

rca

revista colombiana de antropología

58 / 1

BOGOTÁ, COLOMBIA

ENE.-ABR. DEL 2022

E-ISSN: 2539-472X



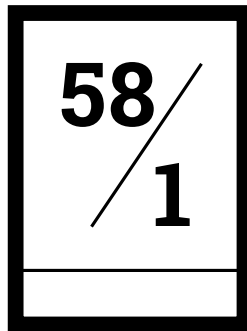
DE CUÁNDO ACÁ CAMPESINOS



ICANH

rca

revista colombiana de **antropología**



ENE.-ABR. DEL 2022
E-ISSN: 2539-472X
BOGOTÁ, COLOMBIA



ICANH



Director del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH)

NICOLÁS LOAIZA DÍAZ

Subdirectora científica

FRANCY MORALES ACOSTA

Coordinadora del Grupo de Antropología Social

MARÍA TERESA SALCEDO

Directora de la RCA

JUANA CAMACHO SEGURA

Editor general

VLADIMIR CARABALLO ACUÑA

Editores del dossier

VLADIMIR MONTAÑA MESTIVO

NATALIA ROBLEDO ESCOBAR

SORAYA MAITE YIE GARZÓN

Editor de arqueología

LUIS FRANCISCO LÓPEZ CANO

Coordinadora editorial de la RCA

MARÍA EVA MANGIERI

Consejo asesor

MARGARITA CHAVES

JUAN FELIPE HOYOS GARCÍA

CARLOS ANDRÉS MEZA

MARÍA TERESA SALCEDO

Comité editorial

BASTIEN BOSÁ

Universidad del Rosario, Bogotá

JUAN ÁLVARO ECHEVERRI

Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia

JUAN CAMILO NIÑO VARGAS

Universidad de los Andes, Bogotá

JAIRO TOCANCIPÁ

Universidad del Cauca, Popayán

GABRIELA TORRES-MAZUERA

Ciesas-Peninsular, Mérida

PATRICIA TOVAR

John Jay College, CUNY, Nueva York

JULIE VELÁSQUEZ RUNK

University of Georgia, Athens

Comité científico

CLAUDIA BRIONES

Universidad de Buenos Aires

MANUEL DELGADO

Universidad de Barcelona

ARTURO ESCOBAR

The University of North Carolina at Chapel Hill

CHRISTIAN GROS

Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine
y Centre National de la Recherche Scientifique

CLAUDIO LOMNITZ

Columbia University in the City of New York

ALAIN MUSSET

L'École des Hautes Études en Sciences Sociales

MARÍA CLEMENCIA RAMÍREZ

Investigadora honoraria, ICANH

ALCIDA RITA RAMOS

Universidad de Brasilia

JOANNE RAPPAPORT

Georgetown University

PETER WADE

Manchester University

La *Revista Colombiana de Antropología* es una revista científica semestral del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) que se edita desde 1953. La revista busca contribuir a los debates de la antropología y las ciencias afines en el ámbito nacional e internacional, y se dirige a estudiantes de antropología, profesores universitarios, investigadores y académicos de las ciencias sociales.

El contenido de esta revista se puede reproducir sin necesidad de obtener permiso, siempre que se cite la fuente.

Los autores, no la *Revista Colombiana de Antropología*, son responsables por el contenido de sus artículos.

La revista está incluida en las siguientes bases bibliográficas e índices internacionales de citación

• Índice Bibliográfico Nacional Publindex (IBN Publindex) del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación, Colombia (categoría B) • Scopus • SCImago Journal & Country Rank (Q2) • Índice Bibliográfico Científico Electronic Library Online (SciELO Colombia) • Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal (Redalyc), de la Universidad Autónoma del Estado de México • Directory of Open Access Journals (DOAJ) • International Bibliography of the Social Sciences (IBSS), The London School of Economics and Political Science • Hispanic American Periodical Index (HAPI) de la Universidad de California, Los Ángeles • Anthropological Index Online, del Royal Anthropological Institute de Inglaterra • Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase), de la Universidad Nacional Autónoma de México • Handbook of Latin American Studies (HLAS), de la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos • Directorio y Catálogo Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) • Internationale Bibliographie der Rezensionen Geistes- und Sozialwissenschaftlicher Literatur • Anthropological Literature, Russian Academy of Sciences Bibliographies • Ulrich's Periodicals Director • Dialnet, de la Universidad de la Rioja • Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico (Redib)

Coordinadora de Divulgación y Publicaciones

MABEL PAOLA LÓPEZ JEREZ

Coordinación editorial

BIBIANA CASTRO RAMÍREZ

Corrección de estilo

MARÍA ANGÉLICA OSPINA MARTÍNEZ

ANDRÉS FELIPE URREGO SALAS

Diagramación

PATRICIA MONTAÑA DOMÍNGUEZ

Diseño editorial y pauta interna

CARLOS ANDRÉS HERNÁNDEZ - EDITORIA

Ilustración de cubierta

Vamos a darle vuelta al ganado. Vereda Bancos de Páramo, Garagoa, Boyacá, fotografía de Dora Monsalve Parra

Ilustraciones de portadillas

Altar, Santa Ana, Guanajuato, fotografía de Elizabeth Ferry
Nuevas wawas, fotografía de Herland Jarro Arteaga

Correspondencia y canje

Calle 12 n.º 2-41, Bogotá, Colombia

Teléfono (571) 444 0544, ext. 1228. Fax (571) 4440530

Correo electrónico

rca.icanh@icanh.gov.co

Página web

<https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/index>

E-ISSN: 2539-472X

© Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2021

La *Revista Colombiana de Antropología* agradece a los pares evaluadores que, mediante la elaboración de conceptos cualitativos fundados en criterios académicos, contribuyeron a la selección de los manuscritos incluidos en este volumen:

Mauricio Archila Neira
Diana Bonnett
Bastien Bosa
John Jairo Rincón
Diego Cagüañas
Juana Camacho Segura
Margarita Chaves
Jorge Chávez Bidart
Elcy Corrales
Miguel Delgado
Carlos Del Cairo
María Isabel Galindo
Jaime Londoño
José Mansilla
Diego Martínez Celis
Santiago Martínez Medina
Carlos Andrés Meza Ramírez
Verónica Montero Fayad
Catalina Muñoz
Santiago Paredes Cisneros
Lucas Pinto
Pablo Piquinela
Stefan Pohl Valero
Joanne Rappaport
Ana María Restrepo
Eduardo Restrepo
Aura Lisette Reyes Gavilán
Tyanif Rico Rodríguez
Laura Roush
Sonia Serna Botero
Elías Sevilla
Judith Trujillo
Andrés Salcedo Fidalgo
Luisa Sánchez
María Clara Van der Hammen
Rihan Yeh

Contenido

rCa

REVISTA COLOMBIANA DE ANTROPOLOGÍA

VOLUMEN 58, NÚMERO 1

ENERO-ABRIL DEL 2022

- 9 La categoría *campesino* y sus representaciones en Colombia: polisemia histórica y regional

VLADIMIR MONTAÑA MESTIZO

NATALIA ROBLEDO ESCOBAR

SORAYA MAITE YIE GARZÓN

- 89 Lo que va del labrador al campesino: representaciones sociales en el actual territorio colombiano, 1780-1866

NATALIA ROBLEDO ESCOBAR

CARL HENRIK LANGEBAEK RUEDA

ARTÍCULOS

De cuándo acá campesinos

- 29 Genealogía de la categoría de *colono*: imágenes y representaciones en las zonas de frontera y su devenir en *campesino colono* y *campesino cocalero*

MARÍA CLEMENCIA RAMÍREZ

- 61 Las representaciones sociales rurales de los "no-indios" ante el ocaso de la ciudad agraria colonial: los Andes centrales neogranadinos en la encrucijada borbónica

VLADIMIR MONTAÑA MESTIZO

- 115 Aparecer, desaparecer y reaparecer ante el estado como *campesinos*

SORAYA MAITE YIE GARZÓN

- 153 ¿Qué es un campesino?
¿Qué son los campesinados?
Un breve documento sobre cuestiones de definición

MARC EDELMAN

Diálogos

- 175 Acompañemos la vida en el trabajo material: una propuesta de indagación antropológica

LAURA GUZMÁN PEÑUELA

LUIS ALBERTO SUÁREZ GUAVA

- 194 El oficio de la antropología y el trabajo de humanarse

DIEGO CAGÜEÑAS

197 Sobre lo que implica aprender de los otros para la antropología

ANA PDAWER

200 El oficio del etnógrafo

JOANNE RAPPAPORT

203 Compañías buenas para vivir: respuesta a los comentarios

LAURA GUZMÁN PEÑUELA

LUIS ALBERTO SUÁREZ GUAVA

Minerales preciosos

207 Creación de valor y espacio mexicano-estadounidense

ELIZABETH EMMA FERRY

235 “Como sin querer la cosa”. Insinuaciones e indeterminación en los encuentros entre esmeralderos y esmeraldas en Colombia

VLADIMIR CARABALLO ACUÑA

Políticas públicas

261 Las políticas públicas a debate: aportes desde la antropología y la sociología de la traducción

SANDRA PATRICIA MARTÍNEZ B.

283 “Los piratas son los que nos salvan”: informalidad, ritmos espaciotemporales y normatividad práctica en la (in)movilidad cotidiana de Cali

FRANCISCO ADOLFO GARCÍA JEREZ

Cuestiones de método

305 El todo abierto

EDUARDO KOHN

Arqueología

353 Clasificación y análisis espacial de cúpulas y oquedades en los estudios sobre arte rupestre de importancia arqueológica en los Andes orientales de Colombia

LAURA LÓPEZ ESTUPIÑÁN

RESEÑA

386 Óscar Muñoz Morán (coord.), *Ensayos de etnografía teórica. Andes*

MARÍA FERNANDA APIILHUASCO MIRANDA

Contents

rCa

REVISTA COLOMBIANA DE ANTROPOLOGÍA

VOLUMEN 58, NÚMERO 1

ENERO-ABRIL DEL 2022

- 9 *The peasant category and its representations in Colombia: historical and regional polysemy*
VLADIMIR MONTAÑA MESTIZO
NATALIA ROBLEDO ESCOBAR
SORAYA MAITE YIE GARZÓN

ARTICLES

Since when are we campesinos

- 29 *Genealogy of the category colono: its images and representations in frontier regions and its rendition as campesino colono and campesino cocalero*
MARÍA CLEMENCIA RAMÍREZ
- 61 *Rural social representations of "non-Indians" in the face of the decline of the colonial agrarian city: the Central Andes of Nueva Granada at the Bourbon crossroads*
VLADIMIR MONTAÑA MESTIZO

- 89 *From labrador to peasant: social representations in present-day Colombia, 1780-1866*
NATALIA ROBLEDO ESCOBAR
CARL HENRIK LANGEBAEK RUEDA

- 115 *Appear, disappear and reappear before the state as "peasants"*
SORAYA MAITE YIE GARZÓN

- 153 *What is a peasant? What are peasantries? A briefing paper on issues of definition*
MARC EDELMAN

Dialogues

- 175 *Joining life in material work: a proposal for anthropological inquiry*
LAURA GUZMÁN PEÑUELA
LUIS ALBERTO SUÁREZ GUAVA
- 194 *The craft of anthropology and the work of humanizing oneself*
DIEGO CAGÜENAS

- 197 *On what learning from others implies for anthropology*

ANA PADAWER

- 200 *The ethnographer's craft*

JOANNE RAPPAPORT

- 203 *Good companies to live with: response to comments*

LAURA GUZMÁN PEÑUELA & LUIS ALBERTO SUÁREZ
GUAVA

Precious minerals

- 207 *Value creation and Mexican-American space*

ELIZABETH EMMA FERRY

- 235 *"As if without wanting to". Insinuations and indeterminacy in encounters between esmeralderos and emeralds in Colombia*

VLADIMIR CARABALLO ACUÑA

Public policies

- 261 *Public policy under debate: contributions from anthropology and the sociology of translation*

SANDRA PATRICIA MARTÍNEZ B.

- 283 *"The pirates are the ones who save us": informality, spatiotemporal rhythms, and practical normativity in everyday (im)mobility in Cali*

FRANCISCO ADOLFO GARCÍA JEREZ

Method questions

- 305 *The open whole*

EDUARDO KOHN

Archaeology

- 353 *Classification and spatial analysis of domes and cavities in rock art studies of archaeological significance in the Eastern Andes of Colombia*

LAURA LÓPEZ ESTUPIÑÁN

REVIEW

- 386 Óscar Muñoz Morán (coord.), *Ensayos de etnografía teórica. Andes*

MARÍA FERNANDA APIPIHUASCO MIRANDA

La categoría *campesino* y sus representaciones en Colombia: polisemia histórica y regional

The peasant category and its representations in Colombia: historical and regional polysemy

Vladimir Montaña Mestizo*

Natalia Robledo Escobar**

Soraya Maite Yie Garzón***

I

En noviembre de 2018, la Asamblea General de las Naciones Unidas (ONU) emitió la Declaración sobre los Derechos de los Campesinos y Otras Personas que Trabajan en las Zonas Rurales. Su aprobación ocurrió luego de dieciséis años de una intensa campaña liderada por La Vía Campesina (LVC), en favor de la creación de un instrumento jurídico internacional que protegiera los derechos de los campesinos y campesinas. La idea nació de organizaciones agrarias de Indonesia, cuyos dirigentes la plantearon durante los encuentros de LVC (Edelman 2017, 86-87). Con ello, lograron que este movimiento agrario transnacional promocionara la declaración ante la ONU.

Por la misma época de la declaración de la ONU, una sentencia de la Corte Constitucional, con ponencia de la magistrada Patricia Salazar (2018), les ordenó al Ministerio del Interior, al Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE), a la Presidencia de la República, al Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural, y al Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) la realización de:

* vladimir.montana.mestizo@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0001-8521-9471>

** natalia.robledo@uexternado.edu.co / <https://orcid.org/0000-0002-9462-4441>

*** maiteyie@yahoo.com / <https://orcid.org/0000-0002-7305-0901>

estudios complementarios al Censo Agropecuario 2014 y al Censo Poblacional 2018 que permitan delimitar a profundidad el concepto “campesino”, contabilizar a los ciudadanos que integran ese grupo poblacional y además que, en cabeza del Grupo de Asuntos Campesinos del Ministerio del Interior, se identifique la situación actual de la población campesina y se apoye la formulación y seguimiento de planes, programas y políticas públicas que permitan la materialización del derecho fundamental a la igualdad material que le asiste al campesinado colombiano.

Como resultado de dicha sentencia, se conformó una comisión de expertos cuya labor fue elaborar un concepto de *campesino* que condujera a su uso como categoría censal¹. La comisión partía de que, sin saber quiénes ni cuántos eran los campesinos y campesinas, era imposible promulgar políticas públicas efectivas que restauraran el vacío de ciudadanía que han padecido históricamente.

La sentencia de la Corte Constitucional fue precedida por una tutela interpuesta en 2017 (fallo de tutela STP2028-2018²) por “1 700 campesinas y campesinos”, con el apoyo de Dejusticia, que llevaba por título *Para que el campesinado cuente tiene que ser contado*. La tutela se inscribe en un movimiento más amplio en favor del reconocimiento del campesinado como sujeto político y de derechos del que hacen parte varias organizaciones campesinas del país. Dicho movimiento ha contado con mayor acogida en las regiones de Nariño, Cauca, Tolima, Huila, Putumayo, Catatumbo, Cesar, sur de Bolívar y parte de los Llanos Orientales, lugares en donde predominan uno o varios de los siguientes factores: hay presencia de distintos grupos sociales rurales, algunos de los cuales reivindican una identidad étnica; se presentan conflictos en torno al ordenamiento y uso del suelo; hay presencia de cultivos de uso ilícito; tienen influencia organizaciones sociales, movimientos y partidos políticos que apoyan el otorgamiento de derechos diferenciales a la población que se identifica como campesina.

Un antecedente de dicho movimiento lo constituye el Mandato Agrario, que resultó del encuentro de varias organizaciones sociales de base rural y agraria del país en 2003. Argumentando la existencia de una deuda histórica por

1 La comisión estuvo conformada por investigadores sobre el campesinado y la ruralidad colombiana, conocedores de las dinámicas de las organizaciones sociales y de la política pública del país, quienes fueron convocados por la Procuraduría Delegada para Asuntos Agropecuarios y manifestaron explícitamente su disponibilidad *ad honorem* para el cumplimiento de la tarea encomendada. Los comisionados fueron: Juan Guillermo Ferro Medina, Carlos Arturo Duarte Torres, Absalón Machado Cartagena, Darío Fajardo Montaña, Olga Lucía Acosta Navarro, Ángela María Penagos Concha, Francisco Gutiérrez Sanín y Marta María Saade Granados, quien además fungió como secretaria técnica de la comisión por parte del ICANH (Saade 2020, 14).

2 Este fallo puede consultarse en <https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2018/02/Fallo-Corte-Suprema-Tutela-Campesinado.pdf>

parte de la sociedad y en especial del Estado, en dicho documento se introdujo la búsqueda del “Reconocimiento político del campesinado como sujeto de derechos específicos” (Plataforma Colombiana de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo 2004). Como varios autores han planteado, desde el último tercio del siglo pasado, la gramática del reconocimiento les dio forma a las luchas sociales de quienes, en distintas partes del globo, se identifican con categorías que tienen por eje la raza, la etnicidad, el género o la sexualidad (Fraser 1997; Honnet y Fraser 2003; Taylor 1993). Colombia no ha sido la excepción. Esto ocurrió, primero, entre grupos que reivindican una condición étnica, y luego, poco a poco, entre otros sectores del país.

Como lo muestra María Clemencia Ramírez en este volumen de la *RCA*, tal fue el caso de los campesinos cocaleros que se movilizaron en la segunda mitad de la década de los noventa contra la política de fumigación de cultivos ilícitos. Con la redacción del Mandato Agrario, unos años después, se hizo aún más evidente que la gramática del reconocimiento venía acentuándose en una parte de los dirigentes campesinos y sus asesores, algunos de quienes tenían experiencia de trabajo con organizaciones étnicas. Fue así como algunos movimientos agrarios y campesinos sumaron demandas por el reconocimiento a las tradicionales demandas redistributivas —como las luchas por el acceso a la propiedad de la tierra y por una mayor inversión del Estado en las zonas rurales—. Estas reivindicaciones partieron de la idea de que las fallas redistributivas estaban profundamente ligadas a la invisibilización o al desprecio frente a los aportes de los sujetos y territorios rurales a la construcción y el desarrollo de la nación.

No obstante, no fue sino hasta la década pasada cuando el movimiento en favor del reconocimiento del campesinado como sujeto colectivo de derechos se consolidó en nuestro país. Dicho movimiento se expresó en demandas específicas dirigidas al Estado en distintos espacios de interlocución y mediante el uso de diversos canales. Algunos de esos espacios hicieron parte de los mecanismos de participación de la sociedad civil en las negociaciones de la década pasada entre el Gobierno y las guerrillas. En otros casos, resultaron de los acuerdos entre el Gobierno nacional y los gobiernos departamentales con organizaciones agrarias, campesinas y étnicas que se movilizaron, entre otros, en los paros nacionales agrarios de 2013, 2014 y 2016. Adicionalmente, algunas organizaciones agrarias y campesinas del país, actuando en nombre propio o como parte de plataformas más amplias y apoyándose en una red de expertos localizados en la academia y en instituciones del Estado, han desarrollado un ejercicio de movilización del derecho para lograr la inclusión de los términos *campesino* y *campesina* como categorías censales. Este es, por ejemplo, el caso del proyecto legislativo impulsado por el senador Alberto Castilla, del Polo Democrático Alternativo (PDA), de la

tutela ya mencionada, y del reciente proyecto de referendo por el reconocimiento campesino, promovido por la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC).

En la década en que se implementaron todas esas acciones, algunas de las más influyentes organizaciones campesinas —la Federación Nacional Sindical Unitaria Agropecuaria (Fensuagro), la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos – Unidad y Reconstrucción (ANUC-UR) y el Coordinador Nacional Agrario (CNA)— habían establecido fuertes vínculos con la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones Campesinas (CLOC) y con LVC (Cepeda y Muñoz 2020). Como parte de esos vínculos, sus dirigentes habían participado en los encuentros de ambas plataformas, en los que se debatían los contenidos del proyecto de declaratoria y las medidas para impulsar el apoyo de los Gobiernos a su trámite ante la ONU.

Con todo, la lucha por el reconocimiento del campesinado como sujeto colectivo de derechos en el país también tiene su base en varios procesos particulares del contexto colombiano. En primer lugar, a casi dos décadas de promulgada la Constitución de 1991, se hicieron notorias las ventajas y limitaciones de la política de reconocimiento de derechos diferenciales a grupos étnicos en la búsqueda por lograr mejores condiciones de acceso a bienes materiales, espacios de decisión política y estima social. Aunque dicha política resultó insuficiente para garantizar los derechos de las poblaciones con membresía étnica, parecía ofrecer nuevos instrumentos legales para luchar por su cumplimiento. En el lenguaje jurídico, la diferencia cultural se convirtió en una base importante para el reclamo de derechos políticos, sociales, culturales y ambientales. Aunque inicialmente los grupos étnicos fueron asumidos como portadores naturales de esa diferencia, con el tiempo se abrió el camino para que otros actores buscaran convertirse en nuevos sujetos colectivos de derechos.

En segundo lugar, en diferentes áreas rurales del país se expresaron —a veces de forma violenta— tensiones sociales entre individuos, poblaciones y organizaciones incluidas dentro de las categorías étnicas, por un lado, y aquellos que no lo estaban, por el otro. Estos conflictos se dieron en el marco de disputas por la tierra, el acceso a derechos sociales, la presencia de cultivos ilícitos, la relación con actores armados, el acceso a recursos estatales, la política ambiental y diferencias ideológicas que se expresaron en la cercanía o membresía a organizaciones sociales y partidos políticos diversos, entre muchos otros problemas y cuestiones del mundo rural. En algunos casos, estas tensiones fueron propiciadas o incluso atizadas por los cambios en las condiciones de interacción entre unos y otros, derivados a su vez de la política de reconocimiento étnico enmarcada

en el multiculturalismo (Bocarejo 2015; Duarte 2019; Rincón 2009; Ruiz Serna 2006; Vélez 2018). La existencia de un tratamiento estatal desigual hacia individuos, poblaciones y organizaciones rurales tendió a profundizar, por el juego de contraste, un sentimiento de desconocimiento entre quienes se identifican como campesinos de su condición de sujetos políticos y de derechos.

En tercer lugar, desde la década de los noventa, pequeños y medianos productores fueron duramente afectados por la implementación del modelo neoliberal en el país. Las políticas de privatización y apertura económica condujeron a un menor respaldo del Estado a la producción, así como a un aumento progresivo de las importaciones de alimentos y, en consecuencia, a la pérdida de acceso a una parte considerable del mercado interno. A la crisis económica de muchas familias campesinas se le sumaron los efectos de un modelo de desarrollo rural basado en el agronegocio y la extracción de minerales e hidrocarburos. De este modo, a problemas de vieja data, como la distribución inequitativa de la tierra, las precarias condiciones de trabajo en el campo, la baja inversión estatal, la asistencia técnica insuficiente y las difíciles condiciones de acceso a mercados, se añadió la ausencia de mecanismos efectivos de control sobre los usos del suelo, la conservación del medio ambiente y el acceso al agua. Esta situación contribuyó a que la idea de demandar el reconocimiento del campesinado como colectivo de derechos cobrara fuerza en algunas regiones, especialmente en aquellas donde se trazaron grandes proyectos minero-energéticos, como ocurre en varias zonas de Nariño, Tolima, Cauca y el Catatumbo.

En cuarto lugar, a inicios de esa misma década se hicieron públicas las negociaciones entre el Gobierno colombiano y las guerrillas de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo (FARC-EP) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN). Con ello, algunas organizaciones campesinas participaron en debates en torno a la paz y el desarrollo rural. Dicha situación favoreció la inscripción de algunas de sus demandas en los pliegos de negociación, principalmente en el caso de las negociaciones con la primera de esas guerrillas. Asimismo, se gestaron nuevas condiciones para la movilización social, lo que contribuyó a que las organizaciones campesinas ganaran relevancia como sujetos políticos.

II

Con este dossier queremos aportar a los estudios campesinos y al debate antropológico sobre las políticas de la diferencia y la identidad mediante la presentación

de trabajos que, más que ofrecer una definición de campesino³, se preguntan por los modos en los que ha operado y está operando la categoría en escenarios, relaciones y procesos históricos concretos. Nos interesó particularmente reunir investigaciones que dieran cuenta de: 1) el carácter espacial e históricamente situado de las categorías y representaciones sociales; 2) sus variaciones, dependiendo de la posición de sujeto, desde las cuales ocurren las prácticas de categorización y representación; 3) su participación en los conflictos y luchas sociales; y 4) la interacción entre categorías y de estas con representaciones sociales ligadas a los sujetos rurales. Como explicamos a continuación, tales cuestiones resultan de la atención a cuatro hechos ampliamente reconocidos, pero que suelen ser obviados en muchos análisis sobre la categoría campesino y las representaciones asociadas a esta.

1. Trabajos como los de Gros (1991), Tocancipá (1998, 2005), Salgado (2002), González (2019) y Alonso (2020), para Colombia; Báez (2010) y Bartra (2010), para México; Almeida (2007), Marques (2008), Wanderley (2014) y Lombardi y Schiavinatto (2017), para Brasil; Lombardi y Schiavinatto (2017), para Uruguay, Argentina y Paraguay; y Lagos (1997), para Bolivia, han mostrado importantes variaciones espaciales y temporales en los usos de la categoría campesino y de sus traducciones a otras lenguas en América Latina. Tales variaciones también están presentes en las distintas regiones colombianas. Esto nos motivó a preguntarnos por la manera en la que los regímenes dominantes de categorización y representación intervienen en los procesos de configuración regional y, por ende, en la administración y producción de espacios, poblaciones y naturalezas ligados con diversos mecanismos de acumulación del capital.

Creemos, a su vez, que esas variaciones se anclan en procesos históricos, por lo cual le apostamos a nutrir la mirada de las prácticas de categorización y representación contemporáneas con la indagación de sus continuidades y transformaciones en el tiempo. Esta apuesta, que nos ubica cerca de una *fenomenología de la vida simbólica*, a cuyo desarrollo exhortó Marshal Sahlins (1997) fundándose en una crítica a las distinciones sociales occidentales como marco interpretativo de la antropología, se orienta a observar las categorías de ordenamiento social que contribuyen tanto a la estabilidad como al cambio sociocultural. En palabras de Sahlins, “toda reproducción de la cultura es una alteración, en tanto

3 En esa línea se destacan varios trabajos recientes, elaborados en respuesta a requerimientos de organizaciones campesinas o las instituciones del Estado. Tal es el caso de los documentos editados por el ICANH (Saade 2018) y por Bautista et al. (2020), y de los comentarios de Rincón, Benavidez, y Duarte y Montenegro incluidos en la versión comentada del concepto de campesino proferido por la Comisión de Expertos (Saade 2020).

que en la acción de las categorías por las cuales se orquesta un mundo presente recogen cierto contenido empírico nuevo” (1997, 135).

2. Como lo describe Marc Edelman en este dossier, en eventos académicos, organizativos e institucionales ligados al movimiento en favor del reconocimiento del campesinado como sujeto de derechos, se han puesto en juego formas divergentes de categorizar y representar a los habitantes rurales y a quienes se dedican al trabajo agropecuario. Tal hecho nos recuerda que las prácticas de categorización y representación se llevan a cabo desde posiciones de sujeto específicas (Hall 1997). En términos analíticos, esto implica atender a los modos divergentes en los que la categoría *campesino* y otras semejantes se activan por sujetos que hablan desde posiciones específicas, que tienen como eje la clase, el género, la raza y la etnicidad, pero también por el campesinado mismo y quienes asumen la posición del Estado, la academia, las iglesias, los gremios, los partidos políticos y las organizaciones sociales.

3. Otro hecho que ha salido a flote en los eventos mencionados es la existencia de profundos desacuerdos sobre los modos de denominar a los sujetos del mundo rural y especialmente a quienes se dedican al trabajo agropecuario. El movimiento en favor de la aprobación de la declaratoria de la ONU incluyó discusiones en el interior de LVC sobre el término adecuado para nombrar al sujeto de ella. Algo semejante ha ocurrido en Colombia. En el marco del movimiento en favor del reconocimiento constitucional del campesinado como sujeto de derechos, diferentes actores (dirigentes sociales, funcionarios públicos, juristas, defensores de derechos humanos y académicos) han debatido acerca de cómo nombrar en las normas, instituciones e instrumentos de legibilidad estatal a quienes habitan y trabajan en el campo colombiano. Los debates mencionados en torno al uso de la categoría *campesino* nos recuerdan que las prácticas de categorización social se inscriben en conflictos sociales (Bourdieu 1984, 2014; Brubaker 2004; Comaroff y Comaroff 2006). Por ello planteamos que cualquier aproximación analítica a las categorías debe considerar los proyectos en tensión que son agenciados a través de ellas y el hecho de que estas arrastran consigo las memorias de los conflictos en los que han estado inscritas. Esto aplica, claro está, a la categoría *campesino*.

Cabe recordar, además, que lo que está en juego no es únicamente la forma en que un sector de la población nacional es categorizado, sino también las representaciones asociadas a las categorías que se le asignan. Y es que las luchas por el reconocimiento son también luchas en el ámbito de la representación. Al respecto, Hall (1997) plantea que las prácticas de representación participan en los procesos de dominación, así como pueden, por la vía de la resignificación, hacer parte de luchas por la emancipación.

Al lado de las categorías, las representaciones sociales —como aquellas asociadas a quienes son categorizados como campesinos— tienen efectos en el plano de la regulación y la redistribución, por lo que participan en la configuración y contestación de órdenes sociales caracterizados por la desigualdad. De acuerdo con Bourdieu (1979), en la *distinción* están las claves del ordenamiento social. Por una parte, las representaciones desempeñan un rol fundamental en la jerarquización de los grupos, en la definición de los comportamientos que se consideran socialmente aceptables en cada caso y en la evaluación de su nivel de *cumplimiento* con la sociedad más amplia. Por otra parte, las representaciones les dan sustento a las clasificaciones que están en la base de la distribución desigual de la estima social, los bienes y el poder de decisión, pero también de la exposición a distintas formas de explotación, despojo y violencia.

Así, por ejemplo, la representación de los campesinos como sujetos ociosos, o al menos como sujetos trabajadores pero ineficientes, en un contexto en el que este grupo social ha sido predominantemente definido como productor de materias primas y alimentos, ha incidido directamente en el escaso reconocimiento de sus aportes a la construcción y al desarrollo de la nación. De esta manera, ha servido de base para asumir, de manera explícita o *de facto*, que los recursos públicos deben dirigirse a otros grupos sociales. Así mismo, la representación de los cultivadores de coca como criminales ha legitimado su exclusión de los espacios de decisión en torno a las políticas antinarcóticos y el uso de la represión estatal en su contra (Ramírez 2006). Comprender cómo han sido representados los campesinos en distintos contextos geográficos e históricos ayuda, entonces, a entender las fallas de reconocimiento de quienes se autoidentifican como campesinos, así como las fallas redistributivas que han perpetuado la precariedad y su exclusión de las diferentes instancias de toma de decisiones en los ámbitos local, regional y nacional. Además, ayuda a entender los cambiantes procesos de autoadcripción identitaria a una u otra categoría social.

4. Finalmente, queremos llamar la atención sobre las complejas interacciones que existen entre la categoría campesino y otras categorías sociales disponibles, como las de vecino, aldeano, labrador, libre y, más recientemente, las de colono, trabajador agrícola, pobre rural, pequeño productor, productor, agricultor y emprendedor rural, así como las de mestizo, indígena, indio, negro y afrodescendiente. En efecto, unas y otras han sido leídas desde la diferencia o la similitud, y se han reforzado o sucedido en el tiempo en función de factores como la escala y el tipo de trabajo rural, los usos del suelo, el oficio, la raza, la etnia y, por supuesto, la lectura que hacen de estas categorías las élites y los representantes del Estado. Un ejemplo claro de ello es la campesinización, a inicios del siglo XX, de una parte de los sujetos indígenas (por ejemplo, en los departamentos de

Nariño y Cauca) y la posterior reetnización de algunos de ellos, así como de sujetos campesinos, ocurrida tras la aprobación de la Constitución de 1991 (Chaves 1998).

