamente lo que se dice, lo que se piensa de ellas y de ellos, aun cuando no tengan acceso al espacio público. Así, entonces, lo que me parece interesante de este ejemplo, objeto central del artículo, es lo revelador del hecho de la penetración del espacio público hasta en los comportamientos más íntimos de un individuo, incluso en lo que se refiere a la sexualidad.

Pero, ¿qué quiere decir que el espacio público nos atraviesa y penetra nuestra intimidad? Para desarrollar este punto quisiera retomar un concepto que hoy día desempeña un papel muy importante en las ciencias sociales, no solo en Francia sino también en la lengua española y en la lengua inglesa. Me refiero al concepto de *habitus*.

Actualmente existe la tendencia a asociar el concepto de *habitus* con la sociología de Pierre Bourdieu, justamente por la considerable importancia que le atribuyó en su obra. Sin duda, el concepto de *habitus* es, junto al de *campo*, uno de los dos conceptos centrales de su trabajo sociológico. Ahora bien, ¿qué es el *habitus*? El *habitus* es la historia incorporada, como lo propone el sociólogo francés François Héran cuando transforma una expresión popular francesa que señala que “no se puede ser y haber sido” para decir: “Maravilla del *habitus*: es por él que se puede a la vez ‘ser y haber sido’” (Héran 1987, 399). En otras palabras, el *habitus* es, al mismo tiempo, ser y haber sido, es decir, que “el pasado está presente en mi presente; está incorporado”. El *habitus* opera como una estructura, pero también como un principio estructurante: está estructurado por un pasado y, a la vez, estructura el presente. Así, organiza históricamente la subjetividad y, en particular, organiza nuestras maneras corporales de ser, nuestro lenguaje corporal incorporado.

Quiero resaltar, de manera particular, la aparición del concepto de *habitus* en uno de sus trabajos más tardíos: *La dominación masculina* (Bourdieu 1998). La razón por la cual considero que la noción de

habitus es tan importante en el marco de esa obra es porque Bourdieu piensa la diferencia entre los sexos como una relación jerárquica, lo cual nos exige comprenderla como algo que no es natural. El trabajo de la sociología consiste en desnaturalizar la evidencia que anuncia la diferencia entre los sexos como algo natural. Y ese es el propósito de Bourdieu, historizar no solo los roles sociales, sino también los cuerpos. Pero existe un elemento adicional que es necesario resaltar, ya que este concepto también resulta esencial para entender al mismo tiempo la cuestión de la violencia simbólica.

¿Qué es la violencia simbólica? Esta alude al hecho de que no existe necesidad alguna de recurrir a la violencia física para asegurarse de que las cosas continúen como de costumbre. En otras palabras, es lo que en el fondo permite mantener el orden de las cosas, un orden, por supuesto, desigual e injusto sin recurrir a la violencia física de manera cotidiana. Esto no quiere decir que la violencia física no exista o que no sea importante. Tampoco implica que su uso sea un recurso excepcional en el mantenimiento del orden social. Sin embargo, si queremos entender el modo de funcionamiento de las sociedades contemporáneas, es necesario otorgarle un lugar a la violencia simbólica, que es la que asegura, de cierto modo, el consentimiento paradójico de la dominación misma por parte del dominado.

Este argumento provocó un haz de críticas, no totalmente nuevas, por parte de algunas feministas, quienes consideraban que hablar de consentimiento mientras se trataba la cuestión de la violencia era en realidad negar la misma violencia. Y aunque este no es el tema que me ocupa aquí, considero que dicha crítica no es justa ni mucho menos convincente, pues decir que existe violencia simbólica no significa negar que el consentimiento se dé bajo condiciones de violencia, así sea simbólica.

Más allá de lo anterior, lo que me interesa desarrollar hoy es el hecho de que la violencia simbólica sea funcional. En la primera página de *La dominación masculina*, Bourdieu se pregunta: ¿cómo es posible que las personas logren circular en la Plaza de la Concordia en París, siendo uno de los sitios más congestionados y difíciles de la ciudad, particularmente para quienes conducen? Pues bien, la razón se debe a que los conductores han interiorizado un conjunto de maneras de hacer, de repertorios de comportamiento que vuelven

innecesaria la presencia de un agente de policía para asegurar que la circulación fluya. Esta funciona por sí misma y lo hace debido a que los conductores ya han incorporado un conjunto de normas.

Sin embargo, podríamos estar tentados a mencionar, en un tono crítico, que cualquiera que haya conducido en la Plaza de la Concordia sabe perfectamente que el orden social no siempre funciona. Y en este momento es necesario considerar la importancia de la contribución de Judith Butler, cuando, aludiendo al hecho de que las cosas no siempre funcionan o al menos no lo hacen totalmente¹, propone que (Butler 1990):

[...] desde luego, como el feminismo siempre lo ha dicho, una no nace mujer, una se hace mujer [...] sin embargo y a pesar de que una no nace mujer, no es posible afirmar tampoco que una se hace totalmente una mujer.

Visto de esta manera, el hecho de que la sociedad no siempre funcione adecuadamente es tan importante para la reflexión como lo es el hecho de que funcione de manera adecuada. Y considero que es necesario conservar estos dos registros en la mente; de lo contrario, terminaríamos dando la impresión, en cualquier descripción de la disposición misma de las cosas, de que el orden es inevitable o necesario. Esto es lo que justamente problematiza Pierre Bourdieu a propósito de la dominación masculina y, en términos más generales, de la cuestión misma de la dominación.

Retomemos la pregunta en torno al funcionamiento de la dominación simbólica. Para Bourdieu la condición de posibilidad de la dominación simbólica consiste en el hecho de que esta no es totalmente consciente (Bourdieu 1998, 45):

El efecto de la dominación simbólica (sea de etnia, género, cultura, lengua, etc.) no se ejerce en la lógica pura de las conciencias conocedoras sino a través de los esquemas de percepción, de apreciación y de acción que son constitutivos de los *habitus* y que fundan, más acá de las decisiones de la conciencia y de los controles de la voluntad, una relación de conocimiento, profundamente opaca para ella misma.

1 Traducción libre de Sergio Lesmes y Eric Fassin.

“Profundamente opaca para ella misma”. La condición de posibilidad de la violencia simbólica para Pierre Bourdieu consiste en el hecho de que uno no es consciente de que esta funciona. Dicho de otra manera, para el sociólogo, el *habitus* escapa a la voluntad porque está sustraído a la conciencia. La conciencia y la voluntad aparecen superpuestas en la argumentación de Bourdieu, para quien el *habitus* es, de manera simultánea, inconsciente e involuntario. Sin embargo, por mi parte, considero que es necesario distinguir conciencia y voluntad —lo que permite, por lo demás, tomar en cuenta la labor de desvelamiento que opera en la sociología de Bourdieu: si esta hace tomar conciencia de los mecanismos ciegos del *habitus*, ¿dará pie para intervenir en la voluntad del sujeto, a la manera del psicoanálisis?

Empecemos por preguntarnos: ¿qué sucede cuando hay conciencia? De acuerdo con el modelo de la filosofía política liberal, la voluntad se desarrolla cuando hay conciencia: “Yo soy un sujeto libre, consciente y voluntario”. A mi modo de ver, la crítica a este modelo supone efectivamente cuestionar la ilusión de voluntad pura, sin que ello requiera, como en la argumentación de Bourdieu, suponer la inconciencia radical. Pero, ¿qué es entonces lo que nos propone Bourdieu para comprender la dominación masculina? Pues bien, nos propone un modelo que considero que no es realmente histórico aun cuando el *habitus* se defina como historia incorporada. Esto se ejemplifica cuando, para entender la dominación masculina en nuestra sociedad, Bourdieu se apoya en un ejemplo que estudió hacia finales de los años cincuenta sobre los kables del mundo rural en Argelia, una sociedad que el autor utiliza como un modelo etnológico clásico que, de cierta manera, ha logrado escapar a la historia. Ahora, ¿cuál podría ser la relación entre una sociedad rural estudiada en los años cincuenta como la kabil y otra urbana y contemporánea como la francesa? Pues bien, de acuerdo con Bourdieu la sociedad kabil puede ser útil como espejo o lupa para ampliar la comprensión del modo de funcionamiento de la sociedad francesa actual.

Desde mi punto de vista, esta idea de lente de aumento no plantea el problema de la historicidad misma, es decir, no nos permite saber qué es lo que cambia en la sociedad francesa de hoy, más allá de la dinámica histórica de la sociedad kabil de los años cincuenta. En este

sentido, algo que podría resolver el problema, siendo eso justamente lo que Bourdieu pasa por alto, es el estudio del espacio público. Tomar en consideración la existencia de un espacio público permitiría entender, me parece, la manera como incorporamos las normas sexuadas y sexuales. Mi hipótesis es que hoy no encarnamos de manera ciega, totalmente inconsciente u oscura para nosotros mismos, tal como lo sugiere Bourdieu, aquello que significa ser hombre o mujer, heterosexual u homosexual o, en fin, cualquier otra identidad de género o sexualidad. En realidad, incorporamos lo que se supone que somos y estando en ello lo hacemos medianamente bien, con más o menos éxito. La razón se debe a que encarnamos una identidad teniendo conciencia de las normas, pero también del hecho de que las normas se disputan, de la conciencia de que estas son objeto de debate público y controversia. De esta manera, no podríamos adoptar, por ejemplo, roles masculinos o femeninos, ignorando totalmente que estos son objetos de crítica y disputa desde hace un buen tiempo.

Propongo introducir entonces la idea de la existencia de una conciencia parcial, la cual no afirma per se que estemos con la entera y absoluta voluntad para reinventarnos. De nuevo, es necesario diferenciar la conciencia de la voluntad. Sin embargo, creo que esta modalidad de la conciencia como algo parcial hace parte de la manera como habitamos y damos vida a las normas. Desde luego, no habitamos las normas a ciegas pues no somos su simple objeto, también somos el sujeto de estas. Para mostrarlo me apoyaré en un ejemplo extraído del trabajo de otro autor clásico, quien fue el primero en introducir la noción de *habitus* en sociología, mucho tiempo antes que Bourdieu y en un sentido un poco diferente. Me refiero a *Las técnicas del cuerpo* de Marcel Mauss (1950), una publicación póstuma que hizo su aparición en 1934 como una conferencia y luego como artículo en 1936.

Considero que releer a Mauss y en particular su trabajo sobre *Las técnicas del cuerpo* nos permite revisar el concepto de *habitus* de modo tal que nos permita considerar el hecho de que vivimos en sociedades en las que el espacio público existe y tiene una realidad. Es en ese sentido que hacemos parte de sociedades democráticas, sin querer decir por ello que vivimos en el reino de la libertad y la igualdad, sino, más bien, que vivimos en sociedades en las que el espacio

público es un escenario que permite la reivindicación de valores como la igualdad y la libertad y su utilización como armas de combate para buscar la representación en la sociedad.

Lo que hace Mauss en este trabajo sobre las técnicas del cuerpo, ante un público conformado mayoritariamente por psicólogos, es demostrar el interés que puede tener la sociología para estos, en cuanto dichas técnicas, que en último término aparentan ser absolutamente individuales, son en realidad un hecho social, tal como Durkheim lo sugiriera para el caso del suicidio o, mejor, respecto a la decisión “individual” de suicidarse. En otros términos, lo que está sugiriendo Mauss (1950), a este público de psicólogos, es que el cuerpo, al ser una realidad social, se encuentra bajo el dominio de estudio de la sociología y que, en este sentido, nada escapa a la misma, pues incluso el cuerpo, como hecho social, puede ser un objeto legítimo de estudio para la sociología.

Para llevar a término la exposición de su teoría, Mauss retoma un primer ejemplo extraído de una situación bastante singular ocurrida durante la Primera Guerra Mundial, más exactamente en la década de los años treinta del siglo xx. El ejemplo era vigente entonces, pues los recuerdos de la guerra permanecían frescos en la memoria de todos².

La situación hacía referencia al modo de utilizar la pala, mejor dicho, aquel instrumento manejado por los soldados para extraer la tierra necesaria para construir una trinchera. Los soldados ingleses y franceses, ocupados como estaban en cavar, se dieron cuenta, de pronto, que las palas que utilizaban para hacer las trincheras eran totalmente distintas, al punto que era imposible para los unos utilizar las de los otros y viceversa. Esta imposibilidad se debía, de acuerdo con Mauss, al hecho de que estos soldados, en su mayoría campesinos, se habían acostumbrado desde hacía un buen tiempo al uso de ciertas herramientas que requerían la incorporación de un conjunto determinado de técnicas corporales que, desde luego, eran desconocidas para los otros. Así, las palas construidas por los ingleses eran incomprensibles e inutilizables para los franceses y viceversa. El cuerpo de

2 De paso, resalto la importancia que tiene la guerra como momento, escenario en el que la cuestión de género se plantea de manera aguda, en particular porque se trata de un asunto masculino, pues son los hombres quienes van a la guerra y como veremos, los problemas de género y sexualidad que la misma evoca, serán parte del análisis propuesto por Marcel Mauss.

estos hombres, que es también un cuerpo sexuado y por ello mismo un cuerpo orientado hacia ciertos comportamientos, es sin lugar a dudas, también, un cuerpo nacionalizado. En este sentido podría decirse que los franceses no eran como los ingleses o, por lo menos, no lo eran en lo que se refería al uso mismo de sus cuerpos.

Considero interesante y, al mismo tiempo, revelador este argumento, fundamentalmente porque resulta aplicable a otros contextos. Un par de ejemplos nos permiten ilustrar este punto. Empecemos por el tema de las voces. Hay cantantes franceses de origen italiano que cantan con voces “italianas”, aun cuando canten en francés. Esto se debe a que existe un fantasma en torno al encanto de las voces “italianas”, razón por la cual dichos cantantes son considerados como “chics”. Y nos topamos con esta cuestión de las diferencias de las voces, no solo por una razón de diferencias nacionales, sino también por lo que podríamos denominar como diferencias raciales. Por ejemplo, el actor británico Lawrence Olivier al personificar el papel de Otello (*Othello* 1965), no solamente maquilla su rostro para convertirse en negro, sino que debe hacerlo con su voz, ganando la apariencia de una voz de “negro”.

Ahora, lo que sugiere este argumento es que las diferencias que existen entre “negros” y “blancos” o entre franceses, ingleses e italianos se deben más a la incorporación de un *habitus* que a una evidencia de orden natural. El ejemplo de Marcel Mauss es interesante además porque devela que esta incorporación no es unívoca. Pensemos, por ejemplo, en la autobiografía de Malcom X (2001), en donde este narra la manera como aprendió a caminar “como negro”, mostrando de nuevo que es necesario “aprender a ser negro, no se nace con ello”. En otras palabras, ser negro no es algo natural, se deviene negro. Esto implica esforzarse en serlo, del mismo modo que es necesario hacerlo para llegar a ser mujer, hombre, blanco, francés o colombiano.

Un ejemplo más —quizá el más significativo para mi argumento—. Estando el mismo Marcel Mauss en un hospital de Nueva York, nos dice en (Mauss 1950, 368):

Estaba enfermo en Nueva York y me preguntaba dónde había visto andar a señoritas caminando como mis enfermeras. Tenía el tiempo de reflexionar sobre eso y por fin me di cuenta de que era en el cine. Cuando volví a Francia me fijé, sobre todo en París, de

lo frecuente que era esta forma de andar. Las chicas eran francesas pero caminaban del mismo modo. La moda de andar americana nos estaba llegando a través del cine.

Este pasaje me parece interesante porque es posible apreciar a partir de él, y sobre esto insistiré más adelante, que la teoría sociológica se encuentra fundada en una mirada heterosexual, pues ¿qué es lo que hace el sociólogo? Observa a las mujeres. Y esto, creo, no es simplemente un chiste, realmente es un detalle muy importante para entender lo que se encuentra en juego teóricamente en esta afirmación. Por ejemplo, nadie ha escuchado decir que la teoría del *habitus*, por lo menos en *La domination masculine*, fue formulada con base en la observación que hace Pierre Bourdieu de las mujeres, en particular de la manera como estas llevan la falda. Y hay toda una teoría al respecto formulada por él. Aunque este es un asunto que no desarrollaré ahora, es necesario tener en cuenta la importancia del elemento del deseo, que no es simplemente anecdótica, sino también, y al mismo tiempo, teórica.

Retomando entonces la escena de Mauss en el hospital, vemos, como segundo elemento, que su mirada hacia las enfermeras, que no son cualquier tipo de mujeres, pues se trata de mujeres uniformadas en una escena que revela ser una escena de género y sexualidad, responde al mismo tiempo a un contexto nacional. Dicho de otra manera, se trata de la mirada de un francés que observa a mujeres norteamericanas y se percata de que son diferentes, esto es, que descubre que no son como las mujeres francesas. Ahora bien, ¿qué quiere decir que estas caminen del mismo modo como se hace en el cine? Lo primero que habría que decir es que este texto fue escrito en la década de los años treinta del siglo xx. Se trata de un momento en el que el cine está cobrando una importancia sustancial en lo que se refiere al consumo cultural. Esta teoría no podría haber sido formulada en 1834, en lugar de en 1934 o, por lo menos, no en los mismos términos. Su ubicación temporal, la diferencia de siglo, resulta importante para entenderla.

Lo segundo que hay que decir, y volviendo de nuevo a la anécdota: ¿qué quiere decir el hecho de que él ya identificara esta forma de andar en el cine? Podría pensarse que es simplemente una coincidencia, ya que al tratarse de actrices americanas actuando en el cine de su país,

comparten el modo de andar de las demás mujeres “americanas”. Sería factible pensar que el cine es un reflejo de la realidad. Sin embargo, de qué manera debemos entender la siguiente frase, en la que Mauss afirma, luego de regresar a Francia, que las mujeres de su país empiezan a andar del modo en que lo hacen las “americanas”. ¿Cómo fue entonces que la moda de andar a la “americana” se difundió a través del cine? La situación revela que el cine no es un reflejo de la realidad y que, por el contrario, es un agente de la misma, en cuanto produce modelos, normas de comportamiento y, por esta vía, maneras de andar “deseables”. Utilizo la palabra “deseables” en dos sentidos: en primera instancia, como deseable para aquel sociólogo francés que mira a las enfermeras y luego a las mujeres francesas con un interés que no puede ser exclusivamente sociológico. En segunda instancia, deseable para aquellas que quieren caminar como lo hacen esas mujeres que aparecen en el cine. Visto de esta manera, lo que es deseable en última instancia es conformarse con, adecuarse, a la norma.

En otro apartado del texto, Mauss tomará otro ejemplo y continuará insistiendo en el tema de las “muchachas”, aunque en esa ocasión se refiere a otro grupo de mujeres, a las formadas en los conventos. Sea cual fuere el caso, se refiere a mujeres jóvenes y en ese sentido se devela el hecho de que Mauss observa lo que encuentra deseable, así como lo que aquellas muchachas encuentran deseable. La teoría del *habitus* que va a proponer este autor, y que se deriva de esta situación singular, sugiere que efectivamente existen *habitus* diferentes, según la nacionalidad, la clase social, el género y el oficio. Pero además, nos dice que el *habitus* tiene que ver también con lo que corresponde a las modas y al prestigio. Dicho de otra manera, Mauss critica de manera explícita cualquier intento por considerar estos comportamientos como una acción mecánica. Así que si el uso que propone Bourdieu (2000) del concepto alude solamente a las facultades imitativas del alma, Mauss se refiere en su lugar, a una imitación dirigida, no hacia cualquier cosa, sino, por el contrario, hacia todo aquello que es deseable o legítimo.

El elemento que me parece interesante de esta situación narrada por Mauss, mucho más que el hecho de que las mujeres francesas caminen como las “americanas”, es que esto no sucedió siempre: las maneras de andar han cambiado. La mediatización de las normas

legítimas por medio del cine es lo que producirá dicho cambio con base en una conciencia parcial. No digo que estas mujeres decidieron seguir conscientemente esos modelos propuestos por el cine. Sugiero, por el contrario, que hay una conciencia parcial mediatizada y no simplemente incorporada o, dicho de otro modo, que la incorporación es también una imitación de aquello que encontramos legítimo, es decir, deseable. Vuelvo a una cita de Mauss para ilustrar este punto: “Es precisamente en esta idea de prestigio de la persona que está ejecutándolo, la que hace el acto ordenado, autorizado y aprobado en relación con la persona imitada, donde se encuentra el elemento social” (Mauss 1950, 368). Esta imitación no puede ser totalmente inconsciente puesto que supone todo un trabajo sobre sí misma. Ese trabajo sobre sí misma está fundado en lo que Mauss llama “imitación prestigiosa”, la imitación de lo que es prestigioso (o deseable), que vuelve prestigiosa (o deseable) a la persona que imita.

Lo que quisiera hacer ahora es precisar cómo se vincula este tema a cuestiones de normas de género y sexualidad³, como lo sugerí varias veces. Lo vimos con Mauss y Bourdieu, sin embargo, ahora quiero que lo veamos a partir de los trabajos de Judith Butler.

Como ustedes saben, en su libro *El género en disputa*, Judith Butler (1990) insiste sobre la noción de la *performance* o, más precisamente, en la idea de la performancia del género. Y consagra varias páginas del texto a la cuestión particular del travestismo, justamente como una performancia del género. Pero luego Butler será prudente sobre la utilización de la palabra *performance*, puesto que parece evocar demasiado el teatro, o por lo menos cierta concepción del teatro, según la cual el papel o el rol serían externos a la persona que los adopta. Se trataría entonces de una visión tradicional del teatro en la cual habría un yo, de una parte y, un papel de la otra. Y desde luego eso no es lo que intenta decir Butler. Lo que ella pretende sugerir es que no existe un rol exterior, de allí que no sea suficiente decirse: “caramba, hoy voy a ser una mujer” u “hoy voy a ser un hombre”. Esa situación solo sería posible en el caso hipotético de que los papeles fueran totalmente exteriores a las personas que somos.

3 Y no es un azar, dado que se trata de incorporaciones y en particular de las referidas al género y al sexo que, como la raza y la nación, pasan por el cuerpo, se incorporan.

Visto de esta manera, *performance* alude a una repetición performativa, o performatividad, que implica, sin embargo, una resignificación, una incorporación de los papeles asignados. Considero que esta noción de *performance* es muy interesante, pero a condición de que no la reduzcamos a una visión del teatro clásico, en la que los roles serían exteriores a las personas. Así es que voy a conservarla, en un sentido que no es el que evoca el teatro clásico, para explicarles una teoría del género incorporado, una teoría de la sexualidad, la raza y la nación que es, en cierto modo, una teoría de lo que es deseable. Para hacerlo voy a referirme a un documental realizado en Francia sobre Judith Butler (*Philosophe en tout genre* 2006).

Butler, a través de este documental propone, en primer lugar, una teoría de su teoría, es decir, postula una génesis de su teoría que es, al mismo tiempo, una génesis íntima, pero no como mujer lesbiana, como uno podría imaginarse, sino en otro sentido: como una judía americana. De esta forma, plantea una relectura de su libro *El género en disputa* como una teoría de una experiencia judía en los años sesenta en Estados Unidos. El segundo elemento apreciable en el documental es la presencia de la musicalización que evoca un conjunto de cuerdas (violines principalmente), común en los judíos de Europa del Este, así como una serie de imágenes íntimas: películas familiares. Y algo que resulta interesante de esta conjunción de detalles es que dichas imágenes se hallan relacionadas con la profesión de sus padres, de su familia que era dueña de salas de cine. Las imágenes públicas, al igual que las privadas, comunican algo que Butler dirá claramente: el hecho de que en los años cincuenta y sesenta los judíos asentados en los Estados Unidos, aún no habían alcanzado el estatus de “blancos”, no eran considerados como blancos en aquel entonces. Butler declara lo siguiente en este documental:

My mother's family owned movie theaters in the city of Cleveland. Like many Jews, they entered into a new industry that started up in the 20th century. I think I grew up with a generation of American Jews who understood that assimilation meant conforming to certain gender norms that were presented in the Hollywood movies. So my grandmother slowly but truly became Helen Hayes, and my mother slowly but surely became kind of Joan Crawford, and my grandfather I think maybe he was Clark

Gable or Omar Sharif or something like this. So I grew up with these people who were Jews, they were Jews, they belonged to the Jewish community, but they were also Americans, they were both leading their community lives but very much wanting entrance into American society. So I think that by the time I grew up you know in the late 60s and early 70s looking around me trying to make sense of gender, I saw these extremely exaggerated notions of what gender was, but I think that these were notions of Hollywood gender that came through Jewish assimilation and maybe *Gender Trouble* is actually a theory that emerges from my effort to make sense of how my family embodied these Hollywood norms, and how they also didn't. You know, they tried to embody them, and then there was some way that they couldn't possibly. And maybe my conclusion was that anyone who strives to embody them also perhaps fails in some ways that are more interesting than their successes.⁴

En el libro *How Jews Became White Folks* de Karen Brodtkin (1998), la autora da cuenta de la manera como se dio esta transformación, visible principalmente en los temas relacionados con la sexualidad. Un ejemplo de ello se encuentra en las novelas de Philip Roth, un escritor

4 La familia de mi madre era dueña de salas de cine en la ciudad de Cleveland. Como muchos judíos, entró en una nueva industria que se inició en el siglo xx. Creo que crecí con una generación de judíos estadounidenses que entendía que la asimilación significaba conformarse a ciertas normas de género que se presentaban en las películas de Hollywood. Así que mi abuela se convirtió, lenta pero realmente, en Helen Hayes, y mi madre poco a poco se convirtió en una especie de Joan Crawford y, mi abuelo, creo que tal vez era Clark Gable u Omar Sharif o alguien así. Así, crecí con estas personas que eran judías, pertenecían a la comunidad judía, pero también eran estadounidenses, ambos llevaban su vida en la comunidad, pero deseaban muy fuertemente su ingreso a la sociedad estadounidense. Así que creo que en el momento en que crecí, ya sabes, a finales de los años 60 y comienzos de los años 70, buscando a mi alrededor y tratando de tener sentido de género, vi estas nociones extremadamente exageradas de lo que era el género, pero creo que se trataba de nociones de género de Hollywood que llegaron a través de la asimilación judía. Tal vez *Gender Trouble* sea en realidad una teoría que surge de mi esfuerzo por dar sentido a cómo mi familia encarnaba estas normas de Hollywood, y a cómo no lo hacía. Ya sabes, ellos trataron de incorporar estas normas, pero luego había alguna forma de no poder hacerlo. Y tal vez mi conclusión fue que cualquier persona que se esforzara por encarnarlas quizás fallaba en algunos aspectos que eran más interesantes que sus éxitos. (Traducción libre de Jaime González y Eric Fassin).

judío americano que provocó escándalo en los años sesenta debido a su empeño por hablar de la sexualidad abiertamente, además de hacerlo en un tono burlesco. Uno de sus primeros libros, y tal vez uno de los más reconocidos, *Portnoy's Complaint* (Roth 1994), habla abiertamente sobre la masturbación. Desde luego, esto chocaba a la comunidad judía americana, fundamentalmente porque daba una mala una imagen de los judíos. En lugar de presentarlos como respetables, con una sexualidad igualmente respetable, se trataba de una imagen molesta, con una sexualidad que incomodaba. El hecho de pertenecer a un grupo social considerado como totalmente anormal conlleva a una obsesión con las normas, al punto de verse forzado a probar que se es más normal que los demás. Esta cuestión se encuentra en el centro mismo de lo que Judith Butler narra en este documental.

En lo que se refiere a su familia, esta también buscaba convertirse en una familia de verdaderos americanos y parte de este empeño se materializa en un conjunto de formas exageradas de serlo. En este sentido es posible decir que la mejor manera de encarnar las normas a la perfección tiene que ver con el hecho de ajustarse a las mismas de manera excesiva, incluso al punto de la ridiculez. Y en esta instancia, en la de la promoción pública de una norma, vemos cómo el cine juega un papel esencial, pues a través de este se nos presentan modelos de lo que es deseable en un doble sentido. De una parte, de lo que se considera legítimo, es decir de lo que está bien. De otra parte, de lo que está sexualmente connotado como deseable, ya que el cine relata con frecuencia historias de amor y deseo.

Pero las preguntas que nos remiten al caso de Butler son otras: ¿Cómo lograr convertirse en blanco cuando no se es uno?, ¿cómo lograr identificarse con la nación cuando se está al margen de esta? Esta es la pregunta que actualmente se plantea en Francia para las minorías raciales, cuyos comportamientos sexuales —en términos de género y sexualidad— se han convertido en una apuesta constante. Una respuesta plausible es, justamente, adhiriendo a las normas que son producidas, entre otras instancias, por el cine. Y si bien en la historia de Butler se reconoce la importancia del cine a través de su cercanía familiar con el mismo, algo que esta obvia mencionar y, que, sin embargo, debe reconocerse es que es la historia misma del cine, y me refiero a la historia de Hollywood.

En un libro publicado en 1988 por Neal Gabler, antes de la aparición de *El género en disputa* de Butler, y titulado *An Empire of Their Own. How Jews Invented Hollywood*, el autor asegura que el cine de Hollywood fue inventado por judíos. De acuerdo con Gabler (1988), las productoras como Fox, Warner Brothers, Zukor, Mayer, etc., todas y cada una pertenecían a los judíos. Esta afirmación devela una relación paradójica entre ser poseedor de una poderosa industria cultural como el cine y, al mismo tiempo, no ser reconocido como parte de la nación⁵.

Para los judíos de los años veinte, treinta e incluso cincuenta y sesenta (como en el caso de la familia de Butler), unidos por el rechazo de sus orígenes y una devoción exagerada hacia su nuevo país, lo único que contaba era integrarse, “ser americanos legítimos en un contexto que, por el contrario, era totalmente adverso a ellos, debido a la fuerte xenofobia que reinaba entonces en los Estados Unidos” (Gabler 1988, 4). Los años veinte serán, en particular, un periodo caracterizado por un fuerte sentimiento anti-inmigratorio. En este sentido, los judíos que inventan Hollywood se caracterizarán por ser inmigrantes con una gran sensibilidad por los sueños y las aspiraciones de otros inmigrantes, quienes constituyen una fracción importante de su público. Sin embargo, y aquí se revela el trasfondo del argumento de Butler, quienes producen estas imágenes “normales”, quienes generan estos modelos sobre lo que es deseable, serán los judíos mismos, pero no aquellos que se identifican plenamente con la nación, sino justamente aquellos que se sienten marginados y rechazados por esta.

Al producir estas imágenes, estos modelos, los judíos serán quienes terminan por construir un fantasma sobre Norteamérica que en realidad opera en ambos sentidos, tanto desde la orilla de la recepción como desde la orilla de la producción. La manera de encarnar el rol del verdadero americano se hará imitando los fantasmas que ofrecen las películas. Y lo que resulta paradójico de toda esta situación es justamente el hecho de que estos mercaderes de ilusiones, que fundaron Hollywood, ofrecen modelos que en realidad no existían para aquellos que soñaban con encarnar la norma. Dicho de otra manera,

5 Como lo dije anteriormente con base en el trabajo de Karen Brodtkin, es posible decir que los judíos no eran blancos y no eran reconocidos como tales por los *white anglo saxon protestants*, quienes se consideraban como los únicos “americanos” legítimos.

este fantasma sobre América blanca que se exporta al mundo entero es una realidad paradójica, en que son los judíos y no los blancos protestantes quienes la producen. Quienes encarnan la norma no son quienes la construyen, sino precisamente aquellos que se encuentran excluidos de ella. Y no se trata de que los judíos imiten a los verdaderos blancos anglosajones protestantes, es que al desear ser como ellos, construyen una fantasmagoría de estos, una imagen que no es real pero que se convierte en un modelo a imitar.

Concluyo mi intervención con lo siguiente. Vistos en su conjunto, estos ejemplos nos permiten apreciar cuán determinante es la presencia del espacio público en nuestra intimidad, incluso en la de aquellos que no tienen acceso a él. No existe entonces el espacio público por una parte y la auténtica experiencia social por la otra. Podemos decir, como traté de demostrarlo, que la experiencia social de quienes no tienen acceso al espacio público también está mediatizada por representaciones públicas y, lo reitero, esto inclusive hasta en la intimidad más propia, más individual. Es algo que nos acompaña cuando estamos en el baño, orinando, o cada vez que hacemos el amor. No existe intimidad que no esté atravesada por el espacio público y me parece que es necesario para las ciencias sociales tomar esta evidencia con propiedad y formular así una teoría del *habitus* que no esté construida de espaldas al espacio público, sino que, por el contrario, lo incorpore.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bourdieu, Pierre. 1998. *La domination masculine*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre. 2000. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris: Seuil.
- Brodin, Karen. 1998. *How Jews Became White Folks and what that Says about Race in America*. Nuevo Brunswick: Rutgers University Press.
- Burge, Stuart (director). 1965. *Othello* [cinta cinematográfica]. Walton-on-Thames: British Home. Entertainment Films, National Theatre of Great Britain Production.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York: Routledge.
- Foucault, Michel. 1984. "Of Other Spaces, Heterotopias". *Architecture, Mouvement, Continuité* 5: 46-49.
- Foucault, Michel. 2001. "Le sujet et le pouvoir". En 1976-1988 Vol. II de *Dits et écrits*. Paris: Gallimard.

- Gabler, Neal. 1988. *An Empire of Their Own. How the Jews Invented Hollywood*. Nueva York: Crown Publishers.
- Habermas, Jürgen. 1988. *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris: Payot.
- Haley, Alex y Malcolm X. [1965] 2001. *The Autobiography of Malcolm X*. London: Penguin Books.
- Hamel, Christelle. "L'intrication des rapports sociaux de sexe, de 'race', d'âge et de classe: ses effets sur la gestion des risques d'infection par le VIH chez les Français descendant de migrants du Maghreb" (tesis de Doctorado en Sociología, EHESS, París, 2003).
- Héran, François. 1987. "La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique". *Revue Française de Sociologie* 28 (3): 385-416.
- Mauss, Marcel. [1936] 1950. "Les techniques du corps". En *Sociologie et anthropologie*, editado por Georges Gurvitch, 365-386. Paris: PUF.
- Roth, Philip. [1969] 1994. *Portnoy's Complaint*. New York: Vintage International Edition.

“AQUÍ SOLAMENTE VIVIMOS LOS GUAPOS”: PRÁCTICAS PARA HABITAR ESPACIOS DE MUERTE EN PUTUMAYO, COLOMBIA *

JORGE ANDRÉS CANCEMANCE LÓPEZ **

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia

*Una versión preliminar de este artículo formó parte del examen de calificación para obtener la candidatura doctoral en Antropología (I-2012) en la Universidad Nacional de Colombia y, asimismo, del informe de investigación presentado en junio del 2012 al Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) como parte de la beca de investigación “Estímulo para investigaciones en Antropología Social —Pionero(a)s de la Antropología Colombiana en homenaje a Milciades Chaves Chamorro y Miguel Fornaguera Pineda—, ICANH 2012”, que esta institución me otorgó para desarrollar trabajo de campo en Putumayo.

**jacancimancel@unal.edu.co

Artículo de investigación recibido: 8 de mayo del 2012 · aprobado: 23 de marzo del 2013

RESUMEN

En Putumayo, al igual que en otros departamentos de Colombia, afectados por la constante presencia de grupos armados, una gran parte de sus habitantes ha tenido que recurrir a diversas prácticas sociales y culturales, con el fin de continuar en esos territorios. Teniendo en cuenta ese escenario se formula la siguiente pregunta: ¿cuáles fueron las prácticas a las que recurrieron los habitantes de los municipios Puerto Guzmán y San Miguel para sobrevivir bajo distintos ejercicios violentos y estrategias de dominio particulares? El artículo da cuenta del proceso de construcción de esta pregunta, de las posibles contribuciones de esta investigación a los estudios de la violencia en el país y de algunos resultados preliminares sobre la exploración de una “antropología de los silencios”.

Palabras clave: *autoetnografía, guerrilla, paramilitares, Putumayo, violencia.*

“ONLY THE BRAVE LIVE HERE”: PRACTICES TO INHABIT SPACES OF DEATH IN PUTUMAYO, COLOMBIA

ABSTRACT

In Putumayo, as in other departments of Colombia affected by the constant presence of armed groups, a large part of the inhabitants have had to resort to diverse social and cultural practices in order to remain in those territories. In this context, the article attempts to answer the following question: What practices did the inhabitants of Puerto Guzmán and San Miguel resort to in order to survive in circumstances of violence and particular domination strategies? The text shows how the question was developed, and includes the possible contributions of my research to studies on violence in the country, as well as some preliminary results of what I have called the “anthropology of silences”.

Keywords: *self-ethnography, guerrilla, paramilitaries, Putumayo, violence.*

“AQUI SOMENTE VIVEM OS CORAJOSOS”: PRÁTICAS PARA HABITAR ESPAÇOS DE MORTE EM PUTUMAYO, COLÔMBIA

RESUMO

Em Putumayo, como em outros estados da Colômbia afetados pela constante presença de grupos armados, uma grande parte de seus habitantes teve que recorrer a diversas práticas sociais e culturais, com o objetivo de continuar nesses territórios. Ao considerar esse cenário, formula-se a seguinte pergunta: quais foram as práticas às quais recorreram os habitantes dos municípios Puerto Guzmán e San Miguel para sobreviver sob diferentes exercícios violentos e estratégias de domínio particulares? Este artigo dá conta do processo de construção dessa pergunta, das possíveis contribuições desta pesquisa aos estudos da violência no país e de alguns resultados preliminares sobre a exploração de uma “antropologia dos silêncios”.

Palavras-chave: *autoetnografia, guerrilha, paramilitares, Putumayo, violência.*

No cualquiera tiene la fortaleza y la capacidad de vivir en medio de sucesos tan duros como los que han ocurrido acá. Por eso yo sí creo que aquí, como me lo decía una amiga que estaba de vacaciones, solamente vivimos los guapos, los que a pesar del terror no nos vamos, pues todo lo que tenemos está aquí y pues somos lo que tenemos. (Mujer anónima, entrevista, junio del 2012).

Mi familia extensa, tanto materna como paterna, vive y siempre ha vivido en un pueblo del departamento de Nariño, fundado hace más de cien años. Mis padres se casaron en 1985 y luego migraron y se establecieron en Putumayo. Solo durante los periodos de vacaciones escolares, una vez al año, visitábamos a nuestra familia por un par de semanas. El viaje resultaba sumamente agotador. Recuerdo que además de tener que soportar por más de veinte horas un largo trayecto de carretera sin pavimentar y en muy mal estado, había varios retenes militares por los que había que pasar. En una época, unos eran de la guerrilla y del Ejército Nacional; en otra, de paramilitares, Ejército y guerrilla, así que llegar era gratificante.

El encuentro inicial entre mi abuela, mis tías maternas y mi madre estaba precedido por el llanto y por el reclamo que le hacían de “por qué vivía tan lejos y en un lugar tan ‘peligroso’ como ese”. Para estas mujeres, Putumayo era el peor lugar al que mi padre pudo llevarla. No solo se trataba de un sitio imaginado entre la selva y la nada —lejos de ellas—, sino, principalmente, un sitio sin ley ni orden. Con mucha curiosidad y en varios momentos de la cotidianidad de esos días de encuentro familiar, mis tías le pedían a mi madre que les contara si era cierto que con tan solo mover la “mata” de la coca “caía dinero”, que si había visto muertos, que si hablaba con la guerrilla...

Mi madre respondía a estas indagaciones casi con la misma fórmula: “allá no es como dicen, La Hormiga (que es el nombre de la cabecera municipal del Valle del Guamuez en la que vivíamos) no es como la pintan”, y pasaba a desmentir esa idea de que la plata era fácil de conseguir. No podía negar a los muertos, les decía que sí “mataban”, pero que a nosotros no nos iba a pasar nada, porque no “estábamos metidos en líos... el que nada debe no tiene por qué asustarse... Solo hay que andar derechos y cada quien en lo suyo”. Sobre la guerrilla, mi madre

se limitaba a decir que a veces los veía... “ellos no mantienen en un solo lugar”. “Ustedes son muy valientes”, era la conclusión final de este tipo de conversaciones.

Decidí titular este artículo con una categoría nativa y empezar con el fragmento de una entrevista que le hice a una hija de fundadores de uno de los municipios que conforman la subregión del bajo Putumayo¹ y a partir de recuerdos familiares, porque todo ello ilustra y articula mi interés de investigación doctoral sobre las prácticas sociales y culturales a las que hemos recurrido los habitantes del bajo Putumayo para vivir bajo el control territorial que han establecido, en periodos concretos, los frentes 32 y 48 de la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC-EP) (1984-1997) y los paramilitares del Bloque Sur Putumayo de las Autodefensas Unidas de Colombia (1997-2006)². Me pregunto por las prácticas a las que recurrieron los habitantes de dos municipios de Putumayo —Puerto Guzmán y San Miguel— para vivir bajo distintos ejercicios violentos y estrategias de dominio particulares.

Me propongo explorar un aspecto tradicionalmente no objetivado de los conflictos armados: el modo en que afectan a quienes, sin participar en ellos, desarrollan sus vidas en las zonas en que ocurren. En Putumayo, grupos de guerrilla, paramilitares y fuerza pública (Ejército, Policía, Armada), no solo llevaron a cabo —y lo siguen

1 Subregión conformada por los municipios de Puerto Asís, Puerto Caicedo, Orito, Valle del Guamuez; San Miguel y Leguízamo. Siempre que en este texto me refiera al ‘bajo Putumayo’ estaré dejando por fuera al municipio de Leguízamo, dadas las particularidades históricas en su proceso de colonización, la intervención estatal y su relativo distanciamiento de las dinámicas de violencia política y de narcotráfico en el departamento.

2 Debo aclarar que los periodos mencionados no son excluyentes entre sí. Como se verá más adelante, las FARC y los paramilitares han disputado (y siguen disputando), casi simultáneamente, el control territorial de algunos municipios de Putumayo, dado el carácter estratégico de la región. Sin embargo, y de forma arbitraria, me interesa profundizar sobre periodos en los que fue más predominante el control de un actor armado. Para el caso de las FARC he seleccionado el periodo 1984-1997, que da cuenta de la llegada de este grupo a la región y de su proceso de legitimización (frente a los campesinos cocaleros) al posicionarse como “guardianes” o defensores de la economía cocalera. Para el caso de los paramilitares he seleccionado el periodo 1997-2006 que da cuenta de la consolidación y del accionar armado del Bloque Sur Putumayo y su disputa constante por el control de la economía de la coca con la guerrilla de las FARC. Para profundizar sobre estos órdenes armados, puede revisarse el informe del Centro Nacional de Memoria Histórica de Colombia sobre la violencia en la Inspección del Placer (2012).

haciendo— distintas acciones violentas (confrontaciones armadas, hostigamientos, asesinatos, amenazas, ejecuciones extrajudiciales, destierros), sino que también fueron los responsables de la instauración de controles armados con los que se crearon órdenes sociales concretos que correspondían a su proyecto militar. La población que habita esas zonas y que no se ha desplazado, ha tenido que recurrir a diversas prácticas sociales y culturales para significar y re-significar los lugares cotidianos en los que permanece. También ha aprendido a manejar códigos de protección que pueden verse como prácticas de supervivencia y convivencia con el terror.

Entenderé el control y el dominio territorial como el conjunto de acciones, normas y amenazas que un grupo armado utiliza para crear un orden social que corresponde a su proyecto militar. Parto del planteamiento del Grupo de Memoria Histórica (2011, 13), según el cual, las guerras

difieren de su naturaleza, y esta a su vez, está inextricablemente unida a los actores de la confrontación, los intereses que promueven, sus bases sociales, las ideologías que aducen, los recursos en disputa, las alianzas que urden y sus distintas maneras de inserción en los conflictos locales, elementos todos que a su vez generan variaciones en cuanto a las estrategias y repertorios de violencia, y los dominios y regulaciones sociales que cada uno construye.

Ahora, el fragmento de entrevista y el relato familiar tienen una particularidad: son personas *externas* las que indagan sobre *por qué vivir* en un territorio como Putumayo. Esto resulta significativo, pues yo, que soy nativo de este territorio, me pregunto por qué y cómo habitar lugares permeados por el terror y la muerte. Es una interrogación que desde niño oí formular y que también me la han formulado en varios momentos de mi vida. Es el momento de encontrarle sentido, de empezar a abordarla también desde una *exterioridad*. En el estudio de Nancy Scheper-Hughes sobre el amor y la muerte, la autora trataba el tema del amor maternal y la muerte infantil en Brasil, y planteaba que “Solo fue después de volver a casa cuando recobré mi sensibilidad y el sentido de ultraje moral del horror de lo que había vivido. El horror y la violencia normal de la vida cotidiana” (1997, 27). Yo también regreso a casa, pero con la gran diferencia de que es esta casa la que

contiene todo el horror y la violencia normal de la vida cotidiana. Por ello, preguntas como las que siguen resultan centrales: ¿qué sentido se asigna a las prácticas que se emplean para convivir con el terror?; ¿cómo identificarlas?; ¿cómo hicieron las personas o familias que han experimentado diversos hechos de violencia para sobreponerse a ellos?; ¿cómo negociar la vida y la existencia con un actor armado que para algunas personas reprime, castiga y asesina, y para otras se convierten en “aliados” clave de los cuales derivan beneficios?; ¿qué tipo de prácticas culturales se crean en esos contextos de dominación armada?; ¿con qué prácticas culturales de largo plazo se relacionan?; ¿qué resistencias o agencias se pueden identificar en medio de un dominio armado?; ¿cómo se recompone emocional y políticamente un territorio después de hechos de violencia o de la imposición del terror como arma de guerra?; ¿cuáles son las narrativas e historias de miedo que circulan en el territorio?

“NO PODEMOS SER MALAGRADECIDOS CON ESTA TIERRA”:

VIOLENCIA Y VIDA COTIDIANA

Nací y crecí en el municipio Valle del Guamuez, Putumayo (1986-2003). Mi madre y mi padre llegaron a esta región al inicio del decenio de 1980, cuando varios de los poblados que actualmente constituyen la zona del bajo Putumayo —a excepción de Puerto Asís— ya se habían conformado por efecto de la explotación petrolera de los años sesenta³. Como muchas otras familias que habitan estos lugares, ellos venían desde el departamento de Nariño —en la zona Andina— buscando un “pedazo de tierra” y con la “ilusión” de mejorar su “condición de vida”, pues como señala mi padre, a diferencia del pueblo del que procedían, “había más desarrollo, había la forma de trabajar, había dinero”.