Al reconocer la coexistencia de diversas categorías para designar y representar a los pobladores rurales, creemos que es importante avanzar en la comprensión de la manera como interactúan los distintos sistemas de clasificación social. Una primera entrada analítica a esas interacciones recoge la propuesta del enfoque interseccional que está atento a los efectos de la asignación simultánea de categorías ligadas a diferentes estructuras de dominación que se ejercen sobre —y a la vez producen a— los sujetos, especialmente sobre aquellos que ocupan posiciones subordinadas en la sociedad. Aún no se han estudiado de manera suficiente los efectos que tiene sobre individuos y poblaciones concretas el hecho de ser incluidos simultáneamente dentro de la categoría *campesino* y dentro de rótulos enmarcados en las nociones de clase, raza, etnicidad, género y edad. Con excepción de unos pocos textos (García 2017; Herrera 2016; Hoffman 2016; Sañudo 2015), una mirada interseccional a las identidades campesinas sigue estando pendiente.

Una segunda entrada analítica a las interacciones entre categorías surge al prestar atención a los efectos que tiene la superposición de regímenes clasificatorios en el contenido de categorías como *campesino*. En este enfoque resulta emblemático el trabajo de Marisol de la Cadena (2007) sobre el *mestizo* en el contexto peruano, en el cual concluye que se trata de una categoría conceptualmente híbrida, en tanto su contenido resulta ser el efecto de la mezcla de dos sistemas de clasificación: uno basado en la noción colonial de *calidad* y otro en la noción decimonónica de *raza*. Consideramos que un análisis semejante puede proponerse para la categoría *campesino*, cuyo contenido resulta del cruce cambiante, en el tiempo y en el espacio, de sistemas de clasificación que tienen como ejes el lugar de habitación, la propiedad o no sobre la tierra y su tamaño, la escala productiva, el modo de producción, el oficio, la clase, la raza, la etnicidad, la nacionalidad y la relación con el medio ambiente, entre otros.



Este dossier apela a la antropología histórica como aproximación analítica a las políticas y las prácticas identitarias contemporáneas de los pobladores rurales. Partimos de la idea de que conviene mirar el pasado desde una óptica antropológica especialmente atenta a la manera en que las categorías y las represen-

taciones fueron activadas por diferentes actores, en el marco de interacciones cotidianas y procesos históricos de distinta duración. Igualmente, consideramos que es importante adoptar una mirada sensible a cómo se producía la diferencia en el pasado y a sus efectos multidimensionales.

Esta óptica implica, por una parte, evitar caer en anacronismos que apliquen al pasado las categorías del presente. Se trata de una problemática que fue especialmente trabajada por Gerard Beaur (1999) en su texto “Les catégories sociales à la campagne: repenser un instrument d’analyse”, a propósito de la discusión —formulada por algunos microhistoriadores— sobre la pertinencia de utilizar las categorías sociológicas del presente para analizar a los actores sociales rurales del pasado. Así, por ejemplo, en Colombia sería inconveniente aplicar la categoría de agricultor familiar —que viene siendo impulsada por la Red Nacional de Agricultura Familiar (Renaf) en los últimos años— a los labradores del siglo XIX. Por otra parte, también resulta necesario entender que los usos pasados de una categoría modulan, sin llegar a determinar, sus usos contemporáneos. Es el caso del uso decimonónico de la categoría campesino como un sujeto dedicado casi exclusivamente a la producción agropecuaria. Esta representación se mantiene presente en múltiples escenarios académicos, gubernamentales y organizativos, a pesar de que buena parte de esta población ha venido diversificando sus actividades económicas mediante la pluriactividad y los ingresos extraprediales, en parte por la baja retribución al trabajo agropecuario.

La categoría campesino no es la única a través de la cual ha sido designada la población rural. Así como el universo social cobijado por ciertas categorías es cambiante, las personas también transitan entre ellas. Quien fue reconocido como campesino en un momento dado puede pasar a serlo de otro modo y viceversa. Tanto en Bolivia (Rivera Cusicanqui 2008) como en México (Báez 2010), poblaciones que se hicieron legibles ante el Estado como indígenas hasta las décadas de los sesenta y setenta pasaron a serlo como campesinos para retornar a organizarse bajo la primera categoría en un ejercicio de lucha por el acceso y la conservación de sus tierras. Como sabemos, algo semejante se ha dado en varias regiones de Colombia en torno a procesos de *reindigenización* (Chaves 1998; Chaves y Zambrano 2009). En Brasil, a partir de la década de los noventa, poblaciones rotuladas como *camponesas* se han hecho legibles a través de nuevas categorías que funcionan como descriptores de sus condiciones de vida o sus modos de producción, como las de *pequeno produtor* y *agricultor familiar* (Marques 2008; Wanderley 2014), o como *populações tradicionais, indígenas* u otras semejantes (Almeida 2007; Lombardi y Schiavinatto 2017).

En el caso europeo, Beckett (1984) muestra cómo la voz *peasant* es de uso relativamente nuevo en Inglaterra. Hasta hace apenas unos siglos, la voz usual

para referir al propietario rural era *yeoman*, que se aplicaba a un grupo rural y agrícola por debajo de la nobleza y, en algunas regiones, por encima del agricultor o *husbandman*. Estas palabras, por su parte, no representaban a las personas que eran distinguidas como *freeholders*, *farmers* o *labourers*. Beckett explica que, en el contexto inglés, a diferencia de lo que ocurría en la Europa continental, no es tan clara la equivalencia entre *ocupante*, *propietario* y *cultivador*, por tratarse de un contexto fundado en el carácter nobiliario de la propiedad. Si se le asigna a la categoría *campesino* un significado similar al que ha tenido en países como Francia y la región latinoamericana, podría terminar concluyéndose su desaparición en la Inglaterra de la Baja Edad Media (Beckett 1984). No obstante, en el continente europeo el significado de *campesino* también se modificó. Esta categoría, que durante el Antiguo Régimen fue asociada con lo bárbaro y lo brutal, cambió progresivamente de significado. Tal como lo mostró tempranamente Barral (1966), el estatus social del *campesino* frente a la nación francesa cambió en el siglo XIX con el influjo romántico, el advenimiento de la geografía como ciencia del territorio y la retórica paternalista de los movimientos de acción republicana, las corporaciones de agricultores y los movimientos de acción católica rural.

IV

Pensar y analizar la categoría *campesino* en su diversidad histórica y regional fue la pauta tanto de la convocatoria como de la selección de textos para la presente edición de la *RCA*. Sin embargo, el resultado no fue el esperado. Si bien recibimos una considerable cantidad de documentos que trabajaban sobre temas rurales y poblaciones a las que los autores y autoras se referían como *campesinos*, nos sorprendió ver que pocas veces se privilegió, como objeto directo de análisis, la categoría misma o sus usos y representaciones. Varios de los artículos enviados a la convocatoria se planteaban como objetivo definir la categoría de *campesino* más que abordar, desde una perspectiva histórica o etnográfica, su diversidad de usos y representaciones en contextos particulares. Otro conjunto de trabajos estuvo compuesto por etnografías sobre las prácticas y modos de vida de comunidades *campesinas* específicas. En ambos casos nos encontramos con trabajos valiosos, que aportaban a la comprensión de las problemáticas rurales y sus retos analíticos, pero que se salían del marco de la convocatoria.

Entre los artículos incluidos en el dossier se encuentra “Genealogía histórica de la categoría de *colono*: imágenes y representaciones en las zonas de frontera

y su devenir en campesino colono y campesino cocalero”, en el que María Clemencia Ramírez analiza los usos dados a la categoría *colono* por parte del Gobierno y los académicos, así como las imágenes asociadas a esta, especialmente en el contexto de la Amazonia occidental donde la colonización constituyó una solución alterna a la reforma agraria del interior. Luego de trazar una genealogía histórica de los procesos de colonización, la autora argumenta que la categoría colono tiene un carácter excluyente para los sujetos a los que se les adscribe, pues invisibiliza su condición de campesinos. Esto sucede especialmente cuando se trata de cultivadores de coca y, aún más, cuando estos pasan de ser nombrados colonos a ser categorizados como colonos cocaleros.

En “La transformación de las representaciones sociales coloniales ante la emergencia de la diferenciación campo-ciudad”, Vladimir Montaña Mestizo presenta el contexto colonial y las categorías usadas para hacer referencia a las poblaciones rurales que no eran definidas como indígenas, es decir, a los mestizos, libres de todos los colores y vecinos. El documento plantea que, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, las pautas de residencia en el altiplano cundiboyacense comenzaron a ser el factor determinante en la distinción social. El residir en el campo (o en la ciudad), en un conglomerado, en una pequeña aldea o en lo despoblado no había sido hasta entonces un factor determinante en la distinción del *otro*. Hasta este periodo se era español, indio, vecino o libre, con independencia de las pautas y del lugar de residencia. En esta medida, el trabajo constituye un aporte para quienes estén interesados en la comprensión de las relaciones entre procesos históricos de ordenamiento del espacio y formas de categorización y representación de los habitantes rurales en nuestro país.

El artículo de Natalia Robledo Escobar y Carl Henrik Langebaek Rueda, “Lo que va del labrador al campesino: representaciones sociales en el actual territorio colombiano, 1780-1866”, analiza la manera como fueron representados los agricultores en el contexto mencionado. Los autores centran la mirada en textos producidos por funcionarios peninsulares, élites letradas y autores costumbristas, y argumentan que el paso de *labrador* a *campesino* como término de uso predominante refleja la ruptura que propició la independencia en la representación social de los agricultores. Con ello, la representación de los campesinos, si bien se basó en la asignación de atributos similares a los que se les asignaron a los labradores, fue más benigna y estuvo ligada al deseo de incrementar la productividad agropecuaria y de fortalecer la articulación de Colombia con los mercados internacionales. Esta mirada les atribuyó un papel más positivo en el futuro del país, los hizo funcionales a la construcción de la nueva nación y permitió que se dieran pasos tendientes a considerarlos un elemento importante de la identidad nacional.

El artículo de Soraya Maite Yie Garzón, “Aparecer, desaparecer y reaparecer ante el Estado como campesinos”, rastrea los usos históricos del término campesino en los últimos cien años en Colombia, tanto en políticas dirigidas a la población rural como en procesos de movilización rural y agraria. Desde allí, busca aportar a la comprensión del movimiento social actual en favor del uso de esta categoría en las normas, políticas e instrumentos de medición estatal. Yie argumenta que al menos dos roles históricos asumidos por esta categoría permiten comprender su resonancia actual: mediar entre el Estado y amplios sectores de la población rural, y participar en la unificación y la diferenciación de esta última. El trabajo muestra, entonces, la pluralidad de sentidos que arrastra la categoría campesino en Colombia, dado su papel en el devenir del país y su potencial para evocar las memorias de lucha heterogéneas de la población rural.

Finalmente, el dossier cierra con “¿Qué es un campesino? ¿Qué son los campesinados? Un breve documento sobre cuestiones de definición”, traducción de una conferencia presentada por Marc Edelman en una reunión del grupo de trabajo intergubernamental que asesoró la Declaración sobre los Derechos de los Campesinos y de Otras Personas que Trabajan en las Zonas Rurales. Allí, el autor ofrece un panorama de las variaciones históricas y regionales en los significados de la categoría campesino (o sus traducciones a otras lenguas). También brinda un balance de las maneras en que ha sido definido el campesino desde la academia, las regulaciones y los movimientos agrarios transnacionales ligados con el movimiento en favor de la declaratoria. A partir de allí, su trabajo muestra cómo las formas de categorización y conceptualización de los sujetos rurales median tanto su relación con los Estados y las agencias transnacionales de gobierno como las dinámicas globales de articulación y movilización social de la población rural. En particular, analiza el caso de LVC y cómo desde el movimiento social liderado por ella en favor de la declaratoria se ha movilizó una definición que implica críticas profundas al *statu quo* y a la estructura rural y agraria. Por último, Edelman muestra cómo existen definiciones normativas que van distinguiendo progresivamente nuevas categorías y subcategorías de diferenciación dentro del campesinado y reconocen que este grupo también es heterogéneo.

Deseamos que los manuscritos aquí reunidos contribuyan a ampliar nuestro conocimiento de las formas histórica, espacial y socialmente situadas de categorización y representación de pobladores rurales del país y la región, de los procesos en que se inscriben y de sus variados efectos. A su vez, esperamos que este dossier convoque a nuevas investigaciones sobre los diversos significados que han sido y son asociados a las palabras campesino y campesina, y que contribuya a construir análisis más complejos de las políticas identitarias contemporáneas de quienes se reivindican como tales.

Referencias

- Almeida, Mario William Barbosa de.** 2007. "Narrativas agrárias e a morte do campesinato". *Ruris, Campinas* 1 (2): 157-186. <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/ruris/article/view/656>
- Alonso Acosta, Irene.** 2020. "La voz campesina en la esfera pública colombiana en el siglo XX a través de los periódicos de la ANUC y sus antecedentes. Un recorrido por sus representaciones, representantes y representados". Trabajo de grado, Departamento de Antropología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Báez Landa, Mariano.** 2010. "De indígenas a campesinos. Miradas antropológicas de un quiebre paradigmático". *Ruris* 3 (2): 55-74. <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/ruris/article/view/695>
- Barral, Pierre.** 1966. "Note historique sur l'emploi du terme de paysan". *Études Rurales* 21: 72-80. <https://doi.org/10.3406/rural.1966.1265>
- Bartra, Armando.** 2010. *Campesindios. Aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado*. La Paz: Instituto para el Desarrollo Rural de Sudamérica.
- Bautista, Ana Jimena, Diana Isabel Güiza Gómez, Ana María Malagón y Rodrigo Uprimny.** 2020. *La constitución del campesinado: luchas por el reconocimiento y la redistribución en el campo jurídico*. Bogotá: Dejusticia.
- Beckett, John Vincent.** 1984. "The peasant in England: a case of terminological confusion?". *The Agricultural History Review* 32 (2): 113-123. <https://www.jstor.org/stable/40274332>
- Beur, Gérard.** 1999. "Les catégories sociales à la campagne: repenser un instrument d'analyse". *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest* 106 (1): 159-176. <https://doi.org/10.3406/abpo.1999.4020>
- Bocarejo, Diana.** 2015. *Tipologías y topologías indígenas en el multiculturalismo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia; Pontificia Universidad Javeriana; Universidad del Rosario.
- Bourdieu, Pierre.** 1979. *La distinción. Critique sociale du jugement*. París: Minuit.
- . 1984. "Espace social et genèse des 'classes'". *Actes de la recherche en sciences sociales* 52-53: 3-14. <https://doi.org/10.3406/arss.1984.3327>
- . 2014. *Sobre el Estado*. Cursos de la College de France. Barcelona: Anagrama.
- Brubaker, Rogers.** 2004. *Ethnicity without groups*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cepeda, Carolina y Julián Muñoz Londoño.** 2020. "Las articulaciones globales del campo colombiano: Fensuagro, el Coordinador Nacional Agrario y La Vía Campesina". *Temas Sociológicos* 27: 245-273. <https://doi.org/10.29344/07196458.27.2472>
- Chaves, Margarita.** 1998. "Identidad y representación entre indígenas y colonos en la Amazonía colombiana". En *Modernidad, identidad y desarrollo: construcción de sociedad y recreación cultural en contextos de modernización*, editado por María Lucía Sotomayor, 273-286. Bogotá: ICANH; Ministerio de Cultura; Colciencias.

- Chaves, Margarita y Marta Zambrano.** 2009. “Desafíos a la nación multicultural. Una mirada comparativa sobre la reindianización y el mestizaje en Colombia”. En *Repensando los movimientos indígenas*, editado por Carmen Martínez, 215-249. Quito: Flacso.
- Comaroff, John y Jen Comaroff.** 1992. *Studies in the ethnographic imagination*. Boulder: Westview Press.
- De la Cadena, Marisol.** 2007. “¿Son los mestizos híbridos?”. En *Formaciones de indianidad: articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, editado por Marisol de la Cadena, 83-118. Popayán: Enviación.
- Duarte, Carlos.** 2019. *Desencuentros territoriales. La emergencia de los conflictos interétnicos en el Cauca*. Vol. 1. Bogotá: ICANH.
- Edelman, Marc.** 2017. *Movimientos agrarios transnacionales: historia, organización y políticas de lucha*. La Paz: Fundación Tierra.
- Fraser, Nancy.** 1997. *Justicia interrumpida: reflexiones críticas desde la posición postsocialista*. Bogotá: Siglo del Hombre; Ediciones Uniandes.
- García Becerra, Andrea.** 2017. “Mujeres campesinas, afrodescendientes e indígenas en Colombia. Prácticas políticas y cotidianas del cuidado”. *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía* 4: 131-152.
- González, María José.** 2019. “Cartas al desarrollo: sujeto campesino e ideal de progreso en Colombia (1950-2019)”. Tesis de maestría, Departamento de Estudios Culturales, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Gros, Christian.** 1991. *Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social*. Bogotá: Cerec.
- Hall, Stuart, ed.** 1997. *Representation - cultural representations and signifying practices*. Londres; Thousand Oaks; Nueva Delhi: Open University.
- Herrera, Arango, Johana.** 2016. *Sujetos a mapas: etnización y luchas por la tierra en el Caribe colombiano*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Hoffmann, Odile.** 2016. “Divergencias construidas, convergencias por construir. Identidad, territorio y gobierno en la ruralidad colombiana”. *Revista Colombiana de Antropología* 52: 17-39. <https://doi.org/10.22380/2539472X1>
- Honneth, Axel y Nancy Fraser.** 2003. *¿Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. Nueva York; Londres: Verso.
- Lagos, María L.** 1997. *Autonomía y poder: dinámica de clase y cultura en Cochabamba*. La Paz: Plural Editores.
- Lombardi, Thais Tartalha do Nascimento y Monica Schiavinatto.** 2017. *Questão agrária, direitos e diversidade do campesinato em alguns países da América*. Ponencia presentada en el Congreso of Latin American Studies Association, Lima, Perú, 29 de mayo al 1.º de junio.
- Marques, Marta Inês Medeiros.** 2008. “A atualidade do uso do conceito de camponês”. *Revista Nera* 11 (12): 57-67. <https://doi.org/10.47946/rnera.v0i12.1399>
- Plataforma Colombiana de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo.** 2004. *Políticas agrarias para Colombia 2003*. Bogotá: ILSA.

- Ramírez, María Clemencia.** 2006. *Entre el Estado y la guerrilla: identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo*. Bogotá: ICANH.
- Rincón García, John Jairo.** 2009. “Diversos y comunes: elementos constitutivos del conflicto entre comunidades indígenas, campesinas y afrocolombianas en el departamento del Cauca”. *Análisis Político* 22 (65): 53-93. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/45959>
- Rivera Cusicanqui, Silvia.** 2008. “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”. En *Teoría crítica dos direitos humanos no século XXI*, 157-178. Porto Alegre: Edipucrs.
- Ruiz Serna, Daniel.** 2006. *Nuevas formas de ser negro. Consideraciones sobre las identidades entre la gente chilapa y negra del Bajo Atrato*. Colección Monografías 37. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Saade, Marta, ed.** 2018. *Elementos para la conceptualización de lo campesino en Colombia. Documento técnico*. Bogotá: ICANH.
- . 2020. *Conceptualización del campesinado en Colombia. Documento técnico para su definición, caracterización y medición*. Bogotá: ICANH.
- Sahlins, Marshall.** 1997. *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Memoria, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- Salazar Cuellar, Patricia.** (Magistrada ponente). 2018. *STP2028-2018*. Radicación n.º 96414. Acta 47.
- Salgado, Carlos.** 2002. “Los campesinos imaginados”. *Cuadernos de Tierra y Justicia*, 6. Bogotá: ILSA. http://www.ilsa.org.co/biblioteca/Cuadernos_Tierra_y_Justicia/Cuadernostierra-yjusticia_6/Los_campesinos_imaginados.pdf
- Sañudo, María Fernanda.** 2015. *Tierra y género*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Taylor, Charles.** 1993. *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Tocancipá Falla, Jairo.** 1998. “Los estudios campesinos en la antropología colombiana 1940-1960”. *Problemas Políticos Latinoamericanos* 1 (4-5): 171-202. <https://vertov14.files.wordpress.com/2016/08/tocancipa-1940-1960-introduction-2.pdf>
- . 2005. “El retorno de lo campesino: una revisión de los esencialismos y la heterogeneidad de la antropología”. *Revista Colombiana de Antropología* 41: 7-41. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1201>
- Vélez-Torres, Irene.** 2018. “Una mirada histórica y socio-ambiental para repensar y renombrar los conflictos entre comunidades étnicas del Alto Cauca, Colombia”. *El Ágora U.S.B.* 18 (1): 38-54. <https://doi.org/10.21500/16578031.3058>
- Wanderley, Maria de Nazareth Baudel.** 2014. “O campesinato brasileiro: uma história de resistência”. *Revista de Economia e Sociologia Rural* 52 (1): 25-44. <https://doi.org/10.1590/S0103-20032014000600002>





rca

58 /
1

artículos

REVISTA COLOMBIANA DE ANTROPOLOGÍA

VOLUMEN 58, NÚMERO 1

ENERO-ABRIL DEL 2022

Genealogía de la categoría de *colono*: imágenes y representaciones en las zonas de frontera y su devenir en *campesino colono* y *campesino cocalero*

*Genealogy of the category colono: its images and
representations in frontier regions and its rendition
as campesino colono and campesino cocalero*

María Clemencia Ramírez*

Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colombia

DOI: 10.22380/2539472X.2002

RESUMEN

Este es un artículo de revisión de literatura en el que exploro el uso de la categoría de *colono* por parte del Gobierno colombiano y de algunos académicos, así como las imágenes asociadas a esta, contrastando la frontera interna con los territorios nacionales. Argumento que el peso histórico de la colonización del oriente del país como una solución alterna a la reforma agraria en su interior ha llevado a que la categoría de *colono* sea excluyente para aquellos a quienes se les adscribe, al despojarlos de su condición de *campesinos*. Más específicamente, esta exclusión se profundiza cuando se trata de cultivadores de coca y cuando la categoría de *colono* se sustituye por la de *colono cocalero*, lo cual criminaliza y estigmatiza, además de que niega la identidad como *campesino* y, así, previene su constitución como tal.

Palabras clave: colonización, *colono*, *campesino cocalero*, *campesino colono*, Amazonía occidental.

ABSTRACT

This is a review of the literature in which I explore the use of the category colono (settler), in addition to the images associated with it, by the Colombian government and by some researchers, contrasting its use with reference to the internal frontier with that of national territories. I argue that the historical weight of settling the eastern part of the country as an alternative to agrarian reform has led to a situation wherein those described as colonos are stripped of their identity as campesinos. This process is compounded when referring to those who grow coca and when the phrase colono cocalero is used in place of colono, criminalizing and stigmatizing such subjects and also denying their identity as campesinos, which impedes their constitution as such.

Keywords: colonization, *colono* (setter), *campesino cocalero* (coca grower), *campesino colono*, Western Amazonian region.

clema15@yahoo.com / <https://orcid.org/0000-0001-6860-7325>

Introducción

En este artículo me propongo trazar una genealogía de algunos procesos de colonización relevantes que ha vivido Colombia, con el fin de analizar cómo se construye y qué valores se le asignan a la categoría de *colono*, tanto por parte del Gobierno/Estado como de los académicos que han escrito al respecto en contextos y momentos históricos diferentes. Así mismo, busco explorar cómo deviene el colono en campesino en regiones de frontera interna¹, en oposición a zonas periféricas en las que se vive el conflicto armado y hay cultivos declarados de uso ilícito. Una vez establecida esta contraposición central, me pregunto cómo se manifiesta la representación del *colono campesino y/o campesino colono* en regiones de frontera abierta², en donde dichas denominaciones parecen no reconocerle un arraigo a quien así se nombra, al considerarlo en permanente movimiento. Además, me cuestiono por cómo se profundiza esta situación cuando a estos sujetos se los criminaliza y estigmatiza al identificarlos como colonos cocaleros o cultivadores de una planta que, como la coca, es declarada ilegal. En suma, busco examinar la contingencia del uso de la categoría colono y de las diferentes imágenes asociadas a esta. Como se mostrará, no es posible establecer una definición uniforme del término, pues en la mayoría de los casos se caracteriza por su imagen ambivalente, producto de los debates sobre su representación según contextos y relaciones de poder determinados.

Argumento que, como una solución alterna a la reforma agraria en el país, el peso histórico de la colonización del oriente colombiano —piedemonte de Putumayo, Caquetá y Guaviare y el departamento del Meta— ha llevado a que la categoría de colono sea excluyente para aquellos a quienes se les adscribe porque los despoja de su condición de campesinos. La desposesión y la exclusión se profundizan cuando se trata de cultivadores de coca y cuando la categoría colono se sustituye por la de *colono cocalero*, lo cual no solo lo criminaliza y estigmatiza sino también niega su identidad como campesino y, de esta manera, previene su constitución como tal. En este contexto, durante varias décadas los cultivadores de coca han reivindicado su reconocimiento como campesinos cocaleros y, más recientemente, como campesinos —sin adjetivos— y sujetos políticos con

-
- 1 Es decir, territorios de colonización que continúan insertados en medio de zonas con estructuras más consolidadas.
 - 2 Zonas de colonización del sur y oriente del país, en donde existen diversos actores armados no estatales que ejercen control del territorio y autoridad.

derechos diferenciados. Vale la pena tener presente, como señala Laclau (1990), que “la constitución de una identidad social es un acto de poder y que la identidad como tal *es poder*” (31, cursivas en el original).

El artículo se desarrolla de la siguiente manera: en primer lugar, analizo qué significa la categoría de colono a mediados del XIX, tanto en la frontera interna, donde se destaca la colonización antioqueña, como en la frontera abierta de los denominados *territorios nacionales*; allí resalto las diferencias de representación del colono en cada una de estas regiones. En segundo lugar, analizo la colonización de la Amazonia occidental a mediados del siglo XX durante el periodo de La Violencia, momento en el cual crece el influjo de colonos a esta región como resultado de la decisión del Gobierno de incentivar la colonización para no llevar a cabo una reforma agraria. En tercer lugar, trato el asunto de la llamada “colonización armada” —denominada así por investigadores durante los años setenta y ochenta— para considerar hasta qué punto el uso de las armas fue la característica central en contraposición con la llamada colonización espontánea y dirigida; con ello, llamo la atención a los cuestionamientos de varios autores a algunas de estas caracterizaciones. En cuarto lugar, analizo el contenido y las resignificaciones de las categorías *colono campesino*, *campesino colono*, *colono cocalero* y *campesino cocalero*, y la demanda de quienes así han sido llamados para ser reconocidos como campesinos. En cada apartado me referiré indistintamente a los departamentos de Putumayo, Caquetá, Guaviare y Meta con el fin de establecer comparaciones cuando lo considere pertinente.

Colonos de frontera interna y de frontera abierta: tierras baldías y territorios nacionales

Es indefectible iniciar esta discusión a partir de la definición de campesino que presenta Catherine LeGrand en su estudio seminal sobre la colonización en Colombia entre 1850 y 1950. Después de aclarar que se trata de un término muy debatido, LeGrand lo define como los “pequeños cultivadores rurales que dependen de la mano de obra familiar para producir lo que consumen” ([1986] 2017, 10). Para ella, este término “incluye a los aparceros, arrendatarios, pequeños propietarios y *colonos de frontera*” (10). Aparecen aquí los llamados colonos como una categoría que los pequeños propietarios y arrendatarios, aparceros o

“artesanos de la montaña” adoptan cuando se movilizan para invadir o colonizar baldíos en “tierras medias o calientes”. Para Tovar (1995), este “desbordamiento” de habitantes de los altiplanos andinos sobre las vertientes, que se intensificó a partir de 1870, “fue uno de los fenómenos sociales más importantes del siglo XIX” (33). Sobre las características de los colonos de frontera, LeGrand ([1986] 2017) comenta que, “si en ciertas áreas predominaban los colonos negros o indios, la mayoría eran de ancestro mixto hispano-indio, reflejo de la composición primordialmente mestiza de la población colombiana” (43). Desde una perspectiva racial, el colono es definido como mestizo antes que como blanco, mestizaje que se asimiló con el pueblo en una sociedad jerarquizada donde el blanco ocupó un lugar privilegiado durante la Colonia como descendiente español. Más adelante profundizaré en este tema racial y de clase.

LeGrand destaca cómo estos colonos no solo cultivaban productos para consumo interno, sino también cacao, café y otros de exportación. Además, la autora anota que fueron reconocidos como colonos independientes por cuanto no formaban parte de las grandes colonias o poblaciones que se fundaron en Antioquia entre 1860 y 1890. Finalmente, señala que “los cultivadores de baldíos fueron el único grupo campesino de Colombia cuyos derechos obtuvieron una definición legal explícita a fines del siglo XIX y comienzos del XX” ([1986] 2017, 34); este reconocimiento jurídico fue sostenido tanto por Gobiernos liberales como conservadores, teniendo en cuenta que “legalmente eran colonos aquellos y solo aquellos individuos que cultivaban la tierra o criaban ganado en tierras baldías sin disponer de un título escrito al territorio explotado” (40), sin importar su extensión. Tovar (1995) considera que “la lucha por la delimitación y el reconocimiento de la propiedad se tornó en el núcleo de los problemas agrarios del siglo XIX” (66).

Para el caso de la colonización de Sumapaz, González y Marulanda (1990) señalan que, en el marco del Decreto 1110 de 1928³ (Presidencia de la República 1928), los arrendatarios de las haciendas se negaron a pagar arriendo y “se declararon colonos alegando que las tierras que cultivaban habían sido usurpadas a la nación” (33). Después de movilizaciones y tomas de tierras inexploradas, “solicitaron la adjudicación en calidad de colonos de las tierras que habían ocupado”, y denunciaron como baldíos extensos territorios pertenecientes a diferentes

3 Este decreto adoptó la política de colonización de baldíos como solución al enfrentamiento del modelo hacendatario y el modelo campesino para bajar la presión campesina sobre las haciendas; se destinaron varias zonas del territorio nacional para la colonización y “en el departamento del Tolima [el Gobierno] alindó para este fin algunos terrenos ubicados en el municipio de Cunday e Icononzo, sobre los cuales se constituyó la ‘Colonia Agrícola de Sumpaz’” (González y Marulanda 1990, 30), a la que me referiré más adelante.

haciendas de Pandi, Cunday e Icononzo. En uno y otro caso, empieza a hacerse evidente que la titulación de las tierras baldías —o la ausencia de esta— determinaba la condición de colono, pues, una vez titulados sus predios, se constituían en campesinos y, sobre todo, dejaban de ser considerados poseedores ilegales para entrar a ser parte del orden legal nacional⁴.

Así, como lo señala Yie (2018), con el tiempo el término colono fue “subsumido bajo el de campesino” (66), aunque esto solo se cumplió para ciertas colonizaciones de la primera mitad del siglo XX en Colombia, como la colonización antioqueña, que dio lugar a la representación de un colono “laborioso, resuelto e incluso heroico cuyos esfuerzos por abrir nuevas tierras contribuían a la causa del desarrollo nacional” (LeGrand [1986] 2017, 37)⁵. Sin embargo, para la colonización de la segunda mitad del siglo XX, que amplió la frontera agrícola hacia los Llanos y la Amazonia occidental del país, la condición de ilegalidad del colono campesino por falta de titulación de las tierras no solo ha sido una constante, sino una limitante para el asentamiento e integración del colono al orden nacional como campesino con derechos.

La colonización es constitutiva del proyecto de integración territorial y social de la nación. El establecimiento de la soberanía del Estado nación sobre las regiones de frontera que aparecían excluidas del orden central se convirtió desde entonces en una metanarrativa predominante del imaginario de la nación colombiana (Ramírez 2015). En este orden de ideas, en 1843 se constituyeron los territorios nacionales, que coincidían con las fronteras abiertas del oriente del país, territorios poco conocidos y poblados, pero “que [la nación] valora como un potencial” (Serje 2005, 112). Estos territorios fueron administrados directamente por el Gobierno central y, en documentos de archivo del Departamento Administrativo de Intendencias y Comisaría (Dainco), creado en 1975, sus gobernantes son representados como “débiles administrativamente”, por lo que se planteaba permanentemente la necesidad de programas de capacitación “para que estos tengan un papel más importante en la dirección de sus destinos” (Dainco 1982, 7). Así, implícitamente se legitimaba su subordinación a la intervención del Gobierno central con el ánimo de integrar estos territorios a la nación para que pudieran brindar recursos y posibilidades para el resto del país. Se constata

4 “Al menos el 44% de las tierras adjudicadas en el siglo XIX se localizaban en la región antioqueña, un 15% en el Tolima, un 16% en los Llanos y el 25% restantes en las otras regiones de Colombia” (Tovar 1995, 66).

5 Vale la pena aclarar, como lo hacen Arias y Bolívar (2006, 63), que la colonización antioqueña ocultó otras colonizaciones que se presentaron en el siglo XIX, especialmente la boyacense. Para el presente caso, la colonización antioqueña es el referente y, por tanto, me detengo en ella.

lo que señala Serje (2005) para el “revés de la nación”, en cuanto a que estos territorios nacionales “deben plegarse y convertirse en instrumento de los designios y necesidades del Estado [...] siempre en función del punto de vista de los requerimientos y aspiraciones de la llamada sociedad mayor, de las ventajas que para esta pueden representar” (138). Estos territorios fueron concebidos como *terra nullius* o tierras legalmente designadas como vacías, en consonancia con una perspectiva colonial que desconoce la propiedad de hecho de los pueblos nativos, así como sus formas de propiedad y, por consiguiente, los considera potencialmente colonizables. No obstante, el Estado delegó en los misioneros sus funciones de gobierno a través del concordato de 1887, para que los indígenas “salvajes” fueran “catequizados y civilizados”. Así, aunque se reconocía implícitamente su presencia, no ocurría lo mismo con el respeto de sus derechos; incluso llegaron a ser declarados “menores de edad” (Ley 89 de 1890).

Es así como todo el gran Territorio de Caquetá⁶ era considerado baldío, “con excepción del corregimiento de Sibundoy [en el Alto Putumayo], compuesto por ‘tierras de resguardo’” (Gómez 2010, 196). Para el caso de Putumayo, llegaron colonos indígenas desde 1884, como resultado de los procesos de desintegración de los resguardos de Nariño, provenientes del municipio de La Cruz y otros a sus alrededores (Chaves 1945). En esta primera ola también llegaron colonos campesinos no solo desde Nariño, Cauca y Huila, tal como lo documenta Milcíades Chaves (1945), quien sostiene que “esta primera colonización fue realizada por el hambre, sin ningún interés por parte del Estado o entidades oficiales” (580). Chaves denuncia que “los colonos han sido abandonados a su propia suerte” y los describe como una “clase desposeída y harapienta” y “sin ningún capital” (580 y 585). Para el autor, la colonización era “una solución para una masa desarraigada” (581) que había perdido su tierra, ya fuera por el avance del latifundio o por el proceso de microminifundización de sus parcelas. Chaves reconoce una segunda etapa de la colonización en Putumayo coincidente con el conflicto con el Perú en 1932, evento que llevó a la apertura de vías de acceso e hizo que algunos combatientes se quedaran a vivir en la región; adicionalmente, insiste en que “el gobierno aún sigue de espaldas ante estos dolorosos problemas” (587).

Aquí vale la pena señalar que el ejercicio de la soberanía en estas zonas de frontera llevó a que el ejército colombiano estableciera colonias militares, como fueron los casos de La Pedrera en el Amazonas en 1911 y de Puerto Ospina

6 El Territorio de Caquetá fue creado en 1845 y comprendía todo el suroriente de lo que hoy es Colombia, con Mocoa como su capital. Incluía los actuales departamentos de Guainía, Vaupés, Guaviare, Caquetá, Putumayo y Amazonas en territorio colombiano; en Ecuador, la provincia de Sucumbíos; una parte del estado Amazonas, en Venezuela; el norte del departamento de Loreto en Perú; y parte del estado Amazonas, en Brasil.

y Cauca yá sobre el río Putumayo, así como el de La Tagua. Lo anterior se tradujo en el inicio del primer proyecto de colonización militar que llevó a la apertura de la trocha Cauca yá-La Tagua y la consecuente instalación de la principal guarnición del Putumayo en Cauca yá, ejercicios que culminaron con el mencionado conflicto con el Perú (Culma 2013, 27-28).

Así mismo, para el caso del Caquetá, Alejandra Ciro (2008) señala que sus vínculos con el Huila “eran de origen prehispánico y, por lo menos desde el siglo XIX, se habían presentado procesos migratorios de colonos provenientes de este departamento hacia el piedemonte” (56). LeGrand ([1986] 2017) también se refiere al desplazamiento de indios “montaña arriba o hacia el sur a las selvas de Caquetá y Putumayo” (42) en las primeras décadas del siglo XX. Esta colonización temprana, tanto por parte de indígenas como de campesinos, nos lleva a la necesidad de contextualizar históricamente la designación de “blanco”, “indígena”, “indio” e incluso de “negro”, como lo propone Gómez (2010), para que “la semántica sea entendida cabalmente (y, sobre todo, con sus respectivas cargas racistas y peyorativas)” (190). En mi opinión, se trata de una reflexión que debe extenderse a la categoría de *colono*, cuya construcción histórica no representa monolíticamente al blanco “frente al indio o frente al negro”, ni tampoco “a la sociedad civilizadora” como lo supone Serje (2005, 204). Esto último ocurre no solo porque los colonos sean representados como “mestizos”, sino porque, como dice Chaves, “sus desventajas son numerosas”, pues están sujetos a “una subalimentación, a un estancamiento en la técnica y a una pobreza sin remedio” (Chaves 1945, 581), lo cual riñe con la idea de ser promotores del progreso. Estaríamos así frente a una manifestación de lo que Bhabba ([1994] 2007, 92) ha llamado la *ambivalencia del estereotipo*, al cuestionar la “‘fijeza’ en la construcción de la otredad”, que en este caso se traduciría en la construcción histórica y espacial de la categoría.

Por otra parte, en 1885 también aparecen “forasteros” en el Valle de Sibundoy, como designaban los misioneros a “radicales enemigos declarados del Gobierno”, así como a otros “blancos” antiguos caucheros, quíneros y comerciantes que se quedaron a vivir en estas regiones de selva, y que de hecho conformaron pueblos como el de Molina, lo que conllevó la segregación de una porción de terreno de Sibundoy en el Alto Putumayo para ser constituido (Gómez 2010, 191). Estos “blancos” no cumplían con las características adscritas a los colonos mestizos que emigraban a buscar tierras en el oriente del país, lo cual nos introduce a la diferenciación de clase social que se establece en las zonas de colonización, como se analizará más adelante.

A principios del siglo XX, aunque ser colono empieza a ser equiparado a ser “blanco”, esta categoría racial contiene elementos culturales y morales, pues algunos “colonos indios”, que no se autorreconocían como tales, actuaban frente

a sus “paisanos” indígenas como si quisieran ser identificados como “blancos”, pero sobre todo como “no-salvajes”. Esta última condición fue enfatizada por los misioneros, quienes agregaron su calidad “civilizadora” a los colonos que llegaron a estos territorios nacionales desde otros lugares, invitados a fundar “pueblos de blancos” cerca de las tierras indígenas como una estrategia tanto para “civilizar” como para integrar a sus pobladores. En consecuencia:

El Prefecto Apostólico partiendo del principio que el punto de apoyo más importante para la evangelización era la colonización, presentó al Congreso Nacional un proyecto de ley [...] el cual se conoce como La Ley 52 de 1913 mediante la cual se dio vida a la Junta de Inmigración y Colonización [en complemento a la ya creada Junta de Baldíos] integrada por el gobernador del Departamento de Nariño, el Prefecto Apostólico y un representante del Ministerio de Gobierno. La principal función de la junta fue atender a la colonización de los Territorios Nacionales del Caquetá y Putumayo con individuos o familias nacionales o extranjeras y en general toda su gestión y ejecución. (Casas 2001, 420)

Tal es el caso del pueblo de Alvernia, fundado en 1916 en el noreste de Mocoa (Putumayo) con inmigrantes de Antioquia que llegaron después de que emisarios del prefecto apostólico recorrieran pueblos como La Ceja, Mesopotamia y Sonsón, entre otros, con el fin de invitar a sus pobladores a colonizar Putumayo y Caquetá, con lo que confirmaron que “lo antioqueño obedecía a los valores de una vida moderna, a la vez moral y civilizada” (Arias Vanegas 2007, 110). El prefecto escogió antioqueños por tratarse de “esta raza viril y pujante cuyas dotes de trabajo y energías indomables son proverbiales en Colombia” (Charry 1991, 62-63), una raza que aseguraría el éxito de la colonización, tal como había sucedido con la colonización de Caldas, Risaralda, Quindío, norte del Valle y norte de Tolima⁷. Sin embargo, los colonos antioqueños no se adaptaron a las condiciones de este territorio selvático sin buenas vías de comunicación y sin productos comerciales exitosos, como el caso del café en su región de procedencia⁸.

La idea del colono antioqueño como miembro de una “raza pujante” se reitera en este contexto y parece constituirse en una categoría racial, que representaba a los antioqueños como una “raza superior” (Melo 2013). En su estudio

7 Sobre las características de la colonización del norte, centro y sur del Tolima en el siglo XIX, véase Tovar (1995).

8 Como lo señalan Arias Vanegas y Bolívar (2006, 63) en su trabajo sobre Montenegro (Quindío), la producción y comercialización del café a lo largo del siglo XX se representaron como propiciadoras tanto de la civilización a través de la colonización como del establecimiento de “una ‘buena’ cultura campesina”. Además, los autores afirman que “la construcción de una memoria colonizadora es uno de los fundamentos de la identidad colectiva que se teje en el Eje Cafetero” (66).

sobre los grupos poblacionales del municipio de Vistahermosa en el Meta, Vásquez (2006, 174) también hace referencia a “la ‘superioridad’ de la identidad paisa”, la cual relaciona “con el progreso del país, con la astucia y el respeto por los valores”, y resalta cómo “se identifica como ‘natural’ a su raza” y cómo se supone heredada “de generación en generación”. En contraposición, se refiere a la identidad adscrita a aquellos otros colonos que llegaron desplazados de Sumapaz y el sur del Tolima a mediados del siglo XX, y que son representados como “bandoleiros” con “inferioridad moral” y con “tendencia ‘natural’ a lo ilegal —a ellos me referiré más adelante—.

Al respecto, Yie (2018) sostiene que, “aunque el término colono no constituía una categoría racial, en la práctica parece haber funcionado como tal” (69), al considerar que se encuentra entre el indio y el negro, según lo sugiere Serje (2005). Algo similar ocurre con la categoría *mestizo* que tiene inmersa “una ambigüedad étnica y racial”, como lo señala Margarita Chaves (1998, 283), y que sin duda servía para identificar a los pequeños campesinos andinos que llegaban como colonos campesinos a la Amazonia occidental. Sin embargo, habría que considerar si esa denominación también identificaba a los colonos “blancos” antioqueños, teniendo en cuenta “la pureza de raza” como un elemento del imaginario antioqueño, que en algunos casos los hacía considerarse “descendientes de españoles” y, en otros, “dotad[os] de lo mejor del mestizaje”, así como miembros de “una cultura singular” (Aristizábal 2016, 3).

Cabe preguntarnos entonces si, en lugar de raza, estamos frente a la emergencia de una identidad colectiva regional que diferenciaba a los antioqueños de otros grupos de colonos mestizos o “blancos” del país. Al respecto, Arias Vanegas (2007) resalta que en el siglo XIX “el tipo antioqueño era descrito especialmente como mestizo blanco” (108), se exaltaba su belleza física y se establecía una conexión con su “constitución social y moral”. Por otra parte, para Appelbaum (2003, 33-35) esta “raza” era resultado de la consolidación de una fuerte identidad regional colectiva por parte de los antioqueños, que los unió bajo una comunidad imaginada que consideraba a los foráneos como el *otro* contra el que se unían y contra el que medían la superioridad de su raza. De esta manera, los antioqueños emergieron como un tipo regional y racial en el siglo XIX, cuando “las diferencias regionales no eran pensadas por fuera del racismo” y “se constituyó en el proyecto regional más fuerte de la segunda mitad del siglo XIX” (Arias Vanegas 2007, 102 y 109), en oposición a los habitantes del altiplano⁹. Aquí quiero resaltar

9 Como lo evidencia Arias Vanegas (2007), al referirse a la construcción de nación en el siglo XIX, esta “se funda en una imagen de homogeneidad que genera patrones jerárquicos de incorporación [...] Los Santanderes y el altiplano cundiboyacense y contadas ciudades como Popayán y Cartagena aparecían provistas de un glorioso pasado; mientras que, en el otro

que, en la racialización de la categoría colono se hacen notorias las diferencias en términos regionales o de lugar de procedencia, así como en términos de clase. Dejo abierta la pregunta sobre cómo se asume en este siglo esta condición de colonos mestizos en su identificación como campesinos y no como indígenas.

Por su parte, en el Valle de Sibundoy, la misión reglamentó la fundación del pueblo de Sucre mediante la Ley 69 de 1914 y estableció “un término de 90 días para que los ocupantes de los terrenos del Valle exhibieran ante la Junta de Baldíos los títulos de dominio, con los cuales pudiese[n] comprobar su condición de ‘colonos cultivadores’”; la Junta “se encargaría de calificar los títulos presentados y decidiría sobre sus derechos” (Charry 1991, 72). Aquí sobresale la categoría de colono cultivador para aquel que podría acceder a un título de cultivador sobre un lote de terreno baldío, frente a la de colono a secas, ocupante de tierras baldías de la nación.

Las dos categorías, colono y cultivador, fueron utilizadas en leyes de finales del siglo XIX para referirse a los posibles reclamantes de tierra (Yie 2018, 65). No obstante, eran estos colonos y cultivadores quienes disputaban el derecho a la posesión y a la propiedad de tierras baldías con empresarios y tenedores interesados en fundar empresas agrícolas, ganaderas o de extracción (Tovar 1995, 124). Por otra parte, este requisito de demostrar su condición de cultivador para reclamar su derecho a una pequeña parcela nos podría llevar a pensar que, por cultivar la tierra, estos colonos cultivadores se diferenciarían de aquel colono que no se asentaba del todo y seguía avanzando en la ampliación de la frontera agrícola.

En el caso de la selva del Guaviare, Del Cairo (1998, 78) explica el significado que cobra para el colono “fundarse” en este territorio, lo cual conlleva “civilizar la tierra” y ya no “civilizar al indio”. Esta “fundación” se constituye en “parte de su identidad”, de manera que “la finca se erige como lugar civilizado y, por tanto, existen espacios salvajes que actúan como referentes de contrastación: el espacio salvaje lo marca la tierra de los indígenas y los indígenas en sí mismos” (85). En este orden de ideas, para Ferro y Uribe (2004) “transformar la selva en tierra habitable” (121) es lo que da identidad y sentido de pertenencia al colono. Entonces, en estos colonos sobresale su condición de campesinos que hacen cultivable la tierra siguiendo parámetros andinos (Ciro 2008; Leal 1995), que en este contexto se consideran “productos civilizadores” (Acero s. f., 217) frente a los amazónicos, muchas veces sin tener éxito —lo cual los lleva a vender sus mejoras—. En este caso, como en Meta y Caquetá, transformar la finca en pastos para ganado se convierte en uno de los objetivos para lograr la permanencia en su

extremo, las regiones de frontera, los valles interandinos y las zonas selváticas estaban antecedidos de historias de conquistas fallidas y de pueblos belicosos” (8-9).

fundo por considerar que la agricultura puede ser insuficiente para garantizar su sustento (Acero s. f.; Ciro 2008). Culma Vargas (2013) plantea que, para el caso de esta región de la Amazonia occidental, se debe hablar de frontera agropecuaria y no solamente de frontera agrícola, por cuanto “los procesos de integración económica y social de estos territorios se ha basado muchas veces en procesos de ‘ganaderización’” (23).

Colonización *dirigida* y colonización *espontánea o forzada*

La *colonización dirigida* promovida por el Estado, además de ser una estrategia que sustituyó la redistribución de la tierra dentro de la frontera agraria (Fajardo 2018; Martínez 2017; Salgado 2012; Torres 2020; entre otros), “se confunde con la historia y los ritmos de la violencia”, en palabras de Gonzalo Sánchez Gómez (1988, 35). Fue así como poco después del 9 de abril de 1948 se creó el Instituto de Parcelaciones, Colonización y Defensa Forestal, cuyo fin principal era incrementar la producción agrícola, misión que se modificó en 1952 para impulsar la colonización del valle del Magdalena. En 1953 se creó el Instituto de Colonización e Inmigración, que priorizó la infraestructura y asistencia a ganaderos y agricultores ya establecidos. Esta entidad se liquidó en 1956, cuando sus labores relacionadas con las colonizaciones en el país se trasladaron a la Caja de Crédito Agrario Industrial y Minero. Para mayor cobertura de este programa, el Congreso aprobó la Ley 20 de 1959 conforme a la cual las cajas y secciones de ahorros de los bancos establecidas en el país debían invertir el 10% de sus depósitos de ahorros en la ejecución de programas de parcelación y colonización de tierras (Barrera 1963).

A finales de 1958, bajo la dirección de la Caja Agraria, se iniciaron programas de colonización dirigida en Ariari (Meta) —que se constituyó en el centro piloto—, Sarare (Norte de Santander), Lebrija (Santander), Galilea (Sumapaz), Doncello y Belén (Caquetá), en el marco de los planes de la Oficina Nacional de Rehabilitación creada por el Frente Nacional después del periodo de La Violencia (Sánchez Gómez 1988, 36). Vale la pena anotar que el historiador Robert Karl (2017) se refiere a esta oficina como la entidad encargada de la reparación después de la “paz criolla” negociada entre liberales y conservadores que dio lugar al Frente Nacional. Por su parte, Brucher ([1968] 1974, 229) atribuye el lento progreso y la menor expansión de la tierra colonizadora en el Putumayo a la falta de proyectos de colonización.

Muchos de los proyectos de colonización dirigida fracasaron, como lo constató Torres (2020) para el caso del Ariari en Canaguaro, al no encontrar ningún colono que hubiera recibido tierra o participado en los primeros proyectos de colonización dirigida para ser entrevistado. Al contrario, solo se presentaron aquellos que llegaron por cuenta propia, es decir, los denominados colonos *espontáneos*, concepto que empieza a ser utilizado en la literatura desde comienzos del siglo XIX para referirse a la migración de familias del interior del país a territorios de colonización (Tovar 1995). Esta categoría es criticada por autores como Serrano (1994) y Salgado (2012), quienes coinciden en su rechazo del carácter “espontáneo” de la migración, por cuanto consideran que oculta las causas sociales y económicas que obligan a los campesinos a desplazarse. La categoría de colono espontáneo conlleva la idea de que colonizar es una aventura, algo fortuito y voluntario, al asumir que se migra para buscar nuevas oportunidades y mejor suerte, lo que pierde de vista las causas estructurales que dan lugar a la colonización, tales como la concentración de tierras y la microminifundización antes anotadas. En 1982, Ernesto Guhl (1982, 98) afirmaba que “no hay colonización espontánea en la selva pluvial colombiana” y, en consonancia con Milcíades Chaves, sostenía que:

[Los colonos] no son ni aventureros ni conquistadores, sino unos pobres desplazados y hambrientos. Son un sobrante del potencial humano del país, que huye desesperadamente de un orden social y económico establecido en el interior andino, que solo les ofrece muy precarias condiciones de vida y ningún porvenir; y donde la subalimentación, la subocupación, la subeducación, en una palabra, el subdesarrollo, se ha convertido en una institución y una forma de vida para una gran parte de la sociedad. (Guhl 1982, 98)

A partir de una revisión histórica de la política agraria y de colonización campesina en la región amazónica, Salgado (2012) constata una dinámica sucesiva de expropiación territorial del campesinado por parte de los empresarios agrarios, que no solo han usurpado sino legalizado los predios despojados con la aquiescencia del Estado. Por esta razón, el autor propone el término de *colonización forzada* para describir estos procesos de colonización a los que se ven obligados los campesinos y que han dado lugar a las grandes diásporas. Tal es el caso de La Violencia de los años cincuenta que conllevó la

expropiación de 400000 propietarios del sector rural, fundamentalmente pequeños y medianos campesinos [y que dio lugar a un] formidable proceso de migración de la población agraria cuando dos millones de personas tienen que abandonar su tierra de origen. (Jaramillo, Mora y Cubides 1986, 12)

Es así como la mayor afluencia de colonos al Putumayo, Caquetá y Guaviare se dio durante esta época de La Violencia. La mayoría de ellos provenientes de Nariño y Cauca, en el caso de Putumayo; del Huila, en el caso de Caquetá; y de Cundinamarca, Boyacá y los Llanos Orientales, en el caso de Guaviare. Como lo señala Claudia Leal (1995), la colonización “ha sido también una de las formas de reproducción de los campesinos como grupo social marginal en Colombia” (14). Acero (s. f.) enfatiza que se trata de personas y familias “que se resisten a su descomposición como campesinos y ven en la colonización una salida a su situación” (216).

En ese momento, ser colonos campesinos era una condición identitaria en tanto salían a colonizar el piedemonte andino amazónico, un medio ajeno a su lugar de origen, en busca de tierras para asentarse y establecer una economía agropecuaria. La condición de campesinos de los colonos que llegaron al piedemonte amazónico la resalta Laura Rincón (2018) en la revisión que hace de su representación en la prensa nacional entre 1948 y 1991, por lo cual se refiere al campesino-colono antes que al colono-campesino. Aunque la autora lo justifica por tratarse de cómo se autodefinen hoy los campesinos del Área de Manejo Especial para La Macarena, considero que el ser colonos dominaba en el inicio de la colonización y, como se verá más adelante, cuando se consolidó la colonización fue que se reconocieron como campesinos-colonos.

Una mujer del Valle del Guamués en Putumayo, proveniente de Nariño, recuerda: “desde el principio me encantó estas tierras a pesar de las fieras como culebras, tigres y bichos como mosquitos y arenillas que molestaban mucho... era una tierra fértil donde lo que sembramos producía, así que, aunque no teníamos plata, teníamos qué comer de sobra” (entrevista en El Placer, 2010). Su hijo relata: “unidos nos dedicamos a sembrar arroz, plátano, chiro, maíz, frijol, maní. Mi madre se dedicó a la huerta casera y los animales como cuyes, gallinas y cerdos” (entrevista en El Placer, 2010). Mientras la colonización caqueteña huilense enfatizó la ganadería como renglón principal, la putumayense, la nariñense y la pastusa se concentraron en la agricultura y en especies menores como los cerdos. Para el caso del Alto Guaviare, entre 1953 y 1959 también aumentó la llegada de colonos, con el cacao y los cerdos como renglones centrales de la producción. “Los colonos de estos años tenían tradición agrícola, llegaban escapando de la muerte como a una tierra de promisión y, sobre todo, venían a establecerse con sus familias” (Molano 1987, 34).

El Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (Incora) fue creado por la Ley 135 de 1961 para “administrar a nombre del Estado las tierras baldías de propiedad nacional, adjudicarlas o constituir reservas y adelantar colonizaciones sobre ellas” (cap. 2, art. 3, inciso a). Para Rincón (2018), con su creación se

inaugura en la prensa nacional el periodo al que denomina de “esperanzas y promesas” (1961-1972), cuando poseer un pedazo de tierra en Caquetá era una posibilidad. En 1962, el Incora asumió los programas de colonización dirigida; inició con el proyecto Caquetá 1 (1963-1971) y continuó con el proyecto Meta 1 (1964-1974)¹⁰, para promover con mayor ahínco la ganadería que ya estaba instalada allí y, con ello, impulsar el desmonte de la selva y la consecuente potrerización como indicador de que “el progreso venía con la praderización y la utopía era la ganadería” (Ciro 2008, 29). En Caquetá surgió la gran hacienda Larandia con 30000ha de extensión dedicadas a ganadería intensiva como principal renglón de producción.

Para Brucher (1974), la colonización estatal había “comenzado tarde y, por ende, se ha[bía] quedado a la zaga —en forma notoria si no definitiva— comparada con la modalidad de ocupación de tierra llevada a cabo realmente por ‘colonos espontáneos’” (240). El autor señala que en los años setenta los colonos espontáneos privilegiaron la explotación de potreros para la ganadería y comenta que “esta rama de la economía no solamente es más productiva y duradera en los suelos de la selva virgen, sino que además obliga a los colonos a volverse sedentarios, a convertirse en campesinos” (236). En esta afirmación Brucher reitera que el paso de ser colono a ser campesino implica asentarse definitivamente; por consiguiente, desde entonces se privilegia la ganadería como renglón productivo, lo cual sigue teniendo vigencia hoy en el caso del Caquetá, el Guaviare y el Meta. No obstante, los costos de la actividad ganadera son altos e influyen en la diferenciación social y de clase.

En su trabajo sobre Estado, burocracias y colonos en el Caquetá, Martínez (2017) encuentra evidencia de la distinción entre la representación del “colono espontáneo” como “aventurero, dispuesto a sortear toda clase de vicisitudes” y, en contravía, el “colono dirigido” como aquel “incapaz de valerse por sí mismo” y dependiente del Estado (18). Se exalta al colono espontáneo porque se quedó a trabajar la tierra, pero sobre todo por “hacer patria”, lo que responde al imaginario de que colonizar también implicaba contribuir a ejercer la soberanía del Estado con su presencia en remotas zonas de frontera.

Por su parte, Rincón (2018) se refiere a “los valientes hacedores de patria” en el Caquetá, como los denomina la prensa nacional, en dos momentos: entre 1948 y 1961, cuando la región amazónica se convirtió en refugio de La Violencia,

10 María Clara Torres (2020, 77) señala que el Incora se benefició del Programa de Rehabilitación (1958-1962) por traer consigo lecciones para aplicar y constituirse en proyecto piloto; sin embargo, se diferenció de este en cuanto que el Incora vinculó a la población desposeída y desplazada que vivía en las zonas de colonización y enfatizó los proyectos de “eficiencia”, “racionalidad”, “productividad y desarrollo”.

y entre 1973 y 1980, cuando los colonos se hicieron visibles con sus “rostros y voces”. Tal es la idea que se deduce de la descripción que hizo *El Espectador* en 1960 con respecto al proyecto de colonización dirigida del Sarare promovido por la Caja Agraria: “Aventureros heroicos que descuajan la selva en lugares perdidos en el mapa, con la sola compañía de las mulas y de los perros y a veces sin ella” (citado en Martínez 2017, 124). Tumar la selva se asociaba no solo a “civilizar”, sino a recuperar los territorios “abandonados” por el Estado, territorios salvajes a los que se enfrentaba un colono cuya “vida depend[ía] de una lucha titánica contra la selva y la topografía que siempre le resulta infructuosa y de la esperanza de poder contar con la ‘ciudad letrada’ que ni lo reconoce, ni lo adopta” (Serje 2005, 204). Sin embargo, una vez logra fundarse, el colono no consigue el reconocimiento del Estado como ciudadano pleno, pues hacer patria en las fronteras no conlleva tener derechos.

Colonización armada o colonización organizada

La llamada *colonización armada* se remonta al movimiento agrarista de los años treinta y cuarenta del siglo XX, que tuvo lugar en Tolima, Cundinamarca —específicamente en la región del Tequendama— y Sumapaz. En estos lugares se formaron ligas y sindicatos agrarios cuyos campesinos se levantaron contra las haciendas y su condición de arrendatarios, se tomaron tierras y fundaron colonias agrícolas¹¹. Lo anterior desembocó más adelante en la promulgación de la Ley 200 de 1936 (Molano 1987, 37-38), que aceptó la gran propiedad y evadió la reforma agraria. Estas ligas y sindicatos agrarios “se constituyeron en el principal mecanismo de resistencia de los campesinos frente a los permanentes intentos de los empresarios agrarios para desalojarlos y apropiarse de sus territorios” (Salgado 2012, 74).

11 Como se anotó, en 1928 se conformó en Sumapaz la primera colonia agrícola en el marco del Decreto 1110 de 1928. Para Fajardo (2018), esta figura fue la predecesora de las zonas de reserva campesina. Por su parte, LeGrand ve las colonias agrícolas como anticipadoras de las repúblicas independientes que emergieron más tarde en Sumpaz y otros lugares durante La Violencia (LeGrand en Salgado 2012, 74). Londoño (2011, 206) anota que los hacendados vieron este decreto como promotor de la agitación rural y de la infiltración comunista entre los campesinos.

En este orden de ideas, Alonso (2020), en su estudio sobre periódicos campesinos del siglo XX, señala que en el periódico *Claridad*¹² la figura del colono es central y se presenta como “aquel que debe conquistar la nación, el verdadero dueño y defensor de la tierra y quien se agita en todo el país para hacer valer sus derechos” (*Claridad*, citado por Alonso 2020, 39). Además, enfatiza que “se le representa como un sujeto en distinción que tiene más capacidad que el campesinado en general” (Alonso 2020, 39-40). Esta imagen combativa que destaca su capacidad de movilización hace que, desde esta época, los colonos de Sumapaz fueran tildados de subversivos, radicales y violentos, con lo cual empieza una estigmatización (Londoño 2011) que los ha acompañado hasta el día de hoy¹³.

El asesinato de Gaitán en 1948, cuyas bases estaban conformadas por estos campesinos liberales, hizo que este movimiento campesino se levantara y fuera atacado y perseguido por los chulavitas o conservadores defensores de los terratenientes, por lo que tuvieron que desplazarse. Para Fajardo (2018), este evento hizo evidente la derrota del reformismo liberal que en la década de los treinta buscó regular la propiedad, modernizar el sector agrario y reconocer las organizaciones sociales campesinas. Así, en un primer momento, huyeron al monte y “se armaron con las pocas y rústicas armas que poseían e iniciaron, sobre la base de su debilidad, un movimiento defensivo que aumentaba día a día” (Molano 1987, 39). Se trata del *bandolerismo social*, en palabras de Sánchez Gómez y Meertens (1983), o de campesinos armados, en su mayoría de filiación liberal. Estos campesinos se defendieron de los atropellos a sus familias y, con el tiempo, se convirtieron en grupos de autodefensa campesina, sobre todo en Tolima y Sumapaz, donde tenían conexiones con el Partido Comunista. Estos grupos posteriormente devinieron en guerrillas revolucionarias¹⁴.

En 1953 los militares al mando del general Gustavo Rojas Pinilla se tomaron el poder, se detuvo la guerra civil y se decretó la amnistía con los guerrilleros que luchaban en el llano y el sur del Tolima (Molano 1988, 94). No obstante, en 1955 se retomó la guerra cuando el mismo Rojas declaró ilegal al Partido Comunista, atacó Sumapaz y se tomó Villarrica (oriente de Tolima) después de un

12 Órgano de difusión del Partido Agrario Nacional (PAN), publicado entre 1928 y 1937 y dirigido al movimiento de colonos de Sumapaz.

13 Se llegó a plantear si el campesino podía ser considerado un ciudadano racional, dotado de autonomía (Palacios 2011) y que con sus demandas obstaculizaba el “progreso” (Salgado 2012, 97).

14 A partir de 1951 comenzó una campaña institucional de división del campesinado armado. A los campesinos armados de filiación liberal los llamaron *limpios* y a aquellos que estuvieron ligados directa o indirectamente con el Partido Comunista se los llamó *comunes* (Salgado 2012, 127).

bombardeo. Se inició así la Columna de Marcha con mujeres y niños campesinos que caminaban en busca “de refugio en tierras ‘más seguras’” (González 1988, 94), dirigiéndose hacia el cañón del río Duda y hacia el llano.

Las mujeres y los niños iban en el centro, organizados en varios contingentes. A los lados, adelante y atrás el anillo guerrillero los defendía y los guiaba. El desplazamiento era muy lento y el hostigamiento muy fuerte. Con todo, tres o cuatro meses después de haber salido de Villarrica y de Cabrera [Sumapaz], la Columna de Marcha llegó al cañón del río Duda. Allí echó raíces como colonia: se fundó. Al fusil se le agregó el hacha. Abrieron la selva, sembraron y cosecharon colectivamente. (Molano 1987, 42)

Aquí vale la pena señalar que se trataba de familias campesinas desplazadas por la violencia política que marchaban, según William Ramírez Tobón (1981), en busca del “renacimiento en otros lugares, de los atributos esenciales a su entidad campesina” (202), es decir, en busca de un lugar donde “fundarse” como campesinos. Posteriormente, del Duda salieron “contingentes de colonos armados y organizados” (Molano 1987, 42) hacia El Pato, Uribe, El Caguán, el Ariari y el Guayabero.