A pesar de que en este nuevo espacio no se contaba con las comodidades que ofrecían algunos pueblos de la región Andina, en términos de acceso a servicios públicos del Estado (energía eléctrica, acueducto, alcantarillado, infraestructura vial, educación, salud), se estaba desarrollando el auge de la economía cocalera (1980-2000) y

3 Para una revisión y profundización sobre este proceso véase Cancimance (2011), Torres (2007 y 2011), Grupo de Memoria Histórica (2011), Domínguez (2005) y Ramírez (2001 y 2003).

los altos réditos de la comercialización de la pasta de coca, que posibilitaban “vivir bien”. Estas dos cuestiones formaron la descripción de esta población como gente “al margen de la ley o migrantes que buscan fortuna fácil” (Ramírez 2001, 260).

Varios investigadores e investigadoras que han centrado sus análisis en la región (Ramírez 2001 y 2003; Ramírez et ál., 2010; Torres 2006, 2007 y 2011; Domínguez 2005; Jansson 2006; Ramírez Montenegro 1998; Ramírez Tobón 1996; Rivera 1995), coinciden al plantear que la economía cocalera “promovió la permanencia en el territorio de unas poblaciones numéricamente importantes y una organización social más o menos compleja y estratificada” (Torres 2011, 67), así como la configuración de una “ciudadanía y un orden estatal nacidos en un contexto de ilegalidad” (González 2011, 22).

Yo fui raspachín⁴, pero a diferencia de muchos otros, yo empecé a ahorrar, pues quería tener mi plante, quería hacerme a un patrimonio para poder vivir decentemente. Nosotros no tuvimos estudios por eso había que aprovechar el auge de la plata, por eso había que trabajar duramente y ser raspachín era eso, trabajar duro al sol y al agua. Putumayo me dio ese patrimonio, por eso no podemos ser mal agradecidos con esta tierra. Por eso es que vivimos acá.

Esa fue la descripción que me dio mi padre cuando le pregunté por qué aún vivía en la región. Es un relato en el que las condiciones materiales son sumamente importantes, pero además es una versión que rompe con aquella idea clásica de considerar a toda la población de zonas de frontera agrícola abierta como desarraigada, como flotante⁵.

En Putumayo existe un importante grupo de población que llegó con las bonanzas petrolera y cocalera⁶ y aún permanece en la zona. Es

4 Dentro de la economía cocalera, se refiere a personas dedicadas a recolectar la hoja de coca. Para profundizar sobre esta categoría y sus diversas clasificaciones véase González José Jairo (1998).

5 Aunque es importante diferenciar entre las distintas etapas del poblamiento y de la colonización en Putumayo y la amplia gama de actores que participaron de tales procesos (Torres 2011, 50). Esto incidió y determinó quiénes se quedaban en el territorio y quiénes salían después de cada bonanza.

6 Con base en datos del Departamento Nacional de Estadística (DANE) en 1973 Putumayo tenía 70.982 habitantes; en 1985, 174.219; en 1993, 264.291 y para 2005

una población que, como en el caso de mis padres, no tiene contemplada la idea de salir de la región. “Acá lo tenemos todo” es la afirmación con la que uno se encuentra frecuentemente cuando indaga por qué siguen viviendo en Putumayo. Es una idea que constantemente se ha visto amenazada por una serie de hechos violentos que configuran la historia de esta región. Y justamente esa insistencia en no abandonar el territorio origina la existencia de prácticas a las que estos pobladores deben recurrir, las cuales pueden situarse en los ámbitos económicos, sociales, culturales, espirituales, que dan sentido a esta región y a sus pobladores.

Para identificar y explicar estas prácticas, es necesario remitirse a las manifestaciones culturales que configuran la experiencia de vida de los sujetos en el territorio. Retomo de Veena Das (2008) la idea de que la experiencia de convertirse en sujeto está vinculada, de manera importante, a la subyugación. Desde esta perspectiva resultan pertinentes las discusiones foucaultianas sobre las diferentes maneras en que los sujetos elaboran un saber sobre *sí mismos* y las técnicas específicas⁷ que operan para ello (Foucault 1999, 445). Esto sin olvidar que el interés en la construcción de los sujetos dentro de esta propuesta de investigación responde a un contexto específico de violencia: la ejercida en Colombia por diferentes grupos armados (legales e ilegales), de ahí que también resulte pertinente tener en cuenta la noción de *panóptico* de Foucault. Por lo tanto, tal como lo ha señalado Das (2008, 222):

la población era aproximadamente de 310.132 “El mayor aumento demográfico se produjo entre 1973 y 1985, años correspondientes a la última fase de la bonanza petrolera y a la primera etapa de la bonanza cocalera. En poco más de diez años, la tasa de crecimiento poblacional en Putumayo incrementó en un 145%. Este crecimiento superó ampliamente el que se registró durante el mismo periodo intercensal en todo el país, esto es 31%” (Ramírez et ál. 2010, 11).

- 7 Esas técnicas específicas que los sujetos utilizan para comprender quiénes son, están ubicadas por Foucault en cuatro campos: “1. Las técnicas de *producción*, [...] a través de las cuales podemos producir, transformar y manipular objetos; 2. las técnicas de *sistemas de signos*, que permiten la utilización de signos, de sentidos, de símbolos o de la significación; 3. las técnicas de *poder* que determinan la conducta de los individuos, les someten a ciertos fines o a la dominación y objetivan al sujeto, y 4. las técnicas de *sí*, que permiten a los individuos efectuar, solos o con la ayuda de otros, algunas operaciones sobre su cuerpo y su alma, sus pensamientos, sus conductas y su modo de ser, así como transformarse, a fin de alcanzar cierto estado de felicidad, de fuerza, de sabiduría, de perfección o de inmortalidad” (Foucault 1999, 445). (Las cursivas son mías).

La formación del sujeto como sujeto con determinado género se modela luego a través de transacciones complejas entre la violencia original y el modo en que la violencia se filtra en las relaciones continuadas, y se convierte en una especie de atmósfera que no puede expulsarse hacia un ‘afuera’.

Das plantea que los sujetos no solo aprenden a habitar el mundo, sino que se apropian, de diversas maneras, del espacio de destrucción, a través de un “descenso hacia lo cotidiano” (Das 2008, 223).

Por su parte, Rossana Reguillo (2000, 78), plantea que lo cotidiano se constituye por aquellas prácticas, lógicas, espacios y temporalidades que garantizan la reproducción social por la vía de la reiteración, es el espacio de lo que una sociedad particular, un grupo, una cultura, considera como lo ‘normal’ y lo ‘natural’.

La vida diaria se construye entonces en constante diálogo y tensión con el mundo de “lo extraordinario”, cuyos elementos incorpora mediante la normalización y convierte, de acuerdo con la situación y las condiciones culturales particulares, en parte de lo esperable, de lo “ordinario”. Como señala Reguillo, los discursos cotidianos “protegen contra el acontecimiento”, contra los eventos que trastocan el continuo cotidiano (Ibíd. p. 81).

La cotidianidad, en cuanto mundo de experiencia y ámbito de la mente, brinda al individuo pautas para moverse por un universo cambiante en la medida en que sus mecanismos y lógicas de operación, al convertirse en rutina, constriñen a los actores sociales, les imponen límites, fijan márgenes y modos de operación. Sin embargo, hay una franja de indeterminación relativa que deja espacio para la “improvisación”, lo mismo para hacer frente a situaciones novedosas que para incorporar, normalizando, discursos y prácticas que penetran en la vida desde el orden social (Ibíd. p. 79). Ahora, “la relevancia de estudiar lo cotidiano precisamente radica en que es allí donde ‘se hace, se deshace y se vuelve a hacer’ el vínculo social” (Lindón 2000, 9) y se configuran subjetividades (Das y Kleinman, 2000).

Recordemos entonces que para Foucault el ser humano se transforma en sujeto a través del poder, el cual define una relación de acción

que influye sobre las acciones de los otros (Foucault 1988). El poder, según Foucault, no es un bien que se posea de manera absoluta; donde sea que se encuentre, se ejerce; es ejercido en determinadas direcciones; se sabe quién no lo puede ejercer y lo primero que se debe hacer para combatirlo es quitarle su potestad sobre la palabra y denunciarlo: no para informar lo que todos ya saben, sino para debilitar sus canales institucionales de información y ejercicio.

El ejercicio del poder siempre produce saber y verdad sobre el sujeto que pretende dominar. Por ende, para Foucault, el poder no se agota en la teoría del Estado ni en la noción marxista y freudiana. Contrario a Marx, puede decirse que Foucault establece que el poder no necesariamente tiene su origen en el interés de clase ni se cristaliza necesariamente en el aparato estatal al servicio de la sociedad burguesa, pues constata que el poder no tiene preestablecido un objeto específico para su ejercicio, sino que está mediado por el deseo. Es decir, contrario a Freud, en el deseo se origina el poder, por eso sus objetos son múltiples y específicos (Foucault 1994). Foucault afirma que deben pensarse estrategias provisionales para combatir los ejercicios y los dispositivos específicos del poder, que también tienen un carácter provisional. De otra manera, al utilizar la misma estrategia, muchas veces se corre el riesgo de que al cambiar el ejercicio de poder y el objetivo de la dominación esta sea instrumentalizada e incorporada en ellos (Foucault 1999).

“UNO TIENE QUE SER INDIFERENTE”

En mi niñez supe de la presencia de la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC-EP) y en algunas ocasiones vi a sus hombres y mujeres transitar y acampar por la vereda en la que vivía. Sabía que muchas personas acudían a ellos para “tratar” problemas de la vida cotidiana y escuchaba que este era un grupo que “daba consejos”, que “no actuaba tan violentamente”, que en caso tal que una persona “anduviera en malos pasos” ellos “otorgaban tiempos y oportunidades” y si la persona “no obedecía, ahí sí la mataban”. Esta dinámica era conocida en la región como “la ley de la selva”.

En Putumayo las FARC-EP hacen presencia a través de los frentes 32 y 48, que surgieron como resultado de las directrices trazadas por el

Secretariado General de la organización en la VII conferencia (1982) y la necesidad de expansión territorial y financiera de la guerrilla. Para las FARC-EP, Putumayo cumple una doble función estratégica, como retaguardia y abastecimiento, en la selva y en la zona fronteriza con Ecuador, y como territorio privilegiado para su financiación a través de la regulación del ciclo productivo de la coca (Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH, 2007; Comisión Andina de Juristas (CAJ 1993). La continua presencia de este grupo armado desde inicios de la década de los años ochenta, ha ocasionado que las personas que habitan estos territorios sean etiquetados como “guerrilleros” o “auxiliares de la guerrilla”. Esta consideración ha llevado a que la población de esta área sea descrita como controlada y aterrorizada por las FARC y dispuesta a participar en actividades terroristas (Ramírez 2001, 66). Asumir esta interacción entre población civil y grupos armados implica plantear entonces la configuración de una identidad política concreta de aquellos sectores que no hacen parte orgánica de las estructuras guerrilleras.

Durante los años 1997-2003, experimenté la consolidación del régimen paramilitar impuesto por el Bloque Sur Putumayo de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) en las zonas urbanas y algunas inspecciones del bajo Putumayo: Puerto Asís, Puerto Caicedo, Orito, Valle del Guamuéz y San Miguel. Dicha consolidación incluyó la realización de numerosas masacres y la ejecución de otros mecanismos de terror como asesinatos, persecuciones, desplazamientos forzados, torturas, detenciones arbitrarias, desapariciones forzadas y abusos sexuales.

En estos años presencié, literalmente, el aniquilamiento de colectivos humanos (Feierstein 2007, 13). Entre 1997 y 1998 este bloque desarrolló (Ramírez et ál. 2010, 19)

una serie de labores de inteligencia cuyo objetivo era ubicar la estructura urbana de las milicias para eliminar las supuestas o reales bases de apoyo a la guerrilla en las cabeceras municipales y en los sitios importantes de comercialización de la pasta de coca.

Según Fernán González, Ingrid Bolívar y Teófilo Vásquez (2002, 165), la consolidación del paramilitarismo en la región del bajo

Putumayo presentó tres fases: la primera (1987-1992) relacionada básicamente con la incursión y el establecimiento de estructuras armadas (Los Combos y Los Masetos) al mando del narcotraficante Gonzalo Rodríguez Gacha, *el Mejicano*, ligados al cartel de la droga que tenía su sede en Medellín (CAJ 1993). La segunda (1992-1997) de reflujo y casi desaparición, al ser constantemente hostigados por las FARC-EP y expulsados de los municipios de Puerto Asís, Orito y Valle del Guamuez por la población civil⁸. Y la tercera (1997-2001), que se configuró como una “nueva” etapa de incursión armada. Su rápido crecimiento y consolidación en los cascos urbanos del bajo Putumayo en esta última etapa, los llevó a la creación del Bloque Sur Putumayo al mando de Gustavo Gómez, que contaba al momento de su “desmovilización”, en marzo de 2006, con 504 hombres (Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH, 2007, 16). La presencia de este bloque paramilitar en el departamento obedeció a un proceso nacional de expansión paramilitar que se planificó en la Tercera Cumbre de las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá, realizada en noviembre de 1996, y en la cual se declaró al sur del país como objetivo militar (González 2007; Ramírez 2001).

La violencia y el terror de los paramilitares del Bloque Sur es comparada por los pobladores del bajo Putumayo con las distintas formas de violencia (confrontaciones armadas, hostigamientos, asesinatos, amenazas, destierros) de la guerrilla de las FARC-EP. Mujeres y hombres parten del reconocimiento de la violencia que los dos actores armados generaron en la región; sin embargo, distinguen los modos en que cada uno estableció el control territorial y el terror. El análisis de esta diferenciación no debe reducirse a un asunto de mayor o menor grado de aceptación de parte de la población hacia uno u otro grupo.

Para entender estas representaciones de la violencia según el actor armado, es necesario considerar el momento y las formas históricas de su inserción en el territorio, así como también las formas en que la población civil se relacionó con cada uno de ellos. La violencia en la región se ha experimentado y percibido de modo diferente, dependiendo del actor armado dominante. Podría decirse, tal como lo hace Kimberly Theidon para el caso del Perú (2004), que en Putumayo los

8 Para profundizar sobre este proceso, véase Ramírez (2001).

campesinos estaban muy atentos a los cambios en la relación del poder y, con base en ello, agregaría yo, recurrían a diversas prácticas para quedarse en el territorio. Por ejemplo, una mujer nacida en la región, hija de fundadores de uno de los municipios del bajo Putumayo, me decía que para permanecer en la zona es indispensable ser indiferentes:

Uno ha aprendido acá que con todo lo que hacen los grupos armados, como matar por ejemplo, uno tiene que ser indiferente. Oiga lo que oiga, vea lo que vea, no hay que decir nada. Con tantas cosas que han pasado con la violencia, acá la muerte ya pasa inadvertida. Pero eso sí, los grupos de los armados son diferentes, la guerrilla no fue tan sanguinaria como los paramilitares (Hombre anónimo, entrevista junio del 2011).

Esto implica plantear que los diversos dominios de los actores armados, han generado una serie de comportamientos y prácticas de supervivencia y convivencia con el terror y con cada uno de los actores armados presentes, así como resistencias a la opresión. De ahí que una de mis hipótesis principales es que en estos *espacios de muerte*, como los ha denominado Taussig (2002), la población ha establecido una serie de prácticas para significar y re-significar los lugares cotidianos en los que permanece y ha “aprendido” a manejar códigos de protección que pueden verse como prácticas de supervivencia y convivencia con el terror.

Entenderé las prácticas en su sentido más amplio: como acciones. Por supuesto será una noción muy asociada a las reflexiones de Pierre Bourdieu (1988) sobre el paso de la regla a las estrategias, de un análisis en términos de regla que explica la práctica como ejecución, y en términos de las estrategias que los agentes llevan a cabo en función de su capital específico y de acuerdo con la aplicación de los principios profundamente interiorizados de una tradición particular: los *habitus*. En las prácticas está manifiesta la estructura de la sociedad, y para lograr explicarlas es necesario relacionarlas con las condiciones sociales en las que se ha constituido el *habitus* y las condiciones sociales en las cuales se manifiestan.

Descarto, por ejemplo, las categorías *estrategias* y *tácticas* que propone Michel de Certeau (1984), pues en sus definiciones no es central y explícita la posibilidad de que ciertas prácticas se llevan a cabo

como formas culturales frente al dolor, el terror y la violencia, y no me posibilitarán aproximarme a una comprensión más flexible y compleja de las relaciones entre cultura y acción social (Barnard 2000, 139). No comparto la idea de que las tácticas solo sean acciones de los ‘débiles’ o de los que no tienen un poder, y que las estrategias sean actos de los poderosos. Me inclino más a pensar en aquello que James Scott (2000) afirma en su libro sobre los modos de resistencia de los oprimidos en situaciones de dominación total (servidumbre, esclavismo, sistema de castas, campos de concentración): los pueblos dominados comprenden el juego de poder y tienen tradiciones explícitas de crítica y resistencia. Esta conclusión es posible solo después de que Scott se pregunta acerca de cómo estudiar las relaciones de poder cuando los que carecen de él se ven obligados, con frecuencia, a adoptar una actitud estratégica en presencia de los poderosos y cuando estos entienden que les conviene sobreactuar su reputación y su poder.

De hecho, esto también me hace pensar en aquel postulado central de la corriente de pensadores que se posicionan desde la subalternidad (Spivak 2003; Guha 1987) que Veena Das (2008, 198) ilustra sintéticamente así:

Lo importante [...] es que los sujetos [...] no sean tratados como entes pasivos, sino más bien que se los muestre en el momento en que tratan de desafiar este poder alienador [...] el momento de la rebelión es también el momento del fracaso o la derrota [...]. [Los estudios subalternos] aciertan en establecer la centralidad del momento histórico de la rebelión para la comprensión de los grupos y clases subalternas como sujetos de sus propias historias.

ESPACIOS DE MUERTE

Michael Taussig (2002, 26) emplea la noción *espacio de muerte* como aquel “umbral que permite tanto la iluminación como la extinción”. Un espacio dialéctico entre la posibilidad de la vida y de la muerte. En Taussig la conceptualización de esta categoría no solo tiene como referente las diversas experiencias de enfermedad, brujería, terror y sanación, cuyos principales protagonistas son los taitas indígenas, médicos nativos del yagé en Putumayo, sino que como contexto histórico global está todo el

proceso colonial, las caucherías y el terror del Putumayo en los tiempos de la Casa Arana (Uribe Tobón 2006, 134).

Los espacios de muerte en Putumayo se inscriben en las profundidades del imperialismo inglés —y de las experiencias del colonialismo en general—, responsable de la explotación y deshumanización en el Congo y la Amazonia con la expoliación del caucho a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Este contexto es clave para entender la noción de espacio de muerte como un espacio de transformación, que permanentemente remite a una serie de continuidades históricas de violencia en la región y a unos modos también históricos de relación entre los actores que la habitan (Taussig 2002, 27).

Pero los espacios de muerte no son posibles sin la existencia de una *cultura del terror* cuyo propósito principal es controlar a las poblaciones. Para este autor, la cultura del terror “además de ser un estado fisiológico [...] es también social [...] [sus] rasgos especiales le permiten servir como mediador por excelencia de la hegemonía colonial” (Ibíd.). Y tal mediación solo es posible a partir de “la mezcla de silencio y mito donde el énfasis fanático en el costado misterioso de lo misterioso florece por medio de rumores entretejidos finalmente en la telaraña del realismo mágico” (Ibíd., p. 30). El terror, entonces, hace referencia a un poderoso discurso de dominación que actúa en la imaginación al potenciar el miedo en las personas.

Estos postulados proporcionan un lente para comprender por qué un determinado grupo poblacional decide quedarse a vivir en un territorio en constante relación con la muerte violenta. Es precisamente aquella dialéctica entre la vida y la muerte la que logra explicar los modos en que ciertos relatos y prácticas sociales en Putumayo legitiman el terror institucionalizado y el mantenimiento de regímenes de poder local y regional.

Linda Green (1995 y 1999), Diane Nelson (1999), Kay Warren (1993), Carolyn Nordstrom y Joann Martin (1992), han señalado que las raíces culturales de esta *cultura del miedo* se encuentran en el trauma de la invasión de la “conquista” y, más recientemente, en los regímenes de dictadura y represión del Cono Sur; en las prácticas de genocidio y aniquilamiento de poblaciones indígenas en Guatemala o en los preceptos ideológicos, religiosos y culturales del proyecto paramilitar implementado en países como Irlanda, Guatemala y Colombia (Riaño 2002).

ALGUNAS PARTICULARIDADES DE LOS ESTUDIOS SOBRE PUTUMAYO

Los estudios académicos en Putumayo (Ramírez 2001; Ramírez et ál. 2010; Torres 2006, 2007 y 2011; Domínguez 2005; Jansson 2006; Ramírez Montenegro 1998; Ramírez Tobón 1996; Rivera 1995) se han interesado por la configuración local del Estado en el marco de la economía de la coca y otros ciclos extractivos que han posibilitado no solo procesos de colonización, sino también, tal como en el 2001 lo sugería María Clemencia Ramírez en el marco de las movilizaciones cocaleras de 1996, procesos de articulación de esta zona al conjunto de la vida política nacional.

Tomando estos acumulados investigativos, María Clara Torres se interroga por “los vínculos de los campesinos cocaleros con el Estado y la política en un debate más amplio sobre la construcción de ciudadanía en contextos de ilegalidad” (2011, 153). La autora sitúa el debate en hechos concretos como la creación de nuevos municipios en manos de algunos líderes comunitarios de las Juntas de Acción Comunal que posteriormente se convertirían en gobernantes locales (cfr. Torres 2011, 79); o en la importancia que representa para algunos pobladores de los municipios del bajo Putumayo (Valle del Guamuez y San Miguel) el ejercicio de la participación electoral (el voto).

Los estudios del CINEP sobre esta región han insistido en que, en oposición a la representación dominante de las regiones cocaleras, es visible la construcción de identidades subregionales ancladas en jerarquías territoriales; además, las narrativas de la colonización, ligadas al petróleo, la coca, la violencia y la exclusión, han sido una constante en el bajo Putumayo, y se han convertido en un marcador de identidad subregional (Ibíd., 158). Esta conclusión resulta importante para mí, porque estoy convencido de la existencia de una identidad particular de quienes habitamos la región. Ahora, considero que en los estudios de esta subregión, así como los que abordan el tema general de la violencia en Colombia, no se ha preguntado ampliamente sobre las acciones que determinados grupos poblacionales emprenden para confrontar la violencia dentro del mismo territorio. Hablo de prácticas cotidianas de la población para habitar un territorio bajo las dinámicas del conflicto armado. En Colombia predominan los estudios sobre el tema del desplazamiento forzado, la migración económica o el retorno.

El análisis de estos fenómenos se ha centrado en los procesos vividos por los sujetos y colectivos: antes, durante y después del desplazamiento, de la migración económica o de los retornos. Estos análisis, valiosos por la reconstrucción que hacen de cada fenómeno, han dejado relegados los procesos vividos por los sujetos y las colectividades no migrantes, no desplazadas y no retornadas.

RASTREANDO ETNOGRAFÍAS

He encontrado tres etnografías que se aproximan a mis intereses investigativos. Se trata de los estudios de Patricia Madariaga (2006), Suzanna Collerd (2010) y Nicolás Espinosa (2010).

Madariaga aborda un caso de dominación paramilitar en una zona urbana de Urabá. Su postulado central es que el control paramilitar origina adaptaciones, conocimientos y estrategias, que los sujetos deben dominar para aumentar sus probabilidades de supervivencia (2006, xiii). Collerd trabaja con un grupo de mujeres que habitan el municipio de Soacha, Cundinamarca. La autora se interesa por las agencias de las mujeres en el contexto de las hegemonías de género, clase, raza y sexualidad, agudizadas por el control social violento por parte de los paramilitares en dos barrios de este municipio. Plantea que “existe un vacío en el análisis de las mujeres como agentes activas en los contextos donde el conflicto se desarrolla, no solo como víctimas sino también como parte de las hegemonías que perpetúan los conflictos” (Collerd 2010, 4).

La etnografía de Espinosa abarca la región de la sierra de la Macarena y los llanos del Yará —subregiones de la Amazonia occidental colombiana—. La investigación enfatiza en los órdenes guerrilleros impuestos por las FARC-EP y en la primacía militar de las políticas estatales para confrontarlas. La tesis central es que los distintos niveles de violencia que configuran la región, se incorporan y naturalizan en las prácticas cotidianas de la vida campesina: los negocios, los viajes, el trabajo en la finca; es decir, la organización comunitaria (Espinosa 2010, 19). Según Espinosa, los aspectos territoriales de la violencia, la presencia del Estado, las dinámicas de poblamiento y los procesos de desarrollo socioeconómico en La Macarena, condicionan de manera distinta la inserción de los grupos armados, y las dinámicas y lógicas del conflicto armado. El relato que hace Espinosa resulta impactante por la forma en que logra reconstruir varios acontecimientos, a partir

de los cuales puede afirmarse que en esta zona del país, teatro de las más costosas, prolongadas y extensas campañas militares, aún existe un control político por parte de las FARC. Puede evidenciarse también la ineficiencia del Estado y sus políticas, no solo para superar de manera sostenible la violencia, sino para cumplir con su deber de protección a la población civil. Es evidente en la ejecución del Plan Colombia y del Plan Patriota y se sigue observando en la actualidad con el Plan Nacional de Consolidación Territorial.

Las tres etnografías (Madariaga, Collerd y Espinosa) analizan los distintos niveles de violencia y conflicto presentes en la vida diaria de los sujetos con los que las investigadoras y el investigador comparten. El análisis de estas dinámicas de violencia no está separado de una reconstrucción del contexto político, social, económico y cultural de los sitios en los que se llevan a cabo las etnografías. Las autoras y el autor emplean perspectivas locales y regionales y, mediante ellas, descifran los mecanismos de la violencia, desarrollados por los actores armados presentes en estos lugares. A su vez, muestran y reivindican que los pobladores civiles no son agentes pasivos ante esta violencia (Espinosa 2010, 75):

La critican, inventan estrategias para hacerle frente, levantan memoriales para dirigirse a la guerrilla, para denunciar al Ejército, para escribir al Presidente de la República. Desde varias instancias han pretendido marcar distancia frente a la guerrilla y ganar reconocimiento desde el Estado.

Las autoras y el autor también explican cómo la violencia cotidiana implica, para los pobladores, la normalización del sufrimiento humano como rutina. A su manera, muestran la naturalización de la guerra. Hay una frase que suele ser una de las más representativas de la naturalización de la violencia en el país, una afirmación muy frecuente en los tres textos: “por algo lo mataron”.

Aunque en las tres etnografías no se dé cuenta explícitamente de que en la guerra se produce la pérdida de las referencias básicas para mantener la identidad del individuo (territorio, familia, pertenencias, estatus), hay que señalar que también se pierde la perspectiva de futuro, se instala el temor y se produce una desestructuración de la vida cotidiana. En términos de Bello y Cancimance (2011, s. p.):

Las lógicas de la guerra instalan la desconfianza, imponen el silencio y el aislamiento y de esta manera deterioran valores fundamentales como la solidaridad, la participación, la confianza en los otros y en las instituciones, la reciprocidad, entre otros. Valores que son, no solo necesarios para garantizar la seguridad y el desarrollo personal, sino para la convivencia social y en últimas sobre los que se asienta la democracia.

Pero en la guerra, aunque parezca paradójico, no todos los efectos son negativos. A propósito de la violencia en El Salvador, Ignacio Martín-Baró (1990, 5) afirmaba que

los periodos de crisis social desencadenan reacciones favorables en ciertos sectores de la población; enfrentados a ‘situaciones límite’, hay quienes sacan a relucir recursos de los que ni ellos mismos eran conscientes o se replantean su existencia de cara a un horizonte nuevo, más realista y humanizador.

Las tres etnografías también dan cuenta de esos otros efectos de la guerra. Nicolás Espinosa, por ejemplo, describe las prácticas de la memoria emprendidas para “conjurar la historia regional con una serie de marcos y pautas para la acción política” (Espinosa 2010, 30).

Me inclino por la sensibilidad con la que las dos autoras y el autor se aproximan y manejan el tema central de sus investigaciones. Resulta muy significativo el ejercicio terapéutico, por decirlo de algún modo, que ellas y él despliegan con el trabajo de la memoria, en la medida en que permite no solo hilvanar el sentido del pasado con el presente y el futuro, sino porque de él emergen demandas y propuestas políticas para una solución real del conflicto armado en el país. Los estudios de Madariaga, Collerd y Espinosa nos ofrecen otro punto de vista sobre localidades y regiones que han sido manejadas como botín de recursos que justifican el uso de la fuerza y de la arbitrariedad en cada coyuntura.

ANTROPOLOGÍA DE LA(S) VIOLENCIA(S)

Es necesario situar la reflexión en el campo de los estudios antropológicos sobre la violencia (Nordstrom y Robben 1995; Das et ál. 1997; Jimeno 2003 y 2004; Scheper-Hughes y Bourgois 2004; Ramírez 1997).

Las violencias y los conflictos se han pensado como una dimensión de la vida y de la cultura, más que como un dominio exclusivo de la muerte o de lo extraordinario. Esto exige estudiarlos dentro de la inmediatez de sus manifestaciones. Para Carolyn Nordstrom y Antonius Robben: “la manifestación de la violencia es tan flexible y transformadora como las personas y culturas que la materializan, la emplean, la sufren y la vencen” (1995, 6). Así, la violencia no puede reducirse a algún principio fundamental del comportamiento humano, a una estructura básica universal de la sociedad ni a un proceso general biológico o cognitivo. Veena Das, Arthur Kleinman y Margaret Lock (1997) también cuestionan las ideas generalizadas sobre los fenómenos de violencia como acontecimientos opuestos o extraordinarios a las dinámicas denominadas “normales” en el orden social. La violencia debe estar ubicada en las relaciones asimétricas de poder que estructuran el campo de plausibilidad y la acción social. En este sentido, el sufrimiento social es entendido como (Das et ál. 1997, IX):

El ensamblaje de problemas humanos que tienen sus orígenes y consecuencias en las heridas devastadoras que las fuerzas sociales infligen a la experiencia humana, se refiere así, a diversas dimensiones de la experiencia humana, incluida la salud, la moral, la religión, la legalidad y el bienestar, y, resulta de lo que los poderes políticos, económicos e institucionales le hacen a la gente y, recíprocamente de cómo estas formas de poder influyen en las respuestas a los problemas sociales.

Otra perspectiva sobre violencia, alineada a esta concepción de manifestación cultural, es la que proponen Scheper-Hughes y Bourgois (2004). Se trata entonces de estudiar la violencia no como un acto, sino como un proceso que permea numerosos aspectos de la vida social que configuran y reconfiguran formas sumamente particulares de la subjetividad. Este argumento puede ponerse en diálogo con algunos de los postulados centrales de la antropología de las emociones. Desde este campo, Myriam Jimeno (2003, 144-145) propone que la violencia —o la acción violenta, como la denomina— es un

Tipo de acción social que acontece inscrita en las relaciones específicas entre las personas. Y como en general en las acciones humanas, su aspecto instrumental es inseparable del sistema

cultural de representaciones y de la configuración de los afectos. Así, la acción violenta expresa ciertas orientaciones y valoraciones de orden histórico-cultural y traza y pone en evidencia diferencias sociales, tales como las de género.

Esta idea de construcción cultural es estudiada y profundizada por Jimeno (2003 y 2004) a partir de algunos casos de crimen pasional ocurridos en Colombia y Brasil entre 1980 y 1990. Jimeno identifica la configuración emotiva que conlleva tales crímenes. Para esta antropóloga, la configuración emotiva da cuenta de las estructuras socialmente compartidas y culturalmente construidas en las que los sujetos interactúan y se relacionan. Las emociones son categorías históricas y culturales que hacen parte de las jerarquías de género, sostenidas en la concepción dual del sujeto —emoción/razón—. La configuración emotiva que encuentra la autora no es un producto específico colombiano o brasileño, sino un decantado histórico sobre la emoción en la constitución de los sujetos humanos modernos, según los modelos ideales de hombre y mujer. Así, el crimen pasional emerge entre disyuntivas de principios morales que hacen parte de un horizonte vasto para juzgar las relaciones interpersonales (Jimeno 2003).

Incorporar estas diferentes ideas de la violencia como una manifestación cultural, me permite acceder a diversas formas de interpretar las complejas relaciones entre actos de violencia, significación, representación, hegemonía o resistencia.

ANTROPOLOGÍA DE LOS SILENCIOS: PRIMERAS EXPLORACIONES EN CAMPO

Quiero finalizar este artículo con unas notas en proceso de construcción, pues su fuente principal es el trabajo etnográfico que estoy realizando en Putumayo desde el 2010. Que esté al final no le resta importancia; todo lo contrario, recoge de forma preliminar una práctica cultural que he identificado en esas salidas de campo: los silencios.

Identificar las prácticas que determinado grupo poblacional establece para habitar territorios con presencia y accionar armado histórico de grupos militares, legales o ilegales, representa para mí el reto de posicionar, desde otra mirada, lo que Castillejo (2009) ha

planteado como la necesidad de pensar en una *antropología del silencio* que dé cuenta de las texturas del recuerdo después de acontecimientos de terror. El autor, analizando el caso de la Sudáfrica contemporánea, ha planteado que el silencio es un artefacto histórico-cultural que ha generado silenciamiento y exclusión social de comunidades con una larga historia de opresión y violencia, tal como se vivió en el *apartheid*.

En Sudáfrica, Castillejo identifica que el silencio está ligado por lo menos a tres aspectos: 1) La necesidad de dejar atrás el pasado; 2) La intensidad del trauma, y 3) La necesidad o la intención de ocultar divergencias políticas —factores ideológicos—. Con base en estas tres situaciones, afirma que el silencio tiene una naturaleza social y que es posible conectarlo con las maneras en que los “expertos” en trauma se relacionan con estas comunidades históricamente excluidas.

Propongo entender, definir y analizar los silencios más allá de lo traumático y del silenciamiento al que se refiere Castillejo. Le asigno un valor de práctica social no solo desarrollada por personas afectadas por la violencia, sino por toda una población. Por supuesto, considero que la práctica del silencio no es la única que esta población desarrolla, al menos en contextos de control armado. Por lo pronto, quisiera ahondar sobre los silencios que he hallado en pequeños ejercicios de trabajo de campo en Putumayo.

En un acercamiento inicial que hice con pobladores del municipio Valle del Guamuez, en noviembre del 2011, les pregunté a dos mujeres que se desempeñan como docentes de secundaria, sobre la manera en que la gente, en Putumayo, pudo vivir en medio del control guerrillero y del control paramilitar. Así respondieron estas mujeres:

MUJER 1: Que cómo hicimos... Pues mire, con el silencio. El silencio es un arma de los seres humanos y concretamente de esta población que llegó a la zona a trabajar con lo ilícito, trabajar en los cocaleros a espaldas de un Estado que desconoce la zona [...] esta economía de la zona crece a partir de prácticas culturales donde la base es el ser discretos. Todos los almacenes de la zona que les vendían a los campesinos sabían que estos se dedicaban a la coca, fue un silencio cómplice que luego se traslada a la convivencia con los grupos armados que trabajaban con el comercio de narcóticos en la zona. Si guardo silencio soy recompensado fue

lo que se dio inicialmente frente a la guerrilla, si guardo silencio no me matan, principio de vida en la zona frente a los paramilitares. Ahora, yo creo que con los paracos no se negoció nada, simplemente se esperó pacientemente y en silencio, con la rabia de no poder hacer nada, en esa espera de que tarde o temprano ellos saldrían de la zona, ese aguante del campesino es muy del cristianismo de eso de que “no hay mal que dure cien años”. Con los guerros [guerrilleros] se sabía que estaban y ante la no presencia de instituciones del Estado, estos toman el poder e inciden en las problemáticas de la comunidad. (Conversación, noviembre del 2011).

MUJER 2: Qué diría yo... aplicando aquello de oír, ver y callar... hummm la gran mayoría de personas, tanto a la guerrilla como a los paramilitares, les otorgó autoridad, se los hacían amigos, los saludaban, les hacían favores y les pedían favores. Frente a los paras en concreto, una cosa que muchos hicimos fue obedecer. Recuerdo sobre todo a mis vecinos, a gente del pueblo, cualquier conflicto lo dirimía un paramilitar, había que ir y solicitar audiencia en una de sus casas, y la gente creo que aún hoy sigue convencida de que los conflictos se solucionan o violentamente o se paga con la vida. En navidad se obedecía arreglando calle y adornando las casas, porque ellos [los paramilitares] lo ordenaban. El silencio fue la estrategia, el no decir nada y yo insistiría en la obediencia. Si llegaban a tu casa por la moto obedecías y la entregabas, si llegaban a media noche y te pedían que los llevaras en tu carro lo hacías. El “reconocimiento como autoridad” fue otra forma para sobrevivir con los paras, ya la Fiscalía, el Personero, la Policía no significaban nada, eran entes sin ningún poder, así que las denuncias se hacían a x o y comandante. Esa era, para muchos, una justicia más rápida, eficiente, sin trámites. Acá se sobrevivió con un silencio cómplice y pasivo. (Conversación, noviembre del 2011).

En otro escenario, en el de personas afectadas por alguna modalidad de violencia en Putumayo, encontré que la práctica de los silencios adquirió un matiz diferente. Cuando adelanté trabajo de campo

en el 2010⁹, con sobrevivientes de la masacre del 9 de enero de 1999¹⁰, ejecutada por el Bloque Sur Putumayo de las AUC en la Inspección de El Tigre¹¹, la mayoría de los relatos de los pobladores advertía que la práctica de los silencios les permitió sobrevivir, no solo a los recuerdos intrusivos y dolorosos de la masacre, sino a todo el proceso de terror y control paramilitar entre el 2001 y el 2003. La práctica de los silencios fue enunciada en tres circunstancias: la entrada violenta, la consolidación represiva y la salida paramilitar. Esto permite asumir que los silencios no solo poseen una temporalidad y una espacialidad concreta, sino que también se les asignan diversos sentidos y formas de uso. Así fueron narrados estos momentos por dos víctimas sobrevivientes de la masacre y del control paramilitar posterior a la misma (Cancimance 2011, 150):

1. Con la entrada de los paramilitares, nosotros tuvimos que recurrir al silencio ¡Qué difícil que era reclamar nuestros derechos frente a la autoridad que ellos imponían con las masacres y matanzas! El silencio era la única forma para sobrevivir en esta región. Si tú no querías tener ningún problema solo calla. Durante este tiempo estuvimos humillados. Y también nos llevó a esto, fue la impotencia frente al poder de las armas.
2. Más adelante podemos observar como que ese silencio comenzó a generar preocupación en la comunidad, o sea, después de mirar que mucha gente campesina era llevada a unas jaulas donde las AUC determinaban si debían morir o no, decidimos emprender acciones para evitarlo. Era horrible tener que aceptar que jóvenes, padres de familia, cayeran en esta situación y no había nadie que dijera algo por ellos. Por eso la comunidad empezó a dejar a un lado el miedo, hicimos hablar el silencio y

9 En el desarrollo de mi tesis de maestría en Ciencia Política, en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Ecuador (2008-2010).

10 Véase Cancimance (2011) y CNRR (2011).

11 El Tigre es una de las seis inspecciones de Policía que tiene el municipio Valle del Guamuez en Putumayo. Está ubicada al nororiente de La Hormiga (cabecera municipal), a escasos 30 minutos (13 km). Es un caserío que se levanta a la orilla de la carretera Pasto-Mocoa-La Hormiga-San Miguel-Ecuador, proyectada como “vía internacional”. Esto la posiciona como corredor fronterizo que sale hacia San Miguel y Ecuador.

nos unimos pa’ reclamar a esas personas que eran llevadas a la jaula para ser asesinadas (Ibíd., 151).

3. Después de una incursión armada de la guerrilla a un campamento paramilitar, que para la población de El Tigre este acto es asimilado como la masacre perpetrada por la guerrilla del Frente 48 de las FARC-EP, los paramilitares salen de la región. Frente a este hecho una mujer me manifestó: “Por fin se hace justicia sobre esos animales que tanto sufrimiento nos causaron. Otros hombres [la guerrilla], igualmente de malos a ellos hicieron justicia, les bombardearon la casa donde ellos vivían, donde metían a nuestros hijos, hermanos, tíos, primos o amigos supuestamente para hacer justicia, pero nunca entendimos qué justicia podían hacer contra un niño de catorce años, o contra niños que aún no conocían el mundo porque por varias ocasiones se vieron mujeres embarazadas que fueron asesinadas. Que Dios nos perdone, pero ese día sentimos alivio, sentimos que después de tanto abandono de los gobernantes, hubo alguien que demostrara que a ese monstruo también se lo podía destruir, que a él también le hacían efecto las balas. Les pido disculpas y lo digo entre nosotras, yo me alegré tanto con la muerte de ellos, que por un momento me olvidé que ese monstruo que se robó la vida de mi hijo de apenas catorce años, también fueran personas (Ibíd., 152).

Jelin (2002 y 2003) reconoce que tener o no tener palabras para expresar lo vivido, o para construir la experiencia y la subjetividad de eventos y acontecimientos, es importante en los procesos de significación del pasado. Para ella, el pasado cobra sentido en su enlace con el presente, en el acto de recordar/olvidar. Esto solo es posible si se habla de las memorias en perspectiva de narrativas¹² (Jelin 2002, 27-28), es decir, de memorias que se expresan como relatos comunicables a otros. Esta consideración permite establecer que las memorias son

12 Desde esta misma perspectiva, Todorov (2000) plantea que el acontecimiento recuperado puede ser leído de manera literal o de manera ejemplar. Lo literal remite al carácter intransitivo de los sucesos preservados, mientras que lo ejemplar permite comprender situaciones “nuevas”, donde el pasado se convierte en principio de acción para el presente.

simultáneamente individuales y sociales¹³, ya que en la medida en que las palabras y la comunidad de discurso son colectivas, la experiencia también lo es (Jelin 2003, 41).

Para varios analistas (Vásquez 2001; Jelin 2002, 2003; Jimeno 2007), la memoria, en cuanto proceso de asignación de sentidos a los pasados de violencia, no puede existir si no es narrada o mediada por un lenguaje testimonial, que posibilite compartir socialmente el dolor o el sufrimiento y, con ello, restablecer una comunidad política en la que las víctimas puedan recobrar su sentimiento de participación ciudadana (Jimeno 2007). Estos planteamientos dejan la impresión de que la ausencia de palabra o los silencios están asociados exclusivamente con la existencia de lo traumático, y por tanto se puede correr el riesgo de equiparlos con lo inefable o lo inenarrable.

De hecho, Jelin (2002) plantea que los acontecimientos traumáticos generan grietas en la capacidad narrativa, huecos en la memoria, y representan la imposibilidad de dar sentido al pasado. Por supuesto, esta autora reconoce que existen silencios impuestos por temor a la represión, al igual que una “voluntad” de silencios, de no contar o transmitir los “sufrimientos” (Jelin 2003, 36). Sin embargo, estas dos opciones llevan al mismo resultado: la imposibilidad de la memoria colectiva, la imposibilidad de un relato, sea testimonial, ficcional, ritual o simbólico.

Si bien los silencios pueden asociarse con impedimentos de habla, no puede negarse su carácter estratégico, tanto en situaciones donde aún prevalece la violencia y la represión, como también, y de manera muy importante, en la apropiación y subjetivación de las experiencias de dolor: en las formas en que los sujetos, individual, familiar y colectivamente, tramitan el dolor. Por ello, argumento que los silencios en el lenguaje se manifiestan, bajo múltiples expresiones, en el modo en que re-habituamos los espacios de la devastación (Ortega 2008). Incluso, si recurrimos a una conceptualización sobre el silencio, encontramos, tal como lo expresa José Sánchez-Parga (2010, 167):

13 “Las memorias individuales están siempre enmarcadas socialmente. Estos marcos son portadores de la representación general de la sociedad, de sus necesidades y valores. Incluyen también la visión del mundo animada por valores, de una sociedad o grupo [...]. Lo colectivo de las memorias es el entretejido de tradiciones y memorias individuales, en diálogo con otros, en estado de flujo constante, con alguna organización social [...] y con alguna estructura, dada por códigos culturales compartidos” (Jelin, 2002, 20-22).

[El silencio] no es lo opuesto a la palabra sino al ruido; puede oponerse a los ruidos verbales, que hablan mucho y dicen poco, o que hablan al margen de todo escucha. El silencio es la exacta, estricta y rigurosa contraparte de la palabra significativa, y en tal sentido no hay palabra sin su silencio. Después de todo, las palabras no hacen más que significar silencios tanto como los silencios pueden significar las palabras.

Con base en mi acercamiento a las experiencias de violencia en Putumayo, he podido constatar que los silencios forman parte importante en la vida de los sujetos y en las dinámicas colectivas. Estos silencios se organizan y se experimentan según la configuración local, regional y nacional de los contextos políticos, sociales y económicos. A partir de esto, también propongo hablar de los momentos del silencio.

En esta misma dirección, pero bajo un análisis más global de la violencia contemporánea en Colombia, Sánchez ha planteado que los silencios son esencialmente polisémicos y representan opciones para procesar duelos, así como estrategias de sobrevivencia “a sabiendas de los riesgos que conlleva la palabra” (Sánchez 2009, 16). El autor propone que

es menester garantizar a las víctimas las condiciones para poder expresarse, ya sea con su silencio, o contando y callando [puesto que] lo que está en juego no es solo la dificultad de expresar lo vivido y lo sentido, sino el miedo a que “eso” pueda repetirse. (Ibíd., 17)

Adicionalmente, Sánchez ha identificado que el silencio también puede expresar la carencia de alguien dispuesto a escuchar. Esta situación puede llevar “no solo a sentimientos de soledad profunda, sino también a pérdidas testimoniales irreparables para el esclarecimiento social y político de las atrocidades” (Ibíd., p. 16). Bajo esta mirada del silencio, resulta pertinente la propuesta de comunidad emocional de Jimeno en su análisis sobre subjetividad, lenguaje y violencia. En sus palabras (Jimeno 2007, 174 y 180):

El compartir [experiencias de dolor] nos acerca a la posibilidad de identificarnos con las víctimas, [y nos] permite recomponer su membresía a la comunidad, y restablecer o crear lazos para la

acción ciudadana [...]. En la narración de la experiencia se crea un terreno común, compartido entre narrador y escucha, en el que no solo se intercambia y pone en común un contenido simbólico —cognitivo—, sino también, y sobre todo, se tiende un lazo emocional que apunta a reconstituir la subjetividad que ha sido herida: se crea una comunidad emocional.

No desconozco que los silencios también pueden adquirir una dimensión relacionada con la pérdida de testimonios que clarifiquen la verdad de lo sucedido durante un episodio específico de la historia de un país y lo que ello implica en términos de olvido, al menos para las generaciones venideras. Esta situación puede presentarse no solo por los efectos devastadores que produce la violencia en los sujetos y territorios, afectados por actos como estos, o por lo doloroso y difícil que resulta poner en escena recuerdos que aún afectan emocionalmente a las personas y colectivos en cuanto desborda la capacidad para significarlos, afrontarlos e integrarlos a sus vidas, sino principalmente por la existencia de contextos que niegan, trivializan y tergiversan lo sucedido, como ocurre en escenarios de impunidad y de silenciamiento.