Este proceso de traspaso de la frontera agropecuaria por “grupos de campesinos en armas que acompañados de sus mujeres niños y ancianos, ocupan áreas incultas levantan campamentos y hacen del hacha descuajadora y del fusil el voluntarioso símbolo de la campaña colonizadora” (Ramírez Tobón 1981, 202) es denominado por Ramírez Tobón (1981) *colonización armada*. Esta última estuvo más presente en Meta, Guaviare y Caquetá que en el Putumayo. Para el caso del Caquetá, Jaramillo (1989) cuestiona a José Jairo González (1992) en cuanto a la extensión geográfica e histórica de este tipo de colonización, pues para él se trató de una limitada fase histórica y en lugares específicos que González amplía en el tiempo y en el espacio. Dicha ampliación lo habría llevado a afirmar, por ejemplo, que las “columnas de marcha” dieron paso a las “zonas de autodefensa”, ya que “un amplio y bien configurado movimiento agrario [...] ejercía la dirección política y militar, administraba justicia, parcelaba y mantenía el control interno de los asentamientos” (González 1992, 63). Para Jaramillo, el que su área de estudio —el Medio y Bajo Caguán— se caracterice por el flujo colonizador “espontáneo” contradice *de facto* esta prelación que González quiere darle a dicho proyecto político-militar. Tanto Ramírez como González enfatizan la organización armada antes que la organización de las familias campesinas en comunidades o colonias agrícolas que distribuían parcelas de tierra individuales y que les permitían trabajar y vivir en paz. Por su parte, el parlamentario conservador Álvaro Gómez, en un debate en el Senado en 1964, se refirió a estos asentamientos

campesinos como “repúblicas independientes”¹⁵, donde los “bandoleros de los cincuenta”, o guerrilleros liberales, ejercían autoridad como si fueran territorios autónomos. Esta situación, según Gómez, constituía un caldo de cultivo para que pelechara el comunismo y por lo tanto se convertía en una amenaza para la seguridad nacional.

Al respecto, es pertinente tener en cuenta la crítica que hace Fajardo (1998), quien dice que en ambos casos “se ha tratado de caracterizaciones construidas con cargas ideológicas y, de todas maneras, afectadas por un conocimiento insuficiente de los procesos” (14). Por una parte, el imaginario de las repúblicas independientes buscaba legitimar el ataque militar del Estado a estas comunidades campesinas tildadas de comunistas y “donde no se habían logrado imponer los mecanismos de gestión política del bipartidismo” (14); por otra, en el caso de la colonización armada, se trataba principalmente de que tenían “una organización propia que les permitió afrontar muchos de los apremios planteados al asentamiento en territorios desconocidos y aislados del resto de la nación” (14). Fajardo propone calificar este tipo de asentamientos como *colonizaciones organizadas*, lo cual yo replantearía como colonizaciones *campesinas* organizadas. En este mismo sentido, Serje (2005) señala que “la asociación colono-guerrilla, corolario del concepto de la colonización armada, se ha extrapolado como caracterización de la colonización” (151), lo cual se cumpliría para el caso de la Amazonia occidental.

Frente a lo anterior, arguyo que, sin proponérselo, esta narrativa de los académicos que se generó en medio de la exaltación de la lucha guerrillera ha sido utilizada por otros para reforzar la representación de los campesinos como bandidos o bandoleros y, posteriormente, como auxiliares de la guerrilla subsumidos en las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). Esto contribuye a la continua estigmatización del colono de la Amazonia occidental y a su invisibilización como campesino con agencia. En lugar de incluirlos al orden nacional, el Estado prefirió estigmatizarlos, perseguirlos y definirlos como objeto de la violencia estatal, tal como sucedió con el bombardeo a la colonia agrícola de Marquetalia, evento fundacional de la guerrilla campesina de las FARC.

En contraposición a esta tendencia, vale la pena hacer una breve mención a la colonización militar de 1978 en el Putumayo, promovida por el Ministerio de Defensa Nacional. Para este proceso, el Ejército Nacional puso en funcionamiento, en la Inspección de Policía de La Tagua, la Escuela Técnica de Colonización Militar Juan Bautista Solarte Obando. Su objetivo era “desarrollar procesos de

15 Se trata de las regiones de Marquetalia, Riochiquito, alto Sumapaz-Duda, Ariari, Guayabero y El Pato (González 1992).

colonización planificados que permitieran la ‘vitalización de las fronteras’ con pleno control sobre la población en proceso de asentamiento” (Culma Vargas 2013, 34-35). A los soldados voluntarios que fueron escogidos por el Ejército, la Armada y la Fuerza Aérea se les instruía en técnicas agropecuarias. Los primeros de ellos se asentaron en 1979 en los predios asignados por el Instituto de Recursos Naturales Renovables (Inderena), en el marco del Proyecto Colonización Militar Dirigida de Puerto Leguizamo a la Tagua diseñado por el Incora (Culma Vargas 2013, 35).

Según Roberto Ramírez (1998), uno de los objetivos de este proyecto fue “frenar la influencia política desde el río Caguán, considerada zona roja por la creciente presencia guerrillera” (80). En este orden de ideas, en 1982 y como resultado del proceso de paz liderado por el presidente Belisario Betancur, se reincorporaron exguerrilleros del M-19 a la vida civil como colonos en los territorios dirigidos por dicha escuela de colonización militar (Culma Vargas 2013, 35). Según Culma, precisamente la consolidación de la economía de coca fue lo que llevó a que este proyecto de colonización dirigida fracasara. De tal manera, en 1988 la escuela de colonización militar se convirtió en el Batallón de Selva n.º 49, en donde se adelantaron misiones contra el narcotráfico y contra la guerrilla, lo que confirma la presencia militarista del Estado en esta región de frontera (Ramírez 2019).

De colono campesino a campesino colono

En su análisis de las diásporas, Clifford (1994) ha propuesto el binomio raíces/rutas (*roots/routes*). La distinción nos lleva a pensar en el significado del arraigo y la movilidad como las caras de una misma moneda. Para el caso del colono, su movilidad es entendida como condición de su identidad aun cuando, como hemos visto, el colono campesino busca arraigarse en el lugar en que se “funda”. Esta ambivalencia entre el arraigo y el desarraigo ha marcado la representación del colono por parte del Estado, como lo evidencia Brucher ([1968] 1974) al citar la diferencia que establece Wilhelmy entre el campesino y el colono: el primero se vincula a la tierra para producir de manera permanente a través de la mezcla de cultivos, mientras que el colono se representa como un depredador que “no se siente con ninguna obligación respecto al suelo que cultiva: lo explota hasta dejarlo agotado y luego busca tierra nueva dentro de la selva” (143).

En el caso de La Macarena, en Meta, los primeros colonos provenían de Caquetá, lo cual los convertía en “colonos de segunda generación” (Leal 1995, 47).

Esto se cumplió también en el caso de quienes llegaron a la Baja Bota Caucaña (Ramírez 2001), caracterizados por mantener vínculos con los lugares de donde provenían. El trasegar de un lugar al otro los seguía identificando como colonos.

En consonancia con una imagen del colono según la cual “se encuentra en la frontera agrícola y [...] ha vivido en un continuo éxodo” (Torres 2010, 107), surge otra categoría a la que se refiere Alfredo Molano (1988) y que retomaron los funcionarios del Incora en Caquetá: *colonos profesionales*, especializados en tumbiar selva virgen para vender las mejoras a los especuladores de tierra y continuar abriendo frentes de colonización selva adentro (Martínez 2017, 127; Molano 1988, 104). En el caso de La Macarena, Claudia Leal (1995) propone hablar de la ampliación de la

“frontera ganadera” [ya no agropecuaria, como propone Culma, ni agrícola por considerarla “un mito”] que obliga a que los colonos vuelvan a moverse y repitan el ciclo de tumba, cultivo y siembra de pastos para vender nuevamente las “mejoras” a quien pague más por ellas. (18)

Sin embargo, Acero (s. f.) afirma que muy pocos colonos acceden “a una propiedad estable y próspera económicamente [de manera que] a otros solo les queda la salida de vender sus mejoras para iniciar el ciclo económico como colonos en otro frente” (218). Entonces, en estas zonas ganaderas de Guaviare (Acero s. f.) —Caquetá (Ciro 2008) y Meta (Gómez 1991)—, este tipo de colonos se hizo más visible, con lo cual se reitera su condición de movilidad y desarraigo.

Sin embargo, es necesario explorar la otra cara de la moneda de la consolidación de los colonos como campesinos colonos. Así, una vez asentados en sus predios, tras llevar a sus familias —porque en principio migraba solo el jefe de familia— y establecer una economía campesina “andina”, se empezó a construir una relación de pertenencia a la región para lo cual resultó central la posesión de un pedazo de tierra. En ese momento empezó a primar su condición de campesino sobre la de colono, sin que esta última categoría se descartara del todo como una memoria indeleble de su lugar de procedencia.

En referencia al colono temprano, Acero (s. f.) señala que este aprendió a reconocer las diferentes calidades de tierra y pudo seleccionar tierras de vega que le permitían tener una mejor producción agrícola. Estamos frente a los colonos fundadores a los que se refiere Vásquez (2006) para el caso de Vistahermosa en el Meta y que se definen a sí mismos, haciendo referencia a su búsqueda de titulación, como “los que luchan por hacer el fundo, los primeros que llegan y los que sacan permiso” (testimonio en Vásquez 2006, 190). El tiempo de permanencia en la región va a establecer jerarquías, de manera que la antigüedad no solo se traduce en posesión “legal” de tierras, sino “en una posición más elevada en la

sociedad [...] [Los más antiguos] reclaman las cualidades morales más elevadas para gobernar y decidir sobre el destino del municipio” (Vásquez 2006, 190).

Por su parte, en su estudio del Medio y el Bajo Caguán, Jaramillo (1989, 44-45) muestra el proceso de construcción, paulatino y no deliberado por parte de los colonos, de “un tipo de agrupación comunitaria de base territorial” que se constituye en la vereda, que genera “un particular sentimiento de pertenencia e identidad común” y que se traduce en “relaciones primarias” que promueven formas de ayuda mutua, más allá del parentesco y de la propiedad colectiva del suelo. Como lo señala Del Cairo (1998), para “progresar”, los colonos necesitan de la ayuda de sus vecinos, “lazos que se afianzan a medida que los fundos se transforman en fincas” (79). Entre estas prácticas sobresalen las de la *manodevuelta* o *manoprestada* para el establecimiento del colono (Acero s. f., 217). Las relaciones de vecindad en la vereda llevan a la cohesión social y a la emergencia de formas de socialización distintas a la familia, pero sobre todo a la emergencia de las juntas de acción comunal y de los comités de colonos como organizaciones que los representan (Acero s. f.; Jaramillo 1989).

Para el caso del Guaviare, en 1981 se creó el Comité Cívico-Campesino en Calamar, organización que les permitió a los campesinos colonos no solo realizar trabajos colectivos, como el mejoramiento de trochas y la construcción de puentes, sino demandarle bienes públicos al Estado. Así, en 1983 se creó un sindicato de pequeños agricultores que reprodujo la organización política de sus lugares de origen (Salgado 2018). Un testimonio presentado por Acero (s. f.) menciona el debate de unos colonos de La Macarena ante el dilema de si crear una Junta de Acción Comunal o un sindicato; según se cuenta, los colonos terminaron decantándose por la primera porque, como dicen, “allí cabemos todos, propietarios y jornaleros... somos personas que necesitamos estar dentro de la ley” (citado en Acero s. f., 221). Toda forma de legalización de su asentamiento es acogida. Fajardo (1996) llega al punto de afirmar que:

el vacío del Estado comienza a ser llenado por el desarrollo de los gérmenes de organización que traen los colonos y con los cuales buscan soluciones a sus necesidades de educación, salud, vías, etc. Es la magnitud del germen de un nuevo Estado. (262)

En este orden de ideas, Fajardo (1996, 267) sugiere que estos fenómenos nos ponen frente a la formación de una “cultura mestiza” en el medio amazónico que asimila, interpreta y desarrolla tradiciones a lo largo del tiempo en la región. Esto también reivindica el intercambio de conocimiento entre colonos e indígenas (Pijnenburg 1988). Se trata de una línea similar a la de Useche (1989), quien ha querido complejizar la composición étnica de los colonos y sus reivindicaciones

culturales al sugerir que no se puede equiparar colono con blanco, y al resaltar su condición de mestizos. Es posible afirmar que el ser mestizo cobra importancia identitaria para el campesino colono cuando se consolida la colonización del piedemonte amazónico.

A pesar de estas consideraciones, la imagen del colono depredador del medio ambiente retoma inusitada importancia en el contexto actual, en el que el discurso de conservación ambiental se ha vuelto hegemónico y contrapone a los indígenas, como conservacionistas innatos, y a los colonos que, solo por el hecho de serlo, son considerados depredadores. Para Rincón (2018), a partir de 1981, en el discurso de la prensa nacional se inauguró el periodo del “estigma y la conservación” con respecto a la representación del campesino-colono de la Amazonia, en el que su imagen “como valiente y arrojado se torna mayoritariamente negativa [por considerarlo] destructor de la vegetación original” (131). De esta manera, no se reconoce ni comprende “el sistema de conocimiento de los campesinos colonos” forjado durante años de permanencia en la región (Del Cairo 2019, 128). En este sentido, Del Cairo (2019) sostiene que “los colonos transitaron a una condición de sujetos incultos que les niega de tajo la posibilidad de tener conocimientos prácticos y sostenibles para relacionarse con la selva” (129). Se trata de un tránsito que deja de lado la discusión o caracterización de la “cultura mestiza”, propia de los campesinos colonos de la región amazónica antes mencionada. Más aún, se ha redefinido la condición para la titulación de tierras que durante la segunda mitad del siglo XX había requerido a los colonos en zonas de frontera talar o “desmontar” tres cuartos de sus parcelas para adaptarlas a cultivos o pastos para el ganado. En palabras de Del Cairo (2019), “la esperanza de la titulación de sus fundos pasaba por imprimirle mucha fuerza de trabajo a la selva, transformarla y en últimas civilizarla” (112).

Entre campesino colono, colono cocalero y campesino cocalero

En la década de los setenta, en un estudio de investigadores del Instituto Geográfico Agustín Codazzi (IGAC) sobre “la imagen del colono” en Putumayo, se afirma que “el drama que el campesino vivía en el lugar de origen se reproduce —con algunas variantes— en la zona de colonización” (Camacho y Vallejo 1972, 115), esto por cuanto no lograba acceder fácilmente a la propiedad de la tierra por la falta de vías y de servicios técnicos y financieros, así como por la explotación

de prestamistas, transportadores y comerciantes. Aunque se registra la existencia de “colonos ricos”, se definen como aquellos “que han tenido un mínimo de ventajas sobre los colonos más pobres [y que] han logrado imponer a lo largo del tiempo esta ventaja mínima” (Camacho y Vallejo 1972, 113).

Estos campesinos colonos vieron llegar el cultivo de coca a la región de la Amazonia occidental a finales de los años setenta. Rápidamente, dichos cultivos se expandieron para dar origen al primer *boom* en 1981 que, sostenido hasta 1987, dio lugar a una nueva ola de colonización y a la diferenciación de clase social encarnada particularmente en “los nuevos colonos que han migrado tras el espejismo de la coca” (Jaramillo 1986, 59), es decir, los colonos cocaleros que llegaron con el objetivo específico de cultivar coca. A ellos, en una noticia de *El Tiempo* del 30 de enero de 1980 se los denomina “los colonos de la mafia” (Rincón 2018, 137).

La condición de ilegalidad del cultivo de la hoja de coca la convierte en la “la mata que mata”, tal como aparecía en 2009 en una propaganda gubernamental que reducía sus propiedades como cultivo agrícola a su simple transformación en cocaína. Adicionalmente, esta condición hace que el cultivador pierda su reconocimiento como campesino colono al quedar subsumido por el rótulo de colono cocalero. Para la década del ochenta, el colono-campesino era representado en la prensa nacional como “enemigo del Estado y calificado como narcocultivador, coquero, cocacultivador y narco del siglo XX entre otros” (Rincón 2018, 131). Como consecuencia, los campesinos colonos vieron roto su proceso de integración al orden nacional, dado que se inició su criminalización en el marco de la Ley 30 de 1986 o Estatuto Nacional de Estupefacientes —que determina años de prisión y multas según la cantidad de plantas de coca sembradas— y de la fumigación aérea de sus cultivos de coca.

Con esta expansión y consolidación del cultivo de coca, la categoría de colono criminal se traslapa con la representación de *campesino ilícito* a la que se refiere William Ramírez Tobón (1996), predominante en el caso de los campesinos cultivadores de coca. Dicha categorización da lugar a “la imagen de un campesino criminal que cambia su vocación de siembra natural para el chontaduro, el caucho y el maíz por el proditorio cultivo de la coca, la amapola y la marihuana” (Ramírez Tobón 1996, 55).

Sin embargo, a la vez que se criminalizó al cultivador de coca, en 1985 el Programa de las Naciones Unidas para la Fiscalización Internacional de las Drogas (UNDCP) incluyó el desarrollo alternativo con el fin de sustituir los cultivos de coca por cultivos “legales”. Con ello también se introdujo “el reconocimiento de los cultivadores de pequeña escala de plantas de uso ilícito” (Iglesias 2003, 19). En 1986 ya se habían iniciado proyectos de sustitución en Caquetá, Guaviare y

Putumayo (Ramírez e Iglesias 2010). Este reconocimiento conllevaba también el de las condiciones de pobreza y marginalidad de las regiones en donde florecían los cultivos de uso ilícito, la falta de infraestructura, la presencia de actores armados y narcotraficantes —quienes, se dice, financiaban a los campesinos para cultivar la mata de coca—. En estas condiciones, los campesinos cultivadores se convertían en “pequeños cultivadores de materias primas ilícitas” (UNDCP 1998, 68). Así mismo, en 1985, durante el gobierno de Belisario Betancur y después de la firma de los Acuerdos de la Uribe (Meta) el 28 de marzo de 1984, los mismos colonos, a través de sus organizaciones comunitarias, tomaron la decisión de transformar su base económica sustentada en el cultivo de la coca (Mora 1989). Para ello, presentaron la primera propuesta de sustitución de cultivos de coca incluida en el Plan de Desarrollo del Bajo y Medio Caguán, que no se logró implementar.

El desarrollo alternativo se convirtió en política nacional diez años después de esta propuesta (Conpes 2734 de 1994) (DNP 1994) y posteriormente se transformó en un programa presidencial denominado Plan Nacional de Desarrollo Alternativo (Plante) (Conpes 2799 de 1995) (DNP 1995). En el Conpes de 1994 se diferencian los cultivos ilícitos para la subsistencia y los cultivos ilícitos comerciales. Así, cuando el Plante establece la población objetivo del desarrollo alternativo, omite a quienes se identifican como colonos, considerando “que hacen parte de la colonización coquera y la colonización amapolera” (Presidencia de la República de Colombia 1996, 3) y se aclara que “no siempre son campesinos, pues muchos provienen de las ciudades, no tienen la menor intención de quedarse en las tierras que ocupan y son financiados por los comerciantes de estupefacientes” (3); además, menciona que:

no les importa el daño que están causando al derribar los bosques y contaminar las aguas con los desechos químicos de los cultivos ilícitos y del procesamiento de sustancias narcóticas [de manera que] si las fuerzas del orden les erradican las plantaciones se desplazan a otros sitios a tumbar montaña, siempre y cuando los narcotraficantes los sigan financiando. (Presidencia de la República de Colombia 1996, 3)

El desarraigo y la depredación reaparecen como parte de la imagen del colono. Se reitera, además, que el programa se dirigirá “a los campesinos afectados por los cultivos ilícitos”, es decir, a pequeños productores campesinos e indígenas asentados en estas zonas, “sea que siembren o no cultivos ilícitos como parte de su sistema de producción y como medio de subsistencia” (DNP 1994, 15). Iglesias (2003) destaca que, al omitirse el concepto de colono en esta política pública, el Estado “hace que se privilegie implícitamente la representación de un campesino no criminal que no es culpable de su situación y explícitamente se comienza a plantear al colono como el perverso [o el criminal]” (39). Este señalamiento

confirma la aparición de una nueva categoría: la de *colono cocalero*, en oposición a la de *colono campesino* (de los años sesenta y setenta).

Esta categoría corresponde a sujetos sometidos a las políticas represivas que llevan a su criminalización, que son despojados de sus derechos y que, por consiguiente, no son considerados interlocutores válidos para negociar con el Estado. Al mismo tiempo, esta diferenciación implica el reconocimiento de zonas de colonización antigua y de zonas de colonización reciente. En las primeras se encontraban los colonos campesinos, convertidos en campesinos colonos, que llegaron antes de la década de los setenta y cuya principal motivación para migrar, se reconoce, fue “la satisfacción de su demanda por tierra con miras a consolidarse como pequeños productores rurales” (DNP 1996); para ellos, la coca sería solo uno de los cultivos de subsistencia (Ramírez 2001). Jaramillo (1989, 122), por su parte, insiste en que se deben diferenciar los intereses y motivaciones del colono tradicional que llegó en los años sesenta y setenta de aquellos que tenían los que llegaron posteriormente atraídos por la “bonanza” de la coca.

Con todo, en el Conpes 2799 de 1995 se representa al colono de la mano del cultivador comercial de coca y, por consiguiente, como sujeto a las políticas de criminalización antes que a las de desarrollo alternativo. De esta forma, se revivía una actitud ambivalente frente al colono como migrante. De manera similar, se representó así a la Amazonia occidental como una región habitada por colonos desarraigados en busca de dinero fácil y dedicados a actividades ilegales, ya fuera por relacionarse con narcotraficantes o con grupos armados no estatales. Así, los colonos resultaban rotulados, además, como auxiliares de la guerrilla, lo cual evidencia el vínculo entre guerra contrainsurgente y guerra contra las drogas que ha caracterizado la política antidrogas en Colombia, como lo han señalado diversos autores (Gutiérrez Sanín 2020; Ramírez 2001; Vargas 1999).

En el marco de las conversaciones de paz del gobierno de Andrés Pastrana con las FARC en el Caguán (1999-2002) se realizó una audiencia pública llamada “Medioambiente y cultivos de uso ilícito”, a la que asistieron organizaciones campesinas y veinticinco embajadores de la Unión Europea. En ella, las FARC propusieron a Cartagena del Chaira (Caquetá) como lugar piloto para plantear de nuevo un programa de sustitución de cultivos de coca. Esta propuesta no fue aceptada por el Gobierno en ese momento, pero dio lugar a la idea de conformar la Coordinadora de Cultivadores de Coca del país. Como lo contó la finada líder Luz Perly Córdoba (Osorio Granados 2017), se trató de una iniciativa que, aunque no tuvo mayor vigencia, buscaba reivindicar su condición de pequeños campesinos cultivadores de coca. Se trata del campesino cocalero al que Estefanía Ciro (2020, 270) define para el Caquetá como aquel con menos de 3 ha de cultivos que, además de la coca, tiene otras actividades agrícolas y pecuarias, quiere

permanecer en el campo y privilegia la ganadería como el principal renglón para reconvertir su economía.

En octubre de 2012 se instalaron los diálogos de paz con las FARC en La Habana y en 2013 se organizaron asambleas nacionales y regionales —en manos de las Naciones Unidas y la Universidad Nacional de Colombia— para consultar y nutrir las discusiones sobre el punto cuarto de la agenda, relativo al problema de los cultivos ilícitos. En este contexto, se revivió la idea de la Coordinadora Nacional de Cultivadores de Coca con el objetivo de poner fin a la satanización de la hoja de coca y devolverle su condición de planta agrícola. Así, a finales de enero de 2017, al mismo tiempo que el Gobierno y las FARC iniciaban el Programa Nacional Integral de Sustitución de Cultivos de Uso Ilícito (PNIS), en Popayán se lanzó la Coordinadora de Cultivadores de Coca, Amapola y Marihuana (Coccam), con la participación de campesinos, indígenas y afrodescendientes provenientes de catorce departamentos. Así lo explicaba Luz Perly Córdoba:

Los campesinos siempre han estado organizados [...] donde hay coca, en comités cocaleros, esto no es un secreto para nadie. Lo que hemos hecho ahora es recoger todos estos procesos locales y regionales y conformar la coordinación nacional con el fin de convertirnos en un actor determinante en el tema de la solución al problema de los cultivos de uso ilícito [...] la idea es que en la medida en que vayan acabando los cultivos ilegales y los campesinos vayan haciendo tránsito hacia una economía lícita, sigan siendo parte de sus asociaciones campesinas como siempre lo han hecho, ya no como cocaleros sino como productores agrícolas lícitos [...] La idea es avanzar con una verdadera solución al problema, lo cual tiene que ver con el desarrollo rural integral. (Osorio Granados 2017)

Así, se concretaba la organización que se había tratado de formar después de las marchas cocaleras de 1996 (Ramírez 2001) y que en ese momento no se hizo realidad. Se requirieron veinte años de lucha para que se reconociera a los cultivadores de coca como campesinos. Finalmente, cabe resaltar que, recientemente, este reconocimiento se ha ampliado a la reivindicación de sus derechos culturales (Ramírez 2017), como se evidencia en el hecho de que el pequeño cultivador de coca se ha sumado a la actual lucha del campesinado por su reconocimiento como sujeto político con derechos diferenciados (Güiza *et al.* 2020; Gutiérrez 2019). Lo anterior implica reivindicar su condición de grupo sociocultural con identidades y prácticas propias, en el marco de la Constitución de 1991 (Ramírez 2017).

En conclusión, a lo largo del análisis de la genealogía de la categoría colono en diferentes contextos históricos, se evidenció cómo es celebrado por su arrojo y valentía cuando se inician los procesos de colonización de las periferias y cómo

se le estigmatiza como bandolero por estar armado y asociársele con la guerrilla en otras coyunturas. Así mismo, el colono fue sujeto de programas del Estado que sustituyeron la reforma agraria en el interior del país, pero al no lograr éxito en su sostenibilidad, tuvo que cultivar la hoja de coca, lo cual lo llevó a ser estigmatizado como narcocultivador, aunado a ser considerado depredador del medio ambiente. Es necesario resaltar que el denominado colono es una figura fundamental para entender la categoría de campesino, puesto que en ciertos momentos el ser campesino hace parte de la condición del colono; en otros, una categoría puede subsumir a la otra y, en otros más, las dos pueden encontrarse en tensión, si es que no en oposición. A pesar de todas estas manifestaciones situadas, es un hecho que el ser campesino es un estado al que espera llegar el colono en busca de su desestigmatización por parte del Estado y del reconocimiento tanto de la propiedad de su predio como de sus derechos como campesino.

Referencias

- Acero, Hugo.** s. f. “El colono”. En *Colonización del bosque húmedo tropical*, editado por Corporación Araracuara y Fondo de Promoción de la Cultura, 215-226. Bogotá: Gente Nueva.
- Alonso, Irene.** 2020. “La voz campesina en la esfera pública colombiana en el siglo XX a través de los periódicos de la ANUC y sus antecedentes”. Tesis de pregrado en Antropología, Departamento de Antropología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Appelbaum, Nancy.** 2003. *Muddied waters. Race, religion and local history in Colombia 1846-1948*. Durham: Duke University Press.
- Arias Vanegas, Julio.** 2007. *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Arias Vanegas, Julio e Ingrid Johanna Bolívar.** 2006. “El cultivo de la identidad natural. Paisaje, cultura y turismo en Montenegro, Quindío”. En *Identidades culturales y formación del Estado en Colombia: colonización, naturaleza y cultura*, editado por Ingrid Johanna Bolívar, 51-118. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Aristizábal, Silvio.** 2016. “El imaginario sobre la raza antioqueña”. Consultado el 14 de julio de 2021. <https://pensilvaniaciencia50.wordpress.com/2016/08/01/el-imaginario-sobre-la-raza-antioqueña/>
- Barrera, Rafael.** 1963. *Aspectos de la reforma agraria en Colombia. Antecedentes, progreso y comentarios*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Sociales / Universidad Nacional de Colombia.
- Bhabha, Homi K.** (1994) 2007. *El lugar de la cultura*. Traducido por César Aira. Buenos Aires: Ediciones Manantial.

- Brucher, Wolfgang.** (1968) 1974. *La colonización de la selva pluvial en el piedemonte amazónico en Colombia. El territorio comprendido entre el río Ariari y el Ecuador (1968)*. Bogotá: Instituto Geográfico Agustín Codazzi.
- Camacho, Álvaro y Jorge Vallejo.** 1972. "Imagen del colono. Estudio de casos y visión general de su situación". *Revista del Instituto Geográfico Agustín Codazzi* III (1): 101-139.
- Casas Aguilar, Justo.** 2001. "Entre el hacha y la cruz. La colonización del Putumayo: 1894-1930". En *Historia general del departamento de Putumayo. Texto guía para la enseñanza*, editado por Augusto Gómez López, 407-515. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Manuscrito inédito.
- Charry Sedano, Alicia.** 1991. "Contacto, colonización y conflicto en el Valle de Sibundoy: 1870-1930". Tesis de pregrado en Antropología, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Chaves, Margarita.** 1998. "Identidad y representación entre indígenas y colonos de la Amazonia colombiana". En *Modernidad, identidad y desarrollo*, editado por María Lucía Sotomayor, 283-296. Bogotá: ICANH; Ministerio de Cultura.
- Chaves, Milcíades.** 1945. "La colonización de la Comisaría del Putumayo. Un problema etnoeconómico-geográfico de importancia nacional". *Boletín de Arqueología* 1 (6): 567-598. [https://www.icanh.gov.co/recursos_user//ICANH%20PORTAL/SUBDIRECCI%C3%93N%20CIENT%C3%8DFICA/ANTROPOLOGIA/Bolet%C3%ADn%20de%20arqueolog%C3%ADa/Vol\(1\).%201,%20n.%206f.pdf](https://www.icanh.gov.co/recursos_user//ICANH%20PORTAL/SUBDIRECCI%C3%93N%20CIENT%C3%8DFICA/ANTROPOLOGIA/Bolet%C3%ADn%20de%20arqueolog%C3%ADa/Vol(1).%201,%20n.%206f.pdf)
- Ciro, Claudia Alejandra.** 2008. *De la selva a la pradera: reconfiguración espacial del piedemonte caqueteño*. Documento n.º 159, Departamento de Historia. Bogotá: Centro de Estudios Socioculturales, Facultad de Ciencias Sociales / Universidad de los Andes.
- Ciro, Estefanía.** 2020. *Levantados de la selva. Vidas y legitimidades en los territorios cocaleros del Caquetá*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Clifford, James.** 1994. "Diasporas". *Cultural Anthropology* 9 (3): 302-338. <http://www.jstor.org/stable/656365>
- Congreso de Colombia.** 1890. Ley 89, 25 de noviembre. "Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada". *Diario Oficial* XXVI (8263), 8 de diciembre, 1. <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Leyes/1630995>
- . 1914. Ley 69, 12 de noviembre. "Por la cual se reforman las Leyes 51 de 1911 y 106 de 1913". *Diario Oficial* MCMXIV (15344), 12 de noviembre, 1. <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1619381>
- . 1959. Ley 29, 4 de agosto. "Por la cual se fomenta la repatriación de los capitales colombianos poseídos en el Exterior, se autoriza la emisión de bonos nacionales en moneda extranjera y se crea un Fondo de Desarrollo Económico". *Diario Oficial* XCVI (30021), 13 de agosto, 313. <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Leyes/1585565>
- . 1961. Ley 135, 15 de diciembre. "Sobre la reforma social agraria". *Diario Oficial* XCVIII (30691), 20 de diciembre, 801. <http://www.suin.gov.co/viewDocument.asp?id=1792699>
- . 1986. Ley 30, 31 de enero. Estatuto Nacional de Estupefacientes. *Diario Oficial* CXXII (37335), 5 de febrero, 5. <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Leyes/>

- González, José Jairo y Elsy Marulanda.** 1990. *Historias de frontera. Colonización y guerras en el Sumapaz*. Bogotá: Cinep.
- Guhl, Ernesto.** 1982. "El papel de la geografía en las ciencias humanas". *Revista Colombiana de Sociología* 2: 82-128. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/recs/article/view/8636>
- Güiza, Diana Isabel, Ana Jimena Bautista, Ana María Malagón y Rodrigo Uprimny.** 2020. *La constitución del campesinado. Luchas por reconocimiento y redistribución en el campo jurídico*. Bogotá: Dejusticia.
- Gutiérrez Sanín, Francisco.** 2019. "Tensiones y dilemas de la producción cocalera". *Análisis Político* 97: 71-90. <https://doi.org/10.15446/anpol.v32n97.87193>
- . 2020. "Fumigaciones, incumplimiento, coaliciones y resistencias". *Estudios Socio-jurídicos* 22 (2): 1-37. <https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/sociojuridicos/a.9146>
- Iglesias, Juliana.** 2003 "Representaciones en el discurso estatal de los pequeños cultivadores de plantas de usos ilícitos (1994-2002)". Tesis de pregrado en Antropología, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Jaramillo, Jaime Eduardo.** 1989. "Historia y dimensiones socioculturales del proceso colonizador". En Jaramillo, Mora y Cubides 1989, 1-130.
- Jaramillo, Jaime, Leonidas Mora y Fernando Cubides, eds.** 1989. *Colonización, coca y guerrilla*. Bogotá: Alianza Editorial Colombiana.
- Karl, Robert.** 2017. *Forgotten peace: reform, violence and the making of contemporary Colombia*. Oakland: University of California Press.
- Laclau, Ernesto.** 1990. *New reflections on the revolution of our time*. Londres: Verso.
- Leal, Claudia.** 1995. *A la buena de Dios. Colonización en La Macarena, ríos Duda y Guayabero*. Bogotá: Seres; Fescol.
- LeGrand, Catherine.** (1986) 2017. *Colonización y protesta campesina en Colombia (1850-1950)*. Bogotá: Ediciones Uniandes; Universidad Nacional de Colombia; Cinep.
- Londoño, Rocío.** 2011. *Juan de la Cruz Varela. Sociedad y política en la región de Sumapaz (1902-1984)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Martínez, Sandra Patricia.** 2017. *Encuentros con el Estado. Burocracias y colonos en la frontera amazónica (1960-1980)*. Cali: Editorial Universidad del Valle.
- Melo, Jorge Orlando.** 2013. "¿Raza antioqueña?". *El Tiempo*, 14 de agosto. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-12992040>
- Molano, Alfredo.** 1987. *Selva adentro. Una historia oral de la colonización del Guaviare*. Bogotá: El Áncora Editores.
- . 1988. "Algunas consideraciones sobre la colonización y la violencia". *Colombia Amazónica* 3 (2): 99-110.
- Mora, Leonidas.** 1989. "Las condiciones económicas del Medio y Bajo Caguán". En Jaramillo, Mora y Cubides 1989, 131-227.

- Osorio Granados, Marcela.** 2017. “La erradicación forzada va a generar un conflicto social”. *El Espectador*, 26 de enero. <https://www.elespectador.com/colombia-20/conflicto/la-erradicacion-forzada-va-a-generar-un-conflicto-social-articulo/>
- Palacios, Marco.** 2011. *¿De quién es la tierra? Propiedad, politización y protesta campesina en la década de 1930*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica; Ediciones Uniandes.
- Pijnenburg, Tom.** 1988. “Cambios de sistemas de producción y adquisición de conocimientos entre colonos blancos y colonos indígenas en la frontera agrícola colombiana. *Colombia Amazónica* 3 (2): 83-88.
- Presidencia de la República de Colombia.** 1928. Decreto 1110, 14 de junio de 1928. “Por el cual se destinan zonas para colonización”.
- . 1996. “Qué es el Plante”. *El Espectador*, fascículo n.º 2, serie “Así es el Plante”, 27 de agosto. Plan Nacional de Desarrollo Alternativo de la Presidencia de la República.
- Ramírez, María Clemencia.** 2001. *Entre el Estado y la guerrilla: identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo*. Bogotá: ICANH; Colciencias.
- . 2015. “The idea of the State in Colombia: an analysis from the periphery”. En *State theory and Andean politics. New approaches to the study of rule*, editado por Christopher Krupa y David Nugent, 35-55. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- . 2017. “Las conversaciones de paz en Colombia y el reconocimiento de los cultivadores de coca como víctimas y sujetos de derechos diferenciados”. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies* 42 (3): 350-374. <https://doi.org/10.1080/08263663.2017.1379135>
- . 2019. “Militarism on the Colombian periphery in the context of illegality, counterinsurgency and the post-conflict”. *Current Anthropology* 60 (19): S134-S147. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/full/10.1086/699970>
- Ramírez, María Clemencia y Juliana Iglesias.** 2010. “Paradojas del desarrollo alternativo en la Amazonia occidental colombiana”. En *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea*, compilado por Margarita Chaves y Carlos Luis del Cairo, 537-562. Bogotá: ICANH; Pontificia Universidad Javeriana.
- Ramírez, Roberto.** 1998. “Conflictos sociales en el Putumayo”. En *Conflictos regionales. Amazonia y Orinoquia*, editado por Fescol, 71-129. Bogotá: Fescol; Iepri.
- Ramírez Tobón, William.** 1981. “La guerrilla rural en Colombia. ¿Una vía hacia la colonización armada?”. *Estudios Rurales Latinoamericanos* 4 (2): 199-209.
- . 1996. “¿Un campesinado ilícito?”. *Análisis Político* 29: 54-62. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/74971>
- Rincón, Laura.** 2018. “De cándidos a malhechores: representación de los campesinos-colonos del Caquetá en la prensa nacional, 1948-1991”. Tesis de Maestría en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonía, Leticia.
- Salgado, Henry.** 2012. “El campesinado de la Amazonia colombiana: construcción territorial, colonización forzada y resistencias”. Tesis doctoral en Antropología, Departamento de Antropología, Facultad de Artes y Ciencias, Montreal University, Canadá.

- . 2018. *Don Armando Montaña Ríos. Una historia de la acción colectiva del Guaviare, 1970-2010*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Sánchez Gómez, Gonzalo**. 1988. “Rehabilitación y violencia bajo el frente nacional”. *Análisis Político* 4: 21-42. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/74062>
- Sánchez Gómez, Gonzalo y Donny Meertens**. 1983. *Bandoleros, gamonales y campesinos. El caso de La Violencia en Colombia*. Bogotá: El Áncora Editores.
- Serje, Margarita**. 2005. *El revés de la nación. Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Serrano, Edgard David**. 1994. *El modelo ganadero de la gran hacienda*. Florencia: Universidad de la Amazonia.
- Torres Bustamante, María Clara**. 2010. “¿Puede un campesino cocalero contribuir a la regulación política y a la gobernanza?”. En *Gobernanza y conflicto en Colombia. Interacción entre gobernantes y gobernados en un contexto violento*, editado por Claire Launay-Gama y Fernán González, 103-108. Bogotá: Cinep; Pontificia Universidad Javeriana.
- . 2020. “The roots of an illicit peasant crop: Colombia 1950s-1990s”. Tesis doctoral, Department of History, Stony Brook University, Nueva York.
- Tovar, Hermes**. 1995. *Que nos tengan en cuenta. Colonos, empresarios y aldeas: Colombia 1800-1900*. Bogotá: Tercer Mundo Editores; Colcultura / Premio Nacional de Cultura 1994.
- UNDCP (Programa de las Naciones Unidas para la Fiscalización Internacional de Drogas)**. 1998. *Colombia. Apoyo y compromiso integrales*. Bogotá: UNDCP.
- Useche Losada, Mariano**. 1989. “La cuestión étnica y el desarrollo regional en la Amazonia colombiana”. En *Amazonia, identidad y desarrollo*, editado por Fundación Manoa y Fondo Fen, 53-61. Bogotá: FEN.
- Vargas, Ricardo**. 1999. *Drogas, máscaras y juegos. Narcotráfico y conflicto armado en Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo Editores; TINI-Acción Andina.
- Vásquez, María de la Luz**. 2006. “De repúblicas independientes a zona de despeje. Identidades y Estado en las márgenes”. En *Identidades culturales y formación del Estado en Colombia. Colonización, naturaleza y cultura*, editado por Ingrid Johanna Bolívar, 119-208. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Yie Garzón, Maite**. 2018. “¡Vea los campesinos aquí estamos! Etnografía de la (re)aparición del campesinado como sujeto político en los Andes nariñenses colombianos”. Tesis doctoral en Antropología, Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo.

Las representaciones sociales rurales de los “no-indios” ante el ocaso de la ciudad agraria colonial: los Andes centrales neogranadinos en la encrucijada borbónica

The rural social representations of the “non-Indians” in the face of the decline of the colonial-agrarian city: the Central Andes of Nueva Granada at the bourbon crossroads

Vladimir Montaña Mestizo*
Université de Tours, Francia

DOI: 10.22380/2539472X.2001

RESUMEN

A fines del siglo XVIII las formas de representar socialmente a la población rural no indígena comenzaron a redefinirse en atención a si se provenía de *lo conglomerado* o de *lo disperso*. Durante el periodo de los Habsburgo, cuando el límite socioespacial fundamental estaba dado por lo conquistado y lo no conquistado, las *colonias* fueron asentamientos urbanos/rurales organizados y controlados alrededor de entidades político-administrativas más o menos conglomeradas; allí se era mestizo, español o indio, independientemente del lugar de residencia. No obstante, la promulgación de la Real Instrucción de 1754, la ampliación de la frontera interna y el giro fisiocrático, entre otros eventos, hicieron posible una ampliación de este mundo colonial. En este artículo muestro cómo esto implicó la desestructuración de las lógicas de ordenamiento y control social: como nunca antes, provenir de las ciudades o de las pequeñas aldeas o despoblados comenzó a ser factor de alteridad entre la población no indígena (*vecinos, libres y mestizos*).

Palabras clave: libres de todos los colores, vecino, mestizo, representación social, campo/ciudad.

ABSTRACT

At the end of the eighteenth century, social representation processes of the non-indigenous rural population began to be resignified according to whether it came from conglomerate or dispersed spaces. During the Habsburg period, the fundamental socio-spatial boundary was given by the conquered and the unconquered, and the colonies were urban/rural settlements organized and controlled around more or less conglomerate political-administrative entities. There, one was mestizo, Spanish or Indian regardless of the place of residence. However, the promulgation of the Royal Instruction of 1754, the expansion of the internal frontier, and the physiocratic turn made possible the expansion of this colonial world. This expansion implied the destructuring of the rules of social order and control. In this article I show that, as never before, the fact that someone came from the cities, small villages, or uninhabited areas became a factor of otherness among the non-indigenous population (vecinos or neighbors, libres or free-people and mestizos).

Keywords: libres de todos los colores, vecino (neighbor), mestizo, social representation, country/city.

vladimir.montana.mestizo@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0001-8521-9471>

“Para que el campesino cuente, tiene que ser contado”. Esta reivindicación, por medio de la cual los movimientos campesinos de hoy llaman la atención del Estado para ser considerados como sujeto colectivo de derechos, es un corolario que bien pudiera aplicarse a las gentes rurales neogranadinas del siglo XVIII. Hace más de dos siglos, la proliferación de *libres de todos los colores*, la diferenciación entre *mestizos* y *mestizos limpios*, y la funcionalización política de los *vecinos notables* de las aldeas mostraron las profundas transformaciones que estaba sufriendo el viejo régimen social colonial. Procesos migratorios, abandono de resguardos, extinción de pueblos de indios, juegos de interés, formas de residencia temporal e itinerante concordantes con los ciclos productivos de las emergentes haciendas y, por cuenta de todo ello, el desencadenamiento de diversas expresiones de transfiguración interétnica y mestizaje volvieron las categorías y representaciones sociales mucho más flexibles que en tiempos precedentes. En estas condiciones, el mundo social rural era incomprensible para el Estado colonial, cuyo control y legitimidad política habían estado fundados hasta entonces en el conteo de los indios y de sus tributos.

Durante el gobierno de los Habsburgo, las tierras efectivamente controladas se parecían a un archipiélago más o menos poblado, más o menos disperso, en medio de un mar de selvas y territorios baldíos (LeGrand 1988). La mayor parte de la cartografía colonial era entonces imaginaria y considerada *tierras de realengo* —es decir, lo que toca y pertenece al rey—, zonas aún no invadidas. Los asentamientos efectivamente controlados incluían por su parte lo agrario y civil, y cada entidad político-administrativa estaba dotada de unos terrenos de uso individual (solares, aposentos, peonías y caballerías) y otros de uso comunal (resguardos, ejidos, dehesas, propios, tierras del común, tierras concejiles) de vocación agrícola o pastoril. Estas unidades, que incluimos como referentes de la *ciudad agraria*, eran el fundamento de una vida colonial que, incluso en el sentido más castizo del término, tuvo dos acepciones complementarias, una agraria y otra civil, y que el mismo *Diccionario de autoridades* de 1729 bien pudo reconocer:

COLONIA. Población o término de tierra que se ha poblado de gente extranjera, trahida de la Ciudad Capital, o de otra parte. Los Romanos llamaban tambien así a las que se poblaban de nuevo de sus antiguos moradores. Es voz puramente Latina *Colonia*. [...]

COLONO. El labrador que cultiva y labra alguna tierra por arrendamiento. Latín. *Colonus*, de donde viene. [...] (Real Academia Española 1729, 419-420)

A partir de la segunda mitad del XVIII se generó un quiebre de esa ciudad civil y agraria constituida —en América— sobre un régimen de representación fundado en una noción escolástica de la raza. Allí un indio era un indio, independientemente de que viviera en la ciudad, morara en la periferia o se ocupara del cultivo del maíz en un lejano resguardo; lo mismo ocurría con un español o un mestizo.

Ello cambió con la progresiva reivindicación del trabajo agrícola que fomentó la fisiocracia y el renovado mercantilismo español. Diferentes propuestas y una serie de disposiciones fueron dando entonces una mayor particularidad a los territorios que estaban más allá de *la cité* colonial. Se promulgaron en consecuencia diversas disposiciones dirigidas a la desamortización (Nieto 2002) e individualización de la tierra: en la Península, mediante los repartos de baldíos de 1767, 1768, 1770, 1790 y 1793 (Pérez Picazo 2003) y, en América, principalmente, mediante la Real Instrucción de 1754, que a la postre buscaba dar valor al uso de la tierra sobre los títulos reales (Ots Capdequí 1959). A este mismo contexto se vinculan las expediciones botánicas de Ruiz y Pavón en Perú, de Sessé y Cervantes en Nueva España e incluso de Mutis en el Nuevo Reino de Granada y de Cuéllar en Filipinas. La inestabilidad de una economía exclusivamente ligada a la explotación y el tráfico de metales preciosos había hecho que el proyecto borbónico en América comenzara a pensar la propiedad y la producción agraria como la estrategia esencial de un nuevo orden social y económico. En las obras de José Campillo y Cossio y Bernardo Ward, ministros de Felipe V que propusieron tempranamente un *nuevo sistema de gobierno económico para América*, salta a la vista el interés por desarrollar políticas específicamente agrarias que, de modo progresivo, fueron separando institucionalmente el campo y la ciudad.

Los textos de los ministros Campomanes (*Reflexiones sobre el comercio español a Indias*, 1762) y Jovellanos (*Expediente de la Ley Agraria*, 1795) hablan de un agitado reformismo a los dos lados del Atlántico: mientras en América se reformaban los regímenes de las tierras de uso comunal, en la Península la lucha era principalmente contra la Mesta. En este contexto, los procesos de colonización y poblamiento se repotenciaron, aumentó la migración de españoles al continente americano¹, se generaron nuevas e inéditas territorialidades que propiciaron una ampliación de la frontera agrícola, y se fomentaron con vigor la propiedad individual y los procesos de desamortización de las tierras de la

1 Este es un tópico que, luego de muchos años de negligencia investigativa, tuvo notables avances en las últimas décadas con el “descubrimiento” de América. Ver análisis de migraciones, para el País Vasco, en Ruiz de Azúa y Martínez de Ezquerrecocha (1992); para Andalucía, en Díaz-Trechuelo (1991); para las Islas Canarias, en Macías Hernández (1994); para Galicia, en Eiras Roel y Rey Castelao (1992). Ver, además, Mörner (1991, 1995).

Figura 1. Tabla de contenido del texto *Nuevo sistema de gobierno económico para la América*

(25)

T A B L A

DE LOS CAPÍTULOS

Que contiene esta Primera Parte
del Nuevo Sistema de Gobierno
Económico para
América.

Cap. I. Evidentes reflexiones que
manifiestan lo preciso que es in-
troducir y establecer un Nuevo
Gobierno Económico en Améri-
ca. pag. 1

Cap. II. Reglamentos Económicos con
que principiáron á establecer sus
Colonias en América los Reynos
de Inglaterra y Francia, &c. 23

Cap. III. Visita General que ante to-
do se debe formar en América,
con las instrucciones, y para los
útiles fines que se expresarán. 36

Cap. IV. Circunstancias que deberán
asistir á los sujetos que se des-
tinen para la Visita General, y
cô-

<p style="text-align: center;">(26)</p> <p>cómo, y en qué asuntos la debe- rán hacer. 52</p> <p>Cap. V. En qué debemos imitar en el Gobierno de la América al que los Extranjeros tienen en sus Colonias, sin que lo puedan impedir las circunstancias pre- sentes de aquella. 60</p> <p>Cap. VI. Importante nombramiento de Intendentes para la Améri- ca. Quántos podrá haber, y en qué destinos; con lo que deberá ser de su obligación para el nue- vo Establecimiento de Gobierno. 70</p> <p>Cap. VII. Razones que obligan de justicia á que se repartan las tierras de la América en propie- dad á los naturales para su cultivo. 83</p> <p>Cap. VIII. Direccion y método que deberán observar los Intenden- tes para instruir y enseñar pron- ta y perfectamente todo lo que sea importante; y del modo con que adquirirán el conocimiento de la Agricultura. 105</p> <p>Cap. IX. Fábricas y Artes que de- ben</p>	<p style="text-align: center;">(27)</p> <p>ben precisamente permitirse en América. Las que deberán ser extinguidas en ella enteramente. Y que así aquellas, como la in- dustria, se adelanten sin em- barazo. 112</p> <p>Cap. X. y último de esta Primera Parte. Quántas utilidades pue- den producir las tierras de Amé- rica, y modos para que sean ciertas. Arbitrios que se tienen por indubitables para que los In- dios tengan caudal para sopor- tar los gastos que motivará la Agricultura al principio de su establecimiento, y principalíssi- mos objetos de que deberán cui- dar vigilante, y zelosamente los Intendentes. 142</p> <p style="text-align: right;">TA-</p>
---	---

Fuente: Campillo y Cosío ([1743] 1789, 25-27).

Iglesia. Sin embargo, en esta transición no se produjo la imposición de nuevas categorías de segmentación o reconocimiento social, tal como había ocurrido en el siglo XVI; el rezago de la gloria colonial y el mantenimiento mismo del patronato (legitimación papal de la ocupación española a cuenta de la evangelización) hicieron que las viejas categorías y representaciones sociales se continuaran usando —aunque con significados y funciones diferentes—. Estamos hablando de una lenta y compleja pero silenciosa reconfiguración del sentido de la alteridad colonial, así como de la emergencia de nuevas formas de reconocimiento y de exclusión social sobre las que quisiéramos profundizar.

La segunda mitad del siglo XVIII estuvo determinada por el ocaso de la ciudad agraria y la emergencia del límite campo-ciudad como referente de la representación social. Mostraremos que las estrategias del mundo borbónico por “ordenar y controlar” en medio de una explosión de diferentes tipos de colonización, así como de la más profunda crisis de las instituciones coloniales, coadyuvaron a que la diferencia campo/ciudad progresivamente se constituyera en un factor esencial de representación del Otro. Haciendo referencia al trabajo de Marta Herrera Ángel (2002), donde se reconoce el poder del control y del ordenamiento, nos permitiremos también contemplar la dimensión de *lo no controlado*, de lo no ordenado, y de aquellos espacios y gentes que resultaban “ilegibles” para el Estado (Serje 1985). Al lado del ordenamiento y el reordenamiento están también el descontrol y lo desordenado, y ello no se puede omitir en el contexto de unas dinámicas de ampliación del espacio colonial, de colonización y de apropiación autárquica del territorio, por ser allí donde —en muy buena medida— se configuraron las nacientes sociedades rurales colombianas.

Al abordar la relación entre las dinámicas de poblamiento y ocupación del espacio y su confrontación (concordante y discordante) con las políticas borbónicas de ordenamiento territorial, analizaremos entonces las representaciones sociales rurales del mundo no indígena a fines del siglo XVIII. Este análisis se efectuará a partir de una escala temporal de larga duración, y si bien nos centraremos en la segunda mitad del siglo XVIII, nos permitiremos ampliar la escala hasta los siglos XVI y XIX; consideramos que solo esta variación focal nos permitirá observar las variaciones en cuanto a significado, uso y función de las mencionadas representaciones. En un primer momento, analizaremos la resignificación de la representación *vecino*, que comenzó a ser el referente principal de adscripción local y que otrora se usaba para referirse exclusivamente al colono “legítimamente” asentado. Seguidamente, analizaremos la representación *mesizo*, cuyo significado comenzó a tener usos y funciones políticas diferenciadas según se enunciara en ciudades, aldeas o pueblos sin burocracias locales, donde no era necesario poner a jugar el estigma de la mancha de sangre. Finalmente,

analizaremos la representación *libre de todos los colores*, que evidencia un descontrol o la reconfiguración de un viejo régimen colonial de representación.

La ciudad agraria de los Habsburgo

Verdad es que tenemos la costumbre, como instintiva, de calificar de población rural aquella porción de labradores, que habita en los menores grupos de casas; pero ¿dónde está la regla, el criterio siquiera, de hasta dónde llega, y de dónde no pasa esta clasificación? ¿Quién ha fijado el número de viviendas que distinguen la población rural de la que no lo es? ¿Dónde se encuentra disposición legislativa, ni opinión aceptable, que nos marque cuál pueblo es rural y cuál no?
Caballero (1863, 12)

La anterior referencia corresponde a un agrarista español que, encargado de diseñar un plan de fomento de lo que en esa época ya se conocía como *población rural*, encontró no pocas dificultades para definir ese concepto. ¿Cuál era esa población a la que debía dirigirse?

Todos los pueblos grandes y pequeños están en el campo, porque todos tienen una zona de ronda, afueras, ruedo, rastro y término cultivable, excesivamente mayor que el área de su casco. La corte misma cuenta su parte mínima de población agrícola, no siendo raro ver por sus alineadas calles de edificios, con cuatro y más pisos, los gañanes con las yuntas orgullosos del ruido que hace la rastra de sus arados sobre los adoquines [...] Por el contrario, en la más reducida aldea suele haber profesores, clérigos, chapuceros y otros vecinos no agrícolas, como hay casas aisladas de ermitaños, guardas y peones camineros, que tampoco se dedican al cultivo. (Caballero 1863, 11)

Las dificultades que encontraba Caballero para definir lo rural tenían que ver, entonces, con la indefinición de la ciudad española y, en general, de lo urbano:

En España, más que en otras naciones, ofrece gran dificultad la distinción, tanto por referirse a otras ideas los nombres genéricos de las poblaciones cuanto por la manera variadísima en que los moradores están distribuidos sobre el terreno. Ciudad, villa y aldea son voces, que no se contraen al número de habitantes, sino a sus antiguos privilegios. Madrid es villa y Huete ciudad; Zambra es aldea y Albarañez es villa. La población de las provincias peninsulares, a más de diferir mucho respecto de la superficie que ocupa, varía infinito en los grupos de edificios que constituye: mientras en las de Pontevedra, Barcelona y Guipuzcoa

hay dos y tres mil habitantes por legua cuadrada, en las de Ciudad Real, Albacete y Cuenca solo existen de trescientas a cuatrocientas personas por legua; y cuando en la provincia de Oviedo se cuentan ochocientas quince parroquias y más de cinco mil poblaciones para medio millón de almas, en la de Cádiz no hay más de cuarenta y cuatro pueblos para cerca de cuatrocientos mil habitantes. En Galicia y Asturias se acercan a quince mil los lugares y aldeas de doce a cincuenta casas, y en Andalucía se llaman aldeas poblaciones de casi cuatrocientos vecinos.

Caballero (1863, 12)

El problema que identifica Caballero para la España del siglo XIX tiene que ver con unos sistemas de territorialidades múltiples construidas en medio de diversos procesos de larga duración —fundamentados en una ruralidad amplia y diversa de una tradición visigoda—, así como con su concordancia con el derecho romano justiniano, implícito en las Siete Partidas del gobierno del rey Alfonso X. Ello desde luego llegó a América. Tras la invasión española, los soldados de tropa, los peones de a pie, fueron concebidos inicialmente como los fundadores de una cultura agrícola colonial. La atribución de solares de labranza, lo mismo que de peonías y caballerías, sugiere que estos “peones” fueron los referentes de las primeras leyes de poblamiento y agrarización. Una disposición de Carlos V en 1523 señaló que los oficios de crianza y labranza debían ser obligatorios durante los primeros cuatro años de haber sido otorgados los *amparos, gracias y/o mercedes* de tierra (Solórzano y Pereira y León Pinelo [1647] 1774, 102 r.); una vez cumplido dicho término, la Ley Real daba potestad para que las mencionadas tierras pudieran ser vendidas. La Ordenanza 127 de Felipe II señaló más tarde que, una vez repartidas las tierras para ejidos, dehesas y propios comunes, lo mismo que para casas, solares, peonías y caballerías individuales, se debía velar por el establecimiento efectivo de sementeras y ganaderías. La Ordenanza 132, promulgada por el mismo monarca, instruyó que esto debía llevarse a cabo con anterioridad al levantamiento de casas y edificios. La Ordenanza 137 se refería a los colonos como *pobladores* (Ley XVI) y estableció específicamente la necesidad de encargar a una persona en particular del cuidado de las sementeras comunes:

que se ocupe en sembrar y cultivar tierra de pan y legumbres que luego se puedan recoger; y en la dehesa echen todo el ganado que llevaren y pudieren juntar con sus marcas y señales para que luego comience a criar y multiplicar. (93 v.)

Pero la constante ampliación del mundo colonial, el creciente interés de la tropa por obtener una riqueza y su enrolamiento en nuevas “conquistas” hicieron que la vida colonial y el establecimiento de colonias no fueran

materializados en el cuerpo de los españoles. La presencia y la permanencia de *españoles* en las estancias, peonías y caballerías no fue fácil por dos razones: 1) no eran consentidas las ausencias prolongadas con destino a labranzas y cuidado de ganaderías porque generaban un desgobierno en aquellas tierras inhóspitas²; 2) mantener la *gracia* de las tierras recibidas de la Corona implicaba que los viejos soldados, además de todo, adquirieran compromisos difíciles de cumplir. Felipe II estableció, por ejemplo, que aquellos vecinos que hubieran aceptado hacerse cargo de peonías o caballerías estaban obligados a:

tener edificados los solares, pobladas las casas, hechas y repartidas las hojas de tierras de labor, y haverlas labrado, puesto de plantas, y poblado de ganados las que fueren de pasto, dentro de tiempo limitado, repartido por sus plazos, y declarado lo que en cada uno ha de estar hecho pena de que pierdan el repartimiento de solares, y tierras y más cierta cantidad de maravedies para la república. (102 v.)

En estas condiciones, como era de prever, los indios terminaron ocupándose de la agricultura. El abastecimiento de alimentos de las ciudades y villas no provenía entonces de un mundo “rural” bien conformado y delimitado territorialmente, sino de uno constituido por indígenas desperdigados en asentamientos dispersos de familias nucleares bajo el gobierno, principalmente, de corregidores y curas (Herrera Ángel 2002). Vale en este punto decir que solo muy tardíamente la fundación de haciendas coloniales, cuya vocación era inicialmente ganadera (Tovar Pinzón 1988), comenzaría a cumplir alguna función en la producción de alimentos. Esta especialización de los indígenas como agricultores, junto con el uso de su fuerza de trabajo en mitas (urbanas y rurales), generó un sistema de asentamientos que resulta ininteligible a la moderna lógica campo/ciudad; se vivía, pues, en haciendas, minerales, reales de minas, asientos de minas, aduanas, ventas, puertos, islas, presidios, caseríos, rancheríos, anejos, doctrinas, cortijos y rancherías, “donde hay en cada parte diferentes Casas esparcidas a lo largo de los Ríos, Quebradas y Minerales” (Pando 1770, citado en Herrera Ángel 2001, 84).

2 El 16 de agosto de 1642, mediante la Ley XI, el propio rey Felipe IV estableció que tales autorizaciones eran posibles “siempre y cuando [las ausencias] fuesen breves” (95 v.).

Del privilegio a la constricción: la resignificación de los vecinos

Significa también la razón de vecino en un Pueblo, por la habitación, un domicilio en el tiempo determinado por la ley [...] Significa asimismo cercanía, ó proximidad de una cosa à otra. Dícese especialmente de las casas, ó quartos de habitación... Metaphoricamente se usa por cercanía ú proximidad en qualquier línea [...] Asi mismo metaphoricamente se toma por semejanza, ó coincidencia en las cosas inmateriales.

Real Academia Española (1739, 428 r.)

El significado de la palabra *vecino* ejemplifica la complejidad, la diversidad y las transformaciones en la denominación de aquellos “colonos” que decidieron llevar sus vidas en tierras más o menos distantes de los centros político-administrativos coloniales. En los primeros tiempos del periodo colonial, vecino era la palabra con la que se distinguía a un poblador legalmente asentado en cuanto colono. Un vecino era un colono de todo derecho. Cualquier nueva población debía tener no menos de diez vecinos y sus parientes y, en muchas de ellas, el primer vecino era el encomendero; así por lo menos lo deja ver la Ley V del 23 de agosto de 1538 (Solórzano y Pereira y León Pinelo [1647] 1774, 88 v.). Cada nueva fundación, según el rango de la capitulación que le preveía, tenía un mínimo y un máximo de vecinos autorizados a instalarse y a vivir bajo el amparo real. Las ordenanzas 88 y 89 de Felipe II dejan ver que los vecinos constituían una especie de “unidad de medida” de las nuevas fundaciones; de su número y “calidad” dependía el establecimiento de ciudades, villas o lugares (88 v.). Según el *Diccionario de autoridades*, un vecindario era la “lista, nómina u matrícula de vecinos que se arregla para algún repartimiento” y, conforme a esta idea, definía vecino como aquel individuo que “tiene casa, hogar en un pueblo, y contribuye en las cargas u repartimientos” (Real Academia Española 1739, 420).

La legitimidad del vecino como habitante legal implicaba el cumplimiento de diferentes deberes: sufragar los sacramentos y demás derechos parroquiales, contribuir a la llamada fábrica de iglesia (mejoras, ornamentos, cofradías), y pagar corrientemente diezmos y primicias. Estas “inversiones” no eran redimibles solamente en el campo de lo espiritual; más allá, tenían implicaciones sobre el ordenamiento político local. Tamar Herzog (2003), en un estudio que aborda desde la vieja Castilla hasta el siglo XVIII latinoamericano, muestra que el vecino es ancestro del ciudadano y una representación fundamentalmente civil. Ello explica su relación con la noción de raizalidad que, naturalmente, toma mucha

más fuerza en contextos de colonización y movilidad residencial. En estas circunstancias, advertimos tres usos de la representación *vecino*: 1) diferenciaba y distinguía a los indios tributarios³; 2) diferenciaba y distinguía a los libres de todos los colores; y 3) diferenciaba y distinguía el estatus social de los mestizos.

Inicialmente no hubo unos parámetros generales del vecinazgo, razón por la cual fueron las comunidades las que usualmente regularon los derechos y deberes del ser vecino según fueros y costumbres propias (Herzog 2003). En el siglo XV parece haber comenzado una cierta homogeneización de los derechos: un vecino podía montar a caballo, portar armas, acceder a las tierras y a los pastos de uso comunal, y ser elector y elegido en cargos del cabildo (Ordenanzas de Ávila 1487). De otro lado, para ser aceptado como tal, se requería la aprobación de los vecinos asentados (Ordenanzas de Jaén 1553) y haber vivido en la localidad durante al menos diez años. Nada indica, o por lo menos no en la recopilación de Solórzano y Pereira y León Pinelo ([1647] 1774), que tales parámetros hayan cambiado en América.

Con el tiempo, la adscripción de un individuo o familia a un vecindario no dependía del ser raizal o de la cercanía a la doctrina; para los más ricos era posible elegir su lugar de *vecindad*. Si se trataba de pobres, el asunto se resolvía entre los curas, como ocurrió en el pueblo de indios de Gachancipá (1727-1734), cuando el cura-vicario recomendó que los indios fuesen integrados al curato (de indios) del pueblo de Nemocón, al otro lado del río, para facilitarles cumplir con la doctrina (AGN, Poblaciones-Var, sc. 46, leg. 8, doc. 11). La representación de un vecino tenía por demás variables diversas. Si el padrón de vecinos se levantaba en una villa de blancos, podría incluir sirvientes, indios, libres, mestizos, solteras, solteros, pardos y/o esclavos; ello queda claro para el caso de Pamplona en 1793 (AGN, Miscelánea, sc. 39, leg. 43, doc. 13) o Monguí (AGN, Miscelánea, sc. 39, leg. 44, doc. 41). No obstante, si el padrón de vecinos era levantado en pueblos de indios, como en el caso de Cómbita (AGN, Visitas-Boy, sc. 62, leg. 13, doc. 16) y Tibasosa (AGN, Miscelánea, sc. 39, leg. 41, doc. 26), tal representación era abiertamente excluyente de la población indígena.