Dados los anteriores argumentos, es necesario tomar distancia de la noción de silencio asociada exclusivamente con los impedimentos de las memorias y que implícitamente insisten en la expresión del dolor a partir de la palabra. Al contrario, asumo que los silencios, al menos en contextos donde la violencia extrema aún hace parte de la cotidianidad, también pueden formar parte de las memorias y los olvidos, por cuanto son una opción que re-significa experiencias pasadas. En palabras de Ortega (2008, 47):

Se pueden, por ejemplo, usar las palabras congeladas como gestos; se puede ocupar, habitar las marcas de la agresión para elaborar significados no narrativos de duelo. En todos estos casos, el testimonio se entiende mejor a través de las complejas transacciones entre el cuerpo y el lenguaje, porque en esa relación suplementaria se encuentran los recursos para a la vez, decir y mostrar el dolor que se les infligió, y así mismo, ofrecer testimonio [del] daño infligido a la totalidad del tejido social. Hay saberes que solo se pueden comunicar con silencios, porque es el cuerpo mismo el que está ofreciendo testimonio.

Esto significa, a diferencia de lo que propone Jelin, que los silencios sí pueden ser integrados narrativamente, puesto que los testimonios —en cuanto narrativas— no pueden entenderse exclusivamente desde el análisis textual, sino que hay que comprenderlos “en su sociabilidad, acompañados de su eficacia social e inscritos en contextos que incitan de manera simultánea el discurso y propician zonas de silencio que recubren amplias zonas de lo social” (Ortega 2008, 45-46).

Desde esta perspectiva, es posible entender que esos silencios no son producto único de memorias reprimidas que habitan el inconsciente, ni constituyen ruptura en la capacidad del lenguaje. Son, ante todo, apropiaciones del dolor y estrategias de agenciamiento (Ortega 2008). Este planteamiento va en contravía de aquella propuesta que defiende la idea de la narrativa como emergencia exclusiva de la palabra (Jelin 2003, 41). A su vez, tal como lo señala Theidon (2007 y 2009), en muchas ocasiones hay silencios que debemos respetar¹⁴ (2009, 17). Bajo esta idea, comparto con Todorov (2000, 8) que

[...] la recuperación del pasado es indispensable; lo cual no significa que el pasado deba regir el presente, sino que al contrario, este hará del pasado el uso que prefiera. Sería de una ilimitada crueldad recordar continuamente a alguien los sucesos más dolorosos de su vida; también existe el derecho al olvido.

AGRADECIMIENTOS

Mis agradecimientos para este Instituto, así como para la antropóloga Myriam Jimeno Santoyo, quien en su papel de directora de tesis ha incentivado este proyecto de investigación doctoral.

14 Analizando el caso de la violencia sexual en el Perú, la autora agrega: “[...] empero, hay otros [silencios] que valdría perturbar, como el silencio de los miles de hombres quienes participaron, incentivaron, observaron —y tal vez intentaron frenar— la violencia sexual”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barnard, Alan. 2000. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bello, Martha Nubia y Andrés Cancimance. 2011. “Reflexiones sobre el daño en contextos de violencia socio-política”. Ponencia en la VI versión de la Cátedra Internacional Ignacio Martín Baró, *Las víctimas: testigos históricos, sujetos de justicia. Tiempos de reflexiones urgentes*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, octubre.
- Bourdieu, Pierre. [1980] 2007. *El sentido práctico*. Traducido por Ariel Dilon. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Bourdieu, Pierre. [1987] 1988. *Cosas dichas*. Traducido por Margarita Mizraji. Buenos Aires: Gedisa.
- Cancimance, Andrés. 2011. “Memorias en silencio: la masacre de El Tigre, Putumayo. Reconstrucción de Memoria Histórica en Colombia” (tesis de maestría en Ciencias Políticas, Flacso, Quito).
- Castillejo, Alejandro. 2009. *Los archivos del dolor. Ensayos sobre violencia y el recuerdo en la Sudáfrica contemporánea*. Bogotá: Uniandes-CESO.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. 2012. *El Placer. Mujeres, coca y guerra en el bajo Putumayo*. Bogotá: CMH.
- Collerd, Suzanna. 2010. “Hegemonías y agencias en el contexto del control social paramilitar” (tesis de maestría en Estudios de Género, Universidad Nacional de Colombia, Escuela de Estudios de Género, Bogotá).
- Comisión Andina de Juristas CAJ. 1993. *Putumayo. Serie de informes regionales de derechos humanos*. Bogotá: Códice.
- Das, Veena y Arthur Kleinman. 2000. *Violence and Subjectivity* Londres: University of California Press.
- Das, Veena. 2008. “La subalternidad como perspectiva” Y “Lenguaje y cuerpo: transacciones en la construcción del dolor”. En *Veena Das: sujetos de dolor, agentes de dignidad*, compilado por Francisco Ortega, 195-216. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar.
- Das, Veena, Arthur Kleinman y Margaret Lock. 1997. *Social Suffering*. Berkeley: University of California Press.
- Domínguez, Camilo. 2005. *Amazonia colombiana, economía y poblamiento*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Espinosa, Nicolás. 2010. *Política de vida y muerte. Etnografía de la violencia diaria en la sierra de la Macarena*. Bogotá: ICANH.

- Feierstein, Daniel. 2007. *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica.
- Foucault, Michel. [1994] 1999. *Estética, ética y hermenéutica*. Vol. III de *Obras esenciales*. Traducido por Ángel Gavilondo. Barcelona: Ediciones Paidós.
- González, Fernán. 2011. “La paradoja de orden estatal e ilegalidad”. Prólogo a *Estado y coca en la frontera colombiana: El caso de Putumayo*, por María Clara Torres, 13-24. Bogotá: CINEP.
- González, Fernán, Ingrid Bolívar y Teófilo Vásquez. 2002. *Violencia política en Colombia. De la nación fragmentada a la construcción de Estado*. Bogotá: CINEP.
- González, José Jairo. 1998. *Amazonia colombiana. Espacio y sociedad*. Bogotá: CINEP.
- González, José Jairo. 2007. “Los paramilitares y el colapso estatal en Meta y Casanare”. En *Parapolítica. La ruta de expansión paramilitar y los acuerdos políticos*, editado por Mauricio Romero, 239-284. Bogotá: CEREC.
- Green, Linda. 1995. “Living in State of Fear”. En *Fieldwork under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*, editado por Carolyn Nordstrom y Antonius Robben, 105-125. Berkeley: University of California Press.
- Green, Linda. 1999. *Fear as Way of Life: Mayan Widows in Rural Guatemala*. Nueva York: Columbia University Press.
- Grupo de Memoria Histórica CNRR. 2009. *Recordar y narrar el conflicto. Herramientas para reconstruir memoria histórica*. Bogotá: Fotoletras S.A.
- Grupo de Memoria Histórica CNRR. 2011. *La masacre de El Tigre, Putumayo. 9 de enero de 1999. Reconstrucción de memoria histórica en el Valle del Guamuéz*. Bogotá, Colombia.
- Jansson, Oscar. 2006. “Tríadas putumayenses: relación patrón-cliente en la economía de la cocaína”. *Revista Colombiana de Antropología* 42: 223-247.
- Jelin, Elizabeth. 2002. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Jelin, Elizabeth. 2003. “Memorias y luchas políticas”. En *Jamás tan cerca arremeti lo lejos. Memoria y violencia política en el Perú*, compilado por Carlos Iván Degregori, 27-48. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Jimeno, Myriam. 2003. “Unos cuantos piquetitos. Violencia, mente y cultura”. *Palimpsestos* 3: 110-125.
- Jimeno, Myriam. 2004. *Crimen pasional. Contribución a una antropología de las emociones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Jimeno, Myriam. 2007. "Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia". *Antípoda* 5: 169-190.
- Lindón, Alicia. 2000. "Del campo de la vida cotidiana y su espacio-temporalidad: una presentación". En *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, coordinado por Alicia Lindón, 7-18. Barcelona: Anthropos.
- Madariaga, Patricia. 2006. *Matan y matan y uno sigue ahí: control paramilitar y vida cotidiana en un pueblo de Urabá*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Martín-Baró, Ignacio, comp. 1990. *Psicología social de la guerra: trauma y terapia*. San Salvador: UCA Editores.
- Nelson, Diane. 1999. *A Finger in the Wound. Body Politics in Quincentennial Guatemala*. Berkeley: University of California Press.
- Nordstrom, Carolyn y Joann Martin. 1992. *The paths to domination, resistance and terror*. Berkeley: University of California.
- Nordstrom, Carolyn y Antonius Robben. 1995. *Fielword under Fire: Comtemporary Studies of Violence and Suvirval*. Berkeley: Universidad de California Press.
- Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH. 2007. *Dinámica reciente de la confrontación armada en Putumayo*. Bogotá: National Graphics Ltda.
- Ortega, Francisco, comp. 2008. *Veena Das: sujetos de dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar.
- Ramírez, María Clemencia. 1997. "Hacia una nueva comprensión de la violencia en Colombia. Concepciones teóricas y metodológicas sobre violencia y cultura". En *Nuevas visiones sobre la violencia en Colombia*, editado por Álvaro Camacho. Bogotá: Fescol.
- Ramírez, María Clemencia. 2001. *Entre el estado y la guerrilla. Identidad y ciudadanía en el movimiento de campesinos cocaleros del Putumayo*. Bogotá: ICANH.
- Ramírez, María Clemencia. 2003. "El departamento del Putumayo en el contexto del suroccidente colombiano. Ordenamiento territorial y diferencias intrarregionales". En *In-sur-gentes. Construir región desde abajo*, compilado por William Torres, Bernardo Tovar y Luis Ernesto Lasso, 203-239. Neiva: Editorial Universidad Surcolombiana.

- Ramírez, María Clemencia, Ingrid Bolívar, Juliana Iglesias, María Clara Torres y Teófilo Vásquez. 2010. *Elecciones, coca, conflicto y partidos políticos en Putumayo 1980-2007*. Bogotá: CINEP/PPP-ICANH-Colciencias.
- Ramírez Montenegro, Roberto. 1998. “Conflictos sociales en el Putumayo”. En *Conflictos regionales. Amazonia y Orinoquia*, editado por José Jairo González, Roberto Ramírez, Alberto Valencia y Reinaldo Barbosa, 71-130. Bogotá: Iepri-Fescol.
- Ramírez Tobón, William. 1996. “Un campesino ilícito”. *Revista Análisis Político* 29: 65-75.
- Reguillo, Rossana. 2000. “La clandestina centralidad de la vida cotidiana”. En *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, editado por Alicia Lindón, 77-93. Barcelona: Anthropos.
- Riaño, Pilar. 2002. “Las rutas narrativas de los miedos: sujetos, cuerpos y memorias”. En *El Miedo. Reflexiones sobre su dimensión social y cultural*, editado por Marta Villa, 85-106. Medellín: Corporación Región.
- Rivera, María Victoria. 1995. “Los proyectos de sustitución de cultivos en los departamentos de Caquetá, Guaviare y Putumayo”. En *Drogas, poder y región en Colombia*, editado por Ricardo Vargas, 233-282. Bogotá: CINEP.
- Sánchez, Gonzalo. 2009. Introducción a *La masacre de El Salado: esa guerra no era nuestra*, por Gonzalo Sánchez, GMH. Bogotá: Tauros.
- Sánchez-Parga José. 2010. *El oficio de antropólogo. Crítica de la razón (inter)cultural*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1997. *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Scheper-Hughes, Nancy y Philippe Bourgois, eds. 2004. *Violence in War and Peace: an Anthology*. Malden: Blackwell.
- Scott, James. 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Era.
- Taussig, Michael. [1987] 2002. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Taussig, Michael. 1995. *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. España: Gedisa Editorial.
- Theidon, Kimberly. 2004. *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de reconciliación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Theidon, Kimberly. 2007. “Género en transición: sentido común, mujeres y guerra”. *Revista Análisis Político* 60: 3-30.

- Theidon, Kimberly. 2009. *La teta asustada: una teoría sobre la violencia de la memoria*. Boston: Universidad de Harvard.
- Todorov, Tzvetan. 2000. *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Torres, María Clara. 2006. “Formas de pensar y experimentar la política y el Estado en lo local: la creación del municipio de San Miguel en Putumayo”. En *Globalización, cultura y poder en Colombia*, editado por Fernán González y Gloria Isabel Ocampo, 171-184. Medellín: Universidad de Antioquia-Colciencias.
- Torres, María Clara. 2007. “Comunidades y coca: prácticas que hacen aparecer al Estado”. *Revista Controversia* 188: 199-245.
- Torres, María Clara. 2011. *Estado y coca en la frontera colombiana. El caso de Putumayo*. Bogotá: Odecofi-Cinep.
- Uribe Tobón, Carlos Alberto. 2006. “El retorno de Mateo Mina a la selva sin ley”. *Antípoda* 2: 127-153.
- Vásquez, Félix. 2001. *La memoria como acción social. Relaciones, significados e imaginario*. Barcelona: Paidós.
- Warren, Kay. 1993. *The Violence within: Cultural and Political Opposition in Divided Nations*. Michigan: University of Michigan.

MÁS ALLÁ DE LA NACIÓN: LA SEXUALIDAD Y EL GÉNERO COMO EJES CENTRALES DE MIGRACIÓN

SALVADOR VIDAL-ORTIZ *

American University · Washington D. C. · Estados Unidos

*vidalort@american.edu

Artículo de investigación recibido: 19 de octubre 2012 · aprobado: 23 de marzo de 2013

RESUMEN

La migración internacional se entiende, generalmente, por las dinámicas de otredad cultural, en los que el país de origen representa un “retraso” en términos de democratización de roles e identidades de género y de las orientaciones sexuales. Este artículo intenta visibilizar estas dinámicas, a partir del análisis de los procesos de migración desde México a los Estados Unidos de hombres que tienen sexo con otros hombres. Siguiendo el trabajo de Lionel Cantú, quien muestra cómo se intenta reproducir una diferencia cultural en los procesos legales de la solicitud del asilo político, se explora el proceso de construcción de una representación de género opuesta entre ambas naciones. Este argumento ofrece una visión alternativa de las articulaciones entre género, nación y ciencia como ejes de la creación de dicha diferencia, donde la sexualidad aparece como un terreno de debate contemporáneo.

Palabras clave: *asilo político, diferencia cultural, género, Lionel Cantú, migración, sexualidad*

BEYOND THE NATION: SEXUALITY AND GENDER AS FOCAL POINTS OF MIGRATION

ABSTRACT

International migration is usually understood in terms of the dynamics of cultural otherness, in which the country of origin represents a certain “backwardness” in terms of the democratization of gender roles and identities and sexual orientations. The article aims at visibilizing these dynamics on the basis of the analysis of migration processes from Mexico to the United States of men who have sex with other men. Following the work of Lionel Cantú, who shows how a cultural difference tends to be reproduced in legal political asylum processes, the paper explores the process of construction of a totally different gender representation in each of the two countries. This argument offers an alternative view of the articulations among gender, nation, and science as focal points for the reading of that difference, in which sexuality is a fruitful field for contemporary debate.

Keywords: *political asylum, cultural difference, gender, Lionel Cantú, migration, sexuality.*

PARA ALÉM DA NAÇÃO: A SEXUALIDADE E O GÊNERO COMO EIXOS CENTRAIS DE MIGRAÇÃO

RESUMO

A migração internacional entende-se, geralmente, pelas dinâmicas de alteridade cultural, nas quais o país de origem representa um “atraso” em termos de democratização de papéis e identidades de gêneros e das orientações sexuais. Este artigo tenta visibilizar tais processos, para isso se centra na migração do México a Estados Unidos de homens que têm sexo com outros homens, e segue-se o trabalho de Lionel Cantú, que demonstra como se tenta reproduzir uma diferença cultural em casos legais de asilo político, da qual deriva a construção de uma representação de gênero oposta entre ambas as nações. Este argumento oferece uma visão alternativa de gênero, nação e ciência como eixos à leitura dessa diferença, que usa a sexualidade como terreno de debate contemporâneo.

Palavras-chave: *asilo político, diferença cultural, gênero, Lionel Cantú, migração, sexualidade.*

INTRODUCCIÓN

Dentro de los estudios realizados, la migración internacional se mide en procesos de *otredad cultural* donde el país de origen representa una posición de “retraso” que debe superarse. En este artículo, esa otredad cultural puede explorarse en términos del trato diferencial sobre los roles de género, identidad de género, y orientación sexual. Usualmente, las razones que circulan en relación con el desplazamiento internacional de las y los migrantes, se reducen a esta diferencia cultural, asumiendo que la nación que los recibe es mucho mejor que de la que han sido simbólicamente expulsadas o expulsados —muchas veces se ignoran las razones político-económicas por las cuales la gente se ve forzada a migrar—. La migración, como elemento de diversificación, tiende a ser amenazante para la gente nacionalista y para la nación como proyecto homogéneo, y el género y la sexualidad son elementos utilizados para devaluar a las y los migrantes.

Este artículo indaga las nociones de poder desde donde el discurso de *nación* impacta sobre las construcciones de las migraciones, relacionadas con cuestiones de género y sexualidad. De cierta forma, me motiva a explorar cómo hacemos ciencia masculinista al otorgar un estatus benevolente a países *primermundistas* que “regalan” la entrada a personas de países *tercermundistas*, por medio de un trueque simbólico que las “coloca en su lugar” como tales. El reto está en asumir el papel de científico social que, por un lado, ayuda a los solicitantes de asilo político a quedarse en el país donde desean echar raíces, mientras que, por el otro, se sostiene una posición crítica del sistema jurídico legal —de las instituciones y el Estado— en el proceso.

Luego de una discusión que sitúa las relaciones globales geopolíticamente y el lugar de la migración en estas, el presente artículo desarrolla una tesis con la discusión del trabajo de Jyoti Puri (2004) *Encountering Nationalism* (Tropezando con el nacionalismo), en conversación con el trabajo de Lionel Cantú Jr., *La sexualidad de la migración: cruzando fronteras y hombres inmigrantes mexicanos* (Cantú, Naples y Vidal-Ortiz 2009). En particular me concentro en el ensayo sobre su trabajo como sociólogo aplicado con seis casos de

asilo político (Cantú, 2005)¹. Este artículo confronta los prejuicios legales sobre lo que es la homosexualidad en América Latina, entendidos como un sistema de opresión —*vis a vis* la estadounidense, que se supone, en dicha narrativa, es de total apertura— y la implicación generizada de los patrones que crean en el proceso a una nación estadounidense como benevolente y supuestamente masculina, en relación con los países de los cuales los hombres homosexuales escapan y piden refugio —una movida supuestamente feminizante—. Al interrogar la posición de la experta o del experto científico-social sobre los entendidos de la nación en los procesos de migración —en este caso, utilizando la experiencia de hombres que tienen sexo con otros hombres² que migraron de México a Estados Unidos, y a Cantú como una figura/ejemplo de dicha interrogación—, este artículo ofrece aperturas para pensar la migración como constitutiva de la sexualidad y viceversa.

Aunque el trabajo se enfoca en la orientación sexual, utilizo el género como categoría de análisis para entender los procesos migratorios de dichos hombres y para pensar en la nación como un dispositivo generizado. También comprendo los procesos que validan el movimiento entre naciones como formas de producción de género.

A la vez que utilizo el género como categoría de análisis, extendiendo el estudio de género para incorporar la sexualidad, como lentes analíticos que continúan hilvanando relaciones íntimas en las ciencias sociales contemporáneas³. En la medida en que en este artículo se

1 Cantú investigó el tema de la sexualidad y la migración en los años noventa, pero a su fallecimiento repentino en el 2002, no había completado el libro basado en dicha investigación; Nancy A. Naples, directora de su Comité Doctoral, y yo, tomamos los textos producidos por Cantú y editamos el trabajo para su publicación póstuma.

2 El término “hombres que tienen sexo con otros hombres” (HSH) fue acuñado para separar identidad sexual de comportamiento sexual; estos hombres no siempre se autoidentifican como gays o bisexuales. Para una discusión al respecto, véase Sivori (2008) y Guzmán (1997).

3 Antropólogas como Gayle Rubin (1984) argumentaron para una separación de dichos lentes analíticos, en un esfuerzo por establecer estudios de la sexualidad; subsecuentemente, los estudios de género y sexualidad han continuado en debates y conversaciones sobre las similitudes y diferencias entre sus ejes y focos de análisis. Para una cita reciente sobre las tensiones entre los estudios de género y sexualidad, y cómo se negocia la relación entre ambos en las ciencias sociales, véase Richardson (2007). De forma paralela a la contribución de Hondagneu-Sotelo (2011), en el

pueden redefinir las lecturas de masculinidad y feminidad que construyen la nación, podemos repensar y articular formas no normativas de enunciación de la migración, y repensar la caracterización, implícita o no, de la nación como salvadora, heroína, herida o necesitada en estos procesos jurídicos migratorios que no son inocentes en su aplicación. Aunque este trabajo se enfoca en la migración a EE. UU., el debate sobre la ciencia y el rol de las y los profesionales del campo de las ciencias sociales como expertos, y de la migración asociada con la sexualidad, son dimensiones de análisis importantes, que pueden enriquecer las conversaciones sobre estos temas en Colombia y en las ciencias sociales latinoamericanas.

SITUACIÓN GLOBAL DE LA MIGRACIÓN, Y LA SEXUALIDAD COMO EJE

Divisiones geopolíticas entre el “Norte” y el “Sur” global continúan sintiéndose —a pesar del advenimiento de una Unión Europea en crisis y una recesión que todavía afecta a los Estados Unidos—. En el momento neoliberal en el que vivimos, la antropología, la sociología y otras ciencias sociales son utilizadas como disciplinas que ayudan a validar las relaciones entre las naciones —es clave resaltar el papel otorgado a la antropología por el militarismo estadounidense, después del 11 de Septiembre del 2001, para ganar las guerras en el Medio Oriente— y, en ese proceso, actúan como una herramienta que establece una diferencia cultural entre las naciones del norte y las del sur —donde *norte* y *sur* también son productos de ese conocimiento hegemónico—. Los “expertos” científicos sociales, se supone, somos héroes que validamos la diferencia cultural, a pesar de comprender los procesos de la economía política, —y poco se explora la manera como estos afectan los procesos migratorios—. En otras palabras, el mismo acto de evidenciar diferencias culturales también sirve como un acto de demarcación de culturas opuestas. En el *sur*, por el contrario, hay proyectos referentes a las relaciones verticales que, a través de una temporalidad (Fabian 1983), crean una permeabilidad, como en el caso Colombia - Brasil - Perú (Unigarro 2012), donde

caso de estudios migratorios y género en Estados Unidos, este artículo amplía las posibilidades de lo que significa estudiar el tema de la sexualidad en el siglo XXI.

la diferencia cultural traspasa los bordes. Aunque, en otros casos, como en la frontera entre Argentina y Chile, esa diferencia refuerza nociones nacionalistas y de diferencia de formas sólidas (Fernández Bravo 1997). Por supuesto que la migración entre países del *norte* y del *sur* está circunscrita por relaciones de poder geopolíticas aún más evidentes. Cientos de miles de migrantes viajan a Europa y a Estados Unidos, con la esperanza de conseguir residencia en estas regiones y lograr beneficios que presumiblemente no podrían lograr en su país de origen. Y la expectativa es lograr una inmersión en el país que les recibe, aunque siempre con un precio⁴. Aunque existen procesos migratorios sur-sur, muchas situaciones migratorias de esa índole se producen a través de la colonialidad del poder, como es el caso de la República Dominicana y sus inmigrantes a Puerto Rico, o de ambos grupos migrando a Estados Unidos (Grosfoguel y Georas 2000). En el caso de la migración Caribeña, la sexualidad también actúa como razón migratoria (véase Toro-Alfonso, López Ortiz, y Nieves Lugo 2012).

Entre los procesos económicos y políticos de desigualdad que afectan la migración y el desplazamiento en el ámbito global, existen dinámicas —todavía no estudiadas a cabalidad—, como las comprendidas desde la sexualidad y el género⁵. Estas han cambiado la manera como entendemos los procesos migratorios y/o de desplazamiento.

Aunque en la narrativa migratoria, como en el hacer ciencia de historias de vida, es muy difícil ilustrar el pasado, quedándonos en el re-presentar, y de esta forma re-interpretar, el pasado. Tomemos,

-
- 4 Como ilustran Cantú et ál. (2009) y Epps (2001), muchas veces se accede a la ciudadanía si se presenta ante la sociedad como heterosexual; otros enunciarían lo mismo en el campo monorracial, en su selección de pareja sexual (Fassin 2001). Fassin (2001) compara Francia y EE. UU. históricamente, para entender la normalización de la homosexualidad, en el contexto de propuestas de matrimonio (monógamo) para parejas del mismo sexo.
 - 5 Dentro de los estudios de género y sexualidad en relación con la migración, se encuentran categorías importantes de orientación sexual marginalizadas (homosexual, bisexual y lésbica), identidades de género (transexual o transgénerica) y experiencias de opresión basadas en la construcción social sexo/género para muchas mujeres. Sobre esta última, existen, entre otras, historias sobre onanismo, y violaciones sexuales ‘reparativas’ a mujeres de sexualidades no normativas. Utilizando el matrimonio de parejas del mismo sexo, Fassin (2010) evidencia que la concepción dual de país desarrollado y benévolo versus país subdesarrollado y con población que discrimina es ilusoria.

en el caso de Colombia, la migración de mujeres —y de hombres— afrocolombianas a Chile, como parte de un contexto más amplio de desplazamiento forzado (Silva Segovia y Lufin 2013), donde el género se asume como una categoría de poder que sitúa las regiones de forma distinta. Muchas veces se da por sentado que la migración forzada en situación de desplazamiento se intensifica por las relaciones tradicionales de género en las comunidades afrocolombianas y se piensa, por ende, que los sujetos subalternizados, en las matrices de género y sexualidad, deben migrar a un país donde tengan más igualdad.

Pero la migración por aspectos de sexualidad es complicada. En muchos lugares del mundo, las minorías sexuales migran de zonas rurales a urbanas como respuesta a patrones de “liberación” que a veces se extienden a procesos de migración internacional (véase Altman 2004; Parker 1999). En este sentido, las fronteras pueden ser marcadas de muchas formas, pero la distancia entre espacios re-significa la realidad social. El sociólogo Manolo Guzmán acuñó el término “sexilio” para referirse a la violencia simbólica y real (en su ejemplo, hacia poblaciones gays puertorriqueñas de clase media o alta, que escapaban de una supuesta sociedad heterosexista y homofóbica a una más liberal) que viven las personas con sexualidades no normativas. En esta era neoliberal, ser *desarrollado* se mide muchas veces con relación al marco político progresista de derechos humanos hacia poblaciones LGBT (Kollman y Waites 2009). En Colombia también existen políticas públicas y formas de representación que invocan a una persona LGBT como sujeto de derechos (Serrano Amaya 2007). La migración —hacia la ciudad o hacia fuera del país— es intersecada por la sexualidad, en modos en los que se pueden producir nuevos ciudadanos como parte de una sociedad *abierta*, y en el proceso, explícita o implícitamente, hacen del país de origen un vertedero de malos sabores que se dejan atrás, con la esperanza de recuperar algo que nunca se tuvo, ahora, en el “nuevo mundo”.

ENCONTRONAZOS CON EL NACIONALISMO:

MUESTRA DE LA REGULACIÓN AL GÉNERO Y LA SEXUALIDAD

Desarrollo un lente teórico usando el trabajo analítico de Jyoti Puri, *Tropezando con el nacionalismo*, para entender, más allá de la

nación, los proyectos políticos neoliberales de tolerancia a cuestiones de diferencia que incluyen temas raciales, religiosos y de género y sexualidad. En su más reciente trabajo, *Sexualizing the State* (Sexualizando el Estado), Puri argumenta contra la noción global gay, defendida en el trabajo de Altman (2004). Más que eso, propone estudiar cómo el Estado usa los elementos a su disposición para regular socialmente —en el caso de su ejemplo, la India, la regulación puede enfocarse en hombres femeninos y minorías sexuales—.

En “Tropezando con el nacionalismo”, Puri hábilmente nota que, al igual que la raza, la sexualidad y otros conceptos sociales, el nacionalismo trabaja de forma tan arraigada a nuestra cotidianidad, que no la repensamos en el día a día. Inicia su trabajo con una discusión sobre lo que los ataques del 11 de Septiembre del 2001 evocaron en Estados Unidos. La afectación generada por dichos ataques constituyen un dispositivo para las regulaciones sociales y políticas en una era neoliberal, demostrando que el nacionalismo es una dimensión de poder a explorar, tanto como lo es la raza, la clase, la religión, el género y la sexualidad. Y como un elemento de poder, la nación tiene formas contradictorias de influir sobre el ser humano, valiéndose de formas de control y vigilancia, por supuesto, pero también porque tienen la capacidad de permear nuestros sentidos, y empaña o colorea nuestros deseos, como seres pertenecientes a una nación. Por ende, es muy común ver a personas que no presentan una vestimenta o formas de cuidar el cabello hegemónicas, como personas foráneas a un grupo distintivo. Con dispositivos como los desplegados a partir del 9/11, se solidifica una acción nacionalista que no comprende simplemente un llamado a la unidad, sino el sacrificio a la diferencia. El proyecto del nacionalismo depende de estos supuestos, de por sí discursivos, para constituir una sociedad fundada sobre formas de corporalidad, de comportamiento, de presentación, de expresión y de ideologías normativas. Por supuesto, luego del 9/11, en EE. UU. ha habido otras maneras de regulación que son más sutiles, cuasi-democráticamente, lo que hace el trabajo de desenmascarar el proyecto nación/regulación más difícil.

En *Sexualizando el Estado*, Puri (2012) ilustra las formas de regulación de género y la sexualidad en la India, de las cuales habló de

manera más amplia que en *Tropezando con el nacionalismo*⁶. Este texto se enfoca en el código penal contra las minorías sexuales en India —con un análogo a una ley de *sodomía*—. La ley, las políticas públicas, la policía, son todos instrumentos que regulan el comportamiento y conforman al individuo como *ciudadano*, con unos deberes de representación homogénea. De forma interesante, Puri (2012) articula la violencia de género como violencia que afecta a cuerpos femeninos o afeminados, a las minorías sexuales y a las personas con experiencia de vida trans⁷. Una tesis importante del autor es mostrar cómo el Estado no es tan omnipresente ni está tan articulado, sino que es un agente que constantemente despliega inconsistencias por medio de la multiplicidad de las instituciones y de los mecanismos por medio de los cuales opera. Los retos de experimentar la regulación del Estado se basan en que se trabaja colectivamente, pero fue este mismo elemento el que utilizaron los activistas para derogar dicha ley.

Puri establece que, en un marco con influencia de Foucault y la teoría *queer*, pensar en regulación sexual —y de minorías sexuales— solo con base en una división sexual —binario homosexual-heterosexual— y como resultado, la homofobia, reduce un asunto más complejo: el de la inestabilidad del Estado. En el caso de esta ley de *sodomía*, lo que es evidente —basado en el trabajo investigativo de Puri— es que es utilizada contra adultos que tienen sexo con menores, en la mayoría de los casos. Que la ley se mantenga a pesar de que existe un supuesto colectivo que no criminaliza relaciones consensuales entre personas del mismo sexo, es una acción que permite ver al Estado como uno que no siempre articula, coherentemente, una relación de regulación. Puri (2012) también desarrolla su análisis advirtiendo contra la concepción del país o de la sociedad India, como entes más homofóbicos —una lectura que puede ser racista— y privilegiar a los EE. UU. Este último punto se puede hilvanar con

6 El “Sexualizar el Estado” es para Puri el escrutinio minucioso del mismo. En este sentido, la unidad de análisis no son los individuos, sino la estructura reguladora y, por ende, un análisis discursivo es recurrente. La influencia de la teoría *queer* es evidente en su nuevo trabajo; aún así, continúa usando trabajo feminista poscolonial y crítico. Para una lectura reciente sobre dicha teoría en el contexto latinoamericano, véase Viteri, Serrano, y Vidal-Ortiz (2011).

7 Esta frase es utilizada por el colectivo Entre Tránsitos, un grupo de personas con experiencia de vida transmasculina, que opera principalmente en la ciudad de Bogotá.

mi propuesta sobre la relación que se define entre los EE. UU. como un país benefactor y receptor de inmigrantes, que son vistos como necesitados de su acción paternalista.

El trabajo de Puri (2004, 2012) ofrece un ángulo de análisis feminista y crítico de las funciones de la nación como reguladora. Pero lo más importante de su trabajo para mi argumento es la disposición de la nación, de antemano regulatoria, a constituirse en benefactora. Al pensar en el tema de la migración y la diferencia cultural, es posible notar cómo se articula una relación simbiótica entre la nación como benevolente sobre las personas que entran a dicho país, y la forma regulatoria, a través de la cual se les admite. Puri conecta con el trabajo empírico y aplicado de Cantú, mediante su insistencia mutua en contrastar las acciones de la nación con las formas en las que se regula a la persona femenina, a las minorías sexuales, a la gente que transita espacios, bordes, límites —morales, sexuales, de género—⁸.

EL TRABAJO DE LIONEL CANTÚ EN LA SEXUALIDAD DE LA MIGRACIÓN

Lionel Cantú, Jr. (1965-2002) investigó los procesos migratorios de hombres que tienen sexo con otros hombres provenientes de México, que residían en la región sur del estado de California (Los Ángeles y el condado de Orange County). Siguiendo los pasos de otras sociólogas como Pierrette Hondagneu-Sotelo en su libro *Transiciones generizadas: experiencias de inmigración de mexicanas/os* (1994), Cantú se propuso demostrar que la sexualidad —como Hondagneu-Sotelo lo hizo con el género— no es una variable de encuestas que necesita ser cuantificada, sino que constituye un eje de análisis sobre dichos procesos migratorios. Al ilustrar etnográficamente las formas de constitución de sexualidad para los inmigrantes que entrevistó, Cantú formuló una crítica a los discursos anglosajones que proponían la sexualidad mexicana como irrevocablemente diferente a la estadounidense, diferencia que marcaba una jerarquía y definía la configuración cultural sexual mexicana como una *patología* con respecto al patrón *sano y normal* de la estadounidense.

8 En el caso colombiano, un argumento sobre este tema —moral, sexual, de género— fue presentado por Franklin Gil Hernández (2013).

Al mirar a la trayectoria sexual, de identidad y económica de los migrantes que entrevistó, Cantú documentó los cambios y el acceso a los distintos discursos entre los inmigrantes que vivían en Estados Unidos y los que regresaron a México. Cantú también entrevistó hombres gays que decidieron no migrar a EE. UU., quienes en su mayoría eran de clase media o alta, adinerados, y/o educados —estos últimos no migraron, pues perdían capital social y poder económico si se mudaban a ese país—. De igual forma, dicho autor miró los circuitos de viaje y turismo a través de los cuales los hombres gays mexicanos migraban. A su vez, exploró los mensajes en los materiales de turismo y cómo enmarcaban la sexualidad mexicana en formas contrapuestas a la estadounidense —contraste que explicaré más adelante—. En otros temas, Cantú ilustró cómo los inmigrantes gays mexicanos sirvieron muchas veces de puente migratorio para otros miembros de su familia y, a veces, hasta de proveedores económicos, lo cual cambió su estatus dentro de la unidad familiar: como proveedores, se les respetaba su orientación sexual y no se les cuestionaba⁹. De este modo, Cantú logró que se vieran los procesos migratorios como constitutivos de la sexualidad y, que se viera, a su vez, la sexualidad como un proceso constitutivo de la migración.

En el trabajo mencionado, Cantú (2005) ilustra su experiencia en el manejo de los procesos de solicitud de asilo político, destacando las similitudes entre los casos, sobre todo en el proceso legal y los requisitos para estandarizar su manejo. En su experiencia, notó que era necesario que las personas gays que solicitaban asilo tuvieran que presentar una postura sobre la homosexualidad como algo inmutable e inherentemente natural dentro de su identidad, hilvanando una identidad esencial para lograr darle más fuerza al caso migratorio. Y además notó que las personas que pedían asilo político tenían que suscribirse a una mentalidad colonial y racista donde le adjudicaban a su país de origen unas cualidades opresivas, que podrían no haber presenciado, para

9 Un fenómeno similar, aunque no tan paralelo, se da en Colombia con mujeres con experiencia de vida trans que han sido desplazadas; aunque el respeto no se logra de la misma forma que con los hombres gays en el caso de Cantú, las mujeres con experiencia de vida trans son proveedoras muchas veces para las necesidades de sus familias (que no residen en Bogotá). Véase Prada Prada et ál. (2012).

contrastar a México con los Estados Unidos. Es esta última estrategia sociolegal la que aplica más a mi argumento en este artículo.

La necesidad de ilustrar construcciones culturales diferenciadas en el caso de México y Estados Unidos ayuda a solidificar la percepción de una dicotomía entre sociedades y culturas retrógradas vs. liberadoras, respectivamente encarnadas en México y EE. UU. Al plantear esta diferencia con un valor de progreso o subdesarrollo, se establece una construcción cultural difícil de erradicar. En el caso de la homosexualidad en México y, por extensión, en América Latina¹⁰, se asume que el modelo de sexualidad de personas del mismo sexo se basa en una relación activo-pasivo, donde el activo puede tener una orientación sexual heterosexual y tener sexo con otro hombre al que solamente penetre, mientras el pasivo es el penetrado, o una persona a quien el activo reconoce como un homosexual o un actor no-hombre¹¹. Esta práctica, con una meta puramente sexual, se contrasta con la noción de selección de objeto, asumida como la más progresista por su base en el reconocimiento de identidad y no del comportamiento sexual¹². Estos supuestos de la búsqueda de satisfacción sexual versus una búsqueda identitaria son la base de la jerarquización entre las concepciones de culturas, distinguidas entre reprimidas u homofóbicas, *vis a vis*, las enfocadas en las identidades.

Cantú acuñó como suya una frase legal que se utilizó en muchos casos de inmigrantes que piden asilo, casos que han sido ganados al probar que la persona tiene un temor justificado de persecución —el término en inglés es *well founded fear of prosecution*— de regresar a su país. Este temor justificado se repite como el elemento clave de otros casos y, de hecho, los abogados insisten en ciertas narrativas —que

10 Es necesario aclarar que dicha extensión generalmente la asumen antropólogos estadounidenses y no es mi interés reificarla, sino más bien señalarla. Para una crítica al respecto, véase Vidal-Ortiz (2007).

11 Para el modelo activo/pasivo en América Latina, véase Almaguer (1991); para una extensión, véase el trabajo de Vidal-Ortiz et ál. (2010); para un lente psicoanalítico sobre lo que implica la relación hombre-no hombre en el entendido presentado, véase el trabajo de Guzmán (1997).

12 Estas nociones son evidentemente representadas a través del trabajo de Freud en los conceptos de *sexual aim* y *object choice* que todavía se utilizan en trabajos de sexualidad.

ya han sido exitosas— para lograr el asilo de nuevos inmigrantes. De este modo, las prácticas jurídicas establecen estas pautas culturales de otredad como regla con el fin de lograr el asilo para sus solicitantes, que resultan eficaces: se consigue la estadía de las personas que la solicitan. Tanto para Cantú como para mí y otros científicos sociales, ha sido frustrante encarar este tipo de estructuras de regulación que estipulan una jerarquía de países —a través de sus culturas *opuestas*—, que operan de forma muy parecida a las estructuras de género, demarcando no solo diferencia, sino una diferencia valorizada dentro de una jerarquía de poder¹³.

En lo expuesto anteriormente, espero no trivializar la importancia de lo que significa que un experto no pueda ayudar en un caso de asilo; me parece importantísimo continuar las negociaciones con firmas de abogados para poder llegar a acuerdos mutuos, pero entiendo el riesgo que esto conlleva para la persona que solicita el asilo. Igualmente, es importante señalar en este texto lo que significa encontrarnos, como antropólogos, sociólogos, o politólogos, con esta necesidad de asilo y la inherente superioridad del país que recibe a los inmigrantes. También debemos reconocer que un sistema jurídico-legal, como bien ilustraba Puri, no necesariamente trabaja en función homofóbica —o en este caso, intencionalmente racista—, pero como resultado, refuerza esta dicotomía. Ese es el tema de la última sección de este artículo.

LA NACIÓN, EXPERTAS Y EXPERTOS, Y LA JERARQUÍA DE PAÍSES LIBERADORES Y OPRESORES

Estos procesos migratorios se pueden leer de distintas formas. La migración es construida como masculina, por cuanto se valora la valentía de “atreverse” a migrar, muy a pesar de que la mayor parte

13 Cantú fue exitoso en su apoyo como experto para seis inmigrantes de México. A mí también me han pedido que actúe como experto en varios casos colombianos, los cuales se han procesado exitosamente para las y los clientes. Sin embargo, en más de una ocasión, luego de redactada una firma autenticada para el caso, se ha revocado mi documento por no acceder a las demandas de la firma de abogados, de establecer que es la cultura (machista, homofóbica, degradante, violenta, transfóbica) la que interfiere en el temor justificado de persecución y no las circunstancias particulares de esta persona, o su historia al crecer en cierto barrio, o su relación con su familia. Contrasto ambas posturas para ilustrar la fuerza del experto que como científico “sabe” de diferencia cultural, lo suficiente como para ayudar en un caso migratorio de esta índole.

de las personas que migran en el mundo son mujeres. Por otro lado, la percepción del valor del país desde donde se migra no es vista explícitamente en términos de masculinidad o feminidad, pero sí en términos de un déficit como razón de partida. Sin embargo, cuando una persona solicita asilo político, es forzada muchas veces a renegar de su patria o a asumir una posición negativa respecto de su país de origen, frente al sistema jurídico-legal. También se le conmina a reducir su país de origen a la percepción que tiene de este el país donde se hace la solicitud, de forma que la y el inmigrante, independientemente de su sexo o identidad de género, pasa por un proceso generizante —(del sistema sexo/género)— (Rubin 1975), que al menos le cuestiona, si no le desvaloriza (Granhag, Strömwall y Hartwig 2005). De la misma forma que existimos en un sistema sexo/género que no solo marca diferencia sino que establece una jerarquía entre los sexos, el sistema de migración impone lecturas de debilidad —y por ende, estereóticamente femeninas— al inmigrante. En el proceso, el país donde se quiere residir —en este caso, Estados Unidos—, adquiere cualidades masculinizantes, pues se le atribuye un carácter salvador y rescatador de las minorías, que no podrían defenderse o sobrevivir en sus países de origen. Los sistemas jurídico-legales sirven como dispositivos para ver esta construcción de *agente salvador* de los inmigrantes.

De la misma forma que las construcciones de género median nuestra percepción de la nación, tanto de la que se deja como a la que se aferra la y el inmigrante, utilizar “expertos” es potencialmente un paso para ser crítico de estas lecturas primer/tercermundistas o, por el contrario, puede contribuir a legitimar diferencias que adquieren un tono racial y colonialista. Este aspecto crítico del proceso de solicitud de asilo no excluye la participación en dicho proceso con la espera(nza) de lograr asilo para algunas o algunos inmigrantes; de hecho, es importante continuar apoyando a colegas y a personas que están buscando en ese proceso jurídico, negocian la expectativa de la reificación de este tipo de discurso de diferencia cultural.

Desde esta perspectiva, el reto es ofrecer una caracterización de las razones por las cuales ciertas y ciertos inmigrantes participan de un proceso de petición de asilo político, que ofrezca un balance entre los supuestos/estereotipos del sistema jurídico y una propuesta más justa de representación real de las experiencias de dichos individuos.

Se trata de trascender una representación “nacional”. A su vez, la calificación de nación y de los actos masculinos de salvación necesita repensarse para mostrar formas distintas de concepción de la inmigración. La o el inmigrante que insiste en entrar en un proceso legal de asilo político no es menos importante, pero mientras no se cuestionen algunas propuestas sobre la diferencia cultural entre varios países, será necesario tener claridad en la relación que se tiene con la o el inmigrante. Las estructuras que dan lecturas bidimensionales de procesos más complejos deben ser problematizadas en el momento actual, en el cual el norte y el sur están en continuo movimiento.

CONCLUSIÓN

Algunos académicos han mostrado cómo las mujeres que reciben asilo por violencia de género reviven cierta victimización en el proceso de asilo político (Oxford 2005); algo similar mostró Cantú con su investigación. La gente cambia al experimentar la migración, y la migración también cambia la percepción sobre las dimensiones de género y sexualidad del y de la inmigrante (Ahmadi 2003). La migración altera a las naciones y depende de procesos nacionalistas para crear una diferencia que demonice a quien no se conoce, como vimos después del 9/11. Ese proceso de establecer “la guerra contra el terror” también estuvo marcado por el género y la sexualidad como los ejes de poder que cosificó (Puar y Rai 2002).

Puri nos mostró el trabajo incompleto del Estado y la afectación con el nacionalismo como referente; vemos esto en el trabajo empírico de Cantú con hombres que tienen sexo con otros hombres. Ambos autores muestran la capacidad de estudiar procesos institucionales y sociales que rebasan argumentos culturales patologizantes. Pero este tema no queda en el tintero académico. Quienes nos vemos forzados a validar la diferencia cultural mediante un proceso de asilo y una evaluación cultural de *otros* países, muy a pesar del análisis de los elementos de economía política y de comprender cómo estos afectan los procesos migratorios, apoyamos un registro de otredad que sostiene dichas lecturas —de subdesarrollo y progresista, asociado a lo femenino y a lo masculino, respectivamente—. Aunque este ejercicio provee un apoyo a personas que desean residir en Estados Unidos, es importante no esconder o ignorar procesos estructurales de

desigualdad —desde los acuerdos de intercambio de mercado hasta el poder del dólar en procesos globalizantes—. De hecho, para quienes estudian las ciencias sociales, muchas veces, algún aspecto cultural es señal implícita de un acto de esconder los procesos de economía política, que son más fuertes que la diferencia cultural.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ahmadi, Nader. 2003. "Migration Challenges View on sexuality", *Ethnic and Racial Studies* 26 (4): 684-706.
- Almaguer, Tomás. 1991. "Chicano Men: A Cartography of Homosexual Identity and Behavior". *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 3 (2): 75-100.
- Altman, Dennis. 2004. "Sexuality and Globalization". *Sexuality Research and Social Policy* 1 (1): 63-68.
- Cantú, Lionel Jr., Nancy A. Naples y Salvador Vidal-Ortiz. 2009. *The Sexuality of Migration: Border Crossings and Mexican Immigrant Men*. Nueva York: New York University Press.
- Cantú, Lionel Jr. 2005. "Well Founded Fear: Political Asylum and the Boundaries of Sexual Identity in the U.S.-Mexico Borderlands". En *Queer Migrations: Sexuality, U.S. Citizenship, and Border Crossings*, editado por Eithne Luibheid y Lionel Cantú Jr., 61-74. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Epps, Brad. 2001. "Passing Lines: Immigration and the Performance of American Identities". En *Passing: Identity and Interpretation in Sexuality, Race, and Religion*, editado por María Carla Sánchez y Linda Schlossberg, 92-134. Nueva York: New York University Press.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: how Anthropology Makes its Object*. Nueva York: Columbia University Press.
- Fassin, Eric. 2001. "Same Sex, Different Politics: 'Gay Marriage' Debates in France and the United States". *Public Culture* 13 (2): 215-232.
- Fassin, Eric. 2010. "National Identities and Transnational Intimacies: Sexual Democracy and the Politics of Immigration in Europe". *Public Culture* 22 (3): 507-529.
- Fernández Bravo, Álvaro. 1997. "La frontera portátil: nación y temporalidad en Lastarria y Sarmiento". *Revista Iberoamericana* 63 (178-179): 141-147.