Con el aumento y poblamiento de las áreas rurales, la definición de vecino fue objeto de reconfiguración. El factor *raza* tenía poca pertinencia cuando lo que se jugaba en las pequeñas aldeas era el deber de contribuir, en cuanto vecinos, con las obras públicas, el diezmo, las cofradías (de españoles) y demás obligaciones reservadas para la población no indígena. El reconocimiento del

3 Caso curioso es la consulta que se efectuara en Cacota de Velasco (Norte de Santander), incluso en 1831 (AGN, Indios, sr. 52, leg. 1, doc. 200), a propósito de la eventual alcaldía de un indígena ante la ausencia de vecinos blancos.

vecino era desde luego la puerta de entrada a ciertos privilegios —como gracias y mercedes de tierra— o cargos políticos de importancia local, como alcalde, alguacil o fiscal (Bayle 1950). También se visibilizaría en la subrepresentación *vecinos notables*, cuya alusión es reiterativa en los documentos del siglo XVIII, principalmente, y que refiere a las dinámicas de segmentación microsociedad del mundo colonial no indígena. Empero, el pago de los estipendios para algunos vecindarios no era tan fácil de llevar a cabo y muchas veces la Corona tuvo que asumirlo, como ocurrió en el “sitio” de Morales, cerca de Cartagena (AGN, Miscelánea, sc. 39, leg. 63, doc. 26, f. 446 r.). Ser vecino en algunos casos implicaba de hecho pagar unas contribuciones que quizás era mejor evitar, incluidos los estipendios de la doctrina, diezmos y demás; en ese sentido, para muchos vecinos potenciales pudo ser en ocasiones mucho más deseable verse representados como libres de todos los colores.

La ilegalidad de la presencia de *foráneos* en los pueblos de indios (Mörner 1963) y las consecuencias que ello acarrearía de manera permanente hicieron que, en muchos casos, la vecindad resultara más una carga que un privilegio. Un expediente de 1744 referente al sitio de Morales (provincia de Cartagena) muestra por ejemplo que, como resultado de las sucesivas expulsiones, los vecinos se tornaron migrantes sin control político (AGN, Miscelánea, sc. 39, leg. 140, doc. 58, f. 565 v.)⁴.

La transformación del significado del vecino llegó, sin embargo, con los procesos de extinción de pueblos de indios y la erección de parroquias de blancos a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. Estas reformas tuvieron un origen fundamentalmente económico. A esas alturas, en el Nuevo Reino los tributos apenas lograban tasarse en “camisetas, alpargatas, mantas, lienzos y cobijones que no se podían vender ni aun en la tercera parte de su valor” (Verdugo y Oquendo [1754] 1963, 155-156). Verdugo y Oquendo (163) consideraba que las *personas blancas* podrían en efecto generar mayores ingresos a través del pago de primicias, diezmos y alcabalas (impuesto al comercio) que por concepto de requintos (de indios). El negocio borbónico era, pues, aumentar las rentas y disminuir el gasto de las doctrinas. En 1777 Campuzano y Sanz explicaba que, por ejemplo, el erario se liberó de las cargas de los extintos pueblos de Chevas, Burbanza, Tovaría y Turaza a expensas de la extinción de los pueblos de Tarco, Serinza, Sativa, Unzaga y Beteytiva (AGN, Visitas-Boy, sc. 62, leg. 16, doc. 16, ff. 979 v.-980 r.). Para Moreno y Escandón ([1775-1776] 1985), no era justo “pagar

4 La “fuga” llevada a cabo por los vecinos de San Luis en la parroquia de Santo Tomás como forma de negarse a ser trasladados a Baranoa, en 1745, y en particular el celo que manifestaron para conservar las campanas y alhajas del templo, muestra las profundas implicaciones que pudo tener para la población un traslado de vecindario (AGN, Poblaciones-Var, sc. 46, leg. 4, doc. 7).

estipendio a un doctrinero por solo diez o veinte tributarios” (74). Esto se verifica también en el proceso de extinción del pueblo de San Francisco de la Montaña (en Veraguas) en 1805: “parece convendría el que inmediatamente pase a servir su beneficio, con lo que se evitará la Real Hacienda mucho gravamen” (AGN, Miscelánea, sc. 39, leg. 27, doc. 18, f. 554 v.).

El mantenimiento de las doctrinas era, desde luego, de alto costo para un Estado en quiebra, y es por ello que “según el crecido número de vecinos que cada pueblo tenía en su agregación podría establecerse en parroquia y mantener cura propio” (Moreno y Escandón [1775-1776] 1985, 69). El Estado colonial no podía rechazar entonces ofertas como las del vecindario de Carcasi (Santander, en límites con Casanare) en el periodo 1789-1807, que manifestaba asumir la responsabilidad económica del estipendio y administración de los sacramentos de indios y blancos, avaluado por los curas doctrineros en 50 000 maravedíes (AGN, Poblaciones, sc. 46, f. 948 r.). Lo mismo ocurrió en La Palma en 1806 (AGN, Caciques e Indios, leg. 25, doc. 69). Pedro Fermín Vargas ([1789] 1944), por su parte, señalaba:

sería muy de desear que se extinguiesen los indios, confundiéndolos con los blancos, declarándolos libres de tributo y demás cargas propias suyas, y dándoles tierras en propiedad. La codicia de sus heredades haría que muchos blancos y mestizos se casasen con las indias y, al contrario, con lo que dentro de poquísimo tiempo no habría terreno que no estuviese cultivado en lugar que ahora la mayor parte de los que pertenecen a indios se hallan en eriales. (99)

Las consecuencias de estas reformas fueron sociales y culturales. Su implementación implicó convertir en vecinos a los libres de todos colores que vivían al margen del Estado, lo cual generó una reacción contraria entre ciertos grupos sociales:

hubo muchos opuestos en los curas, en los vecinos, y en los mismos indios, siempre opuestos a su bien; y que nunca podrán arreglarse mientras no se reduzcan a la clase de libres del tributo personal, como los demás, y sujetos a sus cargas. (Silvestre [1789] 1950, 100-101)

Y es que, al tiempo que se afectaban las lógicas microsociales de cada localidad, el proceso de homogeneización de los *no indios* afectaba instituciones que, como el clero regular, rentaban a partir del mantenimiento de los pueblos de indios. Para los dominicos, en particular, no era rentable la erección de parroquias y la pérdida de unos emolumentos que ahora se destinarían al clero secular. En su análisis de la separación entre el pueblo de indios de Belén de Cerinza y la parroquia de Santa Rosa —distantes una hora—, Verdugo y Oquendo ([1754] 1963)

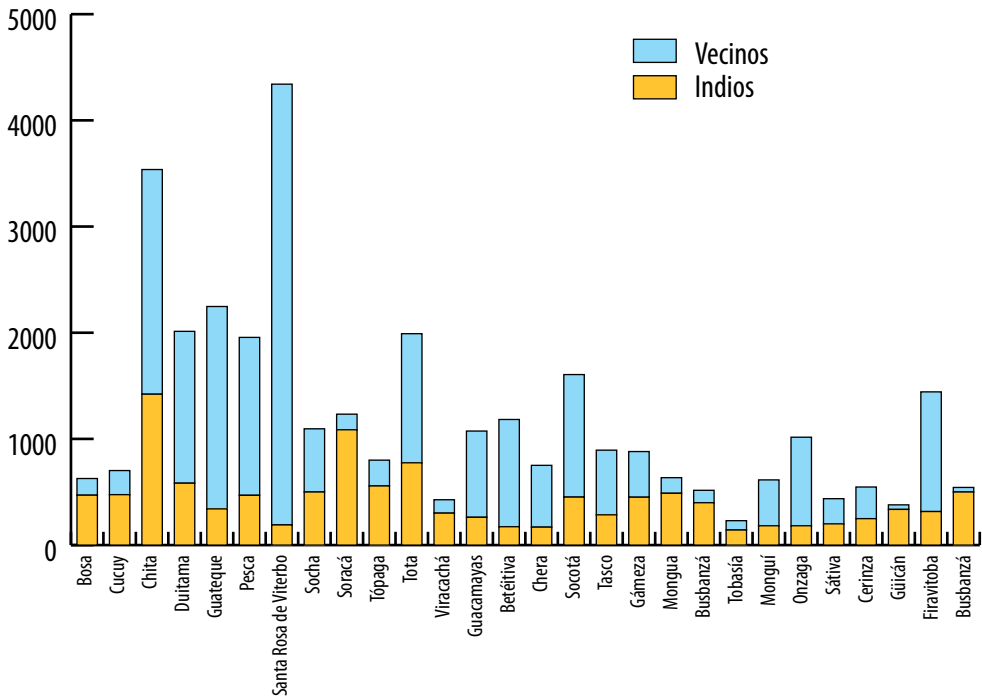
remarcaba un debate entre la población local azuzado por el cura doctrinero, un regular dominico. El nuevo alcance de la noción de vecino, compelido tras las dinámicas de extinción de pueblos de indios y la consecuente conformación de parroquias, llevó a que ciertos sectores sociales reivindicaran los viejos significados. La erección de una parroquia de vecinos implicaba privar a los regulares de sustraerles los réditos que normalmente percibían por cuenta de la doctrina. Verdugo y Oquendo ([1754] 1963, 184) recoge dicha problemática al recuperar una cédula real de 1750:

De que yo me dignase a expedir una orden general para que, ya estén encargados a Doctrineros Regulares, a sacerdotes regulares, se dividan en distintas parroquias sin mezcla alguna de los unos con los otros; y que hecha la división según reglas de mi Real Patronato, se ponga con la mayor prontitud y sin excusa ni pretexto alguno, curas clérigos en la parroquia respectiva.

En este punto, el significado también comenzó a variar según si dicha representación se enunciaba en pequeñas aldeas o, por el contrario, en ciudades y villas más tradicionales. En efecto, una cosa era ser vecino y reclamarse como descendiente de los primeros vecinos y otra, ser vecino de un rancherío en crecimiento. Ello tenía que ver, por supuesto, con el tamaño del Estado y con la posibilidad de enrolarse en la función pública. Mientras en las ciudades los vecinos podían aspirar a cargos burocráticos, eclesiásticos o militares, en las pequeñas villas y pueblos apenas podrían “gozar” —relativamente— de la exención tributaria. Las gentes de las pequeñas aldeas entendían las ventajas y desventajas (los usos y funciones) no solo de tal o cual representación, sino también de ser vecino bajo las condiciones de una u otra localidad. Esto se observa en el censo de 1777 (Gutiérrez de Pineda y Pineda Giraldo 1999, 129), en el que se muestra la proporcionalidad demográfica de la población indígena con respecto a los diferentes vecindarios y queda clara la existencia de unos factores que hicieron más atractiva la vecindad en ciertas localidades (Chita, Sogamoso o Santa Rosa de Viterbo).

No conviene, empero, homologar la representación social y política del vecino con la representación racial *blanco*. Incluso, tampoco conviene su homologación con el referente mestizo que, en las ciudades, había abandonado su relacionamiento con los factores religiosos y había adoptado rasgos claramente biopolíticos (Castro-Gómez 2005). Fue entonces cuando se comenzó a dibujar una diferencia entre los vecinos de las grandes ciudades y el vecino parroquiano de las pequeñas aldeas y villas. El análisis del censo de José María Campuzano y Sanz permite ver que vecinos y mestizos eran representaciones excluyentes: o se era vecino o se era mestizo —a menos de que se tratase de un *propiamente mestizo*

Figura 2. Censo comparativo de indios y vecinos en algunas localidades de la cordillera Oriental



Fuente: elaboración propia con base en Gutiérrez de Pineda y Pineda Giraldo (1999, 129).

(o un mestizo limpio)—. Las razones tienen que ver más con la práctica social concreta que con las convenciones discursivas o ideológicas. El matrimonio de vecinos con indios y, en mayor medida, con indias —quienes en las sociedades matrilineales transmitían la herencia, filiación y sucesión— podría anular los derechos de uso del resguardo; a contrapelo, los hijos de un matrimonio india/vecino —por cuenta de filiaciones matrilineales— podrían beneficiarse del uso de tierras del resguardo e incluso acceder a otros “privilegios” derivados de la filiación y la sucesión indígena. Así, por ejemplo, un documento de 1795 muestra que en Gachetá se intentó obligar a pagar requinto a unos vecinos por el hecho de estar casados con indias (AGN, Tributos, sc. 60, leg. 16, doc. 20). En todo caso, la doble condición indio/vecino no parece haber sido admitida.

Figura 3. Tipología de mestizos presentes en visita de Campuzano y Sanz



Fuente: imagen del documento original consultado en AGN, Visitas-Bol, sc. 62, leg. 5, doc. 7, ff. 829 r. y v.

Libres de todos los colores, o la representación del desgobierno rural

La representación *libre de todos los colores*, quizás la más significativa e inexplorada de los tiempos del reformismo borbónico, es confundida con la representación *mestizo*. Por ejemplo, hablando de los datos de Francisco Silvestre, Jaramillo Uribe (1965, 25) escribe que en el virreinato había 368 093 libres, que en “el lenguaje de la época quería decir mestizos”. Pero es necesario hacer una claridad: el uso y la función de la representación *libre* no eran de tipo racial, sino político y fiscal. Se usó frecuentemente para diferenciar y clasificar aquellos actores sociales a quienes las viejas categorías coloniales (español, indio, mestizo, esclavo, vecino, etc.) no lograban sintetizar. El sector llamado libres de todos los colores incluía a todas aquellas gentes que, por razones diversas (procesos judiciales,

asentamientos distantes, migraciones, fugas o mestizajes), no tenían definido un lugar dentro del orden social colonial; no avcindaban ni a pueblo ni a resguardo. Eran “montaraces”, “crimonosos” y “forajidos”: “escapados de la sociedad, por vivir sin ley ni religión” (Caballero y Góngora, en Colmenares 1989, 410-411).

Bastaría delinear un abreviado mapa de la población del Reino para que se conociera la confusión y desorden con que viven estos montaraces hombres, eligiendo a su árbitro y sin intervención del gobierno, no de los jueces subalternos el lugar de su retiro, tanto más agradable para ellos cuanto más apartado de la iglesia de su pueblo [...] esto nace de la arraigada libertad de huirse los unos de los otros para poder vivir a sus anchas y sin recelo de ser notados en sus infames y viles procedimientos [...] forman la mayor parte de los habitantes domésticos, hacen propiamente una población vaga y flotante, que obligados a la litaría de los propietarios, transmigran con la facilidad que les conceden el poco peso de sus muebles, la corta pérdida de su rancho y el ningún amor a la pila en que fueron bautizados. (Caballero y Góngora, en Colmenares 1989, 410-411)

Se trataba de unos nuevos salvajes, alejados de la civilización y de la religión. La denominación libres de todos los colores definía a personas que no eran clasificables, no eran controladas y constituían un ámbito social ajeno a los valores culturales del mundo borbónico; es por ello que su *reducción* —que significaba poblamiento— resultaba tan necesaria como lo muestran las políticas de poblamiento y fundación de nuevas parroquias a finales del XIX (Mórner 1970; Ots Capdequí 1952)⁵. Y es que los libres no tenían función alguna en ciudades y villas: de un lado, los tributos se pagaban en los pueblos de indios —que eran aldeas dispersas— y, de otro, en dichos centros urbanos las castas cumplían el papel de criterios de clasificación específicos para garantizar justamente el funcionamiento de la sociedad de castas (Dueñas Vargas 1997; Rodríguez 1997). En el mundo rural, la representación *libres de todos los colores* se refería a aquellos que no eran tributarios —incluyendo, de alguna manera, a los indios huidos, los colonos que no pagaban diezmo y los esclavos libertos—. Mientras tanto, en el mundo urbano, era una forma de denominar el lugar de lo indeterminado, es decir, de aquello que no cumplía ninguna función en el ámbito de una taxonomía biopolítica tan definida, en donde había “tercerones”, “cuarterones” o gentes tenidas como “tente en el aire” u otras representaciones que determinaban un lugar específico de mestizaje dentro de la biopolítica colonial.

5 Dicha lectura de los “habitantes de lo despoblado” se mantendría hasta el siglo XIX, cuando se propuso incluso que se les concediera —sin perjuicio— el derecho a la ignorancia de la ley. En el proyecto de código civil de 1853 de la Nueva Granada se estableció que este beneficio podría aplicar: “1. A los labradores que viven en despoblado; 2. A los pastores que viven errantes o en despoblado” (Congreso de la Nueva Granada 1853, 3).

Cabe recordar que estas categorías no eran azarosas ni eran una simple transfiguración de la *taxonomía* característica de la Ilustración, sino que cumplían la función de reglamentar el acceso al aparato burocrático del mundo urbano colonial. Recordemos igualmente que los múltiples procesos de disenso social por causa del estigma de la sangre —o la mancha de la tierra—, pero así mismo las dinámicas de ascenso social por cuenta de un blanqueamiento nada fortuito, pudieron darse y tuvieron sentido en un mundo urbano exclusivamente. En los contextos rurales, por el contrario, estas representaciones no tenían uso o función semejante; no era necesario entonces comprar el blanqueamiento —llamado “gracias al sacar”— cuando se pertenecía al indistinguible cuerpo social de los libres de todos los colores, cuya trazabilidad filial —o sus ascendencias— era realmente imposible.

Al estar por fuera del control del Estado, los libres de todos los colores constituyen quizás el sector social menos estudiado de la historia colonial colombiana. Tal condición es comprensible si asumimos que esta expresión representaba lo opuesto al vecino, cuyo vínculo con la institucionalidad era estrecho. Según muestra Margarita Garrido (2007), ser referido como libre implicaba no obedecer ni reconocer autoridad alguna, pero también significaba no tener ninguna posibilidad de ejercerla. A finales del siglo XVIII, esta población era mayoritaria, por lo menos en algunos partidos donde el término libre tenía que ver con algún referente a la ilegalidad civil. Muchos eran indios y mulatos huidos, y es quizás por esta razón que suele confundírseles con los mestizos. Y es que, progresivamente, los indios comenzaron a liberarse de las cargas que los atormentaban (trabajos forzados, tributos, estigmatización); la fuga fue, como lo muestra Colmenares (1992), el método más usual de *desindigenización*. Eximirse de los listados de tributarios implicaba salir de sus resguardos sin dejar pista o huella alguna de su paradero, una vía que llevaba a la desindigenización. La movilidad residencial se oponía claramente a una noción colonial de raza que implicaba el confinamiento, ya fuera para el pago de tributos, como ocurría en los contextos rurales, o para los trabajos forzados de otros tipos de población.

La población “libre” era entonces conformada por colonos ilegales (de todos los colores) que no necesariamente eran reconocidos como vecinos, y que no pagaban los requintos y demoras, diezmos, primicias, alcabalas o cofradías, pero que tampoco estaban subordinados a los sistemas de gobierno propios de la república de indios. Describiendo el “estado de abominación” en que se encontraba el Nuevo Reino de Granada, el fraile Finestrada ([1789] 2001) señala:

Con efecto, ¿qué puede ofrecer la vida solitaria en unas criaturas ignorantes, penetradas de un condenable idiotismo, sin más principios de las máximas cristianas, ni más noticia de la religión que un gentil (per-

mítaseme la expresión), que un idólatra? ¿En unas criaturas sin freno, con total libertad, mal domadas, sin educación, con la crasa ignorancia de la virtud, de la mortificación de las pasiones y la contención de apetitos, hirviendo la sangre en sus venas sin temor a Dios, ni a la iglesia, ni a la real justicia, qué puede emprenderse? Ellas viven en los montes y sus honduras, distantes de sus respectivas parroquias quienes, a un día entero de camino, quienes a distancia de medio día y muchos tres o cuatro horas. (123-124)

La libertad de los libres de todos los colores no era, empero, una libertad institucional y legal que, de tenerla, les habría otorgado el estatus de vecinos. Se trataba de una libertad obtenida por haber fijado residencia en tierras distantes de todo control institucional; abriendo la selva, ellos difícilmente tenían contacto con el control moral o político. Eran criminales morales en delitos tales como el amancebamiento o los matrimonios libres e intercastales. Finestrada ([1789] 2001, 123-124) señalaba que, por su modo de vida, cuando los padres salían al trabajo dejaban a sus hijas solas “en tales retiros”, lo que facilitaba que ellas no guardaran “recato alguno en las licencias del matrimonio”; luego añadiría que en esa vida “solitaria” no era posible verificar si las gentes vivían “en carne o fuera de ella por estar separada de la sociedad tan prevenida, expuesta a los mayores desbarros y a las más tristes consecuencias”. Para Moreno y Escandón ([1775-1776] 1985), ellos vivían “separados de la sociedad”, se hallaban retirados de la Iglesia y sin asistir a misa, por lo que quedaban en “manifiesto peligro de su salud eterna, así como por la facilidad de incurrir en los excesos a que vive expuesta la naturaleza, sin temor de ser conocidos o corregidos, [y] por la grave dificultad de ser socorridos en última hora” (73).

El mestizo urbano y el mestizo rural

Ya hablamos de los mestizos puros, como son los de la primera clase, esto es, hijos de india y español, de los que bajan de condición como son los salta atrás y tente en el aire. He aludido a los primeros, y ahora digo de los segundos que en gran parte gozan de los privilegios de los españoles. No pagan tributo, no son destinados a trabajos públicos sin su consentimiento. Queda ahora por ver cuál es su condición ante el derecho eclesiástico americano. Por el parentesco de sangre que tienen con los indios, ya sean mestizos nuevos, ya sean de muchos años, son siempre tenidos por neófitos y gozan de los privilegios que les han concedido los Sumos Pontífices, privi-

*legios de los cuales no deben participar los cuarterones,
ochavones y puchuelos, excluidos de ese rango
por el Papa Clemente XI y agregados al de los blancos.*
Gilij ([1782] 1955, 157)

Mestizo constituye un atributo episódico, contingente y susceptible al cambio histórico. A través de su idea de “evanescimiento del sujeto mestizo”, Rappaport (2018) propone que: 1) no se era necesariamente representado como mestizo durante toda la vida; 2) no existía propiamente un “campo sociológico” del mestizo; 3) lo mestizo era una “perturbación” (*nonplacement*) y representar a un individuo implicaba un “ninguno de los anteriores” (17). Estas ideas, que cuestionan el valor explicativo del mestizaje como fenómeno estrictamente racial, biogenético e incluso fenotípico, permiten abordar la idea que venimos trabajando: la diferenciación de los *mestizos urbanos* y de los *mestizos campesinos*. Corrían pues tiempos en que las sirvientas urbanas eran llamadas “mestizas con hábito de india”, tal como lo muestra en detalle Rappaport (2018), y en los que el hecho de que un indio se cortara —o le cortaran— el pelo daba lugar a representarle como mestizo (Spalding 1974, 181-182).

Al final del periodo colonial, cuando la transformación y la mezcla dejaban de verse como una expresión tergiversada y corrupta de la perfecta obra de Dios, y cuando el “fijismo” dejaba de ser el marco de referencia de la historia natural (Rostand [1958] 1995), la noción de lo híbrido comenzó a tener nuevas y diversas implicaciones éticas. Ello impactó de igual forma a los vecindarios dispersos y a las pequeñas aldeas, en comparación con la influencia que el transformismo tuvo en los contextos urbanos. El siglo XVIII no era ese mundo colonial donde lucharon sujetos como Diego de Torres (el cacique Turmequé) o Alonso de Silva (cacique mestizo cuyo rango causaba resquemor por cuenta de su doble filiación y privilegio), sino uno en el que el medio social y político operativizó tal representación como dispositivo diverso de movilidad social, ya fuera por disenso —como ocurría en las ciudades— o por ascenso —como ocurría en los contextos urbanos—.

La aplicación de las representaciones sociales propiamente urbanas a la taxonomía emergente no tenía entonces que ver solamente con una transfiguración de la cultura europea, sino con una funcionalización concreta. Y es que, en las ciudades, la discriminación por mestizaje fue uno de los factores trascendentales en la estructuración social. Los mestizos no eran ningún tipo de clase media, sino el factor trascendental para torpedear la carrera de quien pretendiera ser español de sangre “limpia”. Para ello era importante la clasificación y a ello hacía referencia la biopolítica. La mera suposición de una “mancha en la

sangre” que infería desmerecimiento llevaba a que en las ciudades se adelantaran investigaciones genealógicas que, a la sazón, resultaban más frecuentes y detalladas en cuanto más importante política y administrativamente fuesen la localidad y la familia en cuestión. Analizados en detalle para el caso colombiano por historiadores como Dueñas Vargas (1997) y Rodríguez (1997), el principio de la pureza española —o ausencia de mestizaje— resultó ser el fundamento de la clasificación y segmentación social y, por tanto, de la configuración de la clase alta colonial.

Lo contrario ocurría en las pequeñas villas, pueblos de indios y des poblados coloniales donde los archivos eran insuficientes o poco fiables. Allí, los pretendidos juicios de disenso social no tenían mayor factibilidad o, en caso de darse, no llegaban a ser lo suficientemente técnicos según los parámetros de la época. Ello implicaba que la categoría mestizo, como representación social, tuviese usos, funciones y reapropiaciones diferentes en las sociedades locales. La representación de alguien como mestizo en un contexto cuya filiación no fuera archivada o resultara precariamente archivada (Montaña Mestizo 2003) daba lugar a que individuos concretos fueran puestos a la merced de *profesionales de la representación* local (Bourdieu 1984), generalmente influidos por juegos de interés que excedían toda norma o acuerdo social. Este fue el caso de unos vecinos de Río Seco (corregimiento de Honda) que, sin haber sido nunca —ni ellos ni sus ancestros— tenidos como tributarios, resultaron así representados por cuenta de los conflictos de interés del corregidor del partido y del alcalde del pueblo, quienes tenían la costumbre de amenazar a los vecinos con hacerles pagar tributo; así le ocurrió a un vecino llamado Linares, “por haber comprado este unas tierras que sin título poseía dicho alcalde provincial” (AGN, Tributos, sc. 60, leg. 17, doc. 29, f. 729 v.). De este peculiar e inédito documento que analicé en otro lugar (Montaña Mestizo 2021) salta a la vista la aplicación de normativas que relacionan el mestizaje con los tributos y que, desde luego, no son observables en los contextos urbanos. Entre estas, por ejemplo, está la necesaria representación como tributario de un mestizo que fuese adoptado por un padre indígena: “Y todo hijo de Yndia soltera o casada con cualquier persona tributan sin repugnancia” (AGN, Tributos, sc. 60, leg. 17, doc. 29, f. 719 r.).

La relación entre el mestizaje y la *operación historiográfica* que había en las ciudades, y que estaba parcial o completamente ausente en los contextos rurales, tiene también explicación en las relaciones de parentesco local y en las posibilidades de establecer amplias relaciones de afinidad con parientes no consanguíneos. La regulación matrimonial dictada por el Concilio de Trento — que justificaba en primera instancia la existencia de los archivos— era de muy difícil cumplimiento allí donde había fundamentalmente parentelas locales

endógamas con muy poca posibilidad de cumplir las normas de filiación y grados de consanguinidad autorizados. El archivo, pues, allí no tenía mucha función cuando se trataba de los delitos más leves de *cópula ilícita* que sintetizaban las relaciones sociales en disidencia con Trento. Los archivos parroquiales de las pequeñas aldeas, a diferencia de lo que muestran los archivos de las ciudades, estaban entonces lejos de reportar los ascendentes hasta una tercera línea bilateral. Durante los bautismos, matrimonios y defunciones en pueblos y aldeas de las emergentes ruralidades, apenas se anotaban —en el mejor de los casos— los nombres y apellidos de los padres y consortes, lo que no les permitía convertirse en pruebas de consanguinidad en juicios de disenso o gracias al sacar. Empezar, por tanto, investigaciones genealógicas, llamamiento a testigos y todas las diligencias que caracterizaron a los juicios urbanos de disenso constituía misiones que al parecer no tenían mucho sentido y que, en todo caso, solo podrían ser sufragadas por familias poderosas y adineradas.

En tales circunstancias, eran muchos los escollos que encontraría alguien que quisiera llevar a cabo una pesquisa genealógica o efectuar una comprobación de pureza de sangre. El problema se complejizaba en aquellas regiones donde la movilidad residencial —primero indígena y luego de los libres— era una práctica vigente. Para el caso del altiplano central colombiano, Correa Rubio (2004) ha mostrado que la residencia indígena era inicialmente avunculocal —se moraba donde el tío, hermano de la madre— y la herencia era matrilineal, todo lo cual supone una amplia movilización en el territorio durante las diferentes etapas de la vida. A contrapelo, la movilidad residencial del emergente mundo agrícola requería normalmente de peones y cosecheros temporales, lo que deja suponer que llevar a cabo un ejercicio de investigación genealógica jamás fue sencillo, barato o generalizado.

Atendiendo a los aportes de Jacques Poloni-Simard (1999) en su aproximación al mestizaje urbano, en el que supone la existencia de unos “indios de ciudad”, queremos sobre todo exaltar la existencia de unos *mestizos de campo*, una representación social con uso y función muy diferentes a los que se les atribuían en las ciudades. Pigmentocracia, biopolítica y sociedad de castas han sido expresiones usuales para referir un régimen de representación muy documentado —fundamentalmente urbano— que, sin embargo, muy difícilmente pudo haber surgido en los emergentes contextos rurales. Representaciones tales como *salto atrás*, *cuarterón*, *tente en el aire*, etc. no tenían de hecho mucha operatividad en aldeas y despoblados, contextos de reducida migración y, por ello, con limitadas relaciones interculturales; por demás, los cargos de poder político y burocrático que podrían lograrse a través de la pretendida pureza de sangre eran exiguos. En las ciudades, la biopolítica colonial tenía sentido por ser allí donde se jugaban

los privilegios dados a los españoles; no ocurría lo mismo, por lo menos no de la misma manera, en los contextos rurales.

Las dificultades para estudiar la representación *mestizo* en los contextos rurales pasa por los procesos de archivo documental. Vale decir que las gentes que requerían evitar verse —o querían ver a otros— alrededor de una mancha de sangre estaban generalmente vecindadas en las urbes principales y que, en los emergentes contextos rurales, el único disenso social posible —aunque ello no es poco importante— era el ser representado en cuanto tributario. En el mundo rural del siglo XVIII, la representación de alguien como mestizo era fundamentalmente un logro que podría eximir del odioso tributo; es por ello que en los archivos se cuentan a granel disposiciones del siguiente tenor:

Pedro Ordoñez, Joseph Ordoñez y otro Pedro Ordoñez, hijos de Fran[cisc]o Ordoñez sobre ser amparados en traer espada como esemptos de pagar tributos por ser hijos mestizos y haver servido a su Mag[esta]d sus padres y tíos. (AGN, Caciques e Indios, sc. 66, doc. 24, f. 696)

Finalmente, vale la pena remarcar la existencia de una profunda relación entre la representación del mestizo y la refuncionalización de las relaciones de parentesco que implicaba el desmembramiento social de las sociedades indígenas. No hablamos solamente de la familia extensa, sino también de la familia nuclear. En este punto es necesario atender lo sugerido por Fisher y O'Hara (2009) cuando discuten qué tanto las prácticas de representación social están influenciadas por las circunstancias de la vida privada. La diversidad de los procesos de mestizaje, en lo cual ha insistido Charles Hale (1996), no obedecería solamente a factores estructurales y a circunstancias que hacen prevalecer unas formas de mestizaje sobre otras (De la Cadena 2006), sino también al desarrollo de decisiones e instrumentalizaciones ejercidas en el ámbito de lo privado.

Se tiene entonces que, en tanto las representaciones de parentesco variaban entre el campo y la ciudad, los efectos de tal circunstancia —el mestizaje, por ejemplo— también lo hacían. Mientras *mestizos de ciudad* habrían perdido el vínculo social y político con las comunidades indígenas de sus ascendientes —que ciertamente no eran urbanas—, en los pequeños pueblos y aldeas un sujeto tenido como mestizo continuaba en efecto perteneciendo a una unidad de parentesco; por esta razón, podría —y debía— cumplir con las diferentes obligaciones (trabajo servil, tributo, concierto, etc.) que las tradiciones y su familia le demandaban. Estos mestizos, según usos y costumbres, podrían incluso acceder a ciertos derechos de herencia, filiación y sucesión indígena, como ya se mencionó. Ello, además, tenía implicaciones de género: así pues, en la medida en que el varón —en comunidades matrilineales— no transmite la filiación, fue usual que

muchos hijos de madre indígena continuaran siendo considerados indígenas, pagando tributo y “disfrutando” del uso comunal de las tierras del resguardo. Un mestizo rural, entonces, engranaba los sistemas de parentesco del colonizador y del colonizado, resignificaba el lugar de las diferencias de género y, por tal motivo, más que delimitar “razas” en un sentido moderno, permitía la superposición de unos sistemas disímiles y asimétricos de cohesión social.

Reflexiones finales

La porosidad del espacio social colonial, las políticas públicas de ordenamiento y las dinámicas de significación y funcionalización del *otro* deben observarse, como hemos querido demostrar, en conjunto y de manera interrelacionada al momento de abordar el cambio social. Intentar comprender una representación social rural, tal como lo hicimos con las voces mestizo, libre y vecino, requiere necesariamente ir más allá del significado mismo de esas palabras —o de las transformaciones de esos significados— para entender su relación con los significados de ese espacio al que hoy llamamos “rural” o “campos”. Hemos querido mostrar que, en el pasado, ese espacio recibió acepciones diferentes que dieron sentido a las emergentes políticas públicas de control del territorio. Si bien el proyecto colonial se basaba en unos principios de ordenamiento y control territorial, vale también decir que paralelamente operaron dinámicas autárquicas de poblamiento que además influyeron en la reconfiguración de los modos de significar al otro. Una vez pasaban el control de la misa dominical o el ejercicio anual de la cofradía, las gentes rurales no indígenas tenían lógicas propias de relacionarse, de verse, de diferenciarse, de distinguirse y de clasificarse. Y es justamente frente a esas lógicas que luchaban —y luchan— las políticas de ordenamiento territorial.

Diferenciar, distinguir y clasificar al otro no solamente tiene que ver con imposiciones de significado. Al contrario, está íntimamente relacionado con el territorio vivido, con las cartografías imaginarias o con los planes y proyectos de “buena vida” que ambicionaban gentes de carne y hueso. Fue en medio de este cruce de factores donde se jugaron las transformaciones semánticas que refuncionalizaron y dieron nuevos usos a palabras tales como mestizo, libre y vecino. Esta es, pues, la antesala que nos permitirá ver las complejidades de las representaciones sociales rurales que ya se asomaban en el mundo poscolonial, y que cada vez ganaban especificidad en cuanto al control del tiempo y del espacio del

mundo social arrendatario, aparcerero, peón, labrador, gañán y luego, finalmente, campesino.

Referencias

Fuentes primarias

Archivos consultados

Archivo General de la Nación, Colombia (AGN). Fondos Caciques e Indios, Indios, Miscelánea, Poblaciones (Poblaciones-Var), Tributos, Visitas (Visitas-Bol, Visitas-Boy).

Impresos

Caballero, Fermín. 1863. *Fomento de la población rural en España*. Madrid: Imprenta de Aguado.

Campillo y Cosío, José del. (1743) 1789. *Nuevo sistema de gobierno económico para la América*. Madrid: Imprenta de Benito Cano.

Congreso de la Nueva Granada. 1853. “Proyecto de Código Civil”. https://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/193040/0

Finestrad, Joaquín de. (1789) 2001. *El vasallo instruido en el Estado del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Gilij, Felipe Salvatore. (1782) 1955. *Ensayo de historia americana: o sea historia natural, civil y sacra de los reinos, y de las provincias de tierra firme en la América meridional*. Vol. 1. Bogotá: Editorial Sucre.

Moreno y Escandón, Francisco Antonio. (1775-1776) 1985. “Relación de la visita de Moreno, Dic. 1775-enero 1776”. En *Indios y mestizos de la Nueva Granada a finales del siglo XVIII*, introducción e índices de Jorge Orlando Melo, transcripción de Germán Colmenares y Alonso Valencia, 68-81. Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular.

Real Academia Española. 1729. *Diccionario de autoridades*. T. 2. Madrid: Imprenta de Francisco Hierro.

—. 1739. *Diccionario de autoridades*. T. 6. Madrid: Imprenta de Francisco Hierro.

Silvestre, Francisco. (1789) 1950. *La descripción del Reyno de Bogotá*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana.

Solórzano y Pereira, Juan y Antonio de León Pinelo. (1647) 1774. *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias*. Vol. 2. Madrid: Antonio Pérez de Soto.

Vargas, Pedro Fermín. (1789) 1944. *Pensamientos políticos y memoria sobre la población del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana.

Verdugo y Oquendo, Andrés. (1754) 1963. “Informe del visitador Andrés Verdugo y Oquendo sobre el estado social y económico de la población indígena, blanca y mestiza de las provincias de Tunja y Vélez a mediados del siglo XVIII”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 1: 131-196. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/29627>

Fuentes secundarias

Bayle, Constantino. 1950. *Los cabildos seculares en la América Española*. Madrid: Sapientia.

Bourdieu, Pierre. 1984. “Espace social et genèse des ‘classes’”. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 52-53: 3-14. <https://doi.org/10.3406/arss.1984.3327>

Castro-Gómez, Santiago. 2005. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Colmenares, Germán, comp. 1989. *Relaciones e informes de los gobernantes de la Nueva Granada*. Vol 1. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.

—. 1992. “La hacienda en la Sierra Norte del Ecuador: fundamentos económicos y sociales de una diferenciación nacional (1800-1870)”. *Revista Ecuatoriana de Historia* 2: 5-49. <http://hdl.handle.net/10644/571>

Correa Rubio, François. 2004. *El sol del poder: simbología y política entre los muisca del norte de los Andes*. Bogotá: Unibiblos.

De la Cadena, Marisol. 2006. “¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas”. *Universitas Humanística* 61: 51-84. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2075>

Díaz-Trechuelo, Lourdes, dir. 1991. *La emigración andaluza a América, siglo XVII y XVIII*. Sevilla: Consejería de Cultura.

Dueñas Vargas, Guiomar. 1997. *Los hijos del pecado: ilegitimidad y vida familiar en la Santafé de Bogotá colonial*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional.

Eiras Roel, Antonio y Ofelia Rey Castelao. 1992. *Los gallegos y América*. Madrid: Mapfre.

Fisher, Andrew y Mathew O’Hara. 2009. “Introduction: racial identities and their interpreters in colonial Latin America”. En *Imperial subjects: race and identity in colonial Latin America*, editado por Andrew Fisher y Mathew O’Hara, 1-37. Durham: Duke University Press.

Garrido, Margarita. 2007. “Libres de todos los colores en Nueva Granada: identidad y obediencia antes de la Independencia”. En *Cultura política en los Andes (1750-1950)*, editado por Cristóbal Aljovín de Losada y Nils Jacobsen, 245-266. Lima: IFEA; Fondo Editorial UNMSM.

Gutiérrez de Pineda, Virginia y Roberto Pineda Giraldo. 1999. *Miscegenación y cultura en la Colombia colonial: 1750-1810*. Bogotá: Colciencias; Universidad de los Andes.

- Hale, Charles R.** 1996. "Mestizaje, hybridity, and the cultural politics of difference in postrevolutionary Latin America". *Journal of Latin American Anthropology* 2 (1): 34-61. <https://doi.org/10.1525/jlca.1996.2.1.34>
- Herrera Ángel, Marta.** 2001. "Las divisiones político-administrativas del Virreinato de la Nueva Granada a finales del periodo colonial". *Historia Crítica* 22: 76-98. <https://doi.org/10.7440/histcrit22.2001.04>
- . 2002. *Ordenar para controlar: ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes centrales neogranadinos, siglo XVIII*. Bogotá: ICANH.
- Herzog, Tamar.** 2003. *Defining nations: immigrants and citizens in early modern Spain and Spanish America*. New Haven; Londres: Yale University Press.
- Jaramillo Uribe, Jaime.** 1965. "Mestizaje y diferenciación social en el Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del siglo XVIII". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 3: 21-48. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/29674>
- LeGrand, Catherine.** 1988. *Colonización y protesta campesina 1850-1950*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Macías Hernández, Antonio M.** 1994. "La emigración canaria a América. Estado de la cuestión". En *X Coloquio de Historia Canario-Americana (1992)*, t. 1, coordinado por Francisco Morales Padrón, 404-443. Las Palmas de Gran Canaria: Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria.
- Montaña Mestizo, Vladimir.** 2003. *Los cuchuqueros de antaño: sociedad, familia y mestizaje en un contexto rural de la Colonia: Suesca 1665-1722*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Departamento de Antropología.
- . 2021. *Mestizos de campo, mestizos de ciudad*. Documento en preparación.
- Mörner, Magnus.** 1963. "Las comunidades indígenas y la legislación segregacionista en el Nuevo Reino de Granada". *Anuario de Historia Social y de la Cultura* 1: 63-88. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/29622>
- . 1970. *El colonato en la América meridional andina desde el siglo XVIII*. Estocolmo: Instituto de Estudios Iberoamericanos.
- . 1991. "Acerca de los motivos de los emigrantes españoles a Indias". *Huellas* 33: 26-32. <https://www.uninorte.edu.co/documents/7399101/16475114/Huellas+No.+33.pdf/6a02c869-20c7-4f02-b97f-b046836f5bc9>
- . 1995. "Spanish historians on Spanish migration to America during the colonial period". *Latin America Research Review* 30 (2): 251-267.
- Nieto, Alejandro.** 2002. "Desamortización ilustrada y desamortización liberal de la propiedad agraria". En *Historia de la propiedad en España: bienes comunales, pasado y presente*, coordinado por Salustiano de Dios, Javier Infante Miguel-Motta, Ricardo Robledo Hernández y Eugenia Torijano Pérez, 257-290. Salamanca: Centro de Estudios Registrales.
- Ots Capdequí, José María.** 1952. "Sobre el régimen jurídico de la fundación de poblaciones, aprovechamientos de baldíos y explotación de la minería en el Nuevo Reino de Granada durante los primeros años del siglo XIX". *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario* 47 (434): 179-196.

- . 1959. *España en América: el régimen de tierras*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Pérez Picazo, María Teresa.** 2003. “Propriété collective et dessamortissement em Espagne”. En *Les propriétés collectives face aux attaques libérales (1750-1914)*, dirigido por Marie-Danielle Damélas y Nadine Vivier, 197-217. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Poloni-Simard, Jacques.** 1999. “Redes y mestizaje. Propuestas para el análisis de la sociedad colonial”. En *Lógica mestiza en América*, editado por Guillaume Boccara y Sylvia Galindo, 113-137. Montevideo; Temuco: Universidad de la Frontera / Instituto de Estudios Indígenas.
- Rappaport, Joanne.** 2018. *El mestizo evanescente: configuración de la diferencia en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Rodríguez, Pablo.** 1997. *Sentimientos y vida familiar en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Ariel.
- Rostand, Jean.** (1958) 1995. “Les grandes problemes de la biologie”. En *La science moderne de 1450 a 1800*, editado por Rene Taton, 597-618. París: Puf.
- Ruiz de Azúa y Martínez de Ezquerecocha, María Estibaliz.** 1992. *Vascongadas y América*. Madrid: Mapfre.
- Serje, Margarita.** 1985. “El mito de la ausencia del Estado: la incorporación económica de las ‘zonas de frontera’ en Colombia”. *Cahiers des Amériques Latines* 71: 95-117. <https://doi.org/10.4000/cal.2679>
- Sotomayor, María Lucía.** 2004. *Cofradías, caciques y mayordomos: reconstrucción social y reorganización política en los pueblos indios*. Bogotá: ICANH.
- Spalding, Karen.** 1974. *De indio a campesino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Tovar Pinzón, Hermes.** 1988. *Hacienda colonial y formación social*. Barcelona: Sendai Editores.

Lo que va del labrador al campesino: representaciones sociales en el actual territorio colombiano, 1780-1866*

From labrador to peasant: social representations in present-day Colombia, 1780-1866

Natalia Robledo Escobar**

Universidad Externado de Colombia, Colombia

Carl Henrik Langebaek Rueda***

Universidad de los Andes, Colombia

DOI: 10.22380/2539472X.2004

RESUMEN

El artículo aborda, desde una perspectiva cualitativa y antropológica, las representaciones sociales sobre los agricultores entre 1780 y 1866 por parte de funcionarios peninsulares, élites letradas y autores costumbristas. Se argumenta que la Independencia propició una ruptura en dichas representaciones, lo cual se reflejó en el paso de *labrador a campesino* como término de uso predominante. Si bien estos compartieron buena parte de sus supuestos defectos, a los campesinos se les atribuyó un papel más positivo en el futuro del país. La mirada más benigna hacia los campesinos los hizo funcionales a la construcción de la nueva nación y permitió que se dieran pasos tendientes a considerarlos un elemento importante de la identidad nacional.

Palabras clave: labradores, campesinos, representaciones sociales, colonialismo.

ABSTRACT

*The article addresses, from a qualitative and anthropological perspective, the social representations of agriculturalists between 1780 and 1866, by peninsular officials, literary elites and costumbrist authors. It is argued that Independence led to a rupture in the representation of agriculturalists, which was reflected in the transition from *labrador to peasant* as the predominant term of use. Although they shared a good part of their alleged defaults, peasants were attributed a more positive role in country's future. The more benign look towards peasants made them functional to nation-building and permitted moving towards considering them important to national identity.*

Keywords: *labradores*, peasants, social representations, colonialism.

* Este artículo fue financiado por Colciencias, convocatoria 528 de 2011, "Convocatoria Nacional para Estudios de Doctorados en Colombia".

** natalia.robledo@uexternado.edu.co / <https://orcid.org/0000-0002-9462-4441>

*** clangeba@uniandes.edu.co / <https://orcid.org/0000-0002-4968-172X>

En 2017 un grupo de campesinos y organizaciones campesinas, con la asesoría del Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad (Dejusticia), interpuso una tutela para exigirle al Departamento Nacional de Estadística (DANE) la inclusión de la categoría *campesino* en el Censo Nacional de Población y Vivienda de 2018. A grandes rasgos, plantearon que las políticas públicas se basan en la información estadística del Estado, por lo que “para que el campesinado cuente tiene que ser contado”. En respuesta, la Corte Suprema de Justicia “exhortó” al Ministerio del Interior y al DANE a seguir instalando mesas campesinas para caracterizar a esta población y recordó que es un sujeto con especial protección constitucional (fallo de tutela STP2028/2018)¹. Si bien no ordenó modificar el censo, por encontrarse ya adelantado, el fallo condujo a la creación de una comisión de expertos con miras a la inclusión de la categoría campesino en futuros ejercicios censales. Este episodio evidenció la desvalorización de lo campesino en Colombia y mostró la incidencia de fallas de reconocimiento estructurales en los procesos de exclusión social y económica de los que ha sido y es víctima este grupo.

En este trabajo partimos de la idea de que, para comprender la *deuda histórica* que tiene el país y particularmente el Estado con este grupo social, es importante entender las narrativas sobre lo rural y campesino desde una perspectiva diacrónica. Buscamos contribuir a ello a partir de la siguiente pregunta: ¿cómo fueron representados los agricultores, entendidos como labradores primero y como campesinos después, desde 1780 hasta 1866, en el actual territorio colombiano? Se trata de un periodo complejo que inició cuando ya estaban consolidadas las “diferentes formas de propiedad sobre la tierra y configurados los rasgos básicos de las relaciones de producción, los diferentes tipos de campesinos y los grandes latifundistas” (Fajardo 1981, 46), y que terminó a mediados del siglo XIX, cuando había comenzado el auge agroexportador.

En el periodo de interés la economía era esencialmente rural, primaria y dependiente de la minería aurífera. La conexión con los mercados internacionales era débil y el mercado interno estaba escasamente desarrollado (Ocampo Gaviria 1984). Los centros urbanos eran pequeños y pobres, y poco podían estimular la producción (Kalmanovitz 2008; McFarlane 1993). La economía agraria contaba con mano de obra barata, tierra abundante y poco acceso al capital, por lo que predominaba la explotación extensiva de los recursos naturales con técnicas de cultivo rudimentarias y bajos niveles de productividad, consistentes con la estrechez de los mercados. Regionalizada y de pequeña escala, la agricultura

1 Este fallo puede consultarse en <https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2018/02/Fallo-Corte-Suprema-Tutela-Campesinado.pdf>

se realizaba principalmente en pequeñas unidades familiares —con especial presencia en las provincias de Antioquia, Socorro y Pasto—, las cuales solían estar vinculadas a haciendas escasamente productivas que concentraban la tierra en pocas manos (Earle 2000; Jaramillo 1996; McFarlane 1993).

Dado que la riqueza era producida principalmente en el ámbito rural, este cobró visibilidad. En concordancia con la dicotomía rural-urbano presente desde la Antigüedad clásica (Williams [1973] 2001, 25) y fortalecida con las ideas ilustradas y la Revolución Industrial, el campo fue pensado en contraposición a lo urbano. Representado como un lugar alejado, agreste, fértil —muchas veces demasiado fértil— y atrasado, entregaría generosamente sus recursos con el estímulo adecuado. La agricultura, pese a estar rezagada, fue vista como la principal vía a la civilización y la cultura (Astigarraga 1792; Lozano 1808; Restrepo 1809; Salazar 1809; Tanco 1792; Vargas [ca. 1789] 1986).

Los agricultores, entonces, ejercían un oficio que, aunque propio de pobres, era honroso. A este grupo social, rara vez definido, los peninsulares y las élites letradas se refirieron con categorías como *cultivador*, *agrícola*, *labriego* y *habitante del campo*, pero especialmente como *labrador* en las últimas décadas de la Colonia y como *campesino* en las primeras de la República². Estas categorías estuvieron delimitadas sobre todo desde el punto de vista espacial, productivo y racial. En términos geográficos, abarcaron a los sujetos que vivían en espacios rurales de todos los climas. En relación con lo productivo, incluyeron a quienes cultivaban, recolectaban o extraían plantas —alimentos, materias primas, productos medicinales o suntuarios—, sin importar si lo hacían para el mercado interno o el externo, ni si constituían mano de obra libre o vinculada bajo distintas formas de servidumbre a las haciendas. Además, y pese al interés en incentivar la agricultura de exportación, la mayoría producía alimentos para la subsistencia y el mercado interno, debido a la pequeña escala de la producción y a las dificultades de transporte. En cuanto a la raza, estas categorías excluyeron a los esclavos, los indios de resguardo y los “indios bárbaros”³, y por lo tanto se refirieron a los mestizos, blancos pobres e indígenas sujetos al dominio español. Esta manera amplia de entenderlos, que en este artículo recogemos bajo el término de *agricultor*, muestra que en la época de estudio el grupo no constituía una categoría social bien delimitada, por lo que su definición fue poco frecuente.

2 Otras, con significados más específicos, también fueron utilizadas en ocasiones de forma genérica, como fue el caso de *orejón*, *jornalero*, *cosechero*, *estanciero* y *viviente*.

3 Ello pudo haberse debido a que los primeros carecían de la independencia productiva propia de la producción familiar, los segundos tenían formas colectivas de producción y los terceros no eran considerados agricultores.

Ya fueran entendidos como labradores o como campesinos, eran sujetos productivos que no producían lo que se esperaba, ni en las cantidades, ni en los tiempos, ni con las técnicas y herramientas adecuadas. Sus supuestas carencias se agravaban a medida que se descendía por las cordilleras y disminuía su blancura, situaciones que solían venir juntas, en concordancia con la *geografía de las razas*. La representación de estas poblaciones rurales fue contradictoria, pues en ellas recayeron los problemas del campo, pero también las ventajas de la agricultura. Esta ambigüedad se decantó por una mirada predominantemente negativa y culpabilizante hacia los labradores, y más optimista y enfocada en el futuro en el caso de los campesinos. Puede afirmarse que, si bien hubo importantes líneas de continuidad entre estas categorías, marcadas por la escasa transformación del medio rural, desde el punto de vista de la representación los labradores devinieron campesinos.

En este trabajo planteamos que la Independencia propició una ruptura discursiva entre las élites nacionales que, apoyadas en el llamado *lastre colonial*, expresaron una enorme confianza en el futuro del país. En primer lugar, argumentamos que dicha ruptura produjo un cambio en la mirada hacia los agricultores que se reflejó en el paso de labrador a campesino como término de uso predominante. Si bien estos compartieron buena parte de sus supuestos defectos y estuvieron lejos de llenar las expectativas de las élites que los describieron, a los campesinos se les atribuyó un papel activo y positivo en los cambios que el país necesitaba, en contraste con los labradores, que fueron presentados como anclados al pasado y obstáculo a la civilización. Este giro en la representación fue posible por el desplazamiento de la culpa, que dejó de ser asumida como inherente al grupo social para ser pensada como externa, es decir, como responsabilidad fundamental del colonialismo. Vistos desde esta nueva perspectiva, los defectos resultaban corregibles con medidas políticas, económicas y religiosas. Por otra parte, la mirada menos culpabilizante propició la atribución de virtudes valoradas por el régimen republicano. En segundo lugar, argumentamos que en la primera mitad del siglo XIX lo campesino comenzó a emerger de la mano de la ciudadanía y a ser considerado como un elemento importante de la identidad nacional. La mirada más benigna hacia los campesinos los hizo funcionales a los procesos totalizantes requeridos para la construcción de la nación; bajo esta categoría, fundamentalmente económica, fue posible agrupar a poblaciones racial y geográficamente diversas, que por siglos habían pertenecido a mundos distintos, y darles una noción de pertenencia a la nación.

Adoptamos una perspectiva cualitativa y antropológica, en la que privilegamos la larga duración y la identificación de tendencias, en detrimento de los detalles. Entendemos las representaciones sociales como una red de conceptos

e imágenes cuyos contenidos —dinámicos, heterogéneos e incluso contradictorios— cambian en el tiempo y en el espacio (Robledo, Gutiérrez y De la Hoz 2021). Son circulares, en el sentido de que todos estamos implicados en su uso y producción (Hall 1997), si bien las élites, el Estado y los medios de comunicación son actores particularmente influyentes en su producción (Andreouli y Chrysochoou 2015, 314). Además, son construcciones sociales, aunque se asumen como verdaderas e incluso como científicas, y tienen un carácter generalizante, pues pretenden descifrar a todos los individuos, objetos o fenómenos incluidos en la categoría representada.

Las representaciones sociales se inscriben en las políticas de la representación, las cuales no son otra cosa que la lucha permanente por el significado (Hall 1997). En efecto, las representaciones sociales son fundamentales para construir un “nosotros” en oposición a un “otro” interno o externo, ante el cual se establece una frontera simbólica (Said 2014). Asimismo, tienen un papel importante en los procesos de invisibilización y violencia simbólica contra sectores enteros de la sociedad que son tratados como un otro interno y minoritario, aunque estén conformados por una parte mayoritaria de la población (Bastidas y Torrealba 2014).

Analizamos la manera como los agricultores fueron representados principalmente en cuatro grandes tipos de fuentes primarias que permiten entender las representaciones sociales de las élites sobre los agricultores:

1. Las *Relaciones e informes de los gobernantes de la Nueva Granada*, producidas por funcionarios coloniales de alto rango —virreyes, fiscales y arzobispos, entre otros—, casi todos nacidos en España.
2. La prensa, escrita y editada especialmente por las élites letradas, conformadas por las élites criollas del periodo colonial y las élites nacionales de la primera mitad del siglo XIX. Especialmente, el *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá*; el *Correo Curioso, Erudito, Económico y Mercantil de la Ciudad de Santafé de Bogotá*; *El Redactor Americano, Periódico del Nuevo Reino de Granada*; *El Alternativo del Redactor Americano*; el *Semanario del Nuevo Reino de Granada*; *La Constitución Feliz, Periódico Político y Económico de la Capital del Nuevo Reyno de Granada*; *Aviso al Público*; *La Bagatela*; el *Correo del Orinoco*; *El Aviso con Notas y El Bobo Entrometido*.
3. La Comisión Corográfica, el ambicioso proyecto científico encargado por el Gobierno al ingeniero militar italiano Agustín Codazzi en 1850.
4. Textos costumbristas, sobre todo los del *Museo de cuadros de costumbres* (1866).

Los autores de estos textos fueron hombres blancos, católicos y españoles, o autoidentificados como descendientes de estos. Como miembros de las élites o sujetos conectados con ellas, tuvieron distintos niveles de riqueza y una posición

social privilegiada. Aunque algunos fueron propietarios de haciendas y casas de campo, eran predominantemente urbanos y no ejercieron oficios manuales. Más bien, se trataba de abogados, curas, profesores, comerciantes, naturalistas, médicos y funcionarios públicos. Por lo tanto, las fuentes utilizadas reflejan una mirada “desde afuera” y “desde arriba” que no permite entender cómo se representaron a sí mismos los agricultores del periodo estudiado⁴.

Para el análisis, nos apoyamos en el *software* de clasificación de datos cualitativos ATLAS.ti. Primero, clasificamos las características que los autores consultados les atribuyeron a los agricultores, lo cual nos permitió identificar las más prevalentes y las que estuvieron presentes en una mayor diversidad de fuentes. Posteriormente, revisamos cómo fueron combinadas y explicadas por los observadores de la época. Este proceso nos permitió identificar imágenes textuales⁵ presentes en los documentos analizados y, dependiendo de la frecuencia con la que aparecieron, la heterogeneidad de las fuentes y su presencia en periodos de tiempo que trascienden la corta duración, los elementos centrales de la representación, y las tendencias y procesos de cambio que sufrieron. Definimos estos criterios para identificar los elementos centrales de la representación por considerar que, al generar un alto nivel de consenso y estar presentes en periodos de tiempo significativos —de varias décadas—, estuvieron más expandidos, fueron más estables y fueron, con mayor probabilidad, los que más incidieron en la definición de los comportamientos socialmente aceptados para el grupo representado y en la manera como se juzgaba a sus miembros.

Las imágenes textuales en las que se apoyó la representación de los agricultores fueron asumidas como libres de ficción por los autores, quienes manifestaron escribir desde la razón, la neutralidad y la verdad científica o religiosa. Además, pese a producirlas en la mayoría de los casos desde el interior andino —especialmente desde el altiplano cundiboyacense—, las asumieron como representativas del virreinato o del país, según el caso. En efecto, los autores consultados pocas veces plantearon diferenciaciones regionales específicas; más bien se refirieron a los agricultores de manera general, o enfatizaron diferencias ambientales o raciales que no reflejaban bien las fronteras regionales.

En la primera parte del texto presentamos los elementos centrales de la representación de los labradores. En la segunda y en la tercera nos referimos al

4 Una perspectiva de ese tipo entraña un desafío metodológico importante, derivado de la escasez de fuentes que reflejen directamente los puntos de vista del grupo social en cuestión.

5 Las imágenes textuales fueron construidas a partir de descripciones que, por lo vívidas, permiten “pintar” en la mente aquello que está siendo descrito. Las imágenes gráficas e iconográficas exceden los límites de este trabajo.

desplazamiento de la culpa desde una perspectiva que la considera responsabilidad del grupo social hacia una que la atribuye principalmente al colonialismo. En la cuarta parte exponemos cómo, a pesar de que labradores y campesinos compartieron los elementos centrales de la representación, los segundos recibieron un tratamiento distinto. En la quinta discutimos cómo los campesinos fueron útiles para los procesos totalizantes de construcción de la nación y dieron pasos tendientes a consolidarse como un referente de la identidad nacional.

El labrador como sujeto sin futuro

En las últimas décadas de la Colonia, los labradores fueron descritos de forma predominantemente negativa⁶. Los autores consultados se concentraron en sus carencias, a pesar de manifestar aprecio por los trabajos productivos —con escasas repercusiones prácticas—, de reconocerlos como habitantes rurales en un contexto en el que el poblamiento del campo era prioritario y de asignarles en alguna medida la vida sedentaria, valorada como un paso necesario para la civilización. Desde su perspectiva —y pese a los intentos borbónicos por hacer de los labradores, si no motores de la transformación productiva que proyectaron para el campo, por lo menos sí sujetos funcionales a esta—, estos eran pobres, ociosos y atávicos, características particularmente reprensibles por tratarse de sujetos productivos. Dada la frecuencia con la que fueron mencionadas y el consenso que generaron entre la mayoría de los autores consultados, pueden considerarse elementos centrales de la representación.

El primer elemento presentó a los labradores como sujetos productivos carcomidos por el ocio, descrito como “fatalísima raíz de todos los males físicos y morales” (Caballero y Góngora [1782] 2010, 185). Las posiciones variaron entre quienes consideraron que no trabajaban, trabajaban de manera insuficiente o trabajaban mal, pero en todos los casos fueron calificados como perezosos, indolentes, desidiosos y pasivos. La lectura del ocio estuvo atravesada por dos imágenes de la naturaleza americana. La primera asumió que esta actuaba como cómplice de la vagancia al regalar sus frutos sin exigir nada a cambio (Vargas [ca. 1789] 1986; Restrepo 1809). Tanco, por ejemplo, expresó que:

6 La estima y el estatus estuvieron relacionados con el tipo de agricultura que practicaban, las relaciones sociales de producción —libres o de servidumbre— que los regían y la posesión o carencia de tierras.

este Reyno por la variedad de temperamentos que los complexionan, todo lo produce aun sin el beneficio del cultivo; lo que acredita quan abundantes serian las cosechas de sus terrénos, si hubiera quien reconocido al beneficio que le dispensa el Criador, quisiese sacudir la pereza, y aplicará sus manos al trabajo. (1792, 197)

Desde esta perspectiva, la abundancia tropical era excesiva y sustentaba poblaciones que, en vez de trabajar, vegetaban. La segunda imagen fue la de una naturaleza deseosa de ser explotada que, tristemente, no hallaba brazos para tal cosa. “El Observador amigo del País” (1791), por ejemplo, lamentó que “nos contentamos con una vida puramente animal y [...] dexamos á la dulce Naturaleza en medio de esos apacibles campos y fecundos montes donde continuamente nos está combidando con todas sus riquezas” (81). Con ambas imágenes el resultado era el mismo: el ocio era responsable de que las riquezas del virreinato se explotaran inadecuadamente. Para buena parte de los autores considerados, los labradores estaban al margen del ideal del *homo aeconomicus* al conformarse con satisfacer sus necesidades, lo cual era una muestra de su atraso (Silva 2005).

El segundo elemento central de la representación, relacionado con el anterior, presentó a los labradores como intrínsecamente pobres, con lo cual las causas de este flagelo fueron invisibilizadas. Una de las imágenes más frecuentes presentó la pobreza como una disfunción (Castro-Gómez 2010). En el contexto de la Ilustración —que atribuyó a la actividad humana la capacidad de gobernar la naturaleza para superar la escasez— y de las reformas borbónicas —que buscaron modernizar el campo para aumentar la riqueza transferida a España⁷—, la pobreza de los labradores dejó de aceptarse con resignación. Si estos eran pobres, era porque así lo querían o no les importaba serlo. Para remediar esta situación, se debía perseguir y extirpar el ocio. Por ejemplo, Finestrada ([1789] 2000, 111), refiriéndose a Antioquia, atribuyó la pobreza a “haber dejado en el más lastimoso abandono la agricultura, sin embargo de gozar de unas tierras pingües, fecundas y propensas a producir cuantas semillas se quieran derramar en sus campos”. Otra imagen, más benigna pero menos recurrente, trató la pobreza como una condición heredada (“Epigrama” 1807, 32) que les impedía a los labradores “manifestar la realidad de sus inclinaciones” (Moreno y Escandón [1772] 1989, 161-162).

El tercer elemento central de la representación se derivó de la idea ilustrada de un tiempo humano universal en el que la diferencia se traducía en una distancia temporal entre los grupos sociales, según su nivel de civilización (Fabian

7 Implementadas en los reinados de Felipe V, Fernando VI y principalmente Carlos III (1759-1788), buscaron también reconcentrar el poder en manos de la Corona, imponer una autoridad central fuerte (Múnera 1998) y modernizar el Estado (König 1994; Zambrano Pantoja 1982).

2002). Para los peninsulares y las élites criollas, los labradores estaban décadas o siglos atrás en su manera de trabajar, su capacidad de conocimiento, su manera de creer. Para visitar el pasado, entonces, bastaba con desplazarse a los espacios rurales y particularmente a los de tierra caliente. Allí el atavismo —ese apego excesivo a las tradiciones, a las prácticas de los antepasados— había detenido o ralentizado el paso del tiempo (Herrera [1809] 2008, 61).