- Gil Hernández, Franklin. 2013. "Fronteras morales y políticas sexuales: apuntes sobre 'la política LGBT' y el deseo del Estado". *Sexualidad, Salud y Sociedad, Revista Latinoamericana* 13: 43-68.
- Granhag, Pär Anders, Leif A. Strömwall y Maria Hartwig. 2005. "Granting Asylum or Not? Migration Board Personnel's Beliefs about Deception". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31 (1): 29-50.
- Grosfoguel, Ramón y Chloe S. Georas. 2000. "'Coloniality of Power' and Racial Dynamics: Notes toward a Reinterpretation of Latino Caribbeans in New York City". *Identities* 7 (1): 85-125.
- Guzmán, Manolo. 1997. "Pa' la escuelita con mucho cuida'o y por la orillita: A Journey Through the Contested Terrains of the Nation and Sexual Orientation". En *Puerto Rican Jam*, editado por Ramón Grosfoguel y Frances Negrón-Muntaner, 209-228. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hondagneu-Sotelo, Pierrette. 1994. *Gendered Transitions: Mexican Experiences of Immigration*. Berkeley: University of California Press.
- Hondagneu-Sotelo, Pierrette. 2011. "Gender and Migration Scholarship: An Overview from the 21st Century Perspective". *Migraciones Internacionales* 6 (1): 219-233.
- Kollman, Kelly y Matthew Waites. 2009. "The Global Politics of Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Human Rights: an introduction". *Contemporary Politics* 15 (1): 1-17.
- Oxford, Connie G. 2005. "Protectors and Victims in the Gender Regime of Asylum". *NWSA Journal* 17 (3): 18-38.
- Parker, Richard. 1999. *Beneath the Equator: Cultures of Desire, Male Homosexuality, and Emerging Gay Communities in Brazil*. Nueva York: Routledge.
- Prada Prada, Nancy, Susan Herrera Galvis, Lina Tatiana Lozano Ruiz y Ana María Ortiz Gómez. 2012. "¿A mí me sacaron volada de allá!". *Relatos de vida de mujeres trans desplazadas forzosamente hacia Bogotá*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Puar, Jasbir K. y Rai Amit S. 2002. "Monster, Terrorist, Fag: The War on Terrorism and the Production of Docile Patriots". *Social Text* 20 (372): 117-148.
- Puri, Jyoti. 2004. *Encountering Nationalism*. Malden: Blackwell Publishing.
- Puri, Jyoti. 2012. "Sexualizing the State: Sodomy, Civil Liberties, and the Indian Penal Code". En *Contesting Nation: Gendered Violence in South Asia*.

- Notes on the Post Colonial Present*, editado por Angana Chatterji y Lubna Chowdhury, 100-141. Nueva Delhi: Zubaan Books.
- Richardson, Diane. 2007. "Patterned Fluidities: (Re)Imagining the Relationship between Gender and Sexuality". *Sociology* 41 (3): 457-474.
- Rubin, Gayle. 1975. "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex". En *Toward an Anthropology of Women*, editado por Rayna R. Reiter, 157-210. Nueva York: Monthly Review Press.
- Rubin, Gayle. 1984. "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality". En *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, editado por Vance Haynes, 267-319. Nueva York: Routledge.
- Serrano Amaya, José Fernando. 2007. "Hacerse sujetos políticos. A propósito de la marcha de la ciudadanía LGBT en Bogotá". *Revista Javeriana* 735: 16-25.
- Silva Segovia, Jimena y Marcelo Lufin. 2013. "Approaches to the Afro-Colombian Experience in Chile: South-South Immigration toward the Northern Regions". *Journal of Black Studies* 44 (3): 231-251.
- Sivori, Horacio Federico. 2008. "GLTTB y otros HSH: ciencia y política de la identidad sexual en la prevención del sida". En *Todo sexo es político: estudios sobre sexualidades en Argentina*, editado por Mario Pecheny, Carlos Figari y Daniel Jones, 245-275. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Toro-Alfonso, José, Mabel López Ortiz y Karen Nieves Lugo. 2012. "Sexualidades migrantes: la emigración de hombres dominicanos gay". *Caribbean Studies* 40 (1): 59-80.
- Unigarro, Daniel Esteban. 2012. "Alegoría sin fronteras' entre Brazil, Colombia y Perú: de cómo 'tres países hermanos' celebran el nacionalismo". *Maguaré* 26 (1): 263-297.
- Vidal-Ortiz, Salvador. 2007. "Sexual Cultures in LatinAmerica". En *Blackwell Encyclopedia of Sociology*, editado por George Ritzer, 4218-4223. Malden: Wiley-Blackwell.
- Vidal-Ortiz, Salvador; Carlos Decena, Héctor Carrillo y Tomás Almaguer. 2010. "Revisiting *Activos* and *Pasivos*: Towards New Cartographies of Latino/Latin American Male Same-Sex Desire". En *Latina/o Sexualities: Probing Powers, Passions, Practices, and Policies*, editado por Marysol Asencio, 253-273. Nueva Jersey: Rutgers University Press.
- Viteri, María Amelia, José Fernando Serrano y Salvador Vidal-Ortiz. 2011. "¿Cómo se piensa lo "queer" en América Latina? Presentación del Dossier". *Iconos. Revista de Ciencias Sociales* 39: 47-60.

**MEDIO SIGLO DE INVESTIGACIONES DE CAMPO:
REFLEXIÓN AUTOBIOGRÁFICA SOBRE LAS
CONTRIBUCIONES DE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO**

ESTHER JEAN LANGDON *

Universidad Federal de Santa Catarina · Brasil

*estherjeanbr@yahoo.com.br

Artículo de reflexión recibido: 25 de enero del 2013 · aprobado: 23 de marzo del 2013

RESUMEN

Este artículo narra una carrera de investigaciones que inició en los años sesenta, en cuatro países de América Latina. Además de recordar las dificultades y las barreras que enfrentó una antropóloga en la época anterior al movimiento feminista contemporáneo, tiene como objetivo hacer un balance subjetivo de investigaciones, temas y paradigmas metodológicos y analíticos de las transformaciones del campo en antropología. Al final, se evalúa el modelo perspectivista propuesto por Eduardo Viveiros y se señalan sus limitaciones al enfatizar las actividades masculinas y las metáforas de canibalismo, depredación y violencia en su ontología. La aplicación de este modelo en la etnología de las tierras bajas, en muchas investigaciones, tiende a ignorar la perspectiva de género, la diversidad y especificidad cultural de los grupos y la posibilidad de agencia de los actores en favor de una interpretación general y ahistórica.

Palabras clave: antropologías, perspectiva de género, perspectivismo, teoría antropológica.

HALF A CENTURY OF FIELD RESEARCH: AN AUTOBIOGRAPHICAL REFLECTION ON THE CONTRIBUTIONS OF THE GENDER PERSPECTIVE

ABSTRACT

The article describes a career in research that began in the 1960s in four countries of Latin America. In addition to recalling the difficulties and obstacles faced by a woman anthropologist in the period before the contemporary feminist movement, the objective is to make a subjective assessment of the research studies, topics, and methodological and analytical paradigms that have characterized transformations in the field of anthropology. Finally, the paper evaluates the perspectivist model proposed by Eduardo Viveiros, pointing out its limitations that derive from the emphasis his ontology places on masculine activities and metaphors of cannibalism, depredation, and violence. The application of this model to the ethnology of lowlands in many research projects tends to sacrifice the gender perspective, the diversity and cultural specificity of groups, and the possibility of individual agency in favor of a general and ahistorical interpretation.

Keywords: *anthropologies, gender perspective, perspectivism, anthropological theory.*

MEIO SÉCULO DE PESQUISAS DE CAMPO: REFLEXÃO AUTOBIOGRÁFICA SOBRE AS CONTRIBUIÇÕES DA PERSPECTIVA DE GÊNERO

RESUMO

Este artigo narra uma carreira de pesquisa que iniciou nos anos sessenta, em quatro países da América Latina. Além de recordar as dificuldades e as barreiras que enfrentou uma antropóloga na época anterior ao movimento feminista contemporâneo, tem como objetivo fazer um balanço subjetivo de pesquisas, temas e paradigmas metodológicos e analíticos das transformações do campo em antropologia. Ao final, avalia-se o modelo perspectivista proposto por Eduardo Viveiros e apontam suas limitações ao enfatizar as atividades masculinas e as metáforas de canibalismo, depredação e violência em sua ontologia. A aplicação desse modelo na etnologia das terras baixas em muitas pesquisas tende a ignorar a perspectiva de gênero, a diversidade e especificidade cultural dos grupos e a possibilidade de agência dos atores em favor de uma interpretação geral e ahistórica.

Palavras-chave: *antropologia, perspectiva de gênero, perspectivismo, teoria antropológica.*

No nací en Colombia ni soy una mujer latinoamericana, pero mis años de investigaciones entre los indígenas siona del bajo Putumayo desde la década de 1970 crearon en mí una conexión profunda con este país. Mi primer trabajo de campo en Colombia fue entre 1970 y 1974, y esta experiencia marcó mi vida para siempre. Al regresar a Estados Unidos, no logré identificarme con la perspectiva de mi país natal. Ciertamente mi tiempo en Colombia motivó mi transferencia permanente al Brasil en 1983, país donde mis contribuciones al desarrollo del campo de la antropología de la salud y de la salud indígena son más conocidas (Langdon y Foller 2012).

Pero como mis amigos brasileños dicen, “nací en el país equivocado”, y considero que mi perspectiva viene de una antropología de la periferia, no solo por ser una antropología considerada parte del “sur”, sino también por ser una antropología en la que el hecho de ser mujer atraviesa mis investigaciones y el análisis. A pesar de que no tengo afiliación directa con la teoría feminista, intento aquí evaluar la contribución del enfoque de género como una perspectiva diferenciada para la creación de una antropología plural. La cuestión de género influyó mis trabajos y pretendo hacer un breve resumen sobre el impacto de esta perspectiva en mi experiencia subjetiva y en mi producción académica. También pretendo concluir con algunas observaciones sobre la etnología amazónica contemporánea, las metáforas claves del paradigma del perspectivismo y las limitaciones de su hegemonía, en términos de una antropología plural en la etnología brasileña relacionada con poblaciones indígenas.

Un marco analítico importante en la antropología contemporánea es el reconocimiento de la diversidad de perspectivas, conocimientos y epistemologías. El discurso actual sobre las antropologías mundiales, en el cual los colombianos se destacan, evidencia antropologías en lo plural, en las que se reconoce que no hay una ciencia universal y que los estilos y valores culturales influyen las antropologías nacionales. Cuando me radiqué en Brasil, treinta años atrás, tuve la experiencia de abordar una perspectiva diferente a la de mi formación norteamericana. Sin embargo, quiero argumentar aquí que fue la perspectiva de género, que alcanzó importancia en los años setenta, la que hizo la primera contribución para ampliar mi perspectiva de las investigaciones realizadas en cinco países durante 45 años.

FORMACIÓN

Nací en Colorado, un estado donde la influencia de la cultura hispana es evidente porque originalmente era territorio mexicano. Mi familia fue pionera en esta región del oeste, habiendo llegado allí durante la fiebre del oro en las Montañas Rocosas. Mi bisabuelo huyó de su familia, cuando adolescente, para vivir con los indígenas sioux y después se convirtió en artista. Se dedicó a crear pinturas que retrataron la vida indígena y los impactos del “destino manifiesto” (*manifest destiny*) que impulsó la conquista del oeste de los Estados Unidos. Fui criada entre sus pinturas y las historias narradas por mi abuela sobre él y la colonización de Colorado, en la que las mujeres de la frontera aparecían constantemente. El ambiente hispano de mi estado natal y la historia de vida de mi bisabuelo influenciaron mi gran interés en la diversidad humana y el amor por América Latina. A los 15 años yo ya estaba fascinada con las civilizaciones aztecas, incas y mayas y soñaba con aventurarme por el río Amazonas para aprender con los indígenas.

Mi primera experiencia fuera de los Estados Unidos ocurrió mientras cursaba el tercer año en una pequeña universidad en Minnesota. Participé de un programa de estudios independientes durante un año (1964-1965) con el Tropical Science Center en Costa Rica, realizando investigaciones sobre la reforma agraria (Downing y Matteson 1965). Esta experiencia fue clave para tomar la decisión de continuar en la antropología, lo que me llevó a realizar la maestría en la Universidad de Washington (Seattle), una universidad con pocos profesores interesados en América Latina. Mientras estuve en el Departamento de Antropología de esa universidad, tuve la oportunidad de conocer solamente una colombiana, Emily Vargas-Barón. Por mi parte, acabé realizando mi tesis de maestría sobre políticas públicas en Tanzania (Langdon 1968). El profesor que más me influenció durante la maestría fue Melville Jacobs, lingüista y alumno de Boas, quien me motivó para continuar en mi carrera como antropóloga y también en el estudio de literatura oral.

Sin embargo, durante mi primer año de la maestría, conduje investigaciones de campo con mi esposo, entre los obreros migrantes chicanos en el oeste del estado de Washington (Langdon y Langdon 1968a). Esta experiencia reafirmó mi pasión por las culturas hispanas y me motivó a trasladarme a la Universidad de Tulane en 1968 para realizar el doctorado. Entre la maestría y mi entrada en el curso del doctorado, mi esposo

y yo pasamos dos meses en México investigando sobre trabajadores migrantes en un pueblo en Tlaxcala (Langdon y Langdon 1968b).

La Universidad de Tulane tenía una tradición de estudios en América Latina, particularmente en Mesoamérica. Para mi suerte, también había un convenio entre Tulane y la Universidad del Valle en Cali, a través del Centro Internacional de Investigaciones Médicas (ICMR). A pesar de concentrarse en el campo médico, el ICMR también financiaba investigaciones sociales, por lo cual viajé a Colombia en 1970 para realizar un estudio etnográfico en el campo emergente de la “antropología médica”.

ANTROPOLOGÍA EN LA DÉCADA DE 1960

Mi formación como antropóloga tuvo lugar en un tiempo anterior al que las feministas de la época de posguerra replantearan, en la década de 1970, la perspectiva de género que ha impactado las teorías antropológicas desde entonces. Como alumna universitaria en los años sesenta, encontré un ambiente en que el *ethos* era bastante masculino en el sentido de los valores, la ética y la estética. Frecuentemente mis profesores me alertaron de que el mundo no estaba todavía preparado para mujeres profesionales; que tendría grandes dificultades combinando la carrera con una familia; que los hombres no estaban preparados para casarse con mujeres iguales en capacidad y educación. En tres ocasiones en que mi marido y yo solicitamos entrar a programas de estudios o investigaciones, las cartas que otorgaban la beca a mi esposo explicaban que, frente a la difícil decisión de escoger entre dos alumnos cualificados y una sola beca, optaron por favorecer al hombre del matrimonio. Mi orientador del doctorado, John L. Fischer, casado con una antropóloga conocida, me expresó que el hecho de ser mujer podría ser un obstáculo para concluir mi programa de doctorado. E incluso, en alguna ocasión durante un curso interdisciplinar sobre La Naturaleza Humana, un profesor de Filosofía expresó que la violación no debía ser tan terrible para la mujer, dado que ella podría también desearla¹.

1 A pesar de haber sido víctima de violación, justamente el año anterior al de este comentario, y también de abuso sexual cuando adolescente, mi reacción al comentario del profesor fue tímida y débil (Langdon 1993).

En esta época no existía la conciencia en la Antropología de cómo la perspectiva masculina se refleja no solo en los paradigmas analíticos, sino también en las relaciones académicas. Felizmente, el discurso desalentador sobre el papel de la mujer en ese momento no era univocal, y hay que recordar que Boas, el fundador de la antropología americana, formó varias alumnas, entre ellas, Margaret Mead, la primera en cuestionar la universalidad de la naturaleza de los atributos masculinos y femeninos. La antropología americana, a diferencia de otros campos intelectuales de la época, ya contaba con muchas mujeres conocidas: Ruth Benedict, Else Clews Parsons, Ruth Landes, entre varias otras. Así, no presté mucha atención a las advertencias de mis profesores. Estaba apasionada con las culturas latinoamericanas y también con las posibilidades del trabajo de campo.

Me formé en la tradición holística de Boas, que buscaba entender al ser humano como el resultado de la articulación de múltiples influencias: de cultura, lengua, biología e historia. En los años sesenta, la formación antropológica en los Estados Unidos todavía exigía a sus alumnos aprender los cuatro subcampos de la antropología, por lo que durante mi formación aprendí que la diversidad humana solo podía ser entendida según la multiplicidad de factores que operan en el desarrollo del ser humano. Este no es el caso de Brasil, donde la lingüística, la arqueología y la biología son relegadas a otros campos disciplinares. La antropología brasileña se encuentra fuertemente influenciada por una vertiente francesa, más próxima a la sociología y con preocupaciones nacionales y políticas.

Además del énfasis en la interacción de los cuatro campos de antropología, en los Estados Unidos se otorgaba mucho valor al trabajo de campo prolongado y a la ilusión de que la cultura es un conjunto integrado de prácticas y valores con fronteras claras. Mi metodología fue fundada en los métodos clásicos de antropología, establecidos por Malinowski: aislamiento de la cultura de origen, participación en la vida cotidiana del grupo, aprendizaje del idioma nativo, el diario del campo, levantamiento de mapas, genealogías, historia oral, mitos, etc. Interesada en la dinámica de los procesos de los itinerarios terapéuticos, desarrollé una metodología de seguimiento a los casos de enfermedades y del registro de narrativas

sobre ellos, lo cual me permitió ir más allá de una visión idealista o estancada de la cultura. Mi investigación buscaba observar la relación entre los significados simbólicos y la acción, lo que hoy en día es conocido como *praxis*.

Además de ser antropóloga entre los siona, también fui la primera profesora de la escuela construida en el resguardo, a través de mingas, y también la fotógrafa de las fiestas y los eventos de la comunidad. Los años con los siona, entre 1970 y 1974, marcaron mi vida profundamente. Fueron años llenos de tranquilidad y satisfacción personal entre personas cariñosas y gentiles. La experiencia de buen vivir entre ellos, junto con la belleza natural y misteriosa de la selva, me permitió encontrarme con mi propio ser después de los años áridos del racionalismo del ambiente académico. Los años de posgrado fueron de alienación para mí, y la experiencia en el Putumayo me colocó de nuevo en contacto con la humanidad (figura 1).



Figura 1

Esther Jean Langdon en su primer viaje al río Putumayo, Colombia, 1970
(Archivo de la autora).

Cuando inicié mis investigaciones en Colombia, la antropología estaba al borde de una gran transición hacia nuevas preocupaciones y paradigmas sobre los procesos culturales y la acción social, que se hicieron claros solamente en la década de 1980 (Ortner 1984). Clifford Geertz contribuía a la consolidación de la antropología simbólica; el concepto de cultura se concebía como un proceso dinámico y heterogéneo construido por los actores, como un tejido de símbolos producido a través de la interacción colectiva. La etnografía del habla enfatizaba la acción social como un proceso comunicativo en el que la interacción de los actores en contextos específicos genera los significados del discurso. *Performance*, praxis y poder, entre otros conceptos, estaban emergiendo para orientar las observaciones y los análisis hechos por los antropólogos (Ortner 1984). El enfoque ya no estaba más en la vida social como una dimensión normativa, sino en el actor como productor de sus mundos y contextos.

Durante mis años en Tulane, estudié con dos profesores importantes en el desarrollo de la antropología cognitiva y la relación entre cultura y lenguaje, Stephen Tyler (1969) y Marshal Durbin (1967), por lo que terminé articulando cuestiones centrales de estos subcampos con la etnomedicina, para desarrollar mi proyecto de doctorado. Mi enfoque principal estaba en la relación entre la percepción o diagnóstico de las enfermedades y los itinerarios terapéuticos, seguidos por los actores involucrados con el enfermo. Para mí, no había una relación directa entre la percepción de una enfermedad y las acciones efectuadas para resolverla. La problemática que me interesaba, cuando me embarqué en el viaje a Colombia, fue justamente esta: ¿cuál es la relación entre la percepción y la acción en el comportamiento humano?

Ya en 1970, las nuevas cuestiones con respecto al estatus y al papel de la mujer estaban siendo planteadas, sin embargo, cuando partí para Colombia, había pocas publicaciones, fuera de los clásicos de M. Mead. El tema de género no hizo parte de mi programa de doctorado y tampoco de mis especulaciones analíticas y teóricas. Por lo tanto, no me imaginé el impacto que el tema iba tener en el pensamiento antropológico ni en mi perspectiva con posterioridad a la conclusión de mi doctorado en 1974.

LOS AÑOS EN COLOMBIA

Es dentro de este contexto que salí para realizar investigaciones sobre etnomedicina con una beca del ICMR, localizado en la Universidad del Valle, en Cali. Inicialmente, mi pretensión era realizar una etnografía sobre las clasificaciones de las enfermedades y los itinerarios terapéuticos en una cultura indígena ubicada en los Andes. En el esfuerzo de localizar una comunidad propicia para la investigación, leí el libro de Alicia Dussán de Reichel (1965), *Problemas y necesidades de la investigación etnológica en Colombia*, y también el de Virginia Gutiérrez de Pineda (1961), *Medicina Popular en Colombia*. Este último fue sumamente importante para entender la dinámica de las prácticas médicas entre las poblaciones indígenas y las clases populares, y, aún más importante, para entender que los pueblos indígenas no están aislados y que perciben la eficacia de otras prácticas terapéuticas.

Para situarme en el país y decidir dónde realizar mi trabajo de campo, hice una breve investigación interdisciplinar junto con un equipo médico entre los indígenas del valle del Sibundoy (Langdon 1973; Langdon y MacLennan 1979), la cual fue una continuación del estudio de mi colega Haydée Seijas (1969) sobre la medicina de los kamsás². Nuestra investigación apuntaba a comparar el sistema diagnóstico de enfermedades de los sibundoy con el de la biomedicina, y me puso en contacto con los curacas y sus rituales de yajé. Los diálogos con ellos me revelaron sus fuentes de aprendizaje chamánico a través del yajé y que eran oriundos del bajo Putumayo. Deseando aprender más sobre sus orígenes, decidí buscar un grupo en esa región, para realizar mi trabajo de campo de doctorado. Un encuentro fortuito y afortunado con Scott Robinson (1972) en el Congreso de Americanistas en Lima, resultó en mi búsqueda de los siona de Buena Vista. En septiembre de 1970, inicié mis investigaciones en Buena Vista sobre el sistema chamánico y su relación con la cura de enfermedades graves (Langdon 1974). Pasé veintidós meses entre los siona hasta 1974, y después del doctorado regresé en 1980 (figura 2), 1985 y 1992.

2 Haydée Seijas es venezolana y, después de terminar su doctorado en Tulane, regresó a su tierra natal para contribuir en el desarrollo de la antropología venezolana. Tengo recuerdos de esta colega fumando pipa en las fiestas de Antropología.



Figura 2

La familia de Juan Yaiguaje y Blanca Alba Maniguaje cosechando maíz.

Buena Vista, Putumayo, Colombia, 1980

(Archivo de la autora).

Terminé la parte principal del trabajo de campo en 1972, pero permanecí en Colombia para escribir la disertación y dicté clases en la Universidad del Cauca por un semestre. También conduje investigaciones en los archivos históricos en Bogotá, incluso en el archivo del Centro de Investigaciones Lingüísticas y Etnográficas de la Amazonia Colombiana (Cileac), donde busqué los documentos escritos por los misioneros que recogieron mitos y narraciones entre los siona durante la primera mitad del siglo xx³. Regresé varias veces en viajes más cortos y en uno de ellos, en octubre de 1972, invité a Michael Taussig a acompañarme hasta Puerto Asís, para que conociera a los chamanes mestizos en la región.

Mi metodología de trabajo, de grabar y traducir narrativas para aprender el idioma siona, seguir las enfermedades crónicas y graves, y mantener registros de las narrativas que surgieran con respecto a estos casos, resultó en un interés en la narrativa y la poética que ha durado toda mi vida. El análisis de mi tesis sobre la relación entre narrativa y enfermedad se anticipó al enfoque antropológico sobre narrativa, subjetividad y fenomenología que se desarrolló en la antropología simbólica y médica a partir de la década de 1980 (Turner 1980; Csordas 1994; Kleinman 1988). Para mi suerte, los siona, a través de sus narrativas y también de nuestros diálogos, orientaban la dirección de mis investigaciones al campo de la salud, eje de la disertación⁴. Inicié mi trabajo de campo tratando de descubrir las clasificaciones de las enfermedades a través de los métodos “objetivos” de la etnociencia, con énfasis en los nombres y criterios de clasificación. Pero los siona no tenían paciencia con mis preguntas repetitivas, que intentaban descubrir los nombres de las enfermedades, además, ellos tenían otras preguntas más importantes sobre la experiencia de la enfermedad, que no se expresaban a través de clasificaciones o nombres (Good 1977). Sus indagaciones estaban relacionadas con sus teorías generales sobre infortunios y cosmo-

3 Colaboré con Tomás Martínez, el jefe del archivo, en la preparación de las anotaciones de algunos textos del padre Calella y otros para publicación en la revista *Amazonia Colombiana Americanista*, pero nunca supe si el proyecto salió adelante.

4 Hoy en día, llamamos “dialógica” a la metodología en la que el antropólogo escucha al otro, estableciendo una interrelación de subjetividades (Cardoso de Oliveira 1998).

gía y los eventos sociales externos al cuerpo individual. Así descubrí que el sistema médico de los siona no podía ser equiparado con el de la biomedicina, al que acostumbramos llamar “científico”, porque el suyo abarca cuestiones mucho mayores, relacionadas con el mundo invisible, los procesos de crecimiento y descomposición, la vida y la muerte, el bienestar de lo colectivo y el conocimiento chamánico. Con el seguimiento de los itinerarios terapéuticos, también descubrí que el diagnóstico de una enfermedad no es un momento único, sino un proceso dinámico, que involucra negociaciones entre los actores y que este no solo es guiado por las “creencias mágicas”, como ha sido argumentado por algunos antropólogos (Ackerknecht 1946; Rivers 2001), sino por varios factores —sociales, económicos y simbólicos— que limitan y orientan la elección de las terapias (Csordas y Kleinman 1994). Hoy la antropología busca entender la acción social y estamos interesados no solo en el discurso o en las representaciones de las enfermedades, sino también en la acción. A pesar de haber sido fundamentalmente un trabajo etnográfico, mi investigación en la década de 1970 rompió con la visión de la medicina tradicional como estática y compuesta de creencias mágicas o solamente de representaciones.

LA EXPERIENCIA SUBJETIVA DE VIVIR CON LOS SIONA

Mis años de formación en antropología, con su énfasis en el pensamiento racional y la búsqueda de teorías universales, no me prepararon para la experiencia de campo. Hasta hoy, recuerdo vívidamente mis sentimientos sobre la inadecuación de las teorías para responder a la angustia expresada por los sibundoy y los siona frente a las muertes y enfermedades graves. También sentía que la preparación académica no me había enseñado cómo escuchar la voz del otro como igual, práctica que está en el centro de la relación dialógica.

Sin electricidad, transporte motorizado o sin las distracciones de la vida urbana, el ritmo de la vida cotidiana, a lo largo del río Putumayo, fue pausado y caracterizado por tranquilidad y silencio, interrumpido de vez en cuando por el ruido del motor de una canoa de carga subiendo hacia Puerto Asís. Fueron muchos los momentos

compartidos con la familia que me recibió o en visitas y festividades con otras familias. De la misma manera que se tratan entre sí con respeto y amistad, los siona también reciben a las personas de fuera. A pesar de ser extranjera y no indígena, fui acogida con cordialidad en sus casas y actividades. Por naturaleza, son personas tranquilas y receptivas. Los miembros de la comunidad de Buena Vista se reunían con frecuencia para conversar, intercambiando chismes, sueños, experiencias y narrativas, y tuve el placer de ser incluida en estas actividades con la familia con la que yo vivía y en todas las visitas que hice a las otras casas. Eran personas que evitaban confrontaciones agresivas o violentas entre ellos, dando la impresión de una vida sumamente pacífica. Sin embargo, los chismes eran comunes y evidenciaban conflictos interpersonales que normalmente no estallaban en conflictos abiertos.

Eran cariñosos y pacientes con sus niños. Las parejas matrimoniales mostraban gran compañerismo y la relación entre los géneros se basaba en la reciprocidad de la división del trabajo: las mujeres cuidaban de sus familias y los hombres se desempeñaban como proveedores y protectores (figuras 3 y 4). Además, las parejas compartían muchas tareas en la chagra y también en la casa, tales como recoger leña o traer agua del río. Los colonos de la región siempre comentaban que nunca se veía a un hombre indígena en Puerto Asís sin su mujer. Los dos miembros de la pareja participaban juntos en las prescripciones y prohibiciones asociadas al embarazo y al nacimiento, prácticas que hoy reconocemos como la construcción de las “sustancias” compartidas que hacen parte de la fabricación del cuerpo entre las culturas amazónicas (Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro 1987). Era común escuchar a los padres entonando los cantos de niñez para sus hijos pequeños, observarlos realizando tareas domésticas o paseando con ellos en las visitas a otras familias. Nunca vi a un padre o a una madre golpear a su hijo con rabia, y eran amables pero firmes en la educación de los hijos. Como es el caso entre muchos pueblos del mundo, la familia extensa era la unidad social y económica, con los hijos apoyando a sus padres mayores y los abuelos participando activamente en los cuidados de sus nietos.



Figura 3

Florentino Yaiguaje y su hijo. Buena Vista, Putumayo, Colombia, 1973
(Archivo de la autora).



Figura 4

Julia Maniguaje e hijas. Buena Vista, Putumayo, Colombia, 1971
(Archivo de la autora).

La relación igualitaria entre las parejas, su compañerismo y las relaciones de reciprocidad entre ellos se expresan en los mitos y las narrativas sobre las relaciones entre los seres del mundo invisible. La mujer ocupaba un lugar central en los tiempos primordiales, responsable de la adopción de las prácticas culturales que aprendió de los seres míticos, tales como cocinar, dibujar, plantar y curar. La mujer era la progenitora de la cultura en el tiempo mitológico y en el plano real. El concepto de *cuidar* era el valor asociado al papel de la mujer. Ella era la cuidadora de la casa: de los hijos, marido y suegros. En el plano invisible, era la *Madre del yajé* que iniciaba a los curacas en sus primeras experiencias con yajé (Langdon 1979).

Otro concepto importante, relacionado con la mujer, es el de la “domesticación”, que opera como metáfora clave de todos los dominios del cosmos. Como en otros pueblos amazónicos, la unidad doméstica como base de la comunidad humana, es replicada como el patrón de *socius* en todos los mundos invisibles, sea en el río, la selva o en los cielos. Todos los seres están organizados en grupos sociales, y estos muestran la misma estructuración de relaciones, bajo el principio de los jefes, masculino y femenino, designados como maestros/dueños/padres y sus hijos los “domesticados”.

Las relaciones entre hombre y mujer siona contrastaban significativamente con aquellas establecidas entre otros grupos amazónicos, como descubrí en mis pocos meses entre los barasanas del Vaupés. En 1971 acompañé a mi esposo en el inicio de sus investigaciones doctorales entre este grupo (Thomas Langdon 1975), y hallé contrastes significativos con este grupo tucano oriental, a pesar de que estos comparten un cuerpo mítico y principios cosmológicos semejantes a los de los siona. En el plano social, las relaciones de género se caracterizaban por la dominación masculina y la separación de los sexos en los trabajos y espacios. Los padres raramente se encontraban con sus hijos antes de la pubertad, que es cuando estos salen del mundo femenino, a través de los ritos de iniciación masculina, e ingresan en los espacios masculinos. Las niñas se quedaban con su madre y sus tías hasta que eran entregadas en matrimonio después de la pubertad y enviadas a otra maloca.

Al estar tan separados los papeles de género y sus actividades respectivas, como mujer solo podía pasar mis días con las mujeres, trabajando en las chagras y haciendo cazabe. Recuerdo un viaje que hice en

canoa con dos hombres, cuando yo estaba de regreso de la maloca de los barasana, en dirección a la misión para salir del área. Paramos la canoa en un sitio donde nos recibió una pareja de abuelos y su nieta en la edad de prepubertad. Al continuar el viaje, la niña subió a la canoa y partimos de nuevo, con ella llorando y los viejos gritando a la orilla del río. El único indígena que hablaba español me dijo que estaba llevando la niña a la maloca de otra familia en cumplimiento de un acuerdo matrimonial hecho años atrás y que las familias se lamentan siempre en el momento de recoger a la mujer. Después, en la noche, paramos; la niña y yo arreglamos nuestras hamacas debajo del improvisado abrigo de hojas. Ella continuaba llorando, y yo, sin poder hablar su idioma, solo me podía comunicar con ella a través del único rasgo de identidad que compartíamos —ser mujer—. Recuerdo también a una mujer que huyó de su marido y como las mujeres de la maloca se rieron cuando los hombres la trajeron de vuelta.

REGRESO A LOS ESTADOS UNIDOS

Permanecí en Colombia hasta terminar de escribir la tesis. Durante 1973, me establecí en Cali mientras escribía, y paralelamente dictaba el curso de Antropología Económica en la Universidad del Cauca en Popayán. El programa de Antropología se estaba creando y recuerdo entre los colegas a Hernán Torres, decano de la Facultad de Humanidades, y al inglés/brasileño Anthony Henman (1981).

Regresé a los Estados Unidos para encontrarme con otro momento en la antropología; el movimiento femenino estaba en plena expansión y la perspectiva de género figuraba como un nuevo paradigma de análisis. Frente a las nuevas políticas feministas, la condición de ser mujer era favorable para contratos de trabajo. No obstante, demoré dos años para encontrar un empleo permanente. El Cedar Crest College, una universidad femenina, nos contrató a mi marido y a mí, para compartir una plaza de profesor. El hecho de ser una universidad dedicada a la misión de educar a las mujeres influyó para que esta universidad experimentara con este tipo de contratación y también me estimuló para actualizarme con los nuevos estudios sobre la mujer (Langdon y Nelson 1981; Langdon 1985). Dicté el curso Papeles Sexuales, lo cual me forzó a explorar la nueva bibliografía sobre género que se publicaba en la década de 1970, con autoras tales como Boserup (1979), Reiter

(1975), Quinn (1977), Rosaldo y Lamphere (1974) y Sanday (1981). Como resultado, comencé a reexaminar mi diario de campo y mis datos, para escribir artículos sobre los siona, con un enfoque de género (Langdon 1982, 1984a, b, 1988).

A través de una investigación bibliográfica, de cursos sobre la condición femenina y también a causa de la participación en congresos, conocí a otras antropólogas que trabajaban con poblaciones amazónicas: Jean Jackson y Christina Hugh-Jones en Colombia, Gertrude Dole, Joan Bamberger y Alcida Ramos en Brasil; Judy Shapiro y Joanna Overing en Venezuela, y Janet Siskind e Irene Bellier en Perú. Durante las décadas de 1960 y 1970, las investigaciones en los pueblos amazónicos se comenzaron a multiplicar, resultando en nuevos paradigmas analíticos (Viveiros de Castro 1996a) y caracterizando una nueva fase de investigaciones. Es importante reconocer que en esta fase, diferente de la anterior, en la que había pocas antropólogas realizando trabajo de campo en las selvas amazónicas, las mujeres representaban una parte significativa de los profesionales en antropología trabajando en la región. No todas estuvieron guiadas por paradigmas explícitamente feministas, pero todas, tal vez por ser mujeres, contribuyeron al conocimiento del mundo femenino entre estas culturas, una perspectiva ausente en la mayoría de las investigaciones anteriores, realizadas por hombres.

En la década de 1970, los estudios dedicados al tema de género discutían sobre el estatus de la mujer, e indagaban sobre una posible dominación universal sobre la mujer (Sanday 1973; Ortner 1972). En los estudios amazónicos, este debate se centraba en el antagonismo sexual, característico de muchas de las culturas, tal como lo vi entre los barasana (Bamberger 1974; Siskind 1973; Vickers 1975). Por lo tanto, mi experiencia entre los siona y los barasana resultó en una interpretación diferente, muy aceptada, sobre la universalidad de la dominación masculina. Habiendo observado el contraste de las relaciones de género entre los siona y los barasana, que compartían un sustrato mítico semejante, argumenté que, para entender las relaciones de género en la vida cotidiana, era necesario investigar no solo las estructuras simbólicas expresadas en los mitos y ritos, sino también los impactos de la historia y los cambios en organización social, valores, matrimonio y parentesco (Langdon 1982, 1984b y 1991). Me dediqué también a la exploración de mis datos sobre la migración de las mujeres hacia las ciudades en

Colombia, en un intento de evaluar los resultados, en comparación con las mujeres que se quedaban en la comunidad (1984a).

La generación de mujeres que realizamos investigaciones en la selva, frecuentemente en lugares aislados y de difícil acceso, fue seguida por muchas otras; el número de mujeres investigando en la región amazónica ha crecido de forma análoga al aumento exponencial de las investigaciones realizadas en esta región. Junto con las nuevas investigaciones desde la década de 1990, la cuestión de género también tomó nuevos rumbos relacionados con la mujer. Joana Overing (1986, 1989) fue la pionera al proponer un paradigma contra la hegemonía de la perspectiva masculina. Ella argumentó que sería fructífero examinar la estética y la ética de la vida cotidiana, y sus trabajos han estimulado nuevas investigaciones sobre la mujer y el cuerpo femenino, incluso entre los tucanos occidentales (Belaunde 2001).

VIAJE AL BRASIL

Cuando llegué al Brasil, el enfoque de género se comenzaba a explorar, pero descubrí que las mujeres brasileñas se hacían otras preguntas más relevantes con respecto a sus vidas y a la antropología del país. En 1988 presenté mis trabajos sobre las mujeres siona en algunas oportunidades, pero no fueron recibidos con mucho interés. Fui la primera profesora en dictar el curso de Papeles Sexuales en el programa de posgrado de la Universidad Federal de Santa Catarina, que posteriormente fue dictado por profesoras brasileñas más jóvenes, que llegaban al departamento y hacían contribuciones más relevantes para los estudios de género en el país.

Durante mis primeros años en el Brasil, leí intensamente las obras de la antropología de ese país, particularmente en estudios de género, etnología indígena, sociedades complejas y los estudios en salud. Se hizo evidente que los estudios de género en Brasil siguieron una vertiente más feminista y más orientada hacia la sociedad compleja. También mis lecturas de la producción brasileña revelaron una antropología dinámica e innovadora, que contrarrestó algunas vertientes parroquiales de mi formación norteamericana. Para mí, la experiencia en Brasil contribuyó para liberar mi pensamiento y aprovechar la diversidad de perspectivas y paradigmas. Mis contribuciones más conocidas en el campo de la antropología brasileña se encuentran en

las áreas de la antropología de la salud, la política de salud indígena, chamanismo, literatura oral, *performance* y, más recientemente, la discusión sobre las antropologías de la periferia (Langdon y Follér 2012; Langdon, Follér y Maluf 2012).

Entre los países latinoamericanos, la antropología brasileña se destaca por haberse consolidado como un campo intelectual en la segunda mitad del siglo xx y ya contaba con programas de posgrado en la década de 1970. Desde 1990, el gobierno ha hecho esfuerzos importantes para establecer programas de doctorado en Antropología en casi todas sus universidades federales y para estimular la internacionalización de su producción. Hoy los antropólogos brasileños son conocidos internacionalmente en varios temas y, entre estos, su contribución sobre los pueblos indígenas de las tierras bajas de América del Sur es particularmente notable. Las investigaciones acerca de estos pueblos recibieron un nuevo impulso desde comienzos de la década de 1960, y los brasileños son visibilizados no solo como investigadores, sino también como fundadores de nuevos paradigmas (Viveiros de Castro 1996a). Fueron los primeros en observar la importancia del cuerpo y de la persona para el análisis de estas sociedades (Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro 1987) y son líderes en la discusión relacionada con el concepto de perspectivismo y las ontologías amazónicas. El *perspectivismo*, un concepto planteado originalmente por Viveiros de Castro (1996b y 1998) en discusión con antropólogos internacionales⁵, se trata de una síntesis bastante rica de las etnografías de las tierras bajas de América del Sur, en las últimas cinco décadas, cubriendo discusiones sobre epistemología, filosofía, y naturaleza y cultura. Incluso Arturo Escobar, en una conferencia en Argentina en 2009, comentó que las discusiones levantadas por el perspectivismo representan un nuevo paradigma epistemológico.

No obstante, hay aspectos del paradigma del perspectivismo que son expresiones de la vertiente masculina clásica en la antropología. El perspectivismo, que apunta a presentar una visión general de las cosmologías y filosofías de los pueblos indígenas de las tierras bajas, viene, desde su inicio, enfatizando la centralidad de las actividades masculinas, tales como la caza, la guerra y las metáforas

5 Incluso el análisis de Kaj Arhem (1993), a quien conocí en Colombia en 1972, fue importante en la formulación del concepto.

de canibalismo, depredación y violencia en sus ontologías. Sin negar la importante contribución de este paradigma al conocimiento de estas culturas, otros antropólogos como Alcida Ramos (2010; 2012), Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (2013) han expresado sus preocupaciones sobre el lugar hegemónico que el paradigma está tomando en las interpretaciones antropológicas actuales. Algunos de los trabajos contemporáneos tienden a ignorar la diversidad y la especificidad cultural de los grupos, así como la agencia de acción de los actores en favor de una interpretación generalista y ahistórica, conforme al énfasis idealista del perspectivismo. Tal vez el aspecto más problemático del uso acrítico del paradigma es la ausencia de la inclusión de consideraciones políticas, económicas e históricas que han impactado a estos grupos. Los indígenas son actores en los procesos identitarios, dentro de los que se transforman para continuar siendo quienes son, demostrando la plasticidad y la capacidad adaptativa, frente a los siglos de relaciones asimétricas con la sociedad mayor (Bartolomé 2008; Langdon 2010a; Langdon y Wiik 2008; Rose y Langdon, 2013).

Personalmente he encontrado útil el concepto para entender ciertos aspectos del chamanismo (Langdon, 2013a), pero, como Ramos (2010), también observo que los estudiantes de posgrado suelen usarlo de un modo generalizador y univocal, en el que canibalismo y depredación son naturalizados como las metáforas dominantes en todas las culturas de las tierras bajas suramericanas. Al enfocarse en estas metáforas, ignorando otras también en circulación en una cultura específica, los trabajos tienden a desconocer la heterogeneidad de perspectivas de los actores en una sociedad o en los encuentros entre culturas diferentes (Langdon 2007 y 2013b), incluso la perspectiva femenina y sus implicaciones políticas para el entendimiento de la acción social. Si, en los años de la década de 1970, el punto de vista de las mujeres introdujo una pluralidad de perspectivas para el análisis antropológico, parece que esta historia está siendo olvidada en las discusiones de la etnología actual sobre las culturas de las tierras bajas⁶. Las mujeres también actúan en sus mundos sociales, tal como fue observado, años atrás, por Christina Hugh-Jones (1979) a partir de su trabajo con los barasana, y por mí

6 En un simposio sobre mujeres en los pueblos indígenas, quedé sorprendida, debido a que los participantes desconocían el desarrollo de la discusión de género y su contribución para la pluralidad de perspectivas (Langdon 2010b).

misma, a través de mis análisis sobre las metáforas de domesticación entre los siona. El mundo simbólico de los indígenas amazónicos es multivocal, ambiguo y lleno de nociones en conflicto, como también lo es la acción social que constituye los significados.

Finalmente, deseo agradecer la oportunidad que me brinda este simposio, para reflexionar una vez más sobre la riqueza, la multiplicidad y la pluralidad de experiencias y perspectivas en la antropología.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a Roberto Pineda y a Diana Margarita Chíquiza por darme la oportunidad de reflexionar sobre mis investigaciones realizadas en Colombia y mi carrera de casi medio siglo en antropología como mujer. Fue un gran honor haber sido invitada a participar en el simposio “Antropología y Arqueología Hecha por Mujeres”, organizado para honrar a las mujeres colombianas y para examinar sus contribuciones al desarrollo de la ciencia.

Agradezco a Mauricio Pardo Rojas por la revisión de mi “portuñol” para este artículo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ackerknecht, Erwin. 1946. “Natural Diseases and Rational Treatment in Primitive Medicine”. *Bulletin of the History of Medicine* 19: 467-497.
- Arhem, Kaj. 1993. “Ecosofía Makuna”. En *La Selva Humanizada*, editado por François Correa, 110-126. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología-Cerec.
- Bamberger, Joan. 1974. “The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society”. En *Women, Culture and Society*, editado por Michelle Rosaldo y Louise Lamphere, 263-280. Stanford: Stanford University Press.
- Bartolomé, Miguel Alberto. 2008. “Oguerojerai (desplegarse). La etnogénesis dei Pueblo Mbya-Guaraní”. *Ilha, Revista de Antropología* 10 (1): 105-140.
- Bartolomé, Miguel Alberto y Alicia Barabas. 2013. “Os sonhos e os dias: Xamanismo e Nahualismo no México Atual”. *Mana* 19 (1): 7-37.
- Belaunde Olschewski, Luisa Elvira. 2001. *Viviendo bien. Género y fertilidad entre los Airo Pai de la Amazonia Peruana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) y Banco Central de Reserva del Perú, Fondo Editorial.

- Boserup, Ester. 1979. *Women's Role in Economic Development*. Nueva York: St. Martin's Press.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1998. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo/Brasília: Unesp/Paralelo.
- Csordas, Thomas, ed. 1994. *Embodiment and Experience. Cambridge Studies in Medical Anthropology* 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Csordas, Thomas y Arthur Kleinman. 1994. "The Therapeutic Process". En *Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method*, editado por Thomas Malcom Johnson y Carolyn Fishel Sargent, 11-25. Nueva York: Praeger Publications.
- Downing, Theodore y Jean Matteson. 1965. *Squatters: A Form of Spontaneous Colonization in Costa Rica*. Chicago/San José: Associated Colleges of the Midwest.
- Durbin, Marshal. 1967. "Language". *Biennial Review of Anthropology* 5: 209-251.
- Dussán de Reichel, Alicia. 1965. *Problemas y necesidades de la investigación etnológica en Colombia*. Bogotá: Ediciones de la Universidad de los Andes.
- Good, Byron J. 1977. "The Heart of What's the Matter: The Semantics of Illness in Iran". *Culture, Medicine and Psychiatry* 1: 25-58.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia. 1961. *Medicina popular en Colombia: Razones de su arraigo*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Henman, Anthony Richard. 1981. *Mama coca*. Bogotá: Editorial Oveja Negra.
- Hugh-Jones, Christine 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Kleinman, Arthur. 1988. *The Illness Narratives: Suffering, Healing and the Human Condition*. Nueva York: Basic Books, Inc.
- Langdon, Esther Jean. 1968. "An Examination of Directed Change: Resettlement Schemes in Tanzania 1945-1966". Tesis de Maestría en Antropología, University of Washington, Seattle.
- Langdon, Esther Jean. 1973. "Conceptos etiológicos de los sibundoy y de la medicina occidental". Reporte final, Universidad del Valle, Centro Internacional de Investigaciones Médicas, División de Sociología y Antropología, Cali, Colombia.
- Langdon, Esther Jean. 1974. "Siona Medical System: Beliefs and Behavior". Disertación de Doctorado en Antropología, Tulane University, New Orleans.
- Langdon, Esther Jean. 1979. "Yagé among the Siona: Cultural Patterns and Visions". En *Spirits, Shamans and Stars: Perspectives from South*

America, editado por David Browman y Ronald Schwarz, 63-82.

La Haya: Mouton Publishers.

Langdon, Esther Jean. 1982. "Ideology of the Northwest Amazon: Cosmology, Ritual and Daily Life". *Reviews in Anthropology* 9 (4): 349-359.

Langdon, Esther Jean. 1984a. *Siona Women and Modernization: Effects on their Status and Mobility. Working Papers on Women in International Development*. Michigan: Office of Women International Development, Michigan State University.

Langdon, Esther Jean. 1984b. "Sex and Power in Siona Society". En *Sexual Ideologies in Lowland South America*, editado por Kenneth Kensinger, 16-23. Bennington: Bennington College.

Langdon, Esther Jean. 1985. "Os Objectivos de uma Universidade Feminina e as Percepções dos Professores". *Perspectiva, Revista do Centro de Ciências da Educação* 3 (5): 72-97.

Langdon, Esther Jean. 1988. "Mulheres na ideologia e na vida cotidiana dos Siona". *Boletim de Ciências Sociais* 45: 20-32.

Langdon, Esther Jean. 1991. "When the Tapir Is an Anaconda: Women and Power among the Siona". *Latin American Indian Literatures Journal* 7 (1): 7-19.

Langdon, Esther Jean. 1993. "O Dito e o Não Dito: Reflexões sobre narrativas que Famílias de Classe Média Não Contam". *Revista Estudos Feministas* 1 (1): 155-158.

Langdon, Esther Jean. 2007. "Comment for Carlos Fausto's Article 'Eating Animals and Humans in Amazonia'". *Current Anthropology* 48 (4): 517-518.

Langdon, Esther Jean. 2010a. "Xamãs e xamanismos: reflexões autobiográficas e intertextuais sobre a antropologia". *Ilha, Revista de Antropologia* 11 (2): 161-191.

Langdon, Esther Jean. 2010b. "Gênero na ideologia e na vida cotidiana dos índios Siona: domesticação e não predação como metáfora chave". Trabajo presentado en la IX Conferencia sobre Fazendo Gênero. Florianópolis, 23-26 de agosto.

Langdon, Esther Jean. 2013a. "La visita a la casa de los tigres: la contextualización en narrativas sobre experiencias extraordinarias". *Revista Colombiana de Antropología* 49 (1): 129-152.

Langdon, Esther Jean. 2013b. "Shamanisms and Neo-Shamanisms as Dialogical Categories: Case Studies from Colombia and Brazil". *Civilizations: Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines* 61 (2): 19-35.

Langdon, Esther Jean y Flávio Braune Wiik. 2008. "Festa de Inauguração do Centro de Turismo e Lazer: uma Análise da Performance Identitária dos

Laklânô (Xokleng) de Santa Catarina”. *Ilha, Revista de Antropologia* 10 (1): 171-199.

Langdon, Esther Jean y Maj-Lis Follér. 2012. “Anthropology of Health in Brazil: A Border Discourse”. *Medical Anthropology* 31 (1): 4-28.

Langdon, Esther Jean, Maj-Lis Follér y Sônia Weidner Maluf. 2012. “Um balanço da antropologia da saúde no Brasil e seus diálogos com as antropologias mundiais”. *Anuário Antropológico* 2011-I: 51-89.

Langdon, Esther Jean. 1981. “The Mission of a Women’s College: Teaching and Expectations at Cedar Crest College” (informe final, Cedar Crest College, Allentown, 1981).

Langdon, Esther Jean y Robert MacLennan. 1979. “Western Biomedical and Sibundoy Diagnosis: An Interdisciplinary Comparison”. *Social Science and Medicine* 13B: 211-220.

Langdon, Thomas. 1975. “Food Restrictions in the Medicine of the Barasana and Taiwano Indians of the Colombian Northwest Amazon”. Disertación de Doctorado en Antropología, Tulane University, New Orleans.

Langdon, Thomas y Esther Jean Langdon. 1968a. “Crewport Labor Camp”. En *The Endless Cycle: Migrant Life in the Yakima Valley*, editado por Kerry Pataki. Seattle: University of Washington.

Langdon, Thomas y Esther Jean Langdon. 1968b. “Citlaltepec: A Star over the Hill”. Reporte final. México.

Ortner, Sherry Beth. 1972. “Is Female to Male as Nature Is to Culture?” *Feminist Studies* 1 (2): 5-31.

Ortner, Sherry Beth. 1984. “Theory in Anthropology since the Sixties”. *Comparative Studies in Society and History* 26 (1): 126-166.

Overing, Joanna. 1986. “Men Control Women? The Catch 22 in the Analysis of Gender”. *International Journal of Moral and Social Studies* 1 (2): 135-156.

Overing, Joann. 1989. “The Aesthetics of Production: The Sense of Community among the Cubeo and Piaroa”. *Dialectical Anthropology* 14: 159-75.

Quinn, Naomi. 1977. “Anthropological Studies on Women’s Status”. *Annual Review of Anthropology* 6: 181-225.

Ramos, Alcida Rita. 2010. “Revisitando a antropologia à brasileira”. En *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil*, editado por Luiz Fernando Dias Duarte, 25-49. Rio de Janeiro: Barcarola.

Ramos, Alcida Rita. 2012. “The Politics of Perspectivism”. *Annual Review of Anthropology* 41: 481-494.

- Reiter, Rayna, ed. 1975. *Toward an Anthropology of Women*. Nueva York: New York University Press.
- Rivers, William Halse Rivers. [1924] 2001. *Medicine, Magic and Religion*. London: Routledge Classics.
- Robinson, Scott. 1972. "Shamanismo entre los Kofanes". En *Actas y Memorias XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, Lima, Perú, 1970* 4: 89-93.
- Rosaldo, Michelle y Louise Lamphere, eds. 1974. *Women, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Rose, Isabel Santana y Esther Jean Langdon. 2013. "Chamanismos guaraní contemporáneos en Brasil: un estudio de caso del proceso de transfiguración cultural". *Revista Colombiana de Antropología* 49 (1): 105-127.
- Sanday, Peggy R. 1973. "Toward a Theory of the Status of Women". *American Anthropologist* 75 (5): 162-170.
- Sanday, Peggy R. 1981. *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seeger, Anthony, Roberto da Matta y Eduardo Viveiros de Castro. [1979] 1987. "A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras". En *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*, editado por João Pacheco de Oliveira Filho, 11-30. Rio de Janeiro: UFRJ/Editora Marco Zero.
- Seijas, Haydée. 1969. "Medical System of the Sibundoy Indians". Disertación de Doctorado en Antropología, Tulane University, New Orleans.
- Siskind, Janet. 1973. "Tropical Forest Hunters and the Economy of Sex". En *Peoples and Cultures of Native South America*, editado por Daniel R. Gross, 122-140. Nueva York: Doubleday/Natural History Press.
- Turner, Victor. 1980. "Social Dramas and Stories about Them". *Critical Inquiry* 7 (1): 141-168.
- Tyler, Stephen, ed. 1969. *Cognitive Anthropology*. Nueva York: Holt, Rinehart & Winston.
- Vickers, William. 1975. "Meat is Meat: The Siona-Secoya and the Hunting Prowess-Sexual Reward Hypothesis". *Latinamericanist* 11 (1): 1-5.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1996a. "Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology". *Annual Review of Anthropology* 25: 179-200.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1996b. "Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio". *Mana* 2 (2): 145-162.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4: 469-488.

PRESENTACIÓN. ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA HECHA POR MUJERES

Diana Chiquiza, Ximena Pachon C., Roberto Pineda C.

Organizadores y coordinadores del simposio

La antropología en Colombia ha contado, desde su institucionalización en el año 1941, cuando se fundó el Instituto Etnológico Nacional, con la presencia de un destacado y cualificado grupo de etnólogas, arqueólogas y antropólogos. Su aporte constituye, sin duda, una contribución significativa al país, no solo en el ámbito académico, sino también en el de las políticas públicas. A través de su trabajo, han abierto nuevos horizontes en las ciencias humanas dentro del quehacer investigativo nacional y latinoamericano.

Las antropólogas pioneras formaron parte de la primera generación de científicas en el país, y se enfrentaron y lucharon contra los prejuicios de la sociedad colombiana frente a las mujeres. Las antropólogas universitarias egresadas posteriormente también tuvieron que abrirse paso en una sociedad que, aunque había cambiado parte de sus valores, todavía consideraba su labor con cierto recelo y escepticismo.

En este contexto, el grupo Historia de la Antropología en América Latina y en Colombia organizó un simposio titulado “Antropología y Arqueología hecha por mujeres”, en el marco del XIV Congreso de Antropología, realizado en la Universidad de Antioquia, Medellín, del 23 al 26 de octubre del 2012. Su objetivo era explorar, desde la perspectiva de la historia de vida, la labor de algunas de las más destacadas antropólogas colombianas, pertenecientes a diferentes generaciones. A través de una mirada biográfica o autobiográfica interesaba auscultar sus contextos familiares, su formación académica y sus trayectorias vitales, en relación con la práctica y el ejercicio de esta profesión en Colombia.

Las carreras profesionales de las antropólogas no pueden comprenderse si no se insertan en un contexto social más amplio, que está condicionado, a su vez, por sus elecciones, caminos profesionales y familiares. Estamos convencidos de que una perspectiva micro histórica ilumina aspectos más generales de la relación género y ciencia en Colombia y en América Latina.

Durante el simposio se presentaron los testimonios personales de las antropólogas Jean Langdon, Marianne Cardale, Clemencia Plazas y Leonor Herrera; escritos sobre la vida y obra de las profesoras Ximena Pachón, Mara Viveros, Zandra Pedraza, y un ensayo más general sobre la contribución de las antropólogas pioneras del país.

En este volumen de *Maguaré* se incluyen las autobiografías de las citadas antropólogas y arqueólogas. En el número siguiente, esperamos publicar las otras ponencias inscritas y presentadas durante el simposio.

Agradecemos a la Universidad Nacional de Colombia y al Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICAHN), cuyos aportes han sido relevantes para nuestra presencia en el simposio; así como a los organizadores del evento, particularmente a la profesora Sandra Turbay. Extendemos nuestros agradecimientos de manera especial al profesor Luis Alberto Suárez Guava, a Ingrid Sánchez Bernal y a los demás miembros del equipo editorial de la revista *Maguaré*, por su apoyo y acogida entusiasta a los testimonios y ensayos que presentamos.

EL PANEL DE LAS MOMIAS

Leonor Herrera

Cuando Roberto Pineda me invitó a participar en el panel “Arqueólogas en acción”, que hacía parte del simposio “Antropología y arqueología hecha por mujeres”, en el XIV Congreso de Antropología en Colombia, que tuvo de lugar en Medellín, en el 2012, quedé un poco en la luna.

Acepté, aunque no entendía qué era exactamente un panel. Asociaba el término con un cartel, afiche, poster, con algo así como un bastidor plegable, una armazón vertical para templar láminas, como lo que usa el Museo del Oro en sus exhibiciones itinerantes. Me podía imaginar a Clemencia, Marianne¹ y a mí colgando de un panel, pero no en nuestro estado actual, pues todavía estamos bastante activas; tal vez en un estado póstumo y superior: el de momias. De ahí salió el “Panel de las momias”. Algún antropólogo, al cual le comenté que íbamos a participar en un panel con ese nombre, se ofendió. No sé si conmigo, con el panel o con Roberto Pineda. Creo que se lo tomó demasiado en serio. Bueno, pensándolo bien, admito que tal vez había oído hablar de algo así como un “panel de expertos”, pero no me imaginaba cómo podría funcionar. Traté de concretar la cosa con la auxiliar de Roberto en la organización del simposio, una jovencita simpática, quien me dijo que mi participación consistía en transmitir mis experiencias como arqueóloga, principiando por lo que me había inducido a escoger esta profesión.

Como me temía, la cosa era “hacer el oso” ante una audiencia. Mis compañeras de panel tampoco tenían claro de qué se trataba; Clemencia, con más cancha para hablar en público recomendó incluir un par de anécdotas. Decidí no preparar nada. No suelo hablar en público sin haberme preparado antes y hasta hace poco leía mis ponencias porque me considero mala expositora.

Como estábamos concentradas en los simposios de arqueología, nos sentimos excusadas de llegar al simposio de Roberto con apenas un cuarto de hora de anticipación al comienzo de nuestro

1 La autora se refiere a las antropólogas Clemencia Plazas y Marianne Cardale de Schrimpf. [Nota del editor]

espectáculo. En ese momento, una antropóloga joven terminaba su ponencia sobre la vida y obra de Ximena Pachón. El tema de la ponencia estaba en el auditorio. Y que me perdonen Ximena y otros temas de las ponencias de esa mañana, pero me dio vergüenza ajena. Comprendí que los antropólogos-antropólogos son distintos de los antropólogos-arqueólogos. Entre los últimos no habría prosperado un simposio así.

El simposio se desarrollaba, no en un salón de clases, sino en un auditorio: la audiencia en penumbra, el escenario iluminado (muy dramático). Roberto nos presentó y tengo que admitir que hizo bien la tarea: se había documentado sobre nuestra vida y milagros. Habló primero Clemencia, luego yo y después Marianne. Y ¡uf! salí de eso, o por lo menos así lo creí, porque antes de terminar el año 2012 ahí estaba Roberto pidiéndome el texto (entre 10 y 15 páginas y una foto) para la publicación. Le pedí que me aclarara si lo quería tan “folclórico” como la presentación y me lo confirmó.

Por ahí a mediados de la década de los años sesenta del siglo xx, me iba a graduar de bachiller en el Colegio Estados Unidos, de Bogotá. Gladys Uhl, la directora, me hizo ir a su oficina para preguntarme qué iba a estudiar. Yo no sabía muy bien y, por contestar algo, le dije que me interesaban las antigüedades egipcias. Entonces, me comentó que unos amigos suyos estaban por abrir la carrera de antropología. Tal vez era la primera vez que oía esa palabra y, de momento, no le di importancia al asunto, pero me quedó zumbando, así como la idea, sutilmente sugerida, de una posible beca de estudios. De todas maneras, pudo ser ese el momento en que empecé a preocuparme por mi futuro y a pensar seriamente en escoger una profesión. Concluí que, como me gustaba tanto leer, debía estudiar filosofía y letras o periodismo.

Otra cosa pensaba mi mamá (“el hombre fuerte” de la familia). Surgió entonces una situación paradójica. Recién graduada del bachillerato, mi mamá entró a estudiar arquitectura, pero no pasó del primer semestre: la carrera era para muchachos y, si acaso, jovencitas de la élite. Mi mamá, huérfana y criada por sus tíos en una familia de clase media muy modesta, no tenía los recursos necesarios para camuflarse en ese entorno exigente y fue sutilmente rechazada: le hicieron “el vacío”. Como en el colegio le habían enseñado mecanografía y taquigrafía, no tuvo dificultad en encontrar trabajo como secretaria. Ahora,

no parecía querer que yo estudiara, sino que siguiera su camino: ya me tenía preparado un puestico de auxiliar de secretaria en la oficina de uno de sus antiguos empleadores. (En el fondo, mi mamá pensaba que solo con mi hermano valía la pena sacar adelante un profesional, porque una década más tarde, cuando mi hermana se graduó como bachiller y andaba despistada pensando en estudiar biología marina, como resultado secundario de unas vacaciones en Cartagena, mi mamá quería que montara una floristería. De no ser por la campaña que mi hermano y yo hicimos en contra, la historiografía colombiana no contaría con esa luminaria que es Marta Herrera).

Como parecía que la única opción económicamente posible para mí era la Universidad Nacional de Colombia, me preinscribí en Filosofía y Letras. Al enterarse, mi mamá “armó un tierrero”: la Universidad Nacional de Colombia era un antro de perdición para las jovencitas decentes, allí toda clase de peligros las acechaban. Mi papá, un bohemio y el “hombre débil” de la familia, no puso reparos, pero tampoco me apoyó, se hizo al lado. Es una lástima, porque siendo yo la más parecida a él entre sus hijos, tal vez me entendía mejor que mi mamá. Algunas veces he dudado de si la antropología fue la mejor escogencia.

Decir “escogencia” es exagerado, porque tuve que olvidarme de Filosofía y Letras en la Nacional. (No sé cómo lo logró Ximena Pachón; es decir, entrar a la Nacional. Uno o dos años después coincidimos en una fiestecita de viernes por la noche en casa de unas amigas comunes. Llegó con otra jovencita parecida a ella: medias negras, minifalda, maquillaje exagerado, fumando, con unos gestos y poses verdaderamente escandalosos. Entonces le di la razón a mi mamá).

Cuando mi mamá captó que la opción de antropología era en la Universidad de los Andes montó una campaña para que me inscribiera allí, usando la zanahoria de una supuesta beca. De manera que una tarde cualquiera llegué sin alientos al Departamento de Antropología, después de un ascenso arduo y peligroso (en tacón puntilla) por esos camellones empedrados. Allí encontré a Gerardo Reichel-Dolmatoff y a su esposa Alicia Dussán, “cual caimán en boca de caño”, a la espera de los bachilleres despistados que por allí asomaran. Habían abierto, tal vez un año antes, como departamento de servicios, pero se habían propuesto crear la carrera y para eso necesitaban estudiantes, que la antropología no estaba atrayendo. Desplegaron todo su encanto, pues

había que agarrar lo que se presentara. Por ejemplo, Álvaro Sarasty, quien se había decidido por la aviación, acompañó a una amiga a averiguar sobre antropología y quedó reclutado. Hubo uno que otro caso similar. Por supuesto, por allí no estaban ni mucho menos ofreciendo becas, lo cual pronto se aclaró, pero dado que mi examen de admisión tuvo una calificación por encima del promedio de los preinscritos, los Reichel me ofrecieron un puesto de medio tiempo como auxiliar de laboratorio y para la matrícula finalmente conseguí uno de esos viejos préstamos subsidiados de ICETEX.

Pasaron cuatro años, pasaron muchas cosas, pero poca arqueología, con excepción de la clase memorable de Arqueología de Colombia, dictada por el doctor Reichel. Las notas de esa clase y las de Etnología de Colombia son las únicas que conservo, y por mucho tiempo fueron textos de consulta. Pero de experiencia práctica, nada. Silvia Broadbent formó parte de la exigua planta de profesores del Departamento de Antropología y tal vez fue en aquella época que hizo excavaciones en la Sabana de Bogotá; el doctor Reichel hizo excavaciones en San Agustín y a duras penas llevó dos alumnos como auxiliares. En general, en aquella época los arqueólogos no se encartaban con estudiantes si podían pagar buenos trabajadores rasos.

En esos años de universidad nunca tuve dudas de haber escogido la carrera apropiada, pero la arqueología no me atraía mucho. Hice mi tesis de licenciatura entre la comunidad cuna de Arquía y ya graduada trabajé varios años en antropología aplicada. Hice dos especializaciones en estudios urbanos en el exterior y al volver dicté clases de antropología en la Universidad de los Andes, durante un semestre. Luego, conseguí empleo en el Instituto Colombiano de Antropología (ICAN)², como etnólogo de la Estación de La Pedrera, en el Caquetá, para estudiar al grupo yukuna-matapí. Pasé meses haciendo observación participante, pero tal vez era demasiado tímida para esto y fue entonces cuando empecé a pensar que estaba “en el sitio equivocado”: por las mañanas, al abrir los ojos, me decía con desconsuelo “¡ay, otro día!”. Finalmente, al quedar embarazada, me dije que ya no podía desaparecer por meses y meses en la selva amazónica y tenía que buscar otra opción dentro del ICAN. Estando mi hijo de meses, supe que se

2 Actualmente Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICAHN) [Nota del editor].

estaba organizando la expedición Amazonas 77 y que la parte arqueológica estaba a cargo de Warwick Bray (a quien ya conocía). Cuando le solicité a Martin von Hildebrand, quien estaba a cargo del enlace con el ICAN, que me incluyera en el grupo de arqueología, me dijo: “ah, ¿usted quiere participar como auxiliar?”. Humildemente contesté que sí, y además era la verdad: quería aprender. Y aprendí mucho con Warwick y Colin McEwan, su estudiante de posgrado.



Figura 1

Participantes en el Encuentro Internacional de Arqueólogos, organizado por la Universidad del Norte. De izquierda a derecha, de pie: Marianne Cardale de Schrimpff, Álvaro Chávez, Mario Sanoja, Iraida Vargas, Betty J. Meggers, Carlos Angulo, Ivonne Hatti y Julio César Cubillos. Sentados: Leonor Herrera, Anabella Durán de Gómez, Elizabeth Reichel, Clemencia Plazas y Álvaro Botiva. Barranquilla, Colombia, julio de 1980 (fotografía tomada por Clifford Evans, archivo de la autora).

También fue divertido, todo un cambio en el entorno profesional: de un oficio solitario a uno muy social. Esto puede parecer una contradicción, porque si bien un etnógrafo vive rodeado por la comunidad que estudia y puede establecer vínculos fuertes y duraderos con algunas personas, está aislado en el desarrollo de su profesión; mientras que el arqueólogo debe formar parte de un grupo variado de colaboradores, generalmente de su propia cultura, con los cuales con frecuencia tiene que compartir también sus horas libres.

La expedición Amazonas 77 fue organizada por militares británicos, con la colaboración de militares colombianos, para proveer a un grupo de científicos de ambas nacionalidades la infraestructura necesaria para hacer investigaciones en varias disciplinas (medicina, biología, geología, suelos, etnología y arqueología). Aunque para muchas personas pudiera parecer sospechoso un montaje así, no pasaba de ser un pasatiempo británico algo excéntrico (pueden tildarme de ingenua, pero, por otro lado, conozco personas educadas que para entender una situación anómala recurren primero a una explicación tipo complot, y a veces se mantienen en ella con tanta fe, como personas menos educadas en otras situaciones recurren a los ovnis).

La situación política era tal, que cuando los militares colombianos mencionaron que la guerrilla estaba en el alto río Yará (afluente del Caquetá), aquello se oía tan remoto, como si estuvieran en la luna. Había muy poca gente en esa región, menos que en Araracuara, donde Amazonas 77 tenía su base. Hacía algunos años que la prisión de alta seguridad había sido cerrada y quedaban pocas huellas de esta. En un potrero, en una pendiente suave que se alzaba desde la orilla del río, montaron el campamento. Consistía de un conjunto de carpas y un techado amplio donde funcionaba el comedor. Un montón de gente se reunía allí para el desayuno, tal vez más de cincuenta personas, sin contar los soldados rasos que tenían sus “cambuches” aparte.

Y sí, la logística era todo un lujo: bastaba informar a dónde pensaba ir un grupo al día siguiente y, por la mañana, allí estaban listos el bote inflable con motor potente, soldados para encargarse de hacerlo funcionar, las herramientas necesarias, raciones de campaña para el almuerzo, agua potable, etc. De regreso, al anochecer, la comida caliente nos esperaba. Después, los colombianos y algunos de los ingleses hacíamos

un corrillo a la orilla del río; uno de los biólogos había llevado su guitarra y pasábamos horas y horas en la oscuridad, cantando. La oscuridad era uno de esos lujos que permitía ver las estrellas y oír el silencio. El comedor funcionaba con lámparas de gasolina y a nadie se le ocurrió que una planta eléctrica podía aumentar la productividad científica.

Aunque esta expedición solo duró dos meses, en arqueología se comenzó a dar mayor importancia a la formación y composición de los suelos de los yacimientos arqueológicos, con el estudio de las primeras *terras pretas* detectadas en Colombia. Hasta entonces, en los análisis de la estratigrafía, la atención se enfocaba en los materiales culturales más que en las características del medio en el cual se recuperaban. Las *terras pretas* son horizontes de suelo formados no solo por la relación entre materiales parentales, materiales depositados, clima y vegetación; son productos humanos, en muchos casos fabricados intencionalmente.

Uno de los puntos de negociación entre los ingleses y el gobierno colombiano resultó en la adjudicación de varias becas del Consejo Británico a algunos de los colombianos que habían participado. Me dieron la de arqueología y así volví a Inglaterra, en 1978. Entré al Instituto de Arqueología de la Universidad de Londres a hacer una pasantía; el Centro de Estudios Urbanos de la misma universidad, donde había hecho un curso con una beca anterior, quedaba a unas pocas cuadras, pero a mucha distancia en términos de tema y época de estudio.

Mi pasantía consistió en iniciar la clasificación del material cerámico de Araracuara, bajo la supervisión de Warwick, pero se me permitió asistir a varios cursos dictados en el Instituto de Arqueología.

Poco después de mi regreso a Colombia, en 1979, llegó Warwick a negociar con el ICAN el permiso para iniciar el Proyecto Arqueológico Calima, con financiación suiza. Estando Álvaro Soto en la dirección del Instituto y la aplicación de la famosa Ley 626 Bis en pleno apogeo, la negociación de este proyecto extranjero no fue fácil, pero finalmente se pactó que, como contraprestación, Pro Calima financiaría la participación de estudiantes de antropología colombianos en calidad de auxiliares. Álvaro me puso como copartícipe por el ICAN en el Proyecto y, finalmente, Marianne Cardale de Schrimpf, amiga ya antigua de Warwick y mía, se nos unió.



Figura 2

De izquierda a derecha: Carlos Armando Rodríguez, Julio César Cubillos, Carlos Angulo Valdés, Betty J. Meggers, Leonor Herrera, Mireya Calvo y, al extremo derecho, Víctor Manuel Patiño. Cali, Colombia, 1983 (archivo de la autora).

En la primera temporada de campo, que era de prospección y contactos con dueños de fincas, no llevamos estudiantes, pero a partir del segundo año y como las temporadas coincidían con las vacaciones de mitad de año, empezaron a ir. Esto creó “escuela” y, por la misma época, Gonzalo Correal involucraba a sus estudiantes de la Universidad Nacional de Colombia en sus excavaciones y Miguel Méndez hacía lo mismo en la Universidad del Cauca.

La interdisciplinariedad en la arqueología era algo que ya estaba en el aire, pero Pro Calima la ayudó a aterrizar en Colombia. La multidisciplinariedad se puede hacer con muchas áreas de conocimiento y enfoques. La nuestra tenía que ver primero que todo con el paisaje arqueológico y es posible que desde entonces el término *paisaje* dejara de entenderse únicamente como un cuadro vivo para deleite de los sentidos.

Pro Calima se propuso rescatar las técnicas de manejo del medio ambiente que habían permitido que en épocas precolombinas la región sostuviera una población mayor que la que habitaba allí a finales del siglo xx. Aunque la producción de café era importante en el Municipio de Restrepo, en el de Darién primaba la ganadería extensiva. Sobre grandes extensiones de potreros se observaba cantidad de plataformas artificiales en las cuales las poblaciones prehispánicas habían construido sus viviendas. Las plataformas estaban rodeadas por incontables huellas de adecuaciones agrícolas antiguas. El estudio de este paisaje fue uno de los temas centrales de los que se ocupó Pro Calima durante la década de los años ochenta (figura 3).

En representación del ICAN tuve la oportunidad de participar en congresos, simposios y seminarios, como el taller de seriación que dio la oportunidad a un grupo de arqueólogos de establecer vínculos profesionales y de amistad con Clifford Evans y Betty J. Meggers, entre otros arqueólogos extranjeros (figura 1) y de mantener esos vínculos a lo largo de los años (figura 2).

Participé en otros proyectos en los cuales estaba involucrado el ICAN, como el Proyecto Quimbaya que organizó Jean François Bouchard y que no tuvo continuidad, tal vez en parte porque se enfocó en forma un poco rígida en la técnica del *decapage*, que no se adapta bien al estudio de los restos de ocupaciones relativamente densas, pero poco nucleadas. En el suroccidente colombiano por lo menos, es necesario usar un conjunto de técnicas variadas. Como el resto de los arqueólogos del ICAN, durante la dirección de Roberto Pineda Giraldo, pagué tiempo en Ciudad Perdida. Este sitio arqueológico había sido detectado, estudiado y reconstruido desde el Instituto, pero en determinado momento, dada la complejidad de su manejo, se había creado una fundación ad hoc. Ciudad Perdida y sus estaciones satélites funcionaron en forma más o menos independiente por un tiempo, pero finalmente esa fundación tuvo problemas y, de la noche a la mañana, Ciudad Perdida aterrizó de nuevo en el ICAN, pero no la gente que había estado trabajando allí últimamente. Esa especie de papa caliente la manejó el director enviándonos allí, en riguroso turno y por un mínimo de 45 días. Negocié que mi condena coincidiera con las vacaciones de fin de año para llevar a mi hijo. Como mis colegas, llegué prevenida, pero, a diferencia de ellos, me quedó gustando. En los años siguientes me ofrecí para ir en navidad.



Figura 3

Última temporada de campo de Pro Calima, portada del hotel de Darién. De izquierda a derecha: Leonor Herrera, Warwick Bray, Olga Osorio, Marianne Cardale de Schrimpf, Cristina Moreno y Orlando Otero. Darién, Colombia, 1987 (archivo de la autora).

Participé en otro proyecto que llegó al ICAN: el del belga Sergio Purín, en la Sierra Nevada de Santa Marta, que tampoco prosperó, porque los fondos para continuarlo, que se estaban tramitando en Bélgica, finalmente no se materializaron.

Luego trabajé en Ciudad Antigua, en la vertiente occidental de la Sierra Nevada de Santa Marta, en un poblado tairona donde la Fundación Pro Sierra Nevada de Santa Marta tenía un campamento de investigación. Quise hacer una especie de estudio regional adentrándome en la misma vertiente, pero la guerrilla me puso de patitas en la calle. A pesar de que un amable funcionario de Parques Nacionales Naturales de Colombia (cuyo nombre no he olvidado), con contactos por todos lados, me acompañó un buen trecho arriba y me recomendó con el primer grupo de “compañeros” que encontramos, apenas pude pernoctar dos días en la casa de un colono, cuando apareció un miliciano con una mula y la orden de escoltarme al punto más cercano donde llegaban esos jeeps destartalados que eran la única opción para volver a Santa Marta.

Tuve que olvidarme por el momento de volver por esos lados. Fue en esa época, en 1993, cuando desempeñé fugazmente, por primera y última vez, un cargo importante: Miriam Jimeno, entonces directora del Instituto Colombiano de Antropología, se ausentó y me dejó de directora encargada, por unos días. Aproveché para tomarme una foto en la imponente oficina de la dirección, junto con María Clemencia Ramírez y Roberto Pineda, quienes fueron también directores del ICAN, pero en propiedad (figura 4).

Muy oportunamente para mí explotó entonces el problema con el sitio arqueológico de Malagana, en el departamento del Valle del Cauca. Todo se inició cuando, con maquinaria agrícola, se estaba nivelando un terreno ligeramente más elevado que su entorno, con el fin de mejorar la irrigación de los cultivos de caña de azúcar. Un maquinista destapó una tumba con un ajuar rico en oro. El rumor del hallazgo se difundió y empezó a llegar una multitud de gente picada por la fiebre de oro, que se apoderó del lugar, pese a los esfuerzos de las autoridades.

Después del intento fallido de Álvaro Botiva y David Stemper de trabajar bajo el asedio de los gUAQUEROS, el Ingenio Providencia puso a funcionar en forma continua la maquinaria y los buscadores de tesoros, inexpertos en su mayoría, finalmente se retiraron, no sin que antes

se hubiera desenterrado una cantidad de oro legendaria. Todo iba a retornar a, digamos, una normalidad, pero a Marianne Cardale de Schrimpf se le ocurrió que era una vergüenza que allí no se hubieran hecho otros intentos de recuperar algo más de información. Muchas otras personas pensaban lo mismo, por supuesto, pero tratándose de Marianne, la cosa tomó otro cariz. A continuación, se le ocurrió que si, idealmente, todos y cada uno de los arqueólogos activos en el suroccidente de Colombia dedicara una semana de trabajo ad honorem, la investigación se podría hacer. Allí nació la famosa “minga de Malagana”. Claro que había pequeños detalles que resolver, como la financiación e infraestructura y el permiso de los dueños del predio. Pero Marianne no se arredró, puso a María Isabel Caicedo, Guillermo Barney y el resto de nuestros contactos en acción. Muchas entidades y personas se comprometieron y colaboraron.

Todo estaba casi listo, excepto el permiso del dueño del predio; y eso que la presión no era de simples arqueólogos y funcionarios de medio nivel, sino de la cúpula, empezando por Juan Luis Mejía, entonces director de Colcultura. La situación era como de realismo fantástico: ni el ejército ni la policía, y solo a medias la maquinaria



Figura 4

De izquierda a derecha: María Clemencia Ramírez, Roberto Pineda Camacho y Leonor Herrera. Bogotá, Colombia, 1993 (archivo de la autora).

agrícola que tapaba los huecos y desorientaba a los buscadores, habían podido detener el saqueo, pero el dueño del predio sí podía impedir que el Estado emprendiera una investigación arqueológica en propiedad privada. El pretexto del dueño era que nuestra actividad iba a alborotar a los guaqueros de nuevo y, si eso sucedía, no se podría sembrar caña, el predio no daría rendimientos y podría quedar inutilizado por años. No le faltaba razón, pero finalmente cedió y otorgó el permiso, pero no un permiso amplio, sino restringido a un sector relativamente pequeño del predio.

El sector escogido fue cercado y en un extremo se construyó un campamento de almacén de guadua, techo de tela asfáltica, paredes de esterilla y piso de tierra. Dos letrinas y un tanque de agua, que los bomberos de Palmira se encargaban de mantener lleno, completaban el equipamiento, así como un enorme palo de mango. Afuera del lote, un grupo de soldados camuflados en sus “cambuches” nos cuidaba (de posibles ataques de buscadores de tesoros; también se rumoraba que por esos lados había un paso de la guerrilla). En este punto perdido entre sembrados de caña alcanzamos a permanecer casi seis meses (figura 5).



Figura 5

Parte del grupo que trabajó en Malagana, a la entrada del campamento. De izquierda a derecha: Cruz Tochez, don Julio Jaramillo, Leonor Herrera, Fiona Roe, don Bernardo Rendón, Alejandra Gómez, Miguel Flor, Norberto García, don Miguel Gallego, Sandra Mendoza y Rogelio Bermúdez. Malagana, Colombia, 1995 (archivo de la autora).

Íbamos psicológicamente preparados para descubrir tesoros, pero como necesitábamos contextos para ellos, le sacamos el quite a las zonas ya perturbadas por los saqueadores. Para fortuna nuestra, pero para desencanto de nuestros patrocinadores, el oro estuvo supremamente esquivo, y pronto encontramos suelos enterrados y otras delicias estratigráficas, así como entierros con ajuares modestos, pero con restos óseos que se pudieron estudiar (figura 6).



Figura 6

Alejandra Gómez y Leonor Herrera. Excavaciones de Malagana.
Malagana, Colombia, 1995 (archivo de la autora).

Eso de tener la excavación a escasos metros del dormitorio tenía sus atractivos, como no tener que desplazarse diariamente con un equipo voluminoso. Pero también era una justificación para empezar la jornada de trabajo a las seis de la mañana y tratar de prolongarla hasta el anochecer, así como para trabajar jornada completa sábados y festivos. Por las noches, en el comedor o junto al palo de mango, se armaban las tertulias, pero uno o dos meses después de comenzar, Marianne logró que uno de los ingenios le prestara una planta eléctrica vieja y así produjimos al máximo. Yo estuve a punto de hacer corto-circuito.

Como el sol endurecía la tierra de la excavación, fue necesario techarla con plásticos. Si por fuera el calor era inclemente, por dentro era a veces insoportable; así fuimos liberándonos, primero de los zapatos para no dañar lo que estábamos excavando, luego de los pantalones al tobillo y las camisas de manga larga. Carlos Armando Rodríguez finalmente se quedó en vestido de baño y disfrutó inmensamente de un lodazal que excavaba, hasta que un día se sintió indisputado y el médico le prohibió este placer.

La minga funcionó bien al principio, pero los posibles voluntarios se agotaron y finalmente el grueso del trabajo recayó sobre Marianne, Carlos y yo. Un día con mucha nostalgia abandonamos el campamento (que ya estaba por caerse víctima del gorgojo) y devolvimos el predio.

El tiempo y los recursos se habían agotado, pero no las posibilidades de investigación. Unos años después, Marianne se consiguió con la Fundación Heinz buena parte de la financiación para otra temporada de campo en Malagana. Esta es una fundación muy exigente, que solo ha financiado a unos pocos colombianos, pero otra vez conseguir fondos fue mucho más fácil que lograr el permiso del propietario. El milagro finalmente lo hizo la intervención de Hilda María Caicedo de Gómez.

Esta temporada en Malagana la hicimos en 2002 y nuestro grupo era pequeño. Fue la segunda experiencia en “arqueología hidráulica” (que es distinta a la arqueología de sociedades hidráulicas, como la que se ha hecho en la Depresión Momposina). El nivel freático en las plantaciones de caña en las cuales trabajábamos es anormalmente alto

por la irrigación. Los horizontes más profundos con material cultural eran inalcanzables porque las excavaciones pronto se inundaban. Entonces, hubo que recurrir a motobombas, que no solucionaron del todo el problema, porque los suelos aluviales en los cuales se excavaba eran inestables y, después de cierta profundidad, las paredes de las excavaciones se derrumbaban, entonces había que erigir barreras de madera, trabajar en declives, etc. En la segunda temporada de Malagana, hacia el final, llegábamos por la mañana a la excavación (que durante la noche se había llenado), se ponían a trabajar tres motobombas simultáneamente que pasaban toda la mañana sacando agua, antes de poder reiniciar la excavación por la tarde.

Últimamente, Marianne y yo hemos “partido cobijas”, en cuanto a trabajo. Marianne armó un nuevo proyecto en el valle geográfico del río Cauca y yo acepté el ofrecimiento de Cristina Moreno de encargarme del Proyecto de Rescate Arqueológico Aerocafé (figura 7), pero seguimos unidas por una vieja amistad, asistiendo juntas a congresos, simposios, etc. También nos une Pro Calima, que ahora es una ONG colombiana.

Mi trabajo actual comenzó en el año 2005 y, como es continuo, tuve que irme a vivir a Palestina (Caldas). Este es uno de los proyectos más grandes, en términos de la cantidad de personas que allí han trabajado y de la extensión del terreno para explorar. Con más frecuencia, la arqueología de rescate maneja trayectos lineales, angostos, por donde se van a construir torres o introducir tubos. Estos proyectos pueden ser muy largos, pero generalmente limitan la exploración a las franjas de suelos que van a ser afectadas. En el caso del nuevo aeropuerto que se construye para el departamento de Caldas, el terreno afectado es un bloque de forma irregular de 110 hectáreas. Se buscó un lugar elevado sin obstáculos cercanos, para facilitar el tráfico aéreo; pero sus amplios panoramas estaban entre las cualidades que atrajeron a sus primeros habitantes, hace unos diez mil años.

La topografía exige nivelaciones, así como rellenos muy amplios y profundos, que no se pueden hacer simplemente amontonando tierra encima de la superficie; se deben retirar, antes que nada, los primeros horizontes de suelo, que son precisamente aquellos

donde se encuentran las huellas de las poblaciones prehispánicas. Entonces, todo el subsuelo debe ser explorado, a diferentes profundidades y con diferentes grados de detalle. Aun reduciendo el uso de técnicas minuciosas tipo *decapage* a depósitos que realmente lo ameriten y utilizando otras más expeditas, es mucho lo que ha habido que explorar; hasta el momento unos 70 de los más de 100 sitios arqueológicos detectados y mucho del trabajo de laboratorio quedan pendientes.

Años atrás, cuando estábamos trabajando en Calima, Warwick Bray se ufanaba de que, si en Colombia fuese posible, él podría utilizar un buldócer como herramienta de precisión, para aligerar el trabajo de arqueología. En Malagana nos vimos obligados a aceptar la ayuda de una pala mecánica para levantar una capa gruesa y durísima de cascajo, depositado en época moderna, pero los horizontes prehispánicos los trabajamos con pala y palustre. En nuestro primer sitio investigado en Palestina, procedimos con ortodoxia: cuadriculamos el sitio, hicimos sondeos con pala a intervalos, exploramos con cortes los puntos que los sondeos indicaban. Finalmente, llegamos casi al punto de preguntarnos ¿y ahora qué hacemos? (a los arqueólogos les cuesta trabajo cortar el cordón umbilical que desarrollan con sus sitios). Todo el tiempo, por ahí estaban funcionando los buldóceres de las obras civiles, en las pendientes muy pronunciadas. Entonces, recordé el *bluff* de Warwick, y cuando pareció que habíamos agotado las posibilidades de trabajo en el sitio, tímidamente propuse invitar a un buldócer para que nos descapotara un extremo del sitio, a ver por curiosidad que podría haber más debajo de la gruesa capa de suelo negro. Mis jóvenes colegas se escandalizaron, pero solicité la máquina, me la prestaron y, aunque en este sitio no fue muy revelador su trabajo, sí nos permitió detectar rasgos que se nos habían escapado. De ahí en adelante utilizamos maquinaria para lo que llamamos la segunda etapa de rescate. Logramos convencer a los ingenieros de que si nos facilitaban las máquinas en ese momento, a la mitad de nuestro trabajo iban a tener menos inconvenientes, cuando, una vez terminada esta fase, iniciáramos el monitoreo en la remoción de tierra. En ese momento es posible que haya que parar las máquinas, si algo inesperado aparece.



Figura 7

Equipo del Proyecto de Rescate Arqueológico Aerocafé: arqueólogos, auxiliares, operarios, conductores y mascota. Palestina Colombia, 2010 (archivo de la autora).

Cuando iniciamos las exploraciones éramos un grupo pequeño, unas 10 personas. Un número manejable que me permitía participar en las excavaciones; veía con temor la futura incorporación de más personas al grupo. Con el Proyecto Calima había trabajado en un grupo grande, pero la responsabilidad era compartida con mis dos colegas ingleses y todos excavábamos. En Palestina, pronto tuve que encargarme de manejar más de treinta personas y eso significó un cambio en la rutina diaria: ya no pude salir en las mañanas luminosas, en un yipao atiborrado de herramientas y gente, para pasar todo el día al rayo del sol. Sudor, mosquitos y polvo o fango, por un lado; por otro, el disfrute total de un panorama tan hermoso que ha sido declarado patrimonio cultural, el olor de la yerba y el silencio punteado por el ruido lejano de la maquinaria. Ahora el disfrute se reduce a las visitas diarias a las excavaciones y el computador es la principal herramienta que manejo.

El trabajo no es menos arduo, pero tal vez exige menos físicamente. Sin embargo, no es tanto por cuestión de mi edad. La fatiga después de dos meses de excavaciones se hace sentir entre los jóvenes arqueólogos y los estudiantes auxiliares. Es difícil conservar el ritmo de trabajo inicial, pero otra rutina como la de rotación, no es posible cuando se tienen contratos de trabajo fijos, que han sido con frecuencia muy difíciles de lograr y es necesario mantenerse a la delantera de la maquinaria y de los ingenieros.

Es una nueva experiencia eso de vivir en un pueblo año tras año y convertirme en “doña Leonor”, uno de los personajes del pueblo, junto con Maluco (el bobo), Megateo (el loquito) y Rosaurita (la viejita alegre y coqueta).

(Mi hermana y mi sobrino antropólogo a regañadientes revisaron este texto, de la misma manera acepté sus observaciones y les doy las gracias. Lo leyeron también Angélica Quintero e Isabel Crooke, cuya calurosa recepción fue muy grata para mí. Finalmente, también lo leyó Marianne Cardale de Schrimpf, quien puso menos peros que los que yo había temido y también le agradezco).

CINCUENTA AÑOS DE ARQUEOLOGÍA EN MI VIDA – REFLEXIONES

Marianne Cardale de Schrimpf

A mí se me despertó la pasión por la arqueología en el kínder: una advertencia de que no se puede ser demasiado cuidadoso con la educación de los hijos de tierna edad. Escuchando a la profesora hablar de las ruinas de Pompeya y la erupción volcánica del monte Vesubio, que causó su destrucción, concluí que la vida de un arqueólogo debía de ser fascinante. Desde luego, el camino de niña de kínder a arqueóloga adulta no fue siempre recto. Algunos profesores, pensando en los grandes proyectos en países como Egipto, opinaron que sería imposible para una mujer “controlar los obreros nativos”. En un momento dado, me incliné por la biología. Sin embargo, todavía como estudiante de colegio tuve algunas oportunidades breves de participar en excavaciones arqueológicas y me seguía gustando. Mis padres temían que podría ser difícil ganar mi pan diario como arqueóloga y, aunque me apoyaron, pusieron como condición que primero tomara un curso de secretaria.