El atavismo fue ampliamente criticado, pues reflejaba el desconocimiento o el desprecio por las ideas ilustradas, y mermaba aún más una producción que ya era escasa por lo poco que se trabajaba e impedía la civilización (Sanz Jara 2010, 349). Si bien hubo consenso en que el atavismo debía ser perseguido, no todos confiaron en que los labradores pudieran superarlo. Muchos lo atribuyeron a la ignorancia, un problema que, aunque grave, se podía tratar con la ayuda de hacendados ricos y especialmente de hombres de letras (“Los Frutos del Arbol noble” 1791, 177; Restrepo 1809, 73; Tanco 1792). Otros lo atribuyeron a la incapacidad para aprender ciertos conocimientos ilustrados, lo cual era mucho peor, pues no tenía “cura”. Francisco José de Caldas (1801, 167), por ejemplo, refiriéndose a la poda del tabaco, el cacao y el algodón, aclaró que no hablaba “del ingerto que pide conocimientos de jardinería, que no están en estado de recibir nuestros agrícolas”. Diversos observadores expresaron su frustración ante la imposibilidad de superar el atavismo e incluso demandaron procesos de ventriloquía, en los que hombres de letras y hacendados pensarán y hablarán por los labradores, llegando hasta a “mover” sus cuerpos, en una clara división entre el trabajo físico y el trabajo intelectual. En la respuesta del *Papel Periódico* a “El Observador amigo del País”, se explicó que

un solo hombre acaudalado puede proporcionar comodidad á cincuenta. [...] Aquellos pobres hacen la felicidad del rico, y el rico contribuye del mismo modo á felicitarlos. Ellos le ayudan con sus brazos; pero el es quien se los mueve, y les dá la fuerza. (“[Respuesta] a El Observador” 1791, 89-90)

Una idea similar expresó Francisco Antonio Zea en “Avisos de Hebephilo” (1791):

Los sabios son en las Repúblicas lo que el alma en el hombre. Ellos son los que animan, y ponen en movimiento este vasto cuerpo de mil brazos, que egecuta quanto le sugieren; pero que no sabe obrar por sí mismo, ni salir un punto de los planes que le trazan. En efecto el artista, el labrador, el artesano jamás saldrán de lo que vieron hacer à su Padre, ó á su Maestro, si los depositarios de los conocimientos [...] no quieren llevar sus luces filosoficas al taller, al campo, á la oficina. (61)

Pero ¿qué o quién cargó con la culpa del ocio, la pobreza y el atavismo?

La culpa va por dentro

En las décadas finales de la Colonia, se reconocieron factores externos que les dificultaban a los labradores superar el atraso y llenar las expectativas productivas que recaían sobre ellos. Tal vez el más recurrente, y en el que coincidieron élites criollas y peninsulares, fue el atraso del comercio activo, pues al fin y al cabo “no se cultiva lo que no tiene expendio” (Guirior y Portal [1776] 1989, 291). La concentración de la tierra fue señalada especialmente por los peninsulares (Caballero y Góngora [1789] 1989, 410; Guirior y Portal [1776] 1989, 299), lo cual es congruente con la condición de terratenientes de muchos criollos. Como era de esperarse, las autoridades españolas callaron la servidumbre y se refirieron con prudencia a las políticas coloniales que mantenían a los labradores en condiciones de subordinación y explotación. A lo sumo, reconocieron que funcionarios de variado rango tenían alguna responsabilidad por acción u omisión (Gil y Lemos [1789] 1989; Silvestre [1789] 1989, 146-147). Además, aun sus posiciones más críticas buscaron el beneficio de España, bajo la idea de que, para apropiarse de la riqueza del virreinato, era necesario permitir que se produjera. Por el lado de los criollos, la explotación, la servidumbre, el contrabando, los altos impuestos y los desaciertos del gobierno colonial fueron incluidos entre las causas del carácter poco “industrioso” de los labradores (Pombo [1800] 1986; Torres 1809; Valenzuela [1809] 1942; Vargas [ca. 1789] 1986). Sin embargo, la manifestación pública de estos puntos de vista fue relativamente marginal, como era de esperarse en un contexto colonial en el que los peninsulares eran los principales detentadores del poder y los criollos eran a la vez sujetos colonizadores y colonizados (Garrido 1993).

La explicación de la culpa por razones ajenas —externas— a los labradores fue marginal. La mayoría de los autores del periodo los responsabilizó de su suerte y de sus escasos aportes al adelantamiento del virreinato. Frente a esta concepción “interna” de la culpa, asumieron dos actitudes: las más de las veces plantearon que los labradores eran intrínsecamente ociosos, desidiosos, pobres, ignorantes, atrasados y atávicos, de manera que la culpa era de ellos y no había matices o atenuantes. Otras veces identificaron problemas morales, ambientales y raciales que, por ser involuntarios, actuaron como factores diferenciadores o eximentes en la representación de los labradores como grupo.

El defecto moral que se les atribuyó a los labradores con mayor frecuencia fue la embriaguez, pero también hubo quienes mencionaron la desnudez en las tierras cálidas, la falta de higiene, el robo y el juego (Campos y Coto 1809; Lozano 1808; Tanco 1792). Los supuestos defectos fueron tratados en concordancia con el

andinismo, que planteaba que las condiciones físicas y morales mejoraban con la altitud, y con el racialismo, el cual adjudicaba a las categorías raciales “valores morales, comportamientos, actitudes, costumbres, grados de civilización y hasta grados de racionalidad o humanidad-animalidad” (Arias Vanegas 2005, 70). Así, la mayoría de los autores consultados coincidió en que el clima cálido potenciaba el ocio, la indolencia y la desidia (Caldas [1807] 1966; Finestrada [1789] 2000; Gilij [1780] 1955; Vargas [ca. 1789] 1986), y en que dichos defectos eran más graves en los labradores no-blancos, especialmente en los mulatos y zambos. El argumento de fondo era que mientras que los blancos buscaban producir más y mejorar sus ganancias, los demás se conformaban con lo necesario para subsistir, en una clara crítica a las formas colectivas de producción de bienes no transables y a la menor monetización de las castas.

Los autores del periodo consultados asumieron que los labradores no tenían derecho a orientar sus vidas por racionalidades distintas a la de la máxima ganancia, pues no serían útiles para Dios ni la Corona. Para los peninsulares y las élites criollas, los labradores eran algo así como menores de edad a los que se les debía enseñar, o incluso obligar, a vivir y trabajar de determinada manera. Para merecer un lugar entre la gente deseable del virreinato y hacer parte del progreso, debían cambiar sus costumbres y lógicas productivas, pero la confianza en esto era mínima. Unos años más tarde, esto cambió.

La culpa la tiene el colonialismo

En la primera mitad del siglo XIX, y especialmente después de la Independencia, una nueva narrativa entró en escena: a la par que se expresó confianza en el sistema democrático, se responsabilizó al colonialismo de los males del país en ciernes. Para las élites nacionales de la época y una buena parte de los viajeros, las políticas con las que se habían mantenido la dependencia y la transferencia de riquezas a España eran causa fundamental de la postración del territorio neogranadino y de sus habitantes (Ancizar [1853] 1984; Gosselman [1830] 1981; Hamilton [1827] 1993; Saffray [1869] 1948; J. M. Samper [1861] 1945). Las referencias similares a esta del *Correo del Orinoco* son numerosas:

La dependencia ha esterilizado los campos, tapado las minas, cegado los puertos, embrutecido los hombres y abandonado a la inmensa Colombia a un anonadamiento universal. La Independencia por el contrario ofrece abrir los puertos, navegar los ríos, explorar las minas, cultivar

los campos, ilustrar los espíritus, mejorar los hombres. (“Extracto de la Gazeta de Trinidad” 1818, 46)

Durante este periodo, los autores consultados se refirieron a los agricultores cada vez más —pero no exclusivamente— con la categoría campesino. Este cambio en el término de uso predominante reflejó una representación renovada del grupo social, ahora marcada por la condena al colonialismo y cierto optimismo frente al futuro. Si bien se les siguió considerando atrasados, ociosos, atávicos y pobres, se les creyó más capaces de protagonizar los procesos productivos necesarios para alcanzar la civilización. Esto fue posible por el desplazamiento de la culpa hacia el colonialismo. El sistema de castas, la servidumbre, los gravámenes excesivos, la mala infraestructura, el contrabando y los monopolios comerciales, de crédito y de producción, entre otros, fueron señalados como responsables totales o parciales de los defectos de los campesinos.

El colonialismo no solo fue considerado una causa fundamental de los defectos productivos, sino que también se destacó su impacto en los problemas morales y de temperamento de los campesinos. A fin de cuentas, durante siglos se había mantenido que, para ser buen vasallo, el pueblo bajo —y, dentro de este, el campesinado— debía ser sumiso e ignorante. En síntesis, las élites nacionales coincidieron en que el pueblo bajo había sido modelado durante siglos para ser como era. Los defectos que exhibía eran, entonces, producto de un colonialismo que había dejado impronta.

Al colonialismo se sumaban causas externas derivadas de las políticas republicanas. El reclutamiento forzado y las políticas de tierra arrasada (Díaz [1873] 1985; Páez [1866] 1973; M. Samper 1936); la supuesta disipación de las costumbres —incentivada por la laxitud del sistema de justicia— (González Manrique [1866] 1973; Santander [1866] 1973, 76); “errores proteccionistas”, como el monopolio del tabaco (Rivas [1889] 1983); y el mantenimiento de políticas coloniales, como los privilegios profesionales y los fueros militar y eclesiástico (J. M. Samper [1861] 1945, 190), eran algunas de ellas. Se destacó también la concentración del poder local en figuras indeseables. Fue el caso de José María Samper ([1866] 1973, 248), quien identificó un “triunvirato parroquial” conformado por gamonales, tinterillos y curas que ejercían mal su ministerio, por cuya culpa “la República sólo existe, y eso a medias, en las ciudades”. También se señaló la concentración de la tierra, pues, como bien señaló Vergara ([1866] 1973, 179), “lo que más humilla al hombre es [...] vivir de arrendatario de la vida, es no tener nada propio”.

Como veremos, el reconocimiento de que los defectos de los campesinos se debían en gran medida a factores externos, sobre todo coloniales, pero también

republicanos, tuvo un impacto en el ámbito de la representación. A diferencia de los labradores del periodo anterior, los campesinos fueron juzgados de manera más benevolente, más confiada en sus posibilidades de redención.

De labradores a campesinos: un asunto de futuro

En la primera mitad del siglo XIX también prevalecieron la pobreza, el ocio y el atavismo como elementos centrales de la representación de los campesinos. Sin embargo, con las imágenes de finales de la Colonia coexistieron otras más tolerantes, empáticas y optimistas.

En relación con la pobreza, persistió la imagen que la vinculó con la falta de ambición (Codazzi [1857] 2003, 3: t. 2, 118) y aquella que la atribuyó con mayor fuerza a los campesinos de tierra caliente y, en virtud de la geografía de las razas, a los negros, mulatos y zambos. Sin embargo, surgieron explicaciones más positivas que la presentaron como un factor multicausal (J. M. Samper [1861] 1945, 265-266) o la asociaron con las actuaciones de hombres poderosos que, interesados en que nadie tuviera “veleidades de igualdad e independencia” (J. M. Samper [1866] 1973, 242), mantenían en la subordinación a los campesinos e impedían, por ejemplo, el avance de la pequeña propiedad (Vergara [1866] 1973, 179).

La mirada más empática de la pobreza despertó la solidaridad y la caridad (Hinestrosa [1866] 1973, 3: 199-200). Incluso, apareció como un atenuante de males como el robo (Camacho Roldán [1866] 1973, 158) o la falta de higiene (Díaz [1858] 2004, 230). Más importante, fue asociada con atributos juzgados positivamente, como la humildad, la sencillez y la sobriedad. En la época se enfatizaron las imágenes, propias del catolicismo, del “pobre feliz” y el “pobre virtuoso” (Díaz [1873] 1985, 1: 79, 152), cuya resignación era tal que, a su muerte —entendida como un alivio—, era premiado con el reino de los cielos (Rivas [1899] 1983, 46). Y si la muerte era un descanso, lo era porque la pobreza no se había escogido en aras de la vida fácil y porque se había sufrido en vida la escasez. Finalmente, se resaltó la imagen de la pobreza como un estado transitorio que los ricos podían sufrir y, de gran relevancia para este trabajo, que los campesinos podían superar (Rivas [1889] 1983, 313; M. Samper 1936).

Con el ocio sucedió algo similar. En un extremo persistió la imagen que lo vinculaba al andinismo y al racialismo, si bien al final del periodo se presentó un cambio importante marcado por el auge agroexportador que llevó a que las

tierras frías —especialmente el altiplano cundiboyacense— aparecieran cada vez más como regiones ancladas al pasado, que quedaban bien descritas por la metáfora de *lo colonial* (Arias Vanegas 2005). En el otro extremo surgieron imágenes que presentaban a los campesinos como laboriosos (Díaz [1879-1880] 1985, 226 y ss.), al menos a quienes tenían la fortuna de ser pequeños propietarios (Ancízar [1853] 1984, 1: 110-111) o vivían en determinadas regiones que variaban según el autor. La mayoría de los autores, sin embargo, apeló a imágenes más matizadas que reconocían el ocio de los campesinos, pero lo explicaban al menos parcialmente por las causas externas antes mencionadas. Desde la Comisión Corográfica, por ejemplo, se planteó que la falta de caminos y de comercio afectaba la laboriosidad, especialmente en las tierras calientes (Ancízar [1853] 1984, 1: 61; Codazzi [1857] 2002, 1: t. 2, 254-255).

El atavismo también recibió un tratamiento diferente. Unos pocos emplearon imágenes que presentaban a los campesinos como sujetos que ensayaban nuevas prácticas productivas en aras de mejorar sus ganancias (Rivas [1899] 1983), o bien que querían hacerlo, pero poderes tradicionales se lo impedían (J. M. Samper [1866] 1973). La mayoría, sin embargo, reconoció el atavismo y manifestó la certeza de que sería superado. Frases llenas de confianza, como esta de Codazzi, fueron frecuentes:

No lo hay [un camino carretero] en esta provincia [de Vélez]. Ella *lo tendrá* cuando el aumento progresivo de la población la haya hecho llegar a una suma tal, que los medios de existencia adquiridos por el actual sistema rutinerio de trabajo productivo, no basten para satisfacer las necesidades. ([1857] 2003, 3: t. 2, 346, énfasis nuestro)

Más que a la incapacidad total o parcial para adquirir conocimientos ilustrados, se apeló a la ignorancia para explicar el atavismo de los campesinos. Esta se siguió considerando grave, pero en muchos casos fue atribuida a la falta de establecimientos educativos y a las políticas coloniales que vedaban el ingreso de la mayoría de la población a estos (Ancízar [1853] 1984, 1: 254; J. M. Samper [1861] 1945, 49-50). Además, parte de las élites nacionales reconoció que los campesinos, pese a ser ignorantes y “rutineros”, tenían conocimientos útiles gracias a su contacto estrecho con la naturaleza e incluso podían aprender técnicas agronómicas complejas. En varias obras costumbristas, así como en la Comisión Corográfica, les atribuyeron conocimientos técnicos, unas veces al grupo social y otras a sujetos específicos⁸ (Ancízar [1853] 1984, 2: 44; Briceño [1866] 1973, t. 3;

8 Sin embargo, poco se discutió que la Comisión misma operaba con una estructura jerárquica, en cuya base estaban los conocimientos locales de cargueros, bogas y, por supuesto, campesinos.

Codazzi [1857] 2002, 1: t. 3, 405; Díaz [1858] 2004, [1879-1880] 1985). En un contexto en el que buena parte de los hacendados era ausentista, resultaba difícil negar que muchos campesinos eran más versados que ellos en temas productivos, aun cuando fueran analfabetos (Kalmanovitz 2008).

A los campesinos del periodo les fue atribuida una variedad de defectos, algunos presentes en la representación de sus pares labradores y otros de nueva índole, aunque ninguno generó consenso para convertirse en un elemento central de la representación. Entre los primeros, tratados de manera similar al periodo anterior, figuraron la falta de ambición, la mala higiene, la embriaguez, el juego y la desidia. Entre los segundos figuró la asociación de los campesinos con el maltrato animal y el mal uso del idioma, los cuales son reveladores de hasta dónde llegó la comprensión externa de la culpa.

El maltrato animal fue criticado en prácticas productivas asociadas a la ganadería (González Manrique [1866] 1973, 180), la producción de mieles y panela (Díaz [1858] 2004, 54, 205, 263) y la trilla de trigo (Díaz [1864] 1985, 385); en prácticas rituales como las corridas de toros, las riñas de gallos y las corrales (Holton [1857] 1981, 438; Samper [1861] 1945, 263); y en prácticas alimentarias como la vivisección de iguanas hembras para extraerles los huevos (Steuart [1838] 1989, 250). Pese al progresivo distanciamiento urbano de estas prácticas, la crítica al maltrato a los animales fue matizada, particularmente entre las élites nacionales, por su asociación con el colonialismo español (Díaz [1864] 1985, 385; Samper [1861] 1945, 263), hasta llegar al punto en que apareció como una extensión, una metáfora incluso, de la explotación a los trabajadores. Desde esta perspectiva, se hizo referencia a los contextos de explotación extrema en los que se daba el maltrato animal, los cuales atentaban contra la humanidad misma y sacaban lo peor de las personas involucradas. Incluso hubo quienes exculpaban a los campesinos, al menos en parte, y exaltaron los casos en los que, por efecto del mal clima, los caminos embarrados o la vejez, prescindían de los servicios de sus animales para evitar que sufrieran (Díaz [1858] 2004, 54, 205, 263; Páez [1866] 1973, 98).

En cuanto al mal uso del idioma, dado que en la sociedad republicana un número importante de individuos adquirió capitales económicos considerables, las élites buscaron sobresalir a partir de capitales simbólicos, sociales y escolares asociados al buen gusto, la civilidad y el idioma (Arias Vanegas 2005, 15). En obras costumbristas como las de Groot ([1866] 1973), Isaza ([1866] 1973) y Díaz ([1879-1880] 1985), la inclusión del lenguaje del otro —representado en negritas, cursivas o con comillas, entre otras convenciones que aclaraban que el “error” no era del autor, sino del personaje— fijaba la diferencia y la jerarquía entre los

grupos sociales puestos en escena, o entre estos y el autor⁹. Esta dinámica, que situaba a los campesinos en los peldaños más bajos de la sociedad como había ocurrido antes con los labradores, marcó una diferencia importante con las imágenes producidas a finales de la Colonia, en el sentido de que aludían —muchas veces con nombre propio— a sujetos de carne y hueso.

Los viejos defectos productivos y de temperamento —compartidos con sus pares labradores de finales de la Colonia—, sumados a otros tantos de nuevo signo, impidieron incluir plenamente a los campesinos en el grupo de los sujetos civilizados y mantuvieron la idea de que necesitaban la guía de sacerdotes, hacendados y vecinos de parroquias para corregir sus costumbres, hábitos productivos e incluso su mentalidad (Rozo Pabón 2000). No obstante, hubo diferencias importantes que permiten pensar en una representación renovada, decididamente más optimista que la de los labradores.

Por un lado, los autores del periodo consultados asumieron que las orientaciones caían en terreno fértil, pues, a diferencia de lo que ocurría a finales de la Colonia, los consideraban una “población predispuesta al fácil ejercicio de todas las virtudes sociales si es bien dirigida” (Ancízar [1853] 1984, 1: 114-116). Eran gentes obedientes, capaces de aprender, receptivas al ejemplo (Rozo Pabón 2000, 37). Por otro lado, las descripciones de los campesinos incluyeron una pléyade de nuevas cualidades, consistentes con el hecho de que, a medida que se buscó la unidad nacional, se intentó presentar la diferencia entre los grupos sociales de forma menos radical. La entrada en escena de la belleza y la felicidad en las representaciones permite apreciar la magnitud del cambio en la mirada. En cuanto a la belleza, se resaltaron la robustez, la agilidad y el aire resuelto de los campesinos —hombres y mujeres— en general, y se enfatizaron los cuerpos blancos y las mejillas rosadas de los de tierra fría (Ancízar [1853] 1984, 1: 133, 204; Marroquín [1866] 1973, 236). Estos atributos eran resultado de la laboriosidad, o al menos reflejaban la aptitud para el trabajo. La imagen del campesino feliz se explicó de diversas maneras, casi todas relacionadas con la posibilidad de adelantar la labranza sin retrasos ni esfuerzos exagerados. El goce asociado a la abundancia de recursos y a la pequeña propiedad fue resaltado con frecuencia (Ancízar [1853] 1984, 1: 111, 113; Pérez [1865] 1946, 37).

Además de la belleza y la felicidad, con distinta frecuencia se les atribuyó a los campesinos abnegación, altivez, amabilidad, bondad, compasión, hospitalidad, generosidad, fortaleza, heroísmo, honradez, inocencia e inteligencia.

9 Incluso para Díaz, cercano a los campesinos por su trayectoria de vida, en muchos casos era necesario traducirles a los lectores, asumidos como urbanos e instruidos, lo que aquellos querían decir.

El despliegue de cualidades varió según el autor, pero en todo caso dio lugar a una representación distinta a la de los labradores. La pregunta que surge, entonces, es: ¿para qué “alcanzaron” las cualidades que se les atribuyeron a los campesinos? En nuestro concepto, fueron insuficientes para cortar los procesos de exclusión que habían operado desde la Colonia, pero sí lograron humanizarlos, complejizarlos y abrirles un espacio en las narrativas de la nación. Ello ocurrió a partir de, por lo menos, dos procesos de gran importancia en el plano retórico.

El primero de ellos consistió en la visibilización de sujetos de carne y hueso. Al romper con la mirada distante que daba lugar a descripciones en *modo coral* (Williams [1973] 2001), fue posible sentir algo de empatía, incluso cuando se estaba describiendo a alguien con comportamientos considerados reprochables. Como ya lo mencionamos, esto ocurrió en textos costumbristas que incluyeron de manera pretendidamente fiel el lenguaje campesino, pero también estuvo presente en relatos de viaje y en textos científicos como los de la Comisión Corográfica. El segundo de ellos se refiere a la realización de descripciones que combinaron defectos y cualidades con un resultado alentador, y reflejaron mejor la complejidad de la vida en los espacios rurales. Estas aparecieron en distintos tipos de textos, como los de la Comisión Corográfica y los cuadros de costumbres, y tomaron la forma de referencias generales e individuales. Muestra de ello son las descripciones de Ancízar ([1853] 1984, 1: 115, 218), que resaltan cualidades, mitigan la gravedad de los defectos al discutir sus causas y subrayan la importancia de la adecuada orientación para superarlos.

Estos procesos en el plano retórico esbozaron la idea —solo eso, pero resulta lo suficientemente importante— de que los campesinos podían ser sujetos importantes en la identidad nacional.

Campesinos: población fundamental

En la formación de los Estados nación, la unidad nacional y la construcción de las diferencias internas y los márgenes constituyen caras de una misma moneda (Arias Vanegas 2005). Con estos procesos totalizantes y particularizantes se abre paso un “nosotros”, a la vez que surgen formas jerárquicas de imaginar la población en las que unos grupos son subordinados a otros o abiertamente excluidos (Balibar 1990). El caso colombiano no fue la excepción. Por una parte, tras la Independencia se buscó producir la homogeneidad y la unidad nacional a partir de la ciudadanía, entendida no tanto en términos de la garantía de derechos como en el

sentido de la pertenencia a la nación. Por otra parte, se mantuvieron —con matices— las diferencias raciales, regionales y culturales que habían sido construidas en la Colonia. Como lo explica Arias Vanegas (2005), “el ejercicio diferenciador pasó por una colonialidad interna, en la que el racismo sustentaba un orden jerárquico y naturalizador de las diferencias poblacionales y espaciales” (XVIII).

El campesinado fue funcional a los procesos totalizantes, a la construcción de una imagen de supuesta homogeneidad y unidad nacional que, hasta cierto punto, encarnó. Ante la necesidad de integrar poblaciones y territorios históricamente fragmentados e incluso enfrentados, lo campesino apareció como una categoría unificadora. Esto fue posible, entre otras razones, por el carácter rural de la mayoría de la población¹⁰, el peso del campo en la economía y la importancia concedida a la agricultura. Fue posible, también, porque los campesinos no evocaban de forma directa las diferencias raciales y ambientales que habían dividido a la población por siglos. La racialización se mantuvo, pero camuflada en la supuesta igualdad entre los ciudadanos —que se enmarcó en el mito de la armonía racial basado en el mestizaje (Lasso 2007)— y cubierta con un barniz pretendidamente científico.

El acto de trabajar la tierra constituyó una herramienta privilegiada para la construcción de metáforas en torno a la raigambre al territorio. Además, al ser eminentemente sujetos productivos, encarnaban bien ideales como la abnegación y la laboriosidad que, por entonces, se estaban construyendo en torno al ciudadano colombiano. El auge del tabaco y posteriormente del café como fuentes de divisas contribuyó a ratificar la importancia de los campesinos para el país, no solo en términos económicos, sino también identitarios.

Además, la pequeña propiedad que disfrutaba parte del campesinado y que varios autores buscaban extender era democrática y contribuía a la estabilidad del país. Según Ancizar ([1853] 1984), cortaba con el “desorden y libertinaje que engendra la ociosa miseria” y con “la altanería del poderoso para con el destituido”; contribuía a que ciudadanos con orígenes raciales diferentes fueran “iguales ante la sociedad, como ya lo son ante la fortuna”; y masificaba el interés en defender —de ser necesario con la vida— las leyes que garantizaban el “pacífico goce” de los haberes (1: 111).

No pretendemos negar la enorme heterogeneidad del campesinado en relación con la raza, las regiones y el clima, entre otros elementos diferenciadores del periodo. Lo que buscamos, en cambio, es señalar que el término campesino

10 Más que grandes ciudades, había un “poblamiento denso del campo” que respondía a una economía basada en la producción familiar de pequeña escala, con un alto grado de autosuficiencia (Ocampo López 2003, 34-35).

sirvió a la construcción de la nación y particularmente al discurso de unidad nacional porque, en lugar de centrarse en las diferencias, recalcó lo mucho que los habitantes del país tenían en común. Y, para ello, el énfasis en el ámbito económico fue determinante.

Una sola categoría (campesino) designaba a sujetos de todas las regiones y razas, siempre que fueran libres, vivieran en espacios rurales y estuvieran vinculados a la producción —al menos a la recolección o extracción— de plantas. Y, al tiempo que esta apelaba a la unidad y a la homogeneidad, permitía la perpetuación de la diferencia y de las jerarquías, a través de la creciente hegemonía de lo andino y de la paulatina separación del mundo rural y urbano. Este doble proceso en el ámbito de la representación fue posible mediante descripciones generales y particulares. Para que factores como la raza, la región y el clima cobraran protagonismo, era necesario mencionarlos explícitamente o hacer referencia a sujetos de carne y hueso, pues el término campesino los invisibilizaba de forma útil para el proyecto nacional.

En este punto conviene preguntarse: ¿hasta dónde llegó la representación de los campesinos como elementos importantes de la identidad nacional en la primera mitad del siglo XIX, cuando la construcción de la nación estaba en ciernes? En el periodo no se reconoció al campesinado como centro de la identidad nacional, pero algunos autores comenzaron a plantear la idea de que eran algo así como la “población fundamental”¹¹ (Ancízar [1853] 1984, 1: 115-116). En nuestro concepto, ello fue posible porque en el ámbito de la representación los labradores devinieron campesinos. Para algunos autores, estos comenzaban a acercarse a una racionalidad económica propia del capitalismo incipiente de entonces —o al menos tenían el interés y la capacidad para ello— y reunían atributos valorados en el contexto republicano. En palabras de Ancízar:

Para el que se transporta con el pensamiento al porvenir de este país “lastrado de oro”, como dice Oviedo, es un espectáculo interesante el que presentan las reuniones numerosas de los mercados, donde se ve la población compuesta de agricultores blancos y robustos [...] todos teniendo de qué con independencia, algunos manifestando en el aseo del traje y gravedad de la persona que son hombres de caudal, ennoblecidos por el trabajo y la economía [...] Un pueblo que así comienza y que habrá de crecer bajo el amparo de la vivificante democracia, sin trabas para la industria, sin opresión para el espíritu, camina necesariamente a la grandeza. (Ancízar [1853] 1984, 1: 224)

El proceso, sin embargo, apenas comenzaba.

11 Así la llamó Ancízar en la descripción particular —pero pretendidamente general— de un *campesino de Cite*.

Reflexiones finales

En el periodo estudiado, los agricultores fueron descritos de forma predominantemente negativa, a pesar de llevar a costas la siempre bien ponderada agricultura. En las últimas décadas de la Colonia, los labradores fueron representados como sujetos productivos que, sin embargo, yacían bajo el pabellón del ocio, el atavismo, la desidia y la indolencia. Eran sujetos que no cumplían adecuadamente su rol productivo y cuyos defectos no se esmeraban en corregir, porque se conformaban con ser como eran y con aportar como aportaban, que era casi nada. Y, en la medida en que no contribuían a construir un futuro próspero, perpetuaban el pasado. Para las autoridades coloniales, si a alguien había que culpar por su fracaso productivo y sus múltiples defectos era a ellos mismos. Ni siquiera las reformas borbónicas, con las que se había intentado modernizar la infraestructura agraria y sacar del atraso a los trabajadores rurales, habían podido con las fuerzas del pasado, impulsadas por la inercia del atavismo. Los criollos también mantuvieron este punto de vista, aunque es importante considerar que, desde finales del periodo colonial, manifestaron quejas veladas y otras más directas contra el mal manejo español del virreinato, que en algo atenuaron la mirada pesimista sobre los labradores.

La Independencia propició una ruptura discursiva que cambió la mirada sobre los agricultores, ahora llamados predominantemente campesinos. No solo entraron nuevas virtudes en escena y se confió en la superación de los defectos morales, sino que los elementos centrales de la representación, compartidos con los labradores, fueron matizados. La pobreza comenzó a vestirse de humildad, sencillez e incluso de resignación. El ocio recibió un tratamiento distinto: unas veces fue justificado; otras, reducido a ciertas circunstancias, y otras pocas, negado. La ignorancia y el atavismo se presentaron con posibilidades de retroceder, ante la capacidad de conocimiento de quienes los padecían. Los campesinos de la primera mitad del siglo XIX aparecieron como pobres, ociosos, atávicos e ignorantes, pero sus descripciones son más complejas, menos absolutas. La mirada fue más optimista: eran defectos tratables y, para algunos, destinados a desaparecer. No solo se debían en gran parte al colonialismo, sino que el temperamento dócil de los campesinos les permitiría avanzar por la senda de la civilización.

Por todo esto, puede afirmarse que, en el ámbito de la representación, los labradores devinieron campesinos. La categoría emergió en la primera mitad del siglo XIX con un carácter aglutinante, ordenador de la diferencia y de la mano de la ciudadanía, entendida en términos de pertenencia. Ello permitió que en la construcción de la nación se apelara, de manera incipiente, paulatina y por

parte de unos pocos autores, al sujeto campesino como un elemento importante de la identidad nacional. Sin embargo, la transformación de la representación no implicó un mejoramiento en sus condiciones materiales de vida. Más bien, significó un divorcio entre el discurso y la práctica. Mientras en las últimas décadas de la Colonia los agricultores fueron representados negativamente y tratados en correspondencia, en las primeras décadas de la República las imágenes más complejas, positivas y optimistas contrastaron con las condiciones de pobreza y exclusión en que vivían. No pretendemos, por lo tanto, negar la continuidad en el tiempo de poderosos procesos de estigmatización de lo rural y, en particular, de los sujetos que practican la agricultura, los cuales efectivamente configuran una deuda histórica con este grupo social. Más bien, buscamos mostrar que la desvalorización de lo campesino no ha sido monolítica, que no se ha dado siempre de la misma manera ni en la misma medida, ni ha apelado siempre a los mismos argumentos.

Referencias

Fuentes primarias

Artículos de prensa

Astigarraga, Luis de. 1792. “Disertación sobre la agricultura dirigida á los habitantes del Nuevo Reyno de Granada”. *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá* 55-56, 2 de marzo, 26-36.

Caldas, Francisco José de. 1801. “Discurso sobre el calendario rural del Nuevo Reyno”. *Correo Curioso, Erudito, Económico y Mercantil de la Ciudad de Santafé de Bogotá* 33-38, 29 de septiembre-3 de noviembre, 151-174.

Campos y Coto, Joseph Manuel. 1809. “Memoria sobre el río de Prado”. *Semanario del Nuevo Reyno de Granada* 4, 29 de enero, 27-32.

“**Epigrama**”. 1807. *Redactor Americano del Nuevo Reyno de Granada* 4, 19 de enero, 32.

“**Extracto de la Gazeta de Trinidad del Miercoles 2 de Setiembre de 1818**”. 1818. *Correo del Orinoco* 12, 10 de octubre, 45-47.

“**Los Frutos del Arbol noble**”. 1791. *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá* 3-4, 25 de febrero-4 de marzo