Terminado el curso, tuve la oportunidad maravillosa de estudiar la prehistoria de Europa bajo la dirección del profesor Stuart Piggott, en el Departamento de Arqueología de la Universidad de Edimburgo, Reino Unido. La amplitud de visión y la profundidad de conocimiento de Stuart Piggott han sido una inspiración que me ha quedado de por vida. En aquel entonces, las universidades eran lugares muy diferentes. Aunque algunas facultades como lenguas o historia tenían números muy altos de estudiantes, el profesor nuestro, consciente de la escasez de oportunidades profesionales, limitaba sus estudiantes a tres o cuatro por curso, escogidos entre unos treinta en el primer año. Además, dictaba sus clases para el segundo y tercer año simultáneamente, sistema que le dejaba suficiente tiempo para excavar, leer, escribir y para mantenerse como el investigador actualizado e innovador que era. Fue bastante exigente con sus estudiantes y dio por sentado que consultaríamos artículos en por lo menos cuatro idiomas europeos, además del inglés y que, con diccionario en mano, miraríamos publicaciones en varios otros idiomas. Como parte del pènsum, había que participar en excavaciones arqueológicas durante un mínimo de cuatro semanas

por año. No era difícil encontrar oportunidades, pero con frecuencia había que pagar para poder participar o, por lo menos, para cubrir los costos de la alimentación. Así que primero había que trabajar en cualquier cosa durante unas semanas, para tener los fondos necesarios.

Mi primer trabajo como profesional fue como supervisora, bajo el mando del arqueólogo director, en un sitio del periodo sajón. El sueldo era suficiente para pagar los costos o de la comida o del alojamiento, situación que se resolvió fácilmente durmiendo en una carpa durante el verano. Necesitaba buscar otra solución para el invierno. Entonces, me ofrecieron un puesto como asistente en la Escuela Británica de Arqueología, en Irak; una experiencia inolvidable porque aprendí a valorar la cultura y el modo de vida del mundo árabe.

Durante mis años como estudiante, la Universidad me había otorgado una beca pequeña para visitar a Colombia y hacer algo de trabajo de campo. Llegué al país en gran parte por la generosa acogida de Gerardo Reichel-Dolmatoff, pero él pronto tuvo que partir a hacer trabajo de campo y me dejó con una enorme cantidad de tiestos para lavar, procedentes de sus excavaciones en Soacha. Desafortunadamente, en esa época no pude apreciar la importancia de este material y nunca lo volví a ver. También conocí a la antropóloga Ann Osborn, paisana mía, quien me ayudó a estudiar varias colecciones de material arqueológico en Nariño, antes de acompañarla a pasar unas semanas con los Awa/Quaiquer.

De una vez quedé enamorada de Colombia. Mi sueño era encontrar una manera de volver. Durante un congreso de americanistas en España, un amigo me presentó al arqueólogo Junius Bird. Él y su señora, Peggy, me invitaron a almorzar y me hicieron unas preguntas: ¿Comía maíz con agrado? ¿Sabía cuánto tiempo duran las herraduras de un caballo? Y algunas más. Por fortuna, supe contestarlas. Años antes, cuando Junius excavó en Huaca Prieta, el famoso sitio precerámico de la costa peruana, había encontrado numerosos fragmentos de textiles elaborados con distintas técnicas, fechados alrededor de 2000 años antes de Cristo; en aquella época eran de los textiles más antiguos conocidos del Perú. Una de las grandes pasiones de Junius eran los textiles precolombinos de aquel país. Quería entender más acerca de las técnicas empleadas y estaba convencido de la necesidad de estudiar en detalle los métodos empleados por grupos etnográficos actuales.

En décadas posteriores, sus metas se han cumplido en gran parte en el Perú, pero en ese momento era un campo prácticamente desconocido y él estaba buscando a alguien que pudiera iniciar este estudio. Sin embargo, yo quería ir a Colombia y no al Perú y, además, en ese momento ni siquiera sabía distinguir la trama de la urdimbre. Junius tenía fama de apoyar personas que no necesariamente tuvieran una preparación convencional para un proyecto que le parecía importante y me consiguió una beca con la Wenner-Gren Foundation, gracias a la cual pude visitar a varios grupos campesinos e indígenas, en diferentes regiones de Colombia, para estudiar sus tejidos. La oportunidad de conocer y participar en la vida diaria de estos pueblos fue una formación de gran importancia para mi vida como arqueóloga. Inicialmente, mi base en Bogotá fue el apartamento de Sylvia Broadbent, también paisana mía y, en aquella época, profesora del recién inaugurado Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes. Ella me invitaba a acompañarla a algunas de sus salidas a terreno, generalmente en bus, en la Sabana de Bogotá y sus alrededores.

En este viaje conocí a Rudolf Schrimpf, quien se convertiría en mi esposo, así que la atracción de Colombia era todavía mayor. Después de buscar más becas y lograr volver por tercera vez a Colombia, la información acumulada sobre los tejidos se convirtió en mi tesis doctoral para la Universidad de Oxford, Reino Unido. El interés por los tejidos, despertado por Junius Bird, me ha seguido y he llevado a cabo varios estudios sobre los textiles arqueológicos de Colombia, muchos de ellos en colaboración con la fotoquímica Beatriz Devia, que investiga los colorantes empleados.

Ya casada y residente en Colombia, dicté algunos cursos como profesora de cátedra, principalmente Arqueología de Colombia, tanto en la Universidad de los Andes, como en la Universidad Nacional de Colombia, y empecé a hacer reconocimientos y excavaciones arqueológicas. En esta lejana época, a pesar de que existía un cuerpo de información importante acerca de los muiscas, faltaba una cronología para los períodos anteriores. A finales de la década de los cuarenta y principios de los cincuenta, investigadores como Emil Haury y Julio Cesar Cubillos hicieron intentos valientes, pero resultó muy difícil encontrar sitios arqueológicos con una estratigrafía profunda. En la misma época, Luis Duque Gómez excavó una estructura grande con

cerámica atípica en la hacienda Mondoñedo, en Mosquera, que hoy día se clasificaría como Herrera, pero en aquella época no existía la oportunidad de conseguir fechas radiocarbónicas. En los años sesenta, mi amiga Sylvia Broadbent llevó a cabo reconocimientos muy extensos con excavaciones en numerosos sitios. Por medio de la técnica de la seriación, construyó una cronología incipiente para los sitios arqueológicos de la región de la Laguna de la Herrera.

Siendo este el panorama, ¿cómo hacer para descubrir sitios que permitieran construir una cronología basada en la estratigrafía? Se me ocurrió que habría que buscar en lugares donde se encontraba un elemento de gran importancia para la vida humana, pero con una distribución limitada. En la Sabana de Bogotá, el elemento era obvio: la sal. En el año 1970, Ann Osborn y yo empezamos a excavar en Nemocón, en la loma inmediatamente encima de la mina actual de sal. En cualquier parte donde se hubiera removido la tierra como para cavar una zanja o hacer un corte para un carretable, se podían ver fragmentos de cerámica en cantidades abundantes. Esto no era sorprendente en vista de la práctica, todavía vigente en esa época, de evaporar la salmuera en vasijas grandes hasta que se formara un bloque de sal. Como para poder sacar este bloque se tenía que romper la vasija, las cantidades de tiestos que resultaban eran enormes. Entre toda esta “riqueza” ¿dónde empezar? ¿Y cómo distinguir los fragmentos relativamente recientes de los más antiguos? Iniciamos un corte pequeño y empezamos a bajar. Al llegar a un metro de profundidad, los vecinos curiosos que pasaban comentaban que esos tiestos se parecían bastante a los chocolateros que usaban sus padres. ¡A los dos metros decían lo mismo! Fue solo con las fechas radiocarbónicas de muestras tomadas al fondo de la excavación, gentilmente financiados por Thomas van der Hammen, que pudimos confirmar nuestras sospechas de que se trataba de un material bastante antiguo. Esta excavación se hizo en la misma época en que Thomas y Gonzalo Correal excavaron en los abrigos rocosos de la hacienda Tequendama, en donde encontraron cerámica muy similar a la nuestra, en los horizontes superiores. Se habían así establecido las bases para un marco cronológico que documentaba un estilo de cerámica temprano en la Sabana de Bogotá y una ocupación precerámica que se inició hacia finales de la última glaciación.

Seguí con mi interés en las salinas y, gracias a una financiación de la Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales del Banco de la República, pude hacer dos temporadas de campo en Zipaquirá. Una de ellas en la excavación de un sitio del período Herrera donde elaboraban la sal, en la cual me colaboró, nuevamente, Ann Osborn, junto a Clemencia Plazas y Juanita Sáenz Obregón. En la segunda temporada se hizo un reconocimiento de toda la colina de la sal, localizando sitios ocupados en diferentes períodos, entre ellos, del pueblo muisca documentado por los españoles para el siglo dieciséis, que estaba asentado en aquella época en la cima. Indudablemente, las salinas del altiplano cundiboyacense ofrecen una oportunidad única para refinar la cronología de la región, con base en los diferentes tipos de cerámica, y para seguir el desarrollo económico alrededor de la producción de la sal. Se espera que nuevas generaciones de arqueólogos aprovechen esta oportunidad.

En el año 1979 se fundó Pro Calima, con el propósito de adelantar investigaciones en la región de este nombre. La fundación, dirigida y apoyada por dos amigos míos, Warwick Bray y Leonor Herrera (en aquella época respectivamente del Instituto de Arqueología de la Universidad de Londres y del Instituto Colombiano de Antropología, ICAN), me parecía una oportunidad única para trabajar en equipo y con recursos que permitían los análisis esenciales de los materiales y medio ambientes. Ahora llevo más de treinta años vinculada al grupo. Los enfoques principales de Pro Calima en esta región y en dos sitios de la cultura Malagana, en el valle geográfico del río Cauca, los describe Leonor en el texto de su autoría que aparece en esta misma revista. Aunque todos compartimos y participamos en los diferentes frentes y temas de investigación, dos de los enfoques que me interesaban y me siguen interesando especialmente son la cultura Ilama y los caminos precolombinos. La riqueza iconográfica de la cerámica y de oro Ilama permite acercarnos un poco a los conceptos cosmológicos de este pueblo. Los conocimientos acerca de sus asentamientos son todavía escasos, pero en el año 1984 logramos localizar uno por primera vez, para luego excavarlo parcialmente. En el año 1994, gracias al apoyo económico del antiguo Instituto Colombiano de Cultura (Colcultura), en forma de la beca Francisco de Paula Santander, tuve la oportunidad de intensificar las investigaciones de Pro Calima

sobre los caminos y recorrer los remanentes de algunos de los principales ejemplares en la región Calima. Se excavaron algunos sectores para establecer su antigüedad y su manera de construcción. Los resultados, con mapas relativamente extensos, fueron publicados en forma de libro por la Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales (FIAN) y, para la misma época, con Leonor, organizamos un simposio para el congreso de americanistas celebrado en Quito, con contribuciones sobre caminos precolombinos de varios países. En mi concepto, los caminos son una verdadera *llave al paisaje del pasado*, que conducen a los asentamientos principales, a las fuentes de materias primas y a las relaciones entre los territorios de las diferentes sociedades de la época; merecen estudios enfocados a ellos como parte integral del paisaje, estudios que son urgentes en vista de la destrucción masiva de estos vestigios.

Aunque me hubiera gustado seguir con las investigaciones de los caminos, las circunstancias me llevaron a bajar de Calima al valle aluvial de Cauca. Allí, con Leonor y otros colegas, excavamos durante dos temporadas en el sitio de la hacienda Malagana y una en Coronado, ambos lugares de la cultura Malagana. Estas investigaciones también son descritas en la contribución de Leonor.

Un tema que siempre me ha intrigado es el inicio del período Formativo en el suroccidente del país. Mientras en algunas otras regiones del Área Intermedia la evidencia de una vida sedentaria con una base agrícola bien establecida y cerámica muy elaborada se remonta hasta el cuarto y quinto milenio antes de Cristo, en todo el suroccidente de Colombia la evidencia no pasa del primer milenio a. c. En un paleosuelo profundo en Malagana se había encontrado una área restringida con cantidades reducidas de tiestos de un estilo que podría ser ancestral a la cerámica Ilama; sin embargo, las fechas no apoyan esta interpretación. Durante los últimos cuatro años he estado dedicada, como integrante de un equipo interdisciplinario, al estudio de distintos sectores del valle aluvial del Cauca, con miras a reconstruir, por un lado, la historia del medio ambiente y sus cambios durante el Holoceno y, por otro, su efecto sobre las poblaciones humanas y su interacción con ellas. A cargo de Pedro Botero está la construcción de mapas de los paleo-paisajes, basados en juegos de fotografías aéreas, las más antiguas disponibles.

Con Ana María Groot e, inicialmente, con Alejandra Betancourt, acompañamos a Pedro, como especialista en suelos, a recorrer los terrenos escogidos y a efectuar sondeos con un barreno para explorar los horizontes debajo de la superficie y reconstruir eventos en el paisaje local. Como era de esperar, se documentaron numerosos cambios entre laguna, pantano y condiciones más terrestres; cambios corroborados por los estudios de los palinólogos Juan Carlos Berrio y Alejandra Betancourt y por el de Neil Duncan, especialista en fitolitos. Aunque se descubrieron numerosos sitios arqueológicos de los períodos Sonso y Yotoco y se documentaron algunos del Ilama, hasta ahora no se ha podido encontrar artefactos representativos de períodos anteriores. Sin embargo, la evidencia paleobotánica por cultígenos en el valle aluvial, encontrada en horizontes profundos, indica una presencia humana anterior a los períodos Ilama y Yotoco. Se necesita más información y más fechas para poder determinar la naturaleza de esta presencia y si era de carácter permanente o intermitente.

ABRIENDO BRECHA

Entrevista a Clemencia Plazas*

Entrevistadoras: Diana Margarita Chiquiza**, Yenny Andrea Álvarez Sánchez***

Hace unos semestres, el grupo de investigación Historia de la Antropología en América Latina y en Colombia inició una exploración en la que trataba de sacar a la luz la vida de las antropólogas y arqueólogas pioneras que incursionaron en el país; buscaban conocer cómo fueron sus vidas en medio de una sociedad donde las mujeres hacían sus primeras incursiones en la vida académica y laboral del país. A través de entrevistas, consulta de archivos y recuerdos personales, se han logrado realizar perfiles de aquellas investigadoras que pasaron por la Escuela Normal Superior y el Instituto Etnológico Nacional. Igualmente, se está trabajando sobre mujeres extranjeras que incursionaron en la Antropología nacional para resaltar sus aportes a la disciplina. La entrevista que aquí se presenta responde a este interés general. Clemencia Plazas hace parte del grupo de las primeras mujeres antropólogas formadas en los recién establecidos departamentos de Antropología del país. Ella e Inés Sanmiguel fueron las dos primeras antropólogas graduadas en la Universidad de los Andes con un trabajo en Arqueología. Su brillante carrera profesional, su espíritu contestatario y su mirada inteligente sobre lo que ha sido su vida se reflejan en esta entrevista, recogida en el contexto del trabajo realizado por el grupo Historia de la Antropología en América Latina y en Colombiana.

Ximena Pachón C.

Departamento de ANTROPOLOGÍA,
Universidad Nacional de Colombia.

* Antropóloga de la Universidad de los Andes, Colombia. Diplomada del Massachusetts Institute of Technology (MIT), Estados Unidos de América. Magíster y candidata a doctora en el Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos (CIDHEM), Cuernavaca, México.

** Estudiante de antropología, Universidad Nacional de Colombia.

*** Antropóloga, Universidad Nacional de Colombia.

CLEMENCIA PLAZAS: Al pensar ahora en antropología, después de tantos años, recuerdo esa buena frase de Margaret Mead que dice: “Cuando no se gusta uno a uno mismo, estudia psicología, cuando a uno no le gusta el entorno donde vive estudia sociología y cuando uno no se gusta a uno mismo ni al entorno donde vive, estudia antropología”.

INFANCIA

Mirando hacia atrás, creo que poseo una rebeldía innata que se ajustó bien a la forma antropológica de cuestionar al mundo. Mi madre, de origen santandereano, me dio los apellidos, Uscátegui y Martínez de San Gil. Era una mujer libre, alegre, fuerte y decidida. Desde chica decidió ser deportista, tenista, escogencia difícil para la época, los treinta y cuarenta. Fue la primera mujer admitida como socia del club América, y allí pasaba horas al día compitiendo con hombres, su manera de coquetear. Siempre trató de hacer lo que quería, tal vez por consentida, al ser *la chiquita* de la casa, entre siete hermanos. Tuvo la suerte de tener tres hermanas mayores, hermosas, que llamaban “las catedrales”, y luego tres hermanos nacidos después de ellas. Ellas y ellos cumplieron sus roles de género, lo que le permitió a ella ser libre, “montaparedes”, “gamina”. Cuando mi papá pidió su mano, mi abuelo le dijo: “¡Cómo te vas a casar con Leonor, ella es muy loca!”

Mi mamá se casó, a los 24 años, sin saber nada sobre el matrimonio y los hijos; se sintió muy frustrada al quedar embarazada en la luna de miel. El mundo prometido, abierto e inacabable, se desmoronó al sentir los primeros síntomas del embarazo. Nace mi hermano mayor y luego pierde un embarazo de avanzada gestación, casi de ocho meses. Ella se cuestiona acerca de la pérdida, de su vida y de su papel en ella: ¿me quedo o me voy? Plantearse eso en aquella época no era común, decide continuar.

La familia de mi padre era altioplánica, de Facatativá, rezandera, de misa diaria, camandulera. Dieciséis hermanos, ocho mujeres. Él era conservador de partido, pero liberal de pensamiento. Creo se casó con ella porque le abría horizontes que no veía en su entorno.

De allí vengo yo, de esa pareja un poco disímil. Aunque toda la vida tuvieron una buena relación, mi madre nunca se dejaba ganar. A él le gustaba el tenis, ella siempre le ganaba. Ella dejó de jugarlo por problemas de columna y empezó a jugar golf y también le ganaba. Jugaban

cartas (bridge) y lo mismo. Mi papá seguía ahí fascinado, porque a ella no le importaba perder, mientras que a él sí. Era una mujer interesante, con una buena dosis de humor negro.

Nací después de un hombre que me llevaba tres años y que desde niño trató de imponerme lo que él quería, como él quería, porque sí. Porque era hombre y en el mundo de afuera los hombres mandaban. Yo creo que desde los cinco o seis años peleábamos a puños y él, muchas veces, salía llorando. Mi mamá no era una mujer sumisa y con ese ejemplo crecí. Eso me formó de una manera distinta, tanto para lo bueno como para lo malo. Desde niño uno crece pensando: ¿Cómo así que porque sí?, pero a la vez, en el mundo de afuera siempre tenía que dar explicaciones.

Frente a mi casa había un parque, yo, al igual que los otros niños, me la pasaba en la calle. Mi hermano hacía parte de un Club de Toby; me aceptaron porque sus amiguitos dijeron que sí. Recuerdo a mi mamá saliendo a las siete de la noche a buscarnos. Yo estudiaba en el Divino Salvador, en la 58 con 18. A partir de los cinco años iba y venía sola a la casa, desde la 53 con 21. Ocasionalmente, me quedaba en casa de amigas y mamá llamaba averiguando por mi paradero. Mi infancia fue de calle, me encantaba la calle, jugar tapas, bolas, trepar tapias, seguir al líder, en fin, toda la carreta de la calle.

Mi madre, a veces, sentía culpa y me vestía de niña, almidonada y con trenzas delgaditas anudadas con lazos de cinta. Estar así implicaba “no te puedes ensuciar”. Eso para mí era el castigo más terrible. En el recodo de la escalera de mi casa había una ventanita que daba hacia la calle. Yo me sentaba ahí todas las horas necesarias, pero de ninguna manera salía a la calle. Era mi forma de decir: “Si tú me vistes así, no salgo a la calle porque me da vergüenza”.

Creo que me entendía porque, aunque ella era elegante, se la pasaba en *shorts* y vestidos de tenis. Durante mi niñez viví su mejor época como deportista. Llegó a ser subcampeona nacional y a veces se iba de gira. Yo crecí viéndola jugar y ganar. Era magnífica en el servicio, la *net*, el revés... todo lo que no era femenino y claro. Con esa misma mano entrenada me castigaba.

Como hasta los once años me pegó, a menudo, con correa de cuero, sobre todo por el desequilibrio que existía en mi casa. Mi hermano mayor, bajo cuerda, intentaba hacer algún tipo de saldo de cuentas. Me

molestaba o me hacía cualquier cosa para hacerme gritar y mi mamá nos pegaba a todos. Cuando me pegaban, él quedaba tranquilo.

Todo esto porque yo era la niña de los ojos de mi papá. Físicamente, me parecía a él. Por otro lado, como era propio de la época, a los hijos hombres se les exigía tanto, que por más que lograran cosas, nunca llenaban las expectativas, nunca era suficiente. En cambio, nosotras solo teníamos que sonreír y ya. Y si además eras inteligente, pues qué maravilla. Éramos tres mujeres, cariñosas y hábiles. Yo, particularmente, tal vez por ser la mayor de las mujeres, era la más cercana a mi padre.

Él era un hombre sensible, buen lector, editor. Trabajó en la Librería Voluntad muchos años, fue fundador del CERLALC¹, consultor de la UNESCO². Abogado, creó la ley colombiana de derechos de autor. A su alrededor se movían escritores y pasaban cosas interesantes. Yo me volví su compañera de conciertos, exposiciones, en fin.

Creo que desde pequeña fui tremenda. Alguna vez, ya grande, le dije a mi madre: “¿Cómo me metiste a los tres años al colegio, a aprender a leer de una vez?” (En esa época no había pre-kínder o kínder). Ella me contestó: “Apenas tu hermano llegaba del colegio, le arrebatabas la maleta, sacabas su cuaderno y hacías que copiabas todo, porque tenías que estar en el colegio”. Lo peor es que no se me quita ese gusto todavía, sigo siendo “nerda”, todavía estoy estudiando. En resumen, ella me decía que por qué la cuestionaba, si en últimas fue algo impuesto por mí. Eso hace que termine de quince años el bachillerato. Tal vez por ser alta, lucía mayor y desde los doce ya estaba rumbeando y viviendo como adulta.

Las mujeres siempre creen que sus familias son mejores que las del marido, pero en nuestro caso, era algo bastante notorio. Al morir mi abuelo paterno y al dejar dieciséis hijos, a mi padre y a su hermano mayor les tocó sacar la familia adelante, con más deudas que dinero.

Ellos vinieron a Bogotá y estudiaron uno derecho y el otro, ingeniería. Trabajaban de noche, hacían de todo para poder estudiar y conseguir dinero para la alimentación y educación de su casa de Facatativá. Es duro, entre los trabajos que mi padre hacía muy joven en la facultad, estaba el de leer el cine al revés, ¿recuerdan?

1 Centro Regional para el Fomento del Libro en América Latina y el Caribe.
[Nota del editor]

2 Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
[Nota del editor]

DIANA MARGARITA CHÍQUIZA: Sí, sí. La gente con dinero podía ver de frente la pantalla y los que tenían poco dinero pagaban menos y la veían por detrás.

C. P.: Sí, había un personaje, que en ocasiones era mi padre, que se sentaba de espaldas a la pantalla, con un espejo, y leía en voz alta los letreros, para los que no podían pagar. Mi padre siempre tuvo claridad acerca de la complejidad social del mundo que nos rodeaba, siempre lo hacía notar. A mi padre le fue bien. Terminamos viviendo en el barrio el Chicó y siendo socios del Club Los Lagartos, pero él nunca olvidó su origen y siempre ayudó a quien pudo.

Él decidió matricular a sus hijas en un colegio de clase media: La Presentación de Chapinero. Había cierta incoherencia, y llegado un punto, a mis catorce años, le dije: “No me obligues a ir al club, que detesto, o méteme en un colegio donde estén las niñas del club”. Yo nadaba, y al salir del colegio la camioneta del club nos recogía para los entrenamientos, pero era incómodo porque, al subirte con el uniforme de La Presentación a la buseta, te sentabas en una banca y las niñas se levantaban y se cambiaban de puesto. Sufría problemas por uno y otro lado. Mi papá me dijo: “Yo sé que no tienes elementos para entender eso ahora, pero... los tendrás, la vida te enseñará por qué para mí es tan importante que vivas lo que estás viviendo”.

D. M. C.: Es fuerte aprender a moverse en mundos diferentes.

C. P.: Claro, eso me hizo marginal desde chiquita. Eso y otras cosas. Por ejemplo, yo tenía un lunar grande y velludo en el brazo derecho que siempre me sirvió para medir a la gente. Si había curiosidad y tolerancia o, por el contrario, reacciones de asco y rechazo. El lunar fue, de alguna manera, mi semáforo social, y me hizo optar, muy pronto, por la marginalidad.

Cuando repasó los fines de semana en el club, me acuerdo; veo que era una obligación ir, porque con cinco hijos ninguno se podía quedar en la casa. Nos íbamos desde las siete de la mañana hasta la tarde. Allí, nos daban algún dinero y nos reuníamos a las seis, en el parqueadero, para regresar. Con mi dinero yo compraba a veces tiquetes para lancha de remos, llevaba onces, un paraguas y me pasaba el día en medio del lago, leyendo. Era mi manera de evadirme, porque en últimas, aunque estaba dentro del club, no estaba en él.

Definitivamente, no me gustaba ese mundo de apariencias. Por los rasgos de sencillez de mi padre, sabía que no era el único mundo posible.

No me gustaban los compromisos sociales del club, fue muy difícil tener amigos; ahora no tengo a ninguno de esa época. Como siempre, con ganas de no pertenecer.

Al negarme a jugar tenis, que obviamente mi madre habría preferido, y en cambio escoger nadar, expresaba eso mismo, el querer estar sola. El tenis necesita contendores y, en cambio, la natación es un deporte solitario, en el que uno está con uno mismo, donde se puede meditar. Esto fue a grandes rasgos mi niñez... creo que marcó mucho mi personalidad.

ADOLESCENCIA

Recién terminé mi colegio, me mandan a los Estados Unidos a estudiar arte, en una universidad privada. Pasé dos años en Clarke College, en una ciudad pequeña del estado de Iowa que se llama Dubuque.

La universidad era de monjas. Mi padre, profesor de la Pontificia Universidad Javeriana, allí las conoció. Aunque eran los sesenta, para él era complicado enviar a una niña de dieciséis años sola, tan lejos... Él sentía que con ellas había cierta seguridad. A pesar de la libertad gringa, me sorprendí mucho al llegar a un mundo lleno de prohibiciones, donde mis compañeras mantenían trago debajo de la cama. Increíble, cuando aquí, en mi casa, el bar siempre estuvo abierto.

Las prohibiciones del protestantismo me dieron duro: las cosas como el trago, la sexualidad y la coquetería. Aquí uno salía con hombres mayores; allá, las mujeres salían y tenían relaciones con chicos de la misma edad —diecisiete años—, inmaduros y, además..., gringos. A mí eso me chocó bastante, pero lo más molesto era la noción de “el sexo por el sexo”. Los latinos somos más románticos. Alguna vez, una de mis compañeras de cuarto desapareció un fin de semana con un muchacho y llegó feliz de haberse besado y demás todo el tiempo, sin embargo, no le pareció importante saber cómo se llamaba él.

Todo eso me impresionó, era la cosa física nada más y a mí me parecía totalmente vacío. Finalmente me ensimismé. Me hice amiga de un pastor protestante hindú y de un muchacho chino; siempre buscando extranjeros, buscando la marginalidad. Fui célibe durante dos años.

Allá tuve varios problemas, tanto por el choque cultural como por el idioma, pero me quedó algo muy importante: ¡aprendí a estudiar! El

college tenía muy buen nivel académico y era especialmente duro para mí, por el inglés, y al principio saqué pésimas notas. Aunque durante la adolescencia fui rumbera, yo nunca perdí un año o algo similar. Entonces pensé: “Clemencia, papá se está gastando una cantidad de dinero que no sobra en casa. Acaba con esto y te devuelves o lo intentas de verdad”. El segundo semestre se la metí toda; esfuerzo que implicó acciones tan neuróticas como tener un calendario en mi cuarto, en el que por la noche anotaba cuantas palabras había hablado en el día: tres, siete, etc.

Algo muy latino, el desgarre, algo que queda de las monjas, aunque uno no lo admita: ¡había que sufrir! Tales serían la obsesión y las ganas por pasar, que en el segundo semestre bajé treinta kilos y empecé a subir las notas. En el segundo año, las cosas fueron muchísimo mejor. Aprendí bastante, a estudiar, a vivir entre la biblioteca, la iglesia, porque iba a misa, y la piscina; todos retos importantes.

Cuando regresé mi mamá lloró muchísimo, decía que me habían cambiado hasta el color del pelo y que nunca más iba a dejar ir a una hija lejos. Para ella fue un horror. Debió ser muy grande el cambio, porque si bien siempre tuve un humor ácido, era alegre y despreocupada. Llegué seria y decidida a no perder el tiempo.

Gracias a esa experiencia, incluyendo las cosas duras —soledad, competitividad, tristeza—, el estudio me dio la posibilidad de encausar deseos y satisfacciones, y sigue siendo así. Es más, los mejores trabajos los he realizado cuando estoy mal emocionalmente, allí me refugio, es el escape. Es un mundo del que no me quejo. Siempre pila, astuta, sin dejar el sentido del humor. Mi objetivo era volver y seguir estudiando. Allí aprendí que no quería seguir en el arte. Por un excelente maestro, me di cuenta de que había que tener algo que decir y yo, entonces, no lo tenía. El arte no era un oficio que se podía aprender con un pincel y una mezcla de colores. A la vez, tuve una excelente profesora de historia. Siempre me gustó, pero me decían que no la podía seguir por mi “memoria de gallina”, debido a la creencia de que la historia era memorística. Allí era social, analítica.

Mi *major* era arte y el *minor*, historia. Aquí nunca oí hablar de antropología. Nuestra historia empezaba con los españoles y mencionaban unos “tales chibchas, que afortunadamente habían desaparecido”, nada más. Al regresar encontré dos sorpresas: la primera, que después

de la inversión de mi padre y, por tener otros cuatro hermanos, ya no podían costearme estudio, la segunda, que tenía que trabajar.

TRABAJO

Una prima que tenía conexiones con la embajada norteamericana me ayudó a conseguir un empleo de recepcionista, porque hablaba inglés. Solo duré unos meses. Conseguí llenar una vacante en la sección de arte de la Biblioteca Luis Ángel Arango, cargo que nunca ocupé, porque llegó el hijo del gerente del Banco de Colombia, que había tenido el puesto antes y ahora debía ser suyo de nuevo.

Entonces, pasé a trabajar en la biblioteca, en la sección de libros. En ese entonces, la mayor parte de las empleadas eran mujeres. Otra vez surge la búsqueda de la marginalidad. Generalmente, pedía el turno de la sala de lectura, arriba, para poder estar con los lectores, ver la dinámica de los libros. ¡Imagínense que nos prohibían leer! Tenía una amiga maravillosa, Rosita Sanín. Nos turnábamos, sacábamos los libros que le tocaban a la otra, nos protegíamos y nos escondíamos a leer una o dos horas intercaladas.

En ese momento, estaban construyendo el nuevo y actual Museo del Oro. Empezaron a buscar gente dentro del Banco de la República³ y, por hablar inglés, me pasaron como futura guía. Nunca lo fui, entré tres meses antes que todas las guías escogidas por Alicia Dussán de Reichel y me recibieron en la sección de museografía, donde me quedé muchos años. Allí trabajaban Vidal Antonio Roza y Alec Bright, de quienes aprendí mucho. Aun así, recibí también los cursos que diseñaron para las guías; fueron algunos profesores invitados y todo mezclado con *glamour*, por supuesto.

Intenté durante cinco años que el Banco de la República me becara para estudiar antropología. Para mí, la vida sin estudio no tenía sentido. Fui, junto con María Izquierdo —abogada—, la primera mujer a quien el banco le costeó carrera. Algún empleado una vez me dijo: “está loca, usted es mujer, no puede pretender que el banco la apoye”.

Hace poco encontré la carta que le envié al gerente general, en la cual le hablo de la importancia de los antropólogos en el Museo del Oro.

3 Entidad a la que pertenece la Biblioteca Luis Ángel Arango. [Nota del editor]

Pero es el último párrafo, el más ingenuo, el que, creo, lo convenció, donde digo: “y la verdad, doctor, es que yo quiero estudiar”.

Aprobada la beca, me hicieron cambiar el contrato a medio tiempo —en tiempo completo trabajaba 48 horas y, en medio tiempo, 42— e igual tenía que marcar tarjeta, pero ganaba la mitad. Estaba tan emocionada que si me hubieran pedido trabajar 100 horas, lo hubiera hecho; una felicidad increíble, producto de la dificultad y la espera, porque fueron cinco años.

Invité a mi papá al restaurante La Romana y le dije: “Tengo una gran noticia que contarte: después de hacer esto y esto, hoy me dieron la noticia de que puedo estudiar en Los Andes”. Le hablé de las ventajas, de lo cerca que era, de lo bueno para mi horario, de la opción de usar créditos de mis estudios en Estados Unidos y de la presencia de Gerardo Reichel allí. Él se puso a llorar en mitad del restaurante. Yo no entendía por qué, y cuando le pregunté qué pasaba, él, siempre honesto, me dijo: “¿Te acuerdas cuando te dije que no tenía dinero para pagarte más estudio? Era mentira, yo simplemente creo que tú no debes estudiar más. Quiero que te cases, que tengas familia, que seas una mujer feliz”. Para él era obvio que ningún hombre querría casarse o aguantar a una mujer sabionda, que supiera cosas. Para mí fue muy duro escucharlo. Primero, por saber que me había mentado y, segundo, por su oposición vigente. Le dije: “Papá, me encantaría darte gusto, pero las cartas están echadas”. Y, como surgiendo de su religiosidad católica, dijo: “¡Y, además, antropología!”.

ACADEMIA

Cuando entré a la universidad se me abrió el mundo. De la emoción, me desboqué. La religión pasó a un segundo o tercer plano, sino desapareció. Además, había excelentes maestros...

YENNY ANDREA ÁLVAREZ SÁNCHEZ.: ¿Qué maestros tuvo? ¿Quiénes estaban entonces?

C. P.: Ann Osborn, Marianne Cardale, después, Egon Shaden. Me tocó también la ida de Gerardo Reichel... quien era una persona brillante, aunque arbitraria.

D. M. C.: Sí, porque siempre se nos ha pintado a Reichel como allá lejos, en un pedestal.

C. P.: En uno de los últimos homenajes a Paul Rivet, en el Museo del Oro, hablando de su correspondencia con Luis Duque y Reichel, a este último se le daba más importancia que al primero. Me pareció injusto, porque nuestro complejo de extranjerismo no permite valorar a los investigadores colombianos, y menos aceptar lo complicado que era Reichel como ser humano. Me pare y dije: “Conocí a los dos: con Reichel tuve la experiencia del museo y tres años en la universidad; y fui segunda de Luis Duque, cuando fue director del museo durante diez años. La verdad es que ahí no hay bueno ni malo, ganador ni perdedor. Los dos, a su manera, son personajes complejos, que manejaron sus asuntos como pudieron”.

Aunque no niego que Reichel fuera un gran profesor: era autocrático e incuestionable. Los datos recientes sobre su participación del 34 al 39 en el partido nazi, me hicieron entender muchos de sus actos: su distancia, ambigüedad y paranoia enfermiza. Reichel exigía mucho, no dejaba de ser esa mezcla de arqueólogo y antropólogo a la que todos aspiramos.

La salida de Reichel de la Universidad de los Andes se da en medio de las exigencias del medio estudiantil de fines de los sesenta y de la falta de apoyo de las directivas. En clase, lo vimos “craquelarse”, como un espejo antiguo. El cuestionamiento de los estudiantes: “y, esto, ¿por qué?”, “¿tal autor no dijo lo contrario?”. Y así, en seis meses, se agrietó, se desmoronó.

D. M. C.: ¿En esa época ya era muy mayor, no?

C. P.: No, debía tener unos cincuenta y cinco años. Él siempre fue así, orgulloso, y su mujer lo ayudaba a mantener esa distancia. Él vendió la idea de su origen noble, de ruso blanco, y le creyeron. A mí me empieza a ir mal con Reichel al no rendirle la pleitesía que se supone que le debía. Nunca he sentido la obligación de agachármele a nadie porque tenga un apellido largo y extranjero.

Yo esperaba encontrar en el maestro de antropología a una persona de mirada amplia, y Reichel era demasiado clasista y racista. Todo lo contrario a lo que se espera de un antropólogo. En Los Andes, estudiaban los hijos de embajadores, políticos, en fin, “niños bien”. Ese era el círculo cerrado con el que Reichel salía a campo y quienes obtenían notas por encima de cuatro. El resto de los estudiantes,

que no tenía dinero, no podía aspirar a participar de ninguno de los dos privilegios.

Si tú estás en antropología, que se supone que es la tolerancia de otras opiniones y posturas, él no aceptaba ningunas otras que no fuesen la suyas; era totalmente autocrático, al contrario, por ejemplo, de José de Recasens, un generoso maestro.

En mis clases estaban Fabricio Cabrera y Alfonso Torres Laborde, un seminarista recién salido de los jesuitas. Ambos brillantes, con posturas contrarias. Las discusiones entre los dos eran muy interesantes por su coherencia.

- D. M. C.: Debió ser muy interesante porque además la gente estaba muy motivada.
- C. P.: Me ha ido muy bien en la Universidad Nacional de Colombia, siento la motivación en los estudiantes. No me interesa enseñar en Los Andes, me quedó un sabor amargo.
- D. M. C.: Pero también es como el maestro. El profesor que inspire, que cree una fluidez y un ambiente... Además de José de Recasens... ¿quién más?
- C. P.: Henning Bischof, en arqueología. Siempre estaban trayendo gente. Jon Landaburu, profesor de lingüística, fue mi mejor maestro. Sus clases eran fantásticas lecciones de antropología. En el examen, nos daba una frase en puinave y teníamos que desglosar el contenido lingüístico; era algo difícil de hacer, pero muy interesante. Era un profesor muy joven, muy coherente, y de gran exigencia.
- D. M. C.: Claro, en esa época, además de los iniciadores de la antropología en Colombia, también estaban los primeros antropólogos formados en el país iniciando su ejercicio como profesores. Pienso, por ejemplo, en la Myriam Jimeno de nuestro departamento.
- C. P.: No, Myriam fue compañera mía. En la Nacional hay muchos profesores egresados de Los Andes: Roberto Pineda, Fabricio Cabrera, Myriam Jimeno, Ana María Groot, yo misma. Y de un alto nivel. Ahora que estoy haciendo el doctorado, me doy cuenta de la gran calidad académica que se manejaba aquí en ese tiempo. Finalmente, para mí era fantástico estudiar antropología, a pesar de los problemas con Reichel y de sus posteriores secuelas, el rencor y la persecución.

Por ejemplo, cuando me dieron una beca en MIT⁴, veinte años después de verlo por última vez, él personalmente escribió para decir que yo no me la merecía. En el fondo, yo me sentía algo orgullosa porque, generalmente, Reichel odiaba y perseguía a gente profesionalmente buena.

Es muy interesante ver como un maestro lo forma a uno. Tanto por lo bueno, como por lo malo. De Reichel no pude entender algunas cosas que yo creo que tienen que ver con el problema del proscrito, del que llega por obligación con un pasado oscuro y que, gracias a su talento y al apoyo económico de Alicia Dussán, logra hacer proyectos fascinantes.

Yo entré de veintitrés años a Los Andes. Uno diría que joven, pero yo ya venía del mundo laboral y la academia para mí era un instrumento más, no un fin. El problema, en mi opinión, es que la gente hace de la academia un fin, entonces surgen los maestros que creen tener la única verdad; y luego esos conflictos de poder por determinado salón, una buseta, cosas tan pequeñas...

ARQUEOLOGÍA

D. M. C.: ¿Cómo llega a la arqueología?

C. P.: Por el Museo del Oro. Pero fíjense que a mí me daba pena decir que era arqueóloga, durante la carrera, porque había, como ahora me imagino que hay... no sé, una mirada denigrante hacia los arqueólogos.

D. M. C.: La dinámica aún existe, pero al contrario...

Y. A. A. S.: Aunque son menos, los arqueólogos parecen ostentar el título de élite dentro del departamento.

C. P.: Como en ese entonces nos graduábamos todos como antropólogos, nuestros compañeros miraban a los arqueólogos como aquellos a quienes no les interesaban los problemas sociales de la actualidad, de allí mi vergüenza. En ese tiempo cursábamos dos o tres años paralelos, luego nos especializamos en arqueología o antropología. Yo tomé arqueología desde el principio con Reichel, porque me abrió el espacio, pero por muchos años quise sentirme antropóloga y me alegro por aquello de las

4 Instituto Tecnológico de Massachusetts, Cambridge, Massachusetts.
[Nota del editor]

lecturas y el interés, aun así, la arqueología se me fue imponiendo, era mi quehacer en la vida diaria.

Sobra decir que el aporte de Reichel-Dolmatoff y de Alicia Dussán, al incluir la visión antropológica en el guión del nuevo Museo del Oro, fue fundamental. Sin embargo, fuimos Ana María Falchetti y yo quienes, investigando durante años, humanizamos la colección: ¿qué gente?, ¿cuándo?, ¿dónde?, ¿cómo?

Al estar próxima a graduarme fui nombrada asesora de la dirección del museo y luego subdirectora técnica, durante diecisiete años antes de ocupar la dirección por diez años; es decir, veintisiete años en las directivas del museo. Muchas cosas que se hicieron entonces fueron cuestionadas después. Por ejemplo, la compra de piezas. Se dice que el museo fue un impulsor de la g.uaquería en Colombia. Es triste que dos instituciones tan importantes como el Instituto Colombiano de antropología e Historia, ICANH, y el Banco de la República, que tanto se ayudaron, estén ahora en conflicto.

El trabajo en el museo fue maravilloso, no había día aburrido. Ana María Falchetti, Juanita Sáenz Obregón y yo siempre estábamos innovando, llenas de entusiasmo. Nuestro trabajo no tenía precedente, creábamos al ir haciendo, dentro de la institución, fue fantástico. Se crearon las secciones de restauración y registro, los conceptos para la clasificación de la colección y la metodología de las bases de datos, procesos establecidos a partir de la necesidad. A pesar de trabajar con una institución bastante conservadora, el área cultural permitía la innovación.

Mi entorno de trabajo fue especial, dos de mis jefes eran homosexuales y trabajar con ellos fue una maravilla, pues se pudo romper con la costumbre del banco, donde, para las mujeres, los servicios sexuales en ocasiones llegaban a hacer parte del trabajo. En el área cultural se nos apreciaba por lo que éramos. Era muy gratificante y estimulante. Sin embargo, algunos arqueólogos nos miraban con envidia, como si estuviéramos en el lugar donde todo era fácil, pero no era así, eso no era cierto.

Ayudé a Pacho Ortega, el gerente del Banco, a crear la Fundación de Investigaciones Arqueológicas —aunque siempre le han dado el crédito a Luis Duque Gómez, él llega varios años después—. Su creación fue importante porque les dio espacio a muchos colegas, incluso a

antropólogos como Elizabeth Reichel y Fernando Urbina, y funcionaba en el museo. Yo era la encargada de dar conceptos sobre los trabajos, obvio me gané muchos enemigos, pero me mantuvo al día en cuanto a la actividad antropológica del país.

En el museo, como institución educativa, no solamente avanzábamos a nivel Bogotá, sino también en las 24 sedes del Banco en el país. Hubo diez o quince años en los que el aporte cultural del Banco a nivel nacional fue impresionante. Durante la presidencia de Belisario Betancur, las áreas culturales crecieron de tal manera, que ya no era el museo de Manizales copiando el de Bogotá con recortes de revistas, sino que se volvieron importantes, tuvieron directores, programaciones particulares. Las sucursales, aun las más alejadas, como Amazonas, Guajira y Quibdó, presentaban propuestas de acuerdo con sus necesidades, y nosotros los asesoramos a nivel de calidad. Fue muy estimulante, las ideas dejaron de surgir únicamente del centro. Se abrieron espacios, en momentos difíciles, como en Riohacha, Medellín o Cartagena. En esta última sede, cuando se quiso abrir el museo Sinú, nos enfrentamos con criterios como: “eso de indios no le pertenece a esta ciudad, porque no lo abren en Montería”.

Tampoco en Medellín se quería nada que tuviera que ver con indígenas. Allí, luego de diez años, Neyla Castillo, una boyacense, armó con nosotros una exposición de arqueología antioqueña. En el eje cafetero, pedían cursos de *macramé*, pensamiento greco-latino, etc. Les interesaba un mundo que los hiciera sentir más europeos. Abrir espacios nuevos y estimular necesidades regionales fue de lo más interesante que se hizo en el Banco durante esos quince años.

Antes de trabajar directamente en la toma de decisiones, el primer trabajo que hice fue dibujar las 3000 piezas de la colección cerámica del museo. Con Ana María, estuve siempre depurando la clasificación de la colección de oro. Desde mi tesis de licenciatura, *Nueva metodología para la clasificación de la orfebrería prehispánica de Colombia*, me sumergí en este tema. Antes no había una realidad humana ni arqueológica detrás de los estilos.

Pasé mucho tiempo investigando la tecnología metalúrgica, traíamos expertos, tomábamos cursos. Si en arqueología se dice que la cerámica con pintura negativa o con desgrasante de fibra vegetal son diagnósticos de tal zona o época, con las técnicas del oro se debía poder

hacer lo mismo. Después de años de trabajo, la tecnología metalúrgica nos mostró áreas y temporalidades. Además del aspecto tecnológico, se tuvieron en cuenta otros factores, como el de forma-función para clasificar las piezas de oro. Gracias al primer director, Luis Barriga del Diestro, el Museo del Oro compró, durante cuarenta años, objetos metalúrgicos acompañados de todo el arrastre de la tumba; lo que permite, aún hoy, establecer asociaciones y reforzar los conjuntos de hallazgo para depurar las respectivas áreas metalúrgicas.

CAMPO

A pesar del intenso trabajo en Bogotá, salíamos bastante a terreno. A veces de visita, en casos aterradores de g.uaquería, como el de Malagana, en el que el Museo del Oro fue el que dio el aviso y el apoyo económico al ICANH para poder hacer el salvamento con Álvaro Botiva. Esa fue la dinámica entre las dos instituciones durante mucho tiempo, la de apagar incendios en muchos lugares, como San Agustín, La Sierra, detención de objetos arqueológicos en aeropuertos, extradición de piezas, en fin.

Cuando empezamos a salir al río San Jorge, llevábamos años escuchando información de la gente que llevaba piezas al Museo. Primero, surgió un rescate en los terrenos de Cerro Matoso, Montelíbano. Luego, cerca del 76, empezamos a ir a terreno todos los años, durante los dos o tres meses de verano. Estas excursiones eran relativamente baratas, el Banco nos ayudaba con viáticos y gasolina para el jeep y Cerro Matoso aportaba el salario de los obreros. Las tres, en ese entonces menores de 30 años, Juanita, cresp.a y de cabello rojo, Ana María, rubia, y yo, morena. En el terreno nos llegaron a llamar ¡los ángeles de Charlie! Después de dos libros y muchos artículos, dimos por terminado el proyecto, entre otras cosas porque, en el 86, tuvimos problema con fuerzas armadas legales e ilegales.

Juana era el piso a tierra, verraca, era el chofer, echaba machete, cocinaba, estaba a cargo de la logística. Ana María era el corazón del proyecto, fuerte para el monte y autora de la clasificación cerámica, y yo, además de trabajar con fotografías aéreas y elaborar mapas, dirigía el proyecto, vendía la idea, conseguía la financiación; a mí “me ponían el sombrero, pero también me cortaban la cabeza”. A veces era algo dispersa... gracias a Ana María siempre sabía dónde volver.

D. M. C.: En campo, ¿los arqueólogos hombres presentaron alguna vez resistencia a trabajar con ustedes por el hecho de ser mujeres?

C. P.: No, es más, no pensamos en salir con arqueólogos, aprendimos de la experiencia. Al principio, cuando salimos con hombres, arquitectos o algunos alumnos de Correal, nos iba como a “perros en misa”. Los costeños, absolutamente machistas, veían un hombre cachaco e inmediatamente iniciaban un tropel verbal y nos negaban su apoyo. En cambio, al vernos solas, nos protegían y ayudaban. Fue maravilloso, generalmente salíamos dos de nosotras porque alguien tenía que quedarse en la oficina. Las salidas no superaban el mes y medio, dos meses. Nos minaban los mosquitos, el dengue, los cuarenta grados a la sombra y la humedad. Durante los primeros años uno no sabía qué comer, tomábamos demasiada agua y nos enfermamos. Fue duro.

Cinco años después de estar trabajando se hizo la epifanía. En el terreno, uno como arqueólogo siempre busca lo modificado dentro del paisaje natural. Un día me di cuenta de que todo el paisaje del bajo río San Jorge era artificial. Entonces, la investigación avanzó mucho, ya no había pudor de respetar lo natural, todo había sido modificado por el hombre.

El trabajo adquirió su propia rutina, por decirlo así. En Bogotá, se clasificaba la cerámica y se hacían los mapas arqueológicos basados en fotos aéreas de las zonas a explorar en la siguiente campaña. Ya desde el aire sabíamos dónde debíamos excavar para encontrar posibles sitios estratificados. Nuestro trabajo en el río San Jorge no fue en un solo sitio, se hicieron más de 120 pozos en un área muy grande. No podíamos demorarnos mucho tiempo, sobre todo por las inundaciones; teníamos que estar siempre listas a salir, después del primer aguacero.

Nunca dijimos que trabajábamos en el Museo del Oro, para evitar problemas. Buscábamos cerámica, pedíamos permiso para levantar la carpa cerca de una casa, llevábamos comida para nosotros y para la gente del lugar. Recuerdo esas mañanas con hambre tratando de cocinar algo; la convivencia con la gente, los “chilapos”, como los llaman, en islotes entre los caños. En la tarde, llegaba el niño de la finca a pelo en su caballo, con una hicotea arponeada. No hablaban lengua, pero llevaban la misma vida que antes, comíamos lo mismo que excavábamos: peces, hicoteas.

Nos envolvía la belleza del paisaje, las ciénagas y su fauna, la amabilidad de la gente, pero sobre todo la emoción de lo nuevo y lo vivido por las tres. Dormíamos colgando las hamacas en pesebreras para salir corriendo al otro día. Ana María, embarazada, sin quejarse, y Juanita la verraca, la chofer que atravesaba ríos como si nada.

Al principio salíamos con un guía que pensó: “estas cachacas no van a servir para nada, se van a asustar con la primera araña”, y definitivamente no fue así. Resultó que para nosotras, entre mayor el peligro, mayor el reto. La arqueología es de por sí apasionante. Fuimos las primeras arqueólogas en entrar a la zona del río San Jorge. Ya sabíamos lo que nos esperaba, lo describió Parsons, lo mencionó Reichel por encima, pero nadie lo había excavado.

Y. A. A. S.: Durante los primeros años aprendieron a manejar el equipo y por dónde andar, y no solo eso, sino que estaban con gente que conocía el medio: las plantas, los caminos, los animales...

C. P.: Y que también sabía cómo tratar a la gente. Por ejemplo, a nosotras, con la individualidad urbana, nunca se nos hubiese ocurrido llegar con un bulto de papa, cinco o diez kilos de arroz, una botella grande de aceite, azúcar, tres panelas, cebollas... Era lo básico y tú no sabías si te iba a alcanzar para tres o para veinte días. Eso era confiar en la gente del lugar, y que ellos decidieran cómo nos alimentaban. Aprendimos muchas cosas.

Ser mujer en un mundo así, como el que les comento, no es fácil, aprendimos a ser astutas. En una de las fincas, llamada Japón, las esposas de los muchachos no nos querían y nos martirizaban. Se suponía que estábamos a escondidas de los dueños, porque eran sus esposos, los muchachos-administradores, los que nos habían dado el permiso, y cuando estábamos durmiendo, nos despertaban a las seis de la mañana anunciando: “Los dueños vienen, los dueños vienen”. Nosotras les hacíamos el juego porque sabíamos que con permisos del ICANH y del Banco de la República no tendríamos inconvenientes. Les hacíamos creer que estábamos asustadas y nos tenían ahí, hasta las ocho y media o nueve de la mañana, sin darnos desayuno. Nosotras inquietas y con ganas de ir a campo, sabiendo que con ese clima, las primeras horas de la mañana eran las mejores. Esa era su venganza.

En ese sitio, a Juana se le pudrió el pelo por los orines de murciélagos y nos tocaba poner tapas de latas de galletas en las dos puntas de las

hamacas para que los ratones no pasaran de ahí y pudiéramos dormir. Eso es lo importante de la hamaca, ella si te protege, sobre todo de las serpientes; y si hay toldillo, entonces, uno se sentía aún mejor.

Y. A. A. S.: Estamos aprendiendo buenos trucos para campo.

C. P.: ¡Sí! Cuando haya muchos murciélagos, lo mejor es poner una sábana sobre el toldillo y por la mañana torcerla. Pero bueno, de todas maneras qué época tan maravillosa. Queremos volver porque los muchachos que dejamos ya deben ser mayores. Uno de ellos, que trabajó con nosotras, ahora es el matarife de San Marcos. Tenemos ganas de verlos, porque de todas maneras fue mucho tiempo y quedaron en la mente y el corazón. Después de nosotras, fueron unos colegas de la Nacional que acudieron a los mismos trabajadores y nos contaron que los muchachos no acababan de hablar de nosotras.

Desayunábamos bien y permanecíamos en la excavación todo el día. Aprendimos a no almorzar sino piña, maní, un envuelto, cosas ligeras, porque el calor nos mataba y así podíamos controlar el sueño. Volvíamos a las cinco a hacer una comida y a bañarnos, con chingue y totuma, un espacio con las mujeres del lugar. El baño compartido era muy agradable, en los caños bajitos, cuando teníamos cuidado de no quitar del todo el jabón, para no quedar con el intenso y molesto olor a caño.

Por la mañana, salíamos en el jeep y llegando al pueblo, de golpe un día, aparecieron dos muchachos con una pala cada uno. En un supuesto retén en medio de la nada, dijeron que estaban limpiando el terreno de alguna inundación pasada, y que había que pagar lo que ahora son, aproximadamente, diez mil pesos, por cada pasada. En esa ocasión íbamos con un arquitecto que inmediatamente reaccionó con rechazo. Tocó calmarlo, pagar con seriedad lo que pedían y, con el paso de los días, dejaron de aparecer. Yo llamaba a esos actos “el impuesto”. Lo pagábamos contentas pues era la manera de permitir que la comunidad se manifestara acerca de estas tres mujeres intrusas e intrépidas, que hacían algo que ellos no acababan de entender. En campo, alguna vez alguien me dijo: “¿Qué hace buscando lo que no se le ha perdido?”.

D. M. C.: En caso de que hubieran sido solo hombres, seguramente se habrían echado a la guerra por diez mil pesos. Es una forma de pacificar el asunto.

C. P.: Dejar que se manifieste el otro.

Y. A. A. S.: Y no solo eso. Actualmente salir a campo es muy difícil. Hacen detener las camionetas en cualquier parte y uno no tiene idea, no sabe quién lo paró, si el ejército, la guerrilla, los paramilitares, la misma comunidad. Le piden a uno que lleve una vaca o que ayude a sacar un enfermo, y son decisiones difíciles que no dan tiempo de pensar y en las cuales se debe ser flexible.

C. P.: Nosotras nos volvimos el transporte regional, eso fue muy importante. No pasaban carros y terminamos llevando enfermos, mujeres dando a luz.

D. M. C.: Y la gente acudía, ese trabajo es importantísimo, porque la comunidad se abre mucho más. Si se hace lo contrario, se llega chocando y el que pierde finalmente es uno.

Y. A. A. S.: Exacto, se pierde el espacio, la confianza.

C. P.: Sí, en efecto, del campo quedan cientos de historias, de recuerdos, de esas cosas cotidianas. Tratábamos de trabajar intensamente dos o tres semanas sin parar, pues era difícil cuidar las excavaciones en proceso. Abrimos aproximadamente 120 pozos, de diversas dimensiones, un muestreo amplio. Sin duda, los mapas nos ayudaban a ubicarnos. Fue fantástico ir descubriendo, por ejemplo, que hubo unos primeros pobladores, que unos segundos fueron los creadores del sistema hidráulico y que unos terceros no entendieron lo que allí encontraron. Y las respuestas a las preguntas “¿cómo surgió?”, “¿por qué colapsó?”, surgían o se resolvían en el laboratorio.

Después de esas semanas, nos íbamos a la playa de San Bernardo del Viento y nos quedábamos cinco días descansando; luego volvíamos otras dos o tres semanas y repetíamos esa rutina hasta cumplir los dos meses. Al terminar, regresábamos a Bogotá, por tierra generalmente, con todo el material. Pasaban muchos meses mientras organizábamos todo para regresar al siguiente viaje. Hasta que la situación de orden público en la zona no lo permitió más. Yo creo que actualmente esas tres mujeres no podrían hacer lo que hicieron.

En esa época, todo funcionó, no se imaginan la hospitalidad y cordialidad de la gente. A mí me hablan de la “flojera costeña” y nunca la vi. Nosotros pagábamos bien y, como a ellos los patrones costeños no les pagaban ni sus sueldos ya ganados, pues obviamente nos marchaban eficazmente, corrían de una cosa a otra, más allá de la jornada, magníficos colaboradores.

Finalmente, llego el período de cierre. Juanita Sáenz Samper y Sonia Archila se nos unieron para terminar, en dos o tres años, el trabajo de laboratorio de cerámica dirigido por Ana María. Así quedaba el espacio para que otros arqueólogos entraran a la zona y, además, cumplíamos con esa postura ética que dice que debes publicar lo que excavas para no terminar haciendo g.uaquería.

DIRECCIÓN DEL MUSEO DE ORO

En el 86, viajé con mi familia a Boston, con una beca de MIT, concedida por Heather Lechtman, para estudiar tecnología metalúrgica. Al terminar, me llamaron para ocupar la dirección del Museo, lo que implicó otros retos.

A mí me gusta la administración, crecí dentro de un mundo donde de la administración era el medio para obtener lo que uno quería. Yo no veía al banco como una burocracia ciega y sorda, como otras instituciones, sino como un ente con una administración al servicio de lograr las metas que te habías forjado. Claro, me tocaron cosas complicadas, como la lucha con la Fiscalía y la Procuraduría General de la Nación. Una persecución política de varios senadores contra el Banco de la República, pero dirigida contra mí. Al cabo de dos años, se solucionó satisfactoriamente.

Fue una etapa de muchos retos profesionales, administrativos y personales. Para cuando cumplí cincuenta años, tenía treinta y tres de servicio en el Banco y salí pensionada, en 1997. Salí joven, con ganas de investigar y escribir todo lo que no había podido allí por la cantidad de trabajo administrativo. Y en eso estoy.

Luego, y durante esa etapa, nos alejamos como grupo de trabajo, un grupo que logró funcionar durante veinticinco años y que en algún momento una persona muy cercana comparó con la *Gestalt*. Según él, las tres éramos un solo ser *gestáltico* caminando. Fueron veinticinco años de trabajar juntas, de escribir a cuatro manos y de hacer cosas muy agradables. Quedan el cariño, los recuerdos, los libros y logros, por supuesto.

- D. M. C.:** Es una gran lástima, yo siento que el trabajo en equipo se ha perdido. Llega a tal punto que el mismo Departamento de Antropología se está resquebrajando por esas enemistades. A diferencia de lo que fue en algún tiempo, un departamento con diversas líneas y confrontaciones de

tipo teórico, donde existía unidad de trabajo, ahora estamos enfrentando una dinámica más bien contradictoria, donde no existe la posibilidad de trabajar en equipo.

C. P.: Causa mucha tristeza porque hay espacio para todos y para todo. Di tú, yo duré años y años trabajando en grupo, intentando formar equipos donde llegaba. Ana María, Juana y yo crecimos en el Museo, compartiendo durante veinte años, y todo lo que una descubría se lo contaba a las otras. Fue el trabajo en equipo lo que nos enriqueció. El intercambio permanente de intuiciones, preguntas y hallazgos.

Yo siento que, para Ana María y para mí, ese tiempo en el Museo no hubiera sido tan enriquecedor sin ese intercambio constante. A pesar de nuestra formación similar, teníamos miradas diferentes, y esto hacía emocionante la discusión, motivante, una competencia sana, porque además nunca tuvimos problemas de “qué es tuyo y qué es mío”. En Colombia, somos pocos arqueólogos, cabemos todos y, si a usted le interesa un tema, agárrelo, que yo le ayudo, yo mañana estaré en otro y usted querrá ayudarme.

De hecho, ahora trabajar sola me cuesta, aunque mi asistente Ángela Ramírez es de inmensa ayuda desde hace seis años, no es lo mismo, es mi asistente y no mi entrenadora. Digamos que tiene sus propias preocupaciones, su propio trabajo, su propia tesis de doctorado.

El trabajo en el río San Jorge me encantó. Se publicaron libros, inclusive para niños, artículos, conferencias regionales. Ya el tema rueda solo, está en los museos, hasta en el Museo Nacional. Por ejemplo, me acaba de llegar por el correo del ayuntamiento de Extremadura una novela escrita por un lugareño, en honor a los conquistadores que allí nacieron, que se llama *La maldición de los zenúes*. La acabo de leer, como se lee un texto obligatorio, porque no es muy buena..., y me mostró que lejos estamos de los españoles. Al llegar a las últimas páginas, donde habla de la maldición de los zenúes, me di cuenta de que el autor había leído todos y cada uno de nuestros trabajos ¡Qué maravilla!

¿Saben qué me pasó una vez? Nosotras excavamos sitios de los primeros siglos de nuestra era, uno de ellos con cerámica que tiene la misma decoración del sombrero *vueltaio*. Un poco audazmente —porque yo creo que para ser investigador uno debe ser audaz y humilde al mismo tiempo; audaz para lanzarse y humilde para decir “me equivoqué”— nos lanzamos a decir que existía una relación entre lo excavado

y los zenúes. Unos años después, en Sampués, en una de las salidas, tratando de averiguar el origen y proceso de los diseños de los sombreros, mientras hablaba con uno de los hombres de la región, le pregunté: “Y cuénteme, ¿ustedes de dónde son?” Y él me dijo: “Antes éramos los arribanos, ahora somos los zenúes”. Me interesó lo de arribanos porque podía referirse tanto a los que llegan de otro lado, arriban, como a los que vienen de río arriba. Yo había estado recogiendo material en el alto río San Jorge y en el alto río Sinú, y era un material arqueológico distinto, muy parecido al de Urabá. Insistí, pero no logré que me explicara de dónde venían, lo que sí me dijo fue que, desde hacía unos cinco años, eran los zenúes, porque unas antropólogas lo habían descubierto. ¡Enrojecí!, no sabía dónde esconderme.

D. M. C.: Y eso ¿en qué año fue?

C. P.: Debimos publicar el primer libro en el 81, esto debió ser en el 85. El señor me dijo que eran cinco años y que afortunadamente ahora sí eran los zenúes, a mucho honor. Todo gracias a lo escrito en un libro. Cuando pasan cosas así, es cuándo uno se da cuenta de la responsabilidad tan grande que se tiene como investigador y, por eso, las publicaciones deben ser serias y cuidadosas.

Concluye el proyecto del río San Jorge, me sumerjo en la dirección del Museo durante diez años, me pensiono y, al mes, me voy para México, buscando hacer una especialización en simbología e iconografía prehispánica.

POSGRADO

En mi trabajo con la metalurgia colombiana, primero fue el estudio de criterios clasificadores; luego, profundicé en los tecnológicos y, por último, en los iconográficos. Estos se hacen cuando se tiene el valor de lanzarse a los temas simbólicos, a pesar del tabú y el miedo de caer en lugares comunes.

Había estado varias veces en México y me enamoré de ese país. Llegué con visa de estudiante, duré dos meses buscando donde hacer mis estudios. Rechacé la posibilidad de entrar a la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, porque el sistema era presencial y al vivir en Cuernavaca, me quedaba difícil. Así, encontré el Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos,

CIDHEM, escuela de posgrados creada por maestros de la UNAM, donde aceptaron mi propuesta de trabajar un tema colombiano.

México tiene unos maestros extraordinarios. Empecé a estudiar allí y a ir al Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM, para asistir a los cursos de Alfredo López Austin y trabajar en la biblioteca. Después de pasar el primer susto, al encontrar las miles de deidades mesoamericanas y sus distintas versiones, descubrí que estas múltiples manifestaciones corresponden al nivel formal y no al esencial. Los principios de la cosmovisión americana son semejantes y nosotros los compartimos.

A pesar de mi manifiesta antireligiosidad, ahora me doy cuenta de que pasé mi vida pendiente de lo sagrado. Durante 33 años en el Museo, trabajé con objetos sagrados, y mi proyecto de doctorado es sobre el humano-murciélago tairona, personaje sagrado. Mediante su iconografía, establecí las diferentes maneras de representarlo y, a través de ellas, traté de descubrir sus implicaciones sociales. Encontré semejanzas iconográficas entre el mundo tairona de los siglos x al xvi d. c. y el de los dignatarios mayas contemporáneos. Después de haber permanecido seis o siete años en México, analizo lo ocurrido en Colombia prehispánica desde una perspectiva americana.

C. P.: La experiencia mexicana fue increíble. En la tesis me demoré 12 años. Hice la maestría y de una vez pasé al doctorado con el mismo tema. A mi pareja le empezó a ir muy bien dentro de la academia y logró que le dieran permiso de trabajo; yo me uní a su permiso, solicitamos la nacionalidad y nos hicimos mexicanos.

El director de mi tesis es Pablo Escalante, joven y brillante profesor de historia del arte, aunque mi doctorado sea en antropología. Él trabaja sobre arte del siglo xvi y su cambio por el contacto español. Los historiadores del arte se sorprenden al ver a un arqueólogo trabajar, porque a diferencia de ellos, que con un solo objeto pueden hacer una tesis, nosotros buscamos todas sus variaciones en el espacio y el tiempo. Esta etapa ha sido muy interesante y ya se acaba, solo me falta sustentar la tesis, espero que este año, después de introducir algunas correcciones y esperar el veredicto de siete jurados, de los cuales dos están aquí y cinco en México. Aquí están Guillermo Páramo y Marianne Cardale de Schrimpf.

Si lo piensas, casi no hay trabajos sobre iconografía prehispánica en Colombia, hay mucho por hacer. Esta es una tesis polémica, utilizo mitos contemporáneos koguis para esclarecer iconografía prehispánica.

Hago cosas osadas, el mismo trabajo en el San Jorge fue audaz. En ese tiempo no se usaba el concepto “asentamientos”, porque casi siempre eran trabajos de sitio. Eso implica una mirada amplia tanto en el plano intelectual como en el físico. Hice mapas aproximadamente de 50.000 ha, uno de ellos alcanzó a medir siete metros.

Ana María hizo la parte de cerámica y yo la fotointerpretación y geomorfología. Lo maravilloso de un trabajo en equipo es cuando las personas pueden crecer dentro del equipo y, a pesar de que existan jerarquías, estas son flexibles y permiten que cada uno desarrolle sus capacidades, no son castrantes.

Y. A. A. S.: Sí, es que el poder es compartido y se turna.

D. M. C.: Dependiendo de la especialidad de cada uno, de lo que se esté haciendo.

C. P.: La investigación del sistema hidráulico zenú nunca me olvida, ya sea a través de ONG como ECOFONDOS, que luchan por la no privatización del agua en Colombia, o de intentos de reconstrucción del sistema. Creo que hoy ya esta solución prehispánica para el manejo de humedales salió del terreno de los especialistas y es de conocimiento común.

Otro aporte, a nivel nacional e internacional, que es menos tangible, pero muy importante, es el desarrollado por Ana María, Juanita y yo, a través del Museo del Oro. Es menos perceptible, porque la información del museo es anónima. Lo gratificante para uno, cuando se trabaja treinta y tres años en la misma institución, es iniciar programas y lograr ver sus resultados.

En el Museo existían muchos frentes de trabajo. Por ejemplo, un día me llamó Francisco Ortega, el gerente del Banco de la República, un hombre de una *colombianidad* profunda, y me dijo: “Ayúdeme a buscar una foto de un indígena, porque quiero meterla en un billete colombiano”. Primera vez que sucedía algo así, era una responsabilidad inmensa. Busqué y busqué, hasta encontrar la mujer emberá del billete de diez mil pesos de fines de los noventa y se la envié entre varias opciones. En la reunión con los miembros de la Junta Directiva,

tuvo que soportar preguntas incómodas: ¿que si no sería mejor escoger un indígena risueño?, ¿que por qué tenía tan mala cara?, que esa mujer estaba buena para otra cosa. Le comenté que una cosa eran los prejuicios sociales y raciales de los miembros de la Junta Directiva y otra la calidad de la imagen. Además, le dije que yo quería saber de qué podría reírse una indígena emberá, en estos momentos, en Colombia. Colgó y tomó la decisión de incluir esa imagen, que era mi preferida. Nadie tiene idea de la lucha que tuvo que dar Ortega para hacer aparecer esa imagen en el billete. Es algo fascinante., este es solo un ejemplo de lo que a diario se tenía que enfrentar: decisiones que cambian rumbos. Tener a esa mujer indígena circulando diez años en un billete colombiano... ¡qué maravilla!

D. M. C.: Y que cambian el imaginario de la gente: en este país, sí hay indígenas...

C. P.: Y no son como la india Catalina, que es la visión romántica de los colonialistas.

En Cali, hicimos una investigación y exposición muy buena sobre la yuca y una sobre la papa, en Nariño, a pesar de la oposición de los gerentes. Era pelear contra los imaginarios del común, para lograr que se hablara con orgullo de las cosas nuestras.

El trabajo del museo es efímero, porque las exposiciones duran dos, tres años y se desmontan. Pero permean, la gente las recuerda, se modifican los imaginarios, por eso es un trabajo que quiero tanto. Es menos personalizado y titular, aunque quizás más sutil, profundo y eficaz que lo que mucho trabajos académicos pueden ser.

D. M. C.: Escribimos para nosotros mismos, no se escribe para las personas del común.

Y. A. A. S.: Y más ahora con esto del afán de la arqueología preventiva. Uno sabe que al final de los proyectos, se deberían socializar, divulgar, pero es muy difícil que lleguen a existir siquiera cartillas. El problema es que no es una obligación, aunque el ICANH, en sus lineamientos, dice: “sería bueno y esperamos que hagan esto”, la figura como deber legal no existe, ni en la Ley de 1997 ni en la del 2008.

C. P.: Y nosotros, en cambio, por estar en el Museo, al ser empleadas públicas, recibíamos a diario llamadas telefónicas de niños preguntando por su tarea: ¿sobre quiénes eran los muisca o los quimbayas? La mayoría de los arqueólogos carece de ese afán de comunicar.

- D. M. C.: Y los antropólogos, quizás mi pelea con la academia sea esa...
- C. P.: Ahora que recuerdo, en la cartilla para niños que hicimos sobre los zenúes se nos fue un error. En una página aparece el arroz, que es un producto postcolombino. Es que hacer un libro así es difícil y eso que trabajamos junto al dibujante todo el tiempo.
- Y. A. A. S.: Es una colección, ¿no?
- C. P.: Sí, es de la Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales del Banco; se hicieron como ocho. Hubo unos muy buenos y otros regulares.
- D. M. C.: Pero es un trabajo muy bonito, con mucho valor para quien recibe la información. Pero los investigadores no están tan interesados en eso, sino en el valor que puedan tener formalmente sus trabajos en otras instituciones, por ejemplo, en Colciencias.
- C. P.: En esta época tardía de la vida, se tienen ganas de compartir tantas cosas. Por principio, siempre que me invitan a algo yo digo que sí. Por ejemplo, en Happy Yoga, me invitaron a dar una charla sobre el humano-murciélago y la fertilidad. Se convocó gente, me preparé y fueron tres personas. Es que a la mayoría de los colombianos no le interesa estos temas. Se llega a un círculo vicioso. No se hace porque a la gente no le interesa y no le interesa porque no se hace, en fin. Hace poco, en cambio, en la librería La Casa Tomada, dicté otra charla que salió muy bien, por la participación de los 16 asistentes.
- D. M. C.: Hay que crear los mecanismos, es un proceso que hay que analizar acerca de cómo hacerlo efectivo.
- C. P.: Después de todo lo que hicimos desde el Museo del Oro, que vimos abrir puertas lentamente, uno dice: hay que seguir. Yo siento esa obligación. De todas maneras, me considero muy privilegiada y agradecida con la vida por haberme ubicado en el momento correcto en la Luis Ángel Arango para ser trasladada al Museo del Oro.

Y también uno puede modificar cosas como profesor. Una vez fui a un congreso de americanistas en México y al bajarme de una buseta una muchacha me dijo: “Maestra, ¡usted aquí! Yo estoy en México porque usted habló de este país, y yo dije ‘tengo que ir’. Aquí estoy, y no me arrepiento. ¡Qué maravilla!”

No creo que este año, pero el próximo quizá, pueda estar de nuevo en la Universidad Nacional. Es menos frívola que otras con las que tengo problemas.

Y. A. A. S.: Ha cambiado el ambiente, pero hay gente de muchos tipos. Además, nuestras generaciones todavía son de gente apasionada; del que entró y se enamoró de la antropología o la arqueología y ya no se quiso ir.

D. M. C.: O del que llegó por accidente, como es mi caso.

C. P.: Pues yo también, después de la fascinación por la historia y por el arte, llego al Museo, donde no había antropólogos, y empiezo a buscar eso que falta. Llegar a Los Andes fue algo totalmente fortuito, en mi vida nunca había oído hablar de antropología.

Ustedes son otra generación, para ustedes ya la antropología existía. Van a empezar a abrir cantidades de espacios. Pienso que, en mi época, eran los sociólogos los que estaban abriendo espacios de cuestionamiento social que ahora abren los antropólogos. Esta infiltración de antropólogos por todas partes es muy interesante, haciendo de todo...

D. M. C.: Yo siempre he dicho que la antropología da para todo y le abre muchísimo las perspectivas a una persona. Te da una visión más amplia para poder desentrañar las cosas, así estés haciendo ebanistería, pastelería.

C. P.: Volviendo al inicio, también podríamos decir que la antropología no deja de ser un encausamiento útil y creativo para una fuerte marginalización. Hay una historia verdadera, muy buena, sobre un antropólogo. Creo que en la Pedrera, donde él llega a hacer su trabajo de campo, dura varias semanas y, casi en la quinta, el informante, el chamán o el taita desesperado le dice: "Mire, cómo espera que le creamos a usted algo, si usted llega y lo primero que hace es hablar mal de donde viene, de lo que usted conoce, no le gusta su cultura; y viene aquí, no conoce para nada la nuestra, porque es un recién llegado, y no hace sino decir que 'esto es una maravilla, que hay que mantenerlo, que hay que luchar por conservarlo'. De lo que conoce no habla sino pestes y de lo que no conoce solo habla bondades, ¡cómo espera que le creamos!"

Un razonamiento fuerte. Yo creo que nos queda asumir nuestro papel de marginales, nuestra función como tales, y ser honestos, no llegar ocultando o fingiendo ser otros, jugando al camuflaje: es la honestidad de uno la que le llega a la gente.

Yo, en campo, le daba gracias a la arqueología, por servirme de excusa para hacer antropología al recoger material prehispánico, hacer notas e informes. A mí no me tocaba decir ni aparentar mentiras. La arqueología da una excusa concreta y la gente no necesita más explicaciones.

Bueno, algo particular que quieran preguntarme.

D. M. C.: Sí, ¿cómo fue eso de ser pareja y madre en campo?

C. P.: Maravilloso, porque mi pareja era portátil, como escritor, iba de un lado a otro. Yo creo que uno de sus mejores libros, que se llama *Las vueltas del baile*, es sobre la Playa del Viento, donde él se quedaba con mi hijo Juan durante meses, mientras yo estaba en campo. Por eso la llegada a la playa era llegar a ver a mi hijo chiquito, que ahora tiene treinta años, y estar con Jaime.

No, a Jaime le apasionaba ese mundo mío. Era duro a veces, porque yo tenía un exnovio que iba a ayudarnos de vez en vez. Jaime era celoso, pero con el tiempo aprendió, aprendió tan bien que, como al casarnos mis amigos desaparecieron, siempre tuve que aceptar sus amigas, porque yo le hice ver que eso no importaba.

Fue maravilloso, con el tiempo hicimos una cabaña en la playa para estar allí con Juan, hasta que a los cuatro años se nos vino la cosa del colegio y la cuestión fue más difícil. Para esa época, ya existía el problema de los viajes del Museo, que eran muchos y constantes. Entonces, para cuidar mi relación, lo que hacía era viajar solo una vez al año, y hacerlo con él. El primer matrimonio sufrió las inclemencias de la ausencia, porque más que las salidas a terreno, fueron los viajes ocasionados por la labor internacional del Museo del Oro.

Una vez, en el río San Jorge, con Juanita, fuimos a Montelíbano, cerca de Uré, a una finca. Esa noche me metí en la hamaca y desde allí vi una tarántula en el techo. Al otro día, cuando salimos, la señora me pidió que le entregara una lora a no sé quién en Bogotá, y a pesar de que le dije que todavía no regresábamos, que nos íbamos a quedar mucho más tiempo, me hizo llevarme la lora, porque ya no la quería más. Llevaba mucho tiempo esperando la oportunidad de mandarla y no la iba a desaprovechar. Me dijo que si quería me la quedara. La lora se volvió mi compañera en todo el viaje, era vieja y coja, muy linda. Le gusté a la lora y se alió conmigo. Cuando llegué a Bogotá, mi matrimonio estaba en una profunda crisis. Yo le contaba a Jorge Nieto, papá de mi hija Paula, sobre las noches sin dormir, la angustia del rompimiento, lo mal que la había pasado. Y, mientras, en el piso de abajo, la lora, en medio de ese abril lluvioso, se reía a carcajadas, iguales a las mías, durante todo el día. Mientras yo lloraba arriba, la lora se reía abajo, era la parodia más

absurda. Al otro día, me tocó buscar al tal Carlos, que yo no conocía, y llevar la lora. A pesar de que ya había tomado la decisión de quedarme con ella. Yo era la otra también, la de campo, obviamente, era casi como tener una segunda personalidad.

Mi maternidad fue maravillosa, gracias a que Jaime, mi segunda pareja, fue un hombre muy particular, conocedor de lo femenino, partidario de la mujer fuerte. En cambio, el primero no: competía interminablemente y de manera machista. Viviendo con Jaime, entendí lo importante que es para un arqueólogo vivir con alguien que escriba ficción, porque si el arqueólogo no es capaz de imaginar lo que pudo ser, no es capaz de escribir, de concebir una historia.

D. M. C.: De darle vida al objeto...

C. P.: A Jaime le parecía fascinante, detrás del libro científico, la historia posible. Entonces, mi papá estaba errado, por puro amor quería que no estudiara más, para que no me quedara sola, porque quería mi felicidad. No me casé una, sino dos veces y tuve tres compañeros.

Y. A. A. S.: Aún hoy, sin embargo, es difícil conseguir una pareja que soporte los viajes, que a ti te apasionen otros temas, que estudies y te comprometas.

C. P.: Y que cuestione. De las cosas que más le gustan a Jaime de mí, es el cuestionamiento permanente: de él, frente a su entorno, frente a la fama. La visión antropológica de la vida sin duda es enriquecedora, pero es dura. No se conoce otra manera de ver el mundo, a veces agobia. Y quien está con uno, si no es también así, se cansa.

D. M. C.: De pronto es útil desarrollar mecanismos diferentes para enfocar ese cuestionamiento. No sé, el humor, el mismo Facebook, las redes sociales...

C. P.: Mi hija se parece a ti, le encanta. A mi Facebook me amedrenta, siento que es una invasión a mi privacidad; pero ahí estoy, más para enterarme de lo que hacen los demás que para participar.

D. M. C.: Es para mostrar una privacidad, yo creo que hasta ficticia, es una forma de reinventarse a uno mismo.

C. P.: ¿No han hecho antropología de redes?

D. M. C.: Tengo un amigo que es antropólogo, y está haciendo la maestría sobre eso, sobre redes sociales. De hecho, hay un español que hace algo que se llama “antropología de la comunicación extendida”.

Yo siento que antropología y arqueología son la misma cosa, están muy unidas. Creo que la antropología social es una arqueología del pensamiento y del comportamiento humano. ¿Cómo pasa un comportamiento eventual a ser un hábito y llega al punto de ser una constante cultural, algo idiosincrático?

C. P.: En el fondo, son los objetos que hablan a través de sus dueños, o viceversa, y eso es lo apasionante, digo yo.

CARLOS GILBERTO ZÁRATE BOTÍA (ED.)

Hacia un CONPES Indígena Amazónico: construyendo una política pública integral para los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana

Leticia: Ministerio del Interior y de Justicia, Agencia Nacional de Hidrocarburos, FONADE, Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana – OPIAC, Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonía. 2012. Volumen 1: 122 páginas; Volumen 2: 155 páginas.

La realización de este trabajo se organizó a través de un Equipo Técnico Central, a cargo del director de la sede de la Amazonía de la Universidad Nacional de Colombia, Fernando Franco, y del profesor Carlos Zárate; la coordinación general estuvo a cargo de Aura María Puyana Ortiz y su asistente Sandra Liliana Mejía; se asignaron dos personas para la investigación (Marco Alejandro Tobón e Ivonne Marcel Castaño) y un asesor (Jorge Restrepo González); la Coordinación Administrativa estuvo a cargo de María del Rosario Ortiz y Matilde Cabrera Vargas.

Los Equipos Técnicos Subregionales encararon la tarea de sistematizar la información sobre los departamentos de Amazonas (liderados por dos investigadores indígenas y dos estudiantes auxiliares), Guaviare y Vaupés (un coordinador y un investigador indígena), Guainía (un coordinador) y Putumayo y Caquetá (tres investigadores indígenas y miembros de la Fundación ECOTONO). El proyecto también convocó seis consultores especializados, entre profesores de la Universidad Nacional de Colombia e independientes.

La organización de la información combinó, entonces, un equipo de dirección, conformado por profesores y expertos de la Sede Amazonía de la Universidad Nacional de Colombia, equipos regionales integrados por miembros del equipo central, investigadores indígenas, auxiliares estudiantes y, finalmente, consultores especializados.

El resultado del trabajo realizado fue presentado en dos tomos, que alcanzaron 355 páginas de información. El primero trae la propuesta del documento CONPES, las memorias de los talleres departamentales, con sus respectivas actas, y la metodología de dichos talleres, que guiaron todo el proceso. El segundo tomo incluye la información levantada por los equipos sobre cada departamento (que apoyó las líneas base situacionales) y los textos de las consultorías especiales.

La propuesta del CONPES Indígena Amazónico es resultado de la información obtenida en los talleres realizados con representantes indígenas de cada departamento, articulada al cuidadoso levantamiento de la información

documental, cuyos resultados fueron las líneas de base.

El documento se organiza en grandes ejes temáticos: las tierras y la territorialidad indígena; el bienestar y la equidad social, la cultura y la identidad y el bienestar indígena amazónico; las prácticas productivas y el medio ambiente; las condiciones humanitarias, el conflicto armado y el narcotráfico, y la gobernabilidad, la cohesión social y la participación bajo diversas formas organizativas. Estos ejes fueron resultado de la discusión, tanto de los talleres como de la información diagnóstica sistematizada en las líneas de base, cuyos campos se expandieron de acuerdo con la situación regional en diversos temas problemáticos.

Los ejes temáticos fueron objeto de una cuidadosa revisión documental; sus resultados se inscriben en la exposición de las líneas de base situacionales de cada departamento (tomo II). Dicha revisión comprendió los archivos de oficinas del Estado que tienen que ver con la regulación y administración de las políticas públicas para los pueblos indígenas, los documentos oficiales expedidos para el efecto (como los normativos, documentos CONPES y administrativos nacionales o regionales) y los estudios especializados, diagnósticos y declarativos, sobre los distintos temas de la política pública que intervienen en la Amazonía indígena. El segundo tomo incluye los textos de los expertos consultados sobre el ordenamiento territorial, los pueblos

indígenas aislados, la situación indígena en Vaupés y Guainía, la economía extractiva y el mercado en Amazonía, la situación de las lenguas nativas y la educación intercultural.

Los talleres (tomo I) se iniciaron con una presentación general e intervenciones de líderes regionales. Luego, los representantes indígenas regionales tuvieron una sesión autónoma, en la que acordaron las formas de participación, los temas y las demandas urgentes que deberían discutirse en los talleres. A la fase de socialización siguió una de inducción, por parte de los miembros de los equipos de las sedes, sobre el significado de la política pública y la elaboración del documento CONPES. Durante el período de contextualización, se presentó la situación de los pueblos indígenas del departamento y las problemáticas regionales.

El trabajo intenso se desarrolló en la fase de construcción participativa, en la cual se acordaron la forma de organización para la discusión y la propuesta de los ejes temáticos. Una estrategia frecuente de la organización fue llevar a cabo mesas de trabajo que, luego de la discusión sobre los problemas fundamentales de cada eje, propusieron las problemáticas principales, sus causas e impactos y las posibles soluciones.

Debe resaltarse que, en cada departamento, los ejes se enfocaron en temas específicos, como la intervención de la minería, los hidrocarburos, el conflicto armado, la pérdida de la cultura regional, la

inadecuación de la educación a las formas de transmisión de conocimiento tradicionales, la evangelización, la explotación ilícita de recursos naturales, las dificultades de mercadeo, el abandono de los conocimientos de producción tradicionales, entre otros temas que dan cuenta de los problemas particulares que afectan a los pueblos indígenas amazónicos.

La propuesta de CONPES que abre esta compilación, a diferencia de los sintéticos documentos que tradicionalmente demanda el Departamento de Planeación Nacional, no solo incluye el diagnóstico de los problemas y el plan de acción para enfrentarlos, sino que los autores tuvieron el tino de iniciar con una sucinta revisión del marco internacional de los derechos indígenas. Dicha revisión incluye las recomendaciones para el reconocimiento de los derechos humanos y libertades fundamentales, formulados por los relatores especiales de la Organización de las Naciones Unidas, en sus visitas al país en 2004 y 2010; los derechos consagrados a los indígenas en la Constitución Política de Colombia de 1991, y su avance posterior; las políticas de gobierno para estos pueblos desde el año 2004; las orientaciones del Plan Nacional de Desarrollo 2010-2014, y el desarrollo de los acuerdos con las organizaciones indígenas, en la Mesa Nacional de Concertación con los Pueblos Indígenas y la Mesa de Concertación con los Pueblos Indígenas del Amazonas, en las que participan miembros de distintos

grupos, lideradas por la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana, OPIAC. Esta parte inicial del CONPES propone un explícito marco normativo y de orientación política y administrativa, que permite presentar el espectro jurídico-político de los derechos reconocidos a los indígenas amazónicos, así como los escollos y avances sobre los temas puntuales de la política pública que les conciernen.

En la propuesta de documento CONPES, en un segundo momento, se introduce un enfoque conceptual sobre los cinco temas que orientan el desarrollo temático: territorialidad indígena; cultura e identidad; bienestar indígena amazónico; medio ambiente, actividades productivas y autonomía, y gobierno propio y derechos constitucionales. El documento busca articular las definiciones tradicionales con las conceptualizaciones indígenas, ponderando estas últimas desde sus concepciones y cosmovisiones.

Un tercer acápite de los antecedentes incluye una contextualización sobre los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana: una descripción de sus características demográficas, su diversidad cultural y lingüística, la situación del reconocimiento legal de sus territorios, el crecimiento de las urbanizaciones de indígenas en los centros poblados y la presencia de los denominados “indígenas en aislamiento”.

A partir de los ejes temáticos, se presenta una información sintética sobre el

problema principal de cada uno: las causas y las consecuencias que erosionan el bienestar indígena. En este punto, el documento logra articular toda la información obtenida en los talleres con la consultada en fuentes secundarias, lo que permitió introducir el problema general que afecta a las comunidades nativas (59):

Las sociedades nativas de la Amazonía continúan siendo afectadas por altos niveles de exclusión dentro de la sociedad regional y nacional, no son reconocidas como sujetos colectivos de derechos políticos, sociales y culturales, por limitaciones, omisiones o incoherencia en la actuación de Estado colombiano para cumplir sus funciones y obligaciones constitucionales. Esta exclusión afecta todos los ámbitos de su vida individual y colectiva, las ha colocado en condiciones de alta vulnerabilidad social y demográfica, poniendo en riesgo su supervivencia futura.

El plan de acción propone siete principios rectores para construir una Política Pública Integral para los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (PPPIAC): 1) una directriz de derechos basada en su reconocimiento y exigibilidad ante el Estado; 2) la aceptación de la diversidad socio-cultural de las etnias amazónicas y la igualdad y equidad de sus miembros en el ejercicio de sus derechos; 3) la interculturalidad como

construcción de participación democrática en el proyecto nacional; 4) la efectiva participación y autonomía de los pueblos indígenas para determinar su propio desarrollo; 5) una acción afirmativa por parte del Estado que permita reparar las desventajas acumuladas sobre los derechos de estos pueblos; 6) un enfoque diferencial de las políticas públicas, así como su integralidad y transversalidad para superar los enfoques sectoriales, la fragmentación e incoherencia de las políticas públicas, y 7) la sostenibilidad a largo plazo de las políticas públicas. El objetivo central de dicha formulación política es el siguiente (87):

Formular una propuesta de política pública integral del Estado para los pueblos indígenas de la amazonia colombiana que garantice su efectiva inclusión en la sociedad colombiana, con base en el pleno reconocimiento de sus derechos constitucionales como sujeto colectivo, la eficaz atención de sus sociedades y el cabal ejercicio de su autonomía y autogobierno.

El documento propone unos objetivos a largo plazo y, de acuerdo con cada eje temático, objetivos específicos y su correspondiente línea de acción.

Adicionalmente, se realiza una propuesta de articulación del documento CONPES con los planes departamentales de desarrollo y con los planes de vida indígenas. Hay también un acápite

final sobre el camino de la Estrategia de Consulta y Concertación que incluya a la Mesa Regional Amazónica, el perfeccionamiento técnico-administrativo y su presentación final al Departamento Nacional de Planeación.

Este repaso sobre la forma como fue construida la propuesta de CONPES Indígena Amazónico permite apreciar el cuidadoso procedimiento con que fue realizado. La propuesta no se limita al diagnóstico, las acciones a seguir y las recomendaciones administrativas, sino que, además, se dan definiciones de los conceptos empleados; se recuperan los lineamientos jurídico-políticos y administrativos, como marco para el reconocimiento de los derechos humanos y colectivos, y se reconocen las expresiones propias de los pueblos indígenas, de las problemáticas que los afectan, de las propias concepciones sobre su futuro y las formas de intervención del Estado en sus sociedades.

Es destacable el alto grado de participación de representantes indígenas que son requeridos en la construcción de la política pública. Parte de los talleres regionales que se propusieron garantizan la consulta previa, libre e informada, así como la autonomía de los indígenas para formular sus medios de participación, sus conocimientos sobre la realidad que los afecta, sus caminos de resolución y las expectativas que tienen frente a la intervención del Estado. El proceso de consulta aún no termina. Antes de su aprobación

por el director nacional de planeación, deberá ser dispuesto a los procesos de revisión y validación por parte de los representantes indígenas, particularmente de la OPIAC, como entidad que congrega más de 50 organizaciones regionales y locales de los indígenas amazónicos colombianos.

Es destacable que el documento no se limita a presentar las líneas de acción que deberían orientar la resolución de los problemas de los pueblos indígenas amazónicos. En conocimiento del tortuoso camino del ejercicio administrativo —que frecuentemente lleva a la fragmentación de la política pública, la descoordinación de las agencias del Estado, la incoherencia de las acciones e incluso al desgüeño en el manejo de los recursos públicos—, el documento presenta un marco normativo para el reconocimiento de los derechos humanos y colectivos de los pueblos indígenas; además, avanza en una propuesta de concertación administrativa, que incluye tanto a las agencias del Estado como a las organizaciones indígenas, sus planes de desarrollo y de vida.

La publicación de la propuesta de CONPES Indígena Amazónico incluye notables avances del desarrollo de las orientaciones de la política indígena, que han sido argumentadas desde la experiencia y conocimiento de las organizaciones locales, regionales e internacionales —como la Federación de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica, COICA, y la OPIAC—. Así, afirma los

enfoques más recientes en materia de derechos indígenas, a la luz de las recomendaciones de organismos internacionales; también diagnostica las dificultades jurídicas y administrativas nacionales: la falta de reglamentación del ordenamiento territorial, las particularidades de la coyuntura política nacional (como el oneroso impacto del conflicto armado y el narcotráfico) y las expectativas de los planes de vida de cara a los planes de desarrollo nacional —en los que las políticas de titulación de tierras, de expansión de la minería o de los hidrocarburos avizoran un futuro catastrófico para los pueblos indígenas amazónicos—. Es importante resaltar cómo el documento se concentra en el impacto social, cultural y político sobre los pueblos indígenas, y sobrepasa aquellas orientaciones y antecedentes que hicieron descansar la defensa de sus derechos como parte de la política de preservación ambiental de la Amazonía.

Para terminar, resaltaré que bajo este esfuerzo realizado por el equipo de

la sede Amazonía, que contó con la participación de profesionales e investigadores indígenas, ha construido la base documental más completa sobre la situación de articulación de los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana con la sociedad nacional y el Estado. A mi juicio, constituye un documento sin antecedentes, que debe ser puesto al libre acceso de las organizaciones y pueblos indígenas, de los habitantes de la Amazonía colombiana, de los investigadores y expertos y de las entidades del Estado y sus agentes.

Este libro representa para la Sede y para la Universidad Nacional de Colombia, en general, un importante trabajo, que vincula los conocimientos académicos con el ejercicio político-administrativo; pero, sobre todo, que articula la labor académica con el compromiso de contribuir al reconocimiento de los derechos individuales y colectivos de los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana.

FRANÇOIS CORREA

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

OCHY CURIEL

La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación.

Bogotá: Brecha Lésbica. 2013. 198 páginas.

El trabajo de Curiel estudia la heterosexualidad como un régimen político que define y produce sujetos y grupos sociales en relación con sus otros

—excluidos y silenciadas, silenciados y excluidas, pero fundamentales para la pervivencia de los órdenes jerárquicos—, en el proyecto actual de nación en

enfoques más recientes en materia de derechos indígenas, a la luz de las recomendaciones de organismos internacionales; también diagnostica las dificultades jurídicas y administrativas nacionales: la falta de reglamentación del ordenamiento territorial, las particularidades de la coyuntura política nacional (como el oneroso impacto del conflicto armado y el narcotráfico) y las expectativas de los planes de vida de cara a los planes de desarrollo nacional —en los que las políticas de titulación de tierras, de expansión de la minería o de los hidrocarburos avizoran un futuro catastrófico para los pueblos indígenas amazónicos—. Es importante resaltar cómo el documento se concentra en el impacto social, cultural y político sobre los pueblos indígenas, y sobrepasa aquellas orientaciones y antecedentes que hicieron descansar la defensa de sus derechos como parte de la política de preservación ambiental de la Amazonía.

Para terminar, resaltaré que bajo este esfuerzo realizado por el equipo de

la sede Amazonía, que contó con la participación de profesionales e investigadores indígenas, ha construido la base documental más completa sobre la situación de articulación de los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana con la sociedad nacional y el Estado. A mi juicio, constituye un documento sin antecedentes, que debe ser puesto al libre acceso de las organizaciones y pueblos indígenas, de los habitantes de la Amazonía colombiana, de los investigadores y expertos y de las entidades del Estado y sus agentes.

Este libro representa para la Sede y para la Universidad Nacional de Colombia, en general, un importante trabajo, que vincula los conocimientos académicos con el ejercicio político-administrativo; pero, sobre todo, que articula la labor académica con el compromiso de contribuir al reconocimiento de los derechos individuales y colectivos de los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana.

FRANÇOIS CORREA

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

OCHY CURIEL

La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación.

Bogotá: Brecha Lésbica. 2013. 198 páginas.

El trabajo de Curiel estudia la heterosexualidad como un régimen político que define y produce sujetos y grupos sociales en relación con sus otros

—excluidos y silenciadas, silenciados y excluidas, pero fundamentales para la pervivencia de los órdenes jerárquicos—, en el proyecto actual de nación en

Colombia. Para hacerlo, examina el texto de la Constitución Política de 1991 desde el análisis crítico del discurso. La autora se centra en tres ejes: a) el recurso a la perspectiva histórica de largo plazo y el estudio de los aparatos ideológico-políticos en los cuales se situaron los discursos promovidos por la nueva carta magna (continuidades con la Constitución de 1886, conceptos como *constitución, pueblo, soberanía y nación*); b) el examen de la coyuntura histórica específica en la que surgieron las iniciativas ciudadanas que condujeron a la Asamblea Nacional Constituyente, y c) la selección y análisis discursivo de los términos-pivote (*nación, mujer, hombre, matrimonio, familia*, entre otros) que aparecen y circulan entre las 144 actas de la Asamblea Constituyente examinadas y en la Constitución misma.

A partir de su formación y práctica en el feminismo lésbico, la autora tiende puentes con la antropología social contemporánea con el objetivo de “alimentar (su) acervo teórico y político”, como lo confiesa en las primeras líneas de su obra. En ese sentido, uno entre otros posibles, podría decirse que el libro le brinda un tributo a lo más clásico de la disciplina: aborda y estudia los asuntos que ha identificado e interesado por largo tiempo a la antropología social y cultural, como la división sexual del trabajo, el papel del parentesco y la diversidad de formas de filiación y alianza. El trabajo incorpora a la vez temas clave, propuestos más

recientemente: la construcción cultural de la sexualidad y el género.

En otro sentido, casi contrario, el estudio de Curiel sacude a la disciplina desde una perspectiva crítica. Para ello, pone sobre la cabeza los temas clásicos y el objeto mismo de la antropología. En ese empeño, se apoya en las antropologías de género y feministas y en varias perspectivas reflexivas que, desde Colombia, el norte atlántico y Latinoamérica, han puesto sobre el tapete la complicidad del saber antropológico con el colonialismo y la producción de la otredad. Recoge las propuestas recientes que buscan alejar la antropología del estudio de la otredad, de esa suerte de *indiolología* u *otrología* que la caracterizó por largo tiempo, hacia el de la mismidad, desde lo exótico a lo familiar. Cuestiona la otredad mediante el estudio antropológico de la modernidad; la aborda como experiencia humana crucial y como discurso situado social, geográfica e históricamente, en un movimiento de extrañamiento que examina la producción de verdades, sujetos y prácticas sociales. Para ir más allá, Curiel pone en marcha su propuesta de la antropología de la dominación, para estudiar de manera etnográfica las formas cómo se crea a los otros y a las otras, desde lugares de poder, en un ejercicio constante de producción de la exclusión, la subordinación y la opresión, que afecta a quienes así son definidas y definidos. Precisamente allí reside una de las apuestas más provocadoras del libro: no es la diferencia la que

genera la exclusión y la dominación, sino la dominación la que crea la diferencia. En este caso, la antropología de la dominación se enfoca en el régimen político de la heterosexualidad, que afecta sobre todo a las mujeres y a las lesbianas, que ocupan el lugar de las “otras” en los imaginarios y discursos de la nación, cuya cartografía social, sexual y política se traza precisamente en las cartas magnas.

En otro sentido, la antropología de la dominación no es para Ochy Curiel solo una antropología con nuevo espejo, depurada de la relación colonial, sino también una antropología que trasciende los límites disciplinarios, una vertiente que toma en cuenta y dialoga con otras perspectivas académicas y políticas, como el marxismo, la teoría gramsciana, el posestructuralismo, entre otras, pero, ante todo, con los planteamientos del feminismo lésbico. Ampliar el espectro de la antropología crítica, ponerla a conversar con varias tradiciones conceptuales disímiles, como las que acabo de mencionar, no es tarea fácil; pero, en esta apuesta, la teórica dominicana —negra, compositora lésbica y cosmopolita— revela su vena creadora, la capacidad de vincular, atravesar y desdibujar fronteras. Un camino que trazó hace dos decenios, entre otras y con otras, la chicana, lesbiana, académica, activista y artista Gloria Anzaldúa. En otras palabras, el ejercicio de aproximar y contrastar perspectivas críticas, entre la antropología y el *black feminism*, entre la *subalternidad* y la *decolonialidad*, entre

el discurso y la ideología, entre la dominación y la hegemonía, rinde testimonio de los alcances de este trabajo y nos alienta a perseguir su apuesta. Hacerlo de manera sugerente y didáctica, como Curiel, añade aún más a ese valor, que redundo en su accesibilidad para un público amplio de personas interesadas en el tema: estudiantes, activistas y académicas.

Este trabajo afronta el reto de abordar antropológicamente un texto lleno de formulismos, en general monocromático y árido, como la Constitución, desde una investigación en la cual el campo es intangible: la nación colombiana contemporánea; los informantes principales: el texto de la Constitución y las actas de la Constituyente. Y lo logra, mediante la indagación centrada en la atención a la construcción conflictiva de significados y el desvelamiento del régimen heterosexual, que aparece persistentemente como *doxa*, algo natural que no se pone en cuestión, aun por quienes buscaban la transformación social y la de las relaciones de género, como las feministas entrevistadas durante la investigación. En suma, sacarle partido analítico a los cruces conceptuales en el estudio de la Constitución revela la madera investigativa e interpretativa de la autora y la originalidad de su investigación.

El libro de Ochy Curiel pone el dedo en la llaga sobre las omisiones y los olvidos. Saca a la luz los agentes (mujeres, lesbianas y homosexuales) y las agendas que se soslayaron en los pactos masculinos y

patriarcales que ratificaron la nueva carta magna de Colombia. Su trabajo cuestiona lo obvio, para revelar el poderoso orden sexual que de manera silenciosa e incuestionada permaneció incólume en el celebrado giro multicultural del proyecto de nación sancionado por la Constitución de 1991. Expone ahí la persistencia de la

familia nuclear, el matrimonio heterosexual y, ante todo, la reificación de la diferencia sexual —y por ende de la desigualdad— como engranajes políticos e institucionales centrales, pero ignorados, de la sociedad y la nación colombianas.

MARTA ZAMBRANO

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

HENRY TANTALEÁN Y MIGUEL AGUILAR (COMPS.)

La arqueología social latinoamericana: de la teoría a la praxis

Bogotá: Universidad de los Andes. 2012. 499 páginas.

Si se preguntara a los arqueólogos colombianos acerca de la Arqueología Social Latinoamericana (en adelante ASL), seguramente la mayoría evocaría unas cuantas clases de teoría arqueológica, en las que se refería a una escuela de pensamiento marxista, surgida durante la década de los setenta del siglo pasado, en la confluencia de intereses académicos y políticos de un grupo de arqueólogos en México, Perú y Venezuela. Los nombres de Luis Felipe Bate, Luis Lumbreras, Iraida Vargas, Mario Sanoja y Manuel Gándara serían mencionados como los precursores. También responderían que en Colombia no hubo, ni hay, un representante de dicha escuela¹,

y que la mayor crítica que se le hace es que nunca hubo una conexión clara entre sus planteamientos teóricos y los “datos” arqueológicos —algo así como un desarrollo metodológico pertinente—. Resaltarían, no obstante, que la ASL constituye el mayor, tal vez el único, desarrollo teórico originalmente producido en Latinoamérica, lo cual le significó ganarse un lugar en la historia de la arqueología occidental². Todas estas referencias a la ASL se harían en tiempo pasado, como un intento interesante que, sin embargo, no pudo ser llevado a la práctica.

Por las razones expuestas, la publicación en Colombia de un libro sobre la ASL resulta algo ciertamente sorprendente y un hecho que genera bastante curiosidad.

1 Cristóbal Gnecco. “Praxis científica en la periferia: Notas para una historia social de la arqueología colombiana”, *Revista Española de Antropología Americana* 25 (1995): 9-22.

2 Bruce Trigger. *A History of Archaeological Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

patriarcales que ratificaron la nueva carta magna de Colombia. Su trabajo cuestiona lo obvio, para revelar el poderoso orden sexual que de manera silenciosa e incuestionada permaneció incólume en el celebrado giro multicultural del proyecto de nación sancionado por la Constitución de 1991. Expone ahí la persistencia de la

familia nuclear, el matrimonio heterosexual y, ante todo, la reificación de la diferencia sexual —y por ende de la desigualdad— como engranajes políticos e institucionales centrales, pero ignorados, de la sociedad y la nación colombianas.

MARTA ZAMBRANO

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

HENRY TANTALEÁN Y MIGUEL AGUILAR (COMPS.)

La arqueología social latinoamericana: de la teoría a la praxis

Bogotá: Universidad de los Andes. 2012. 499 páginas.

Si se preguntara a los arqueólogos colombianos acerca de la Arqueología Social Latinoamericana (en adelante ASL), seguramente la mayoría evocaría unas cuantas clases de teoría arqueológica, en las que se refería a una escuela de pensamiento marxista, surgida durante la década de los setenta del siglo pasado, en la confluencia de intereses académicos y políticos de un grupo de arqueólogos en México, Perú y Venezuela. Los nombres de Luis Felipe Bate, Luis Lumbreras, Iraida Vargas, Mario Sanoja y Manuel Gándara serían mencionados como los precursores. También responderían que en Colombia no hubo, ni hay, un representante de dicha escuela¹,

y que la mayor crítica que se le hace es que nunca hubo una conexión clara entre sus planteamientos teóricos y los “datos” arqueológicos —algo así como un desarrollo metodológico pertinente—. Resaltarían, no obstante, que la ASL constituye el mayor, tal vez el único, desarrollo teórico originalmente producido en Latinoamérica, lo cual le significó ganarse un lugar en la historia de la arqueología occidental². Todas estas referencias a la ASL se harían en tiempo pasado, como un intento interesante que, sin embargo, no pudo ser llevado a la práctica.

Por las razones expuestas, la publicación en Colombia de un libro sobre la ASL resulta algo ciertamente sorprendente y un hecho que genera bastante curiosidad.

1 Cristóbal Gnecco. “Praxis científica en la periferia: Notas para una historia social de la arqueología colombiana”, *Revista Española de Antropología Americana* 25 (1995): 9-22.

2 Bruce Trigger. *A History of Archaeological Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

De entrada, indica que, a diferencia de lo planteado por Oyuela-Caycedo et ál.³, la ASL no fue un fenómeno restringido en el tiempo. Por el contrario, continúa vigente y, a juzgar por el tamaño del libro y cantidad de contribuciones, convoca un número importante de arqueólogos.

El texto *La arqueología social latinoamericana* es el resultado de dos reuniones académicas organizadas por quienes se consideran parte de la tercera generación de arqueólogos sociales latinoamericanos: Henry Tantaleán y Miguel Aguilar. El subtítulo del libro, *De la teoría a la praxis*, supone una promesa para aquellos que nos acostumbramos a escuchar que dicha escuela nunca pudo “aterrizar” sus postulados teóricos de forma adecuada. Y es seguramente bajo el filtro de la forma de “aterrizar la teoría” que este texto será leído.

El libro está dividido en cuatro partes. En la primera, un par de artículos de Rodrigo Navarrete y Donald Jackson, Andrés Troncoso y Diego Salazar son un apretado abrebocas que sitúa al lector en los puntos básicos de discusión sobre la ASL. Navarrete realiza un excelente repaso de los postulados que conforman el núcleo básico de la ASL y presenta una caracterización histórica del desarrollo de dicha escuela. Su principal aporte

es advertir que la ASL no supone un paradigma unificado, sino que en su seno conviven diferentes tradiciones, que a su vez se han modificado y perfeccionado a través del tiempo. El artículo de Jackson, Troncoso y Salazar pone nuevamente sobre la mesa las dos principales críticas que se han hecho a la ASL: desconexión entre teoría y datos y desajuste respecto a las nuevas necesidades de la práctica política en Latinoamérica.

La segunda parte el libro acoge una serie de artículos de carácter teórico, dos de los cuales son escritos por fundadores de la ASL: Luis Felipe Bate y Manuel Gándara. En tales textos, es posible observar cómo esta escuela se mantiene en un estado de búsqueda y refinamiento teórico y que continúa en diálogo con postulados propios de las ciencias sociales. Dichos postulados no tienen como única fuente el marxismo, como se podría suponer. Este par de artículos también muestra que aún existen aspectos básicos irresueltos, tales como el uso correcto de la dialéctica y lo que debe ser un modelo explicativo. En sus respectivos artículos, Bate y Gándara, despliegan un impresionante arsenal teórico y realizan una crítica profunda que, por no originarse propiamente en la arqueología, pueden ser de utilidad al conjunto mismo de las ciencias sociales. Un segundo grupo de artículos escrito por Omar Olivo y Lidia Rodríguez toma como punto de partida elaboraciones hechas por los fundadores de la ASL. Concretamente,

3 Augusto Oyuela-Caycedo, Armando Anaya, Carlos Elera y Lidio Valdez. “Social Archaeology in Latin America?: Comments to T. C. Patterson”. *American Antiquity* 62, n.º 2(1997): 365-374.

gravitan alrededor del concepto de *cultura* planteado años atrás por Bate. En conjunto, los artículos de los fundadores y los sucesores muestran dos caras de la disciplina: los que elaboran (elaboraron) los cimientos y quienes buscan construir sobre ellos. Un tercer grupo de artículos realiza balances críticos más o menos empáticos con la ASL. Por ejemplo, Diego Monterroso critica el positivismo imperante en la ASL y propone su superación mediante lo que él denomina el negativismo basado en la escuela de Frankfurt, mientras que Lino Meneses hace un balance de los aportes de Iraida Vargas y Mario Sanoja en la comprensión de las sociedades prehispánicas de Venezuela desde una perspectiva marxista.

Sin duda alguna, la tercera parte es la que mayor interés puede despertar, porque trata fundamentalmente con lo metodológico. Esta es la más interesante ya que, como se anotó, la falta de relación entre la teoría y los datos arqueológicos es sin duda la mayor crítica que se hace a la ASL⁴, así que el lector llegará a estas páginas en búsqueda de la tan esperada conexión. Es aquí donde las palabras de Navarrete respecto a la diversidad al interior de la escuela y la advertencia de Bate sobre la imposibilidad de construir una metodología semejante a un recetario cobran vigencia. En efecto,

los seis artículos que componen esta parte son muy diferentes respecto a lo que pretenden y a la forma como se aproximan a sus objetivos. Los artículos de Guillermo Acosta et ál. y el de José Ramos refieren a proyectos de diversa índole que llevan varios años de aplicación, por ende, constituyen buenos referentes respecto a la práctica de la ASL. Lo que a mi juicio es más interesante es que, salvo por el uso de alguna terminología marxista, la mayoría de textos de esta sección del libro constituyen aproximaciones al pasado que no necesariamente difieren de las arqueologías metropolitanas que buscan superar o de las cuales se pretenden distanciar. Esto es aun más evidente en los textos de Henry Tantaleán y en el de Oswaldo Arteaga y Anna-María Roos. Lo anterior significaría que en efecto la ASL no ha producido una forma de acercamiento al pasado esencialmente distinta a aquella propuesta por el conjunto de arqueologías que se encuentran a uno u otro lado del espectro limitado por el procesualismo y el posprocesualismo anglosajón. La pregunta que queda entonces sobre la mesa es si deben existir formas de acercamiento tan diferentes como lo son los postulados teóricos de la ASL, o si ellos no necesariamente implican la construcción de metodologías de investigación diferentes a aquellas utilizadas por la ya conocida arqueología occidental. De otra parte, textos como el de Paris Ferrand y Mauricio Uribe parecen continuar presos en la teoría y muestran serias dificultades para transitar de lo

4 Oyuela-Caycedo et ál. "Social Archaeology in Latin America?..."; Gustavo Politis. "The Theoretical Landscape and the Methodological Development of Archaeology in Latin America". *Latin American Antiquity* 14, n.º 2 (2003): 115-142.

teórico a lo práctico, aunque es justo decir que el primero hace parte de las generaciones más nuevas de la ASL.

La cuarta y última parte refiere a las prácticas sociopolíticas de la ASL. Es importante recordar que una de las premisas básicas de esta escuela —derivada de la máxima marxista según la cual no es suficiente con comprender el mundo, sino que hay que transformarlo— es que los arqueólogos deben involucrarse activamente en la crítica a los modelos socio-políticos capitalistas y convertirse en generadores de cambio. De los cuatro artículos que componen esta parte, solo dos, el de Daniela Jofré y el de Ricardo Chirinos y Nilton Rios, presentan casos concretos donde los arqueólogos se han involucrado en procesos reivindicativos de la mano de las comunidades locales. Estos dos ejemplos muestran como el denominado patrimonio cultural puede adquirir un significado diferente al propuesto por las elites nacionales y, por tanto, convertirse en instrumento de acción política y de reivindicación. El mencionado artículo de Acosta et ál., incluido en la tercera parte del libro, presenta una forma de acercamiento a las comunidades ciertamente diferente, en la que se propende más por la transmisión del conocimiento arqueológico como fuente de valorización y punto de partida para la obtención de beneficios económicos por parte de las comunidades, lo que al final termina siendo una forma de inserción en la economía capitalista.

El artículo de Manuel Aguirre-Morales sobre la recuperación de tecnologías indígenas es de especial interés, porque sugiere aspectos que podrían ser replicados en otros contextos. Sin embargo, es aun más interesante que Aguirre-Morales hace su propuesta desde fuera, incluso en contra de la ASL. Lo mismo ocurre con el caso expuesto por Jofré, quien no parece ser guiada, o al menos no profundamente influenciada, por dicha escuela. Lo anterior remite nuevamente al asunto de la singularidad de la ASL, y propone un interesante diálogo con otras propuestas que también propenden por una mayor cercanía de los arqueólogos a las comunidades localizadas en los territorios en que ellos hacen sus excavaciones; propuestas que están actualmente en boga en países como Colombia y que no tienen compromiso teórico alguno con el marxismo. Los demás capítulos que componen esta parte, escritos por Daniel Torres Etayo y Miguel Aguilar, se mantienen en el terreno de lo programático.

Un capítulo final, a manera de síntesis, es presentado por Randall McGuire, quien demuestra una vez más su amplio conocimiento de la ASL y de los derroteros que la guían. Se debe a McGuire, junto con Thomas Patterson, a quien se rinde homenaje en el libro, la difusión de las ideas de la ASL dentro del ámbito anglosajón⁵. Aunque no deja de ser curioso que

5 Thomas Patterson. "Social Archaeology in Latin America: An Appreciation". *American Antiquity* 59, n.º 3 (1994): 531-537; Randall

una corriente que se define como esencialmente antiimperialista, o anticolonialista para usar un término más de moda, deje en manos de un representante del imperio el honor de sintetizar y, en cierta medida, evaluar el avance de los arqueólogos marxistas latinoamericanos, es necesario reconocer que las tres formas en que McGuire conceptualiza la praxis arqueológica son una guía importante para evaluar los alcances de una escuela de pensamiento tal como la ASL.

Si se toma este libro como un balance de lo que es hoy día la ASL, es posible hacer algunas aseveraciones. En primer lugar, dicha escuela continúa estando vigente y despertando el interés de los arqueólogos latinoamericanos, aunque, en segundo lugar, la última sentencia deba ser matizada, ya que las contribuciones siguen procediendo mayoritariamente de los países en que se originó (México, Perú y Venezuela). Esto es interesante y debería ser motivo de estudio, dado que las condiciones sociopolíticas que permitieron el surgimiento de la ASL ya no son las mismas y el ordenamiento político de dichos países ha cambiado sustantivamente. Es claro que los rasgos ideológicos de los dirigentes de los Estados donde se originó y cobró fuerza la ASL han cambiado; de hecho, la volatilidad política de América

Latina ha permitido que cambien varias veces desde la década de los setenta del pasado siglo. Por esta razón, es necesario preguntarse por la relación entre ideología de Estado y la mayor o menor sensibilidad académica hacia el marxismo⁶. En tercer lugar, es posible aseverar que la ASL no es una escuela monolítica ni unificada. Por el contrario, es diversa e incluso perviven en su seno tendencias que se contradicen. La pregunta que queda en el aire es hasta donde tal diversidad permitirá el mantenimiento del núcleo básico (tal como es ilustrado por Navarrete) o si cualquier forma de hacer arqueología en Latinoamérica inspirada en el marxismo debe merecer ese rótulo. El cuarto punto puede verse desde dos perspectivas: o como la carencia de un método propio o como la aceptación de que la aplicación del marxismo a la arqueología no necesariamente requiere un método esencialmente distinto a los regularmente utilizados por otras arqueologías. Esto a su vez implica, en quinto lugar, que la manera de ver el pasado no es en forma alguna singular a la ASL, ni que los reclamos de participación política son exclusivos de corrientes que se autodenominen marxistas. Sin duda alguna, si se cambia la terminología de la ASL, es posible encontrar fuertes semejanzas con otras formas de entender el pasado, paradójicamente escuelas anglosajonas, en tanto que es

McGuire. "Marxism". En *Handbook of Archaeological Theories*, eds. Alexander Bentley, Herbert Maschner y Christopher Chippindale (Lanham: Altamira Press, 2008), 73-93.

6 Véase una discusión en Oyuela-Caycedo et ál. "Social Archaeology in Latin America?...".

posible encontrar discusiones sobre la relación entre arqueología y sociedad contemporánea incluso más refinadas⁷.

Finalmente, considero que la conclusión más importante que puede extraerse de la lectura de los 21 artículos del libro es que aún persiste un importante divorcio entre teoría y práctica —preocupación que es notada por los compiladores del volumen—. Parece ser que después de 40 años, la ASL sigue teniendo dificultades

para articular de forma adecuada sus diferentes agendas: conocer el mundo, criticarlo, tomar acción en él, en términos de McGuire. La mayoría de autores definitivamente se centra en una de ellas y los proyectos de largo aliento, como los ejemplificados por Acosta et ál. y Ramos, no parecen aportar demasiado en lo referente a la acción política. Persiste una mayor preocupación por teorizar y un menor interés por desarrollar arqueología sustantiva. En suma, la ASL sigue siendo más teoría que praxis.

⁷ Cristóbal Gnecco y Patricia Ayala, comps. *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*. (Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, CESO – Universidad de los Andes, 2010).

PEDRO MARÍA ARGÜELLO GARCÍA
*Universidad Pedagógica y Tecnológica
de Colombia, Tunja – Colombia*

SILVIO ARAGÓN

“Los trapos se ganan en combate”. Una mirada etnográfica sobre las representaciones y prácticas violentas de la “barra brava” de San Lorenzo de Almagro

Lanús: Antropofagia. 2007. 128 páginas.

El antropólogo Silvio Aragón realiza su trabajo etnográfico, su ejercicio de observación participante, al interior de la Butteler, la “barra brava” del Club Atlético San Lorenzo de Almagro. Esta barra se caracteriza por ser uno de los grupos organizados de hinchas más grande, festivo y agresivo de Argentina. La introducción sitúa al lector en los aspectos metodológicos y teóricos particulares, pues el autor es antropólogo de profesión, pero también es hincha de San Lorenzo. Estos dos

lugares sociales lo llevan a explicar desde qué posición se ubica para desarrollar su trabajo de campo y su respectivo análisis.

El autor propone adentrarse en el orden que moviliza a la Butteler, en las experiencias y los vínculos que se generan por medio de la violencia con grupos pares y con la policía; la violencia constituye, en este tipo de grupos, un eje central en el establecimiento de relaciones sociales de diferenciación. Así mismo, el investigador destaca que debe controlar los

posible encontrar discusiones sobre la relación entre arqueología y sociedad contemporánea incluso más refinadas⁷.

Finalmente, considero que la conclusión más importante que puede extraerse de la lectura de los 21 artículos del libro es que aún persiste un importante divorcio entre teoría y práctica —preocupación que es notada por los compiladores del volumen—. Parece ser que después de 40 años, la ASL sigue teniendo dificultades

para articular de forma adecuada sus diferentes agendas: conocer el mundo, criticarlo, tomar acción en él, en términos de McGuire. La mayoría de autores definitivamente se centra en una de ellas y los proyectos de largo aliento, como los ejemplificados por Acosta et ál. y Ramos, no parecen aportar demasiado en lo referente a la acción política. Persiste una mayor preocupación por teorizar y un menor interés por desarrollar arqueología sustantiva. En suma, la ASL sigue siendo más teoría que praxis.

⁷ Cristóbal Gnecco y Patricia Ayala, comps. *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*. (Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, CESO – Universidad de los Andes, 2010).

PEDRO MARÍA ARGÜELLO GARCÍA
*Universidad Pedagógica y Tecnológica
de Colombia, Tunja – Colombia*

SILVIO ARAGÓN

“Los trapos se ganan en combate”. Una mirada etnográfica sobre las representaciones y prácticas violentas de la “barra brava” de San Lorenzo de Almagro

Lanús: Antropofagia. 2007. 128 páginas.

El antropólogo Silvio Aragón realiza su trabajo etnográfico, su ejercicio de observación participante, al interior de la Butteler, la “barra brava” del Club Atlético San Lorenzo de Almagro. Esta barra se caracteriza por ser uno de los grupos organizados de hinchas más grande, festivo y agresivo de Argentina. La introducción sitúa al lector en los aspectos metodológicos y teóricos particulares, pues el autor es antropólogo de profesión, pero también es hincha de San Lorenzo. Estos dos

lugares sociales lo llevan a explicar desde qué posición se ubica para desarrollar su trabajo de campo y su respectivo análisis.

El autor propone adentrarse en el orden que moviliza a la Butteler, en las experiencias y los vínculos que se generan por medio de la violencia con grupos pares y con la policía; la violencia constituye, en este tipo de grupos, un eje central en el establecimiento de relaciones sociales de diferenciación. Así mismo, el investigador destaca que debe controlar los

efectos de su pertenencia a la barra en su análisis, porque reconoce que su afiliación al equipo lo puede llevar a la parcialidad y al preconceito, pero resalta que el alcance de su labor consiste en la comprensión y la valoración del contexto en que dicho análisis fue originado.

El trabajo de campo se llevó a cabo entre los años 2001 y 2002, cuando San Lorenzo disputaba juegos de local y de visitante. Su asistencia regular como hincha le permitió tener familiaridad con el contexto que iba a describir, y tener una cara reconocida que generaba confianza a los principales integrantes de la Butteler, distinción que impedía ser reconocido como sospechoso —ya fuese como un infiltrado de otra hinchada o como un miembro de la Policía Federal Argentina, ya que varios miembros de la barra tienen orden de captura—.

La etnografía buscó comprender las experiencias de los protagonistas y la importancia que ellos les otorgan. Por ese motivo, al autor le interesó registrar los comportamientos que manifestaban los integrantes de la barra. Sin embargo, el seguimiento a las actividades se veía limitado, dado que algunas eran prohibidas o ilícitas. Este hecho afirmó la importancia de conocer con anterioridad el escenario, las situaciones y los personajes, ya que eso le permitió a Aragón no ser visto como sospechoso y no poner en riesgo su vida, al ser considerado como un infiltrado de otra barra o de la policía.

Desde un punto de vista teórico, los comportamientos agresivos de la barra brava de San Lorenzo fueron entendidos como constituyentes de relaciones sociales, pues sirven para ordenar y mantener el equilibrio y la jerarquía al interior de la Butteler. Este tipo de conductas violentas son comprendidas por los integrantes de la barra dentro de la categoría de *aguante*, que implica resistir las adversidades.

Los comportamientos violentos asumidos por los integrantes de la barra construyen determinados vínculos sociales, y esa misma agresividad les permite formar identidades individuales y colectivas. El aguante tiene una doble significación. Primero, hace referencia a exponer el cuerpo a lo que sea necesario: cantar, saltar y pelear para defender un “trapo” —tira de color que identifica al equipo—, o robar el de otro grupo de hinchas. Segundo, es un compromiso, pues obliga al hincha a apoyar al equipo aunque no gane y a aferrarse a este en los momentos trágicos. Por tanto, el aguante solo puede expresarse grupalmente y distingue a quienes lo manifiestan, desde la presencia en la gradería, hasta la participación en los enfrentamientos físicos con otros semejantes y la policía. Se trata de un valor físico y moral, que hace frente a la adversidad; es una expresión de masculinidad agresiva y es posible que esté por fuera de la legalidad. El aguante de la barra es un punto de encuentro para asumir diferentes situaciones que, para los ajenos al grupo, pueden ser negativas por el uso

de la violencia, pero que son prácticas positivas para los integrantes de la barra, en la medida en que distinguen al *macho* (el valiente) del *puto* (el cobarde).

Aragón clasifica a los seguidores de equipos de fútbol de la siguiente forma: *espectadores*, van a ver el partido; *hinchas*, se involucran emocionalmente en el juego; *fanáticos*, demuestran con orgullo su afiliación futbolística, y el *barra brava*, que promueve comportamientos agresivos. Dentro de esta última categoría se ubica la Butteler, pues es un grupo radical de fanáticos que apoyan desinteresadamente a su equipo y se involucran en actos violentos, comportamientos que son base de su reconocimiento.

La Butteler es heredera de una tradición que se remonta a 1927, ya que en ese año apareció un grupo que defendía los colores del equipo San Lorenzo. Esa agrupación fue llamada la *barra de la goma*. Esta agrupación amedrentaba a jugadores e hinchas rivales con pedazos de goma, que eran lanzados y producían fuertes contusiones a quienes los recibían.

El trabajo de campo comprendió un acompañamiento sistemático a las actividades de la Butteler, desde horas antes del evento futbolístico, pasando por los avatares en el recorrido hacia el estadio, sus dificultades al presenciar el partido con la barra, la marcha final del grupo de hinchas, hasta el enfrentamiento físico con una agrupación similar. Aragón incluso relata cómo fue encarcelado por estar presente en un combate. El actor-autor

estuvo ahí, y asumió las dificultades y consecuencias que implica estar con la Butteler, comenzando con la festividad propia de estas agrupaciones: el consumo de licor en las reuniones previas, los cuerpos sudorosos de la gradería y las lesiones producidas por las celebraciones de los goles. Incluso resistió el castigo de la policía y padeció el encarcelamiento.

La descripción que se hace en el libro logra explicar la importancia y la apropiación que le han otorgado los integrantes de la Butteler a dos elementos fundamentales: los *bombos* (instrumentos de percusión) y los *trapos* (banderas); estos hacen parte de la festividad en la tribuna y demuestran la pertenencia al grupo de hinchas. Aquellos que se les permite tocar los bombos han sido investidos con una autoridad para llevar el ritmo de los cantos y los saltos. Así mismo, a quienes se les da un trapo, se les confiere el compromiso de colgarlo u ondearlo en el estadio. En otras palabras, los miembros que posean alguno de estos objetos ocupan una posición privilegiada dentro de la jerarquía de la barra, son integrantes cercanos a los principales líderes de la agrupación. El prestigio de los portadores de los bombos y los trapos se funda en que han sido elegidos por la barra para exhibirlos y para defenderlos. Aquel que pueda obtener o robar un trapo en un combate, adquiere un prestigio y una posición relevante al interior de la barra.

“Los trapos se ganan en combate”, ese es un reclamo que los hinchas de San

Lorenzo le hacen a la barra José C. Paz, seguidores del Club Atlético Huracán, pues distintas banderas de la Butteler fueron robadas del lugar donde estaban guardadas, por delincuentes comunes, y luego se las vendieron a sus rivales históricos. Este robo puso en tela de juicio uno de los “códigos” entre las barras de Argentina: las banderas se obtienen en el enfrentamiento físico entre semejantes. También fueron cuestionados los líderes de la Butteler, ya que, si eran agresivos con los mismos hinchas de San Lorenzo, tenían la obligación de ser verdaderamente violentos con los miembros de la José C. Paz, para recuperar las banderas y propinarles un ataque semejante. En el contexto de las barras, una ofensa solo puede ser aliviada con un castigo idéntico. En otras palabras, en ese incidente, fue cuestionado el prestigio y el honor de los principales dirigentes de la barra de San Lorenzo y eso implicó que el núcleo de la Butteler se hiciera más cerrado.

Silvio Aragón, en *Los trapos se ganan en combate*, expone el resultado de una investigación desde adentro y desde afuera, como hincha-etnógrafo. El autor explica que ser parte de la Butteler implica comprometerse y tomarse en serio los asuntos de la barra. De manera que logra describir el orden interno de una barra brava de Argentina. Aunque Aragón señala que su trabajo se inserta en el ámbito del fútbol, aspectos como la violencia, la identidad, el prestigio y el honor son problemáticas que también están presentes en distintas agrupaciones en otros espacios, por ejemplo, en la música, la política o la religión. Finalmente, este texto contribuye a la investigación sobre las barras bravas de Colombia, una pesquisa que en nuestro país ha tardado en surgir, a pesar de que este fenómeno ya completó veinte años de existencia.

JOHN ALEXANDER CASTRO LOZANO
*Universidad Pedagógica Nacional,
 Bogotá – Colombia*

PERFIL ACADÉMICO DE LOS AUTORES DE MAGUARÉ, VOL. 27, N.º 1 • 2013

ANA ALCÁZAR-CAMPOS

Doctora en Antropología Social por la Universidad de Granada (España). Profesora del Departamento de Trabajo Social y Servicios Sociales de la citada Universidad e investigadora del grupo “Otras. Perspectivas Feministas en Investigación Social”. Realizó su tesis doctoral en Cuba, analizando la construcción de procesos de desigualdad, atravesados por elementos de género, raza y clase social. Entre sus publicaciones se destaca: *La Cuba de Verdad. Construcción de desigualdades y turismo en la contemporaneidad*, editada por la Editorial Académica Española. Sus intereses de investigación se centran en cuestiones relacionadas con el género y la construcción y negociación de desigualdades desde acercamientos etnográficos.

JORGE ANDRÉS CANCEMANCE LÓPEZ

Candidato a Doctor en Antropología por la Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Ciencias Políticas de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Ecuador, y Trabajador Social de la Universidad Nacional de Colombia. Es autor del libro *Memorias en Silencio: La masacre de El Tigre, Putumayo. Reconstrucción de memoria histórica en Colombia* (2012). Su trayectoria investigativa y docente se centra en el campo de la Antropología de la violencia; los derechos humanos; la memoria, el poder y la identidad; la migración forzada y el trabajo psicosocial con víctimas de la violencia sociopolítica en Colombia.

ERIC FASSIN

Profesor de sociología en el Departamento de Ciencia Política y en el programa de Estudios de Género, en la Universidad París 8. Trabaja acerca de las políticas sexuales y raciales y sus intersecciones en Francia y Estados Unidos, en particular en cuestiones de inmigración. En Francia participa en los debates públicos relacionados con su investigación (matrimonio gay, igualdad de oportunidades de género, políticas raciales y de inmigración). Su último libro es *Démocratie précaire* (Éditions La Découverte, 2012).

FRIDA GORBACH

Doctora en Historia del Arte por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora titular en la Universidad Autónoma Metropolitana, plantel Xochimilco, y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Es autora del libro *El monstruo, objeto imposible. Un estudio sobre teratología mexicana (Siglo XIX)* (2008) y editora junto con Carlos López Beltrán del libro *Saberes locales: ensayos sobre historia de la ciencia* (2008). Ha publicado diversos artículos sobre monstruos y anomalías en México en el siglo XIX, sobre mujeres, locura e histeria en la misma época, así como sobre cultura e historia nacional.

ESTHER JEAN LANGDON

Profesora titular en Brasil desde 1983. Realizó su trabajo de campo doctoral en Colombia entre 1970 y 1974, y obtuvo el título de Ph. D. en Tulane University en 1974. Su tesis doctoral se enfoca en la relación entre cosmología, enfermedad, narrativa y prácticas diarias entre los indígenas siona. Actualmente conduce una investigación sobre la salud indígena y las formas contemporáneas de chamanismo. Sus numerosos artículos han sido publicados en libros y revistas académicas en Estados Unidos, Europa y América Latina. Sus libros y publicaciones cubren muchos temas, incluidos el chamanismo, narrativas, traducción, políticas de salud indígena y *performance*. Es investigadora en el Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) y coordinadora del Instituto Nacional de Pesquisa Brasil Plural (IBP).

TANIA PÉREZ-BUSTOS

Doctora en Educación. Antropóloga, con maestría en Estudios de Desarrollo. Profesora Asistente del Departamento de Antropología de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Sus áreas de investigación están relacionadas con las políticas feministas en torno a la circulación popular de la ciencia y la tecnología y, de manera particular, con identificar y comprender cómo ciertos “escenarios” y “prácticas” de circulación popular de conocimientos expertos están atravesados por un *ethos* del cuidado.

MARA VIVEROS VIGOYA

Doctora en Ciencias Sociales de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París (EHESS). Profesora asociada de la Escuela de Altos Estudios de Género y del Departamento de Antropología, de la Universidad Nacional de Colombia. Autora de *De quebradores y Cumplidores. Sobre hombres e identidades de Género en Colombia* (2002); coautora y coeditora de *El Género: una categoría útil en las ciencias sociales* (2011); *Y el amor... ¿cómo va?* (2009); *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* (2008), y *Saberes, culturas y derechos sexuales en Colombia* (2006). Sus últimos trabajos estudian las intersecciones del género, la raza y la clase en los procesos de ascenso social de las poblaciones “negras” en Colombia.

SALVADOR VIDAL-ORTIZ

Doctor en Sociología del *Graduate School and University Center* del *City University of New York*. Profesor asociado del Departamento de Sociología de la American University en Washington, D. C., EE. UU. Es editor del libro *The Sexuality of Migration: Border Crossings and Mexican Immigrant Men* (NYU Press, 2009), y del dossier: “¿Cómo se Piensa lo Queer en América Latina?” de *ICONOS: Revista de Ciencias Sociales*, publicada por FLACSO – Ecuador (2011). Investiga asuntos de género y sexualidad (incluyendo temas sobre personas con experiencias de vida trans, así como sus representaciones mediáticas y populares); racialización, raza y etnia; la santería afrocubana, y en Colombia, el desplazamiento forzado de personas LGBT.

Juan Pablo Aranguren · Universidad de los Andes, Colombia
Marta Cabrera · Pontificia Universidad Javeriana, Colombia
Juan Guillermo Figueroa Perea · Universidad Autónoma de México, México D. F.
Héctor García Botero · Museo del Oro – Banco de la República, Colombia
Mónica Godoy Ferro · Universidad Externado de Colombia, Bogotá
Diana Gómez Correal · Universidad de Carolina del Norte, Estados Unidos
Sergio Armando Lesmes · Universidad Nacional de Colombia, Bogotá
Wilhelm Londoño · Universidad del Magdalena, Colombia
Gustavo A. Ludueña · Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET),
Argentina

Abel Sierra Madero · Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC), La Habana
Andrés Ospina Enciso · Universidad de los Andes, Colombia
Nelson Mauricio Pinzón Ochoa · Investigador independiente, Colombia
Claudia Platarrueda Vanegas · Universidad Externado de Colombia, Bogotá
Eveline Sigl · Universidad de Viena, Austria
Marta María Saade Granados · Universidad Externado de Colombia, Bogotá
Pablo Semán · Universidad Nacional de San Martín, Argentina
Luis Alberto Suárez Guava · Universidad Externado de Colombia, Bogotá
Carlos Alberto Uribe · Universidad de los Andes, Colombia
María Clara van der Hammen Malo · Universidad Externado de Colombia, Bogotá
Aurora Vergara Figueroa · Universidad Icesi, Colombia
Francisco Eduardo Viveros Pérez · Investigador independiente, México
Guillermo Wilde · Universidad Nacional de San Martín – Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina

Facultad de Ciencias Humanas · Universidad Nacional de Colombia

Andrés Salcedo Fidalgo · Departamento de Antropología
Mara Viveros Vigoya · Escuela de Estudios de Género
Carlos Páramo Bonilla · Departamento de Antropología

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

Maguaré. Revista del Departamento de Antropología

Maguaré 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 interdisciplinaria. El equipo editorial lo conforman un Director(a) adscrito al Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, un Editor(a), 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 siguientes¹: 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 extrae 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.

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.

PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

1. Todo material propuesto para publicación debe ser inédito y no haber sido presentado a otras revistas o publicaciones.
2. Los documentos pueden ser enviados a la revista *Maguaré*, a través del correo: 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 (128 palabras máximo) en español e inglés y, además, 10 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 ppp. 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 del sistema Autor-fecha del Chicago Manual of Style, 16ª edición, disponible en <http://www.chicagomanualofstyle.org>. Este sistema cuenta con un modelo de citación parentética en el caso de citación dentro del texto, y otro modelo para la lista bibliográfica. En las citas dentro del texto deben mencionarse 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 y tres (Shepsle y Bonchek 2005, 45); y cuando son cuatro o más, (Barnes et ál. 2010, 25). En el caso de referenciar un autor citado en una fuente secundaria, se escribirá así: (Marzal, citado en Pease 1982, 11-12). La lista de referencias bibliográficas debe ceñirse al modelo del Chicago Manual of Style con las modificaciones que hemos incluido para las publicaciones en español. Para consultar algunos ejemplos de la forma de citación puede remitirse al link <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/about>, 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 mail: revista-maguare@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 128 words), annexed along with 10 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 dpi. 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 follows the Author-date bibliographic reference system of the Chicago Manual of Style, 16th edition, available at <http://www.chicagomanualofstyle.org>. This system uses parenthetical references for in-text citation and another model for the list of references at the end. The information to be included in parentheses is the following: author's last name, year of publication of the work, and page number. For example: (Benavidez 1998, 125). When citing a work by various authors, the following models are used: two and three authors (Shepsle and Bonchek 2005, 45), and four or more authors (Barnes et al. 2010, 25). When citing an author quoted by another, the following format is used: (Marzal, quoted in Pease 1982, 11-12). The bibliographical reference list shall follow the Chicago Manual of Style system, with the modifications we have made for publications in Spanish. Citation examples may be consulted at <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/about>, in the section *Guidelines for the Presentation of Manuscripts* of any issue.

NORMAS PARA A APRESENTAÇÃO DE ARTIGOS

Maguaré. Revista del Departamento de Antropología

Maguaré é uma publicação anual editada desde 1981 pelo Departamento de Antropologia da Universidade Nacional da Colômbia. Seu principal objetivo é a divulgação de trabalhos científicos e de pesquisas originais que contribuam para o avanço da antropologia e de outras áreas das ciências sociais. A revista inclina-se à abertura temática, teórica e metodológica, mediante a publicação de documentos relacionados a outras áreas do conhecimento como história, sociologia, literatura, psicologia, assistência social e entre outras com o objetivo de criar redes de conhecimentos e promover a interdisciplinaridade. A equipe editorial é formada por um(a) Diretor(a) adjunto(a) ao Departamento de Antropologia da Universidade Nacional da Colômbia, sede Bogotá, um(a) Editor(a), um Comitê Editorial formado por docentes de vários Departamentos de Antropologia na Colômbia e um Comitê Científico Internacional, integrado por profissionais estrangeiros de reconhecida trajetória acadêmica, cuja função é acompanhar o processo de edição dos documentos recebidos pela revista, que divulga artigos de variados gêneros¹, entre os quais se encontram: 1) Artigo de pesquisa científica, que apresenta de forma detalhada os resultados originais de projetos de pesquisa; 2) Artigo de reflexão: documento que apresenta resultados de pesquisas dentro de uma perspectiva analítica ou crítica do autor sobre um determinado tema específico, que recorre a fontes originais, 3) Artigo

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

AVALIAÇÃO DE ARTIGOS

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

APRESENTAÇÃO DE ARTIGOS

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

1 Apesar de ser um guia para detalhar o tipo de textos priorizados pela revista, não suprime a diversidade de documentos recebidos pela publicação.

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

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

SISTEMA DE REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

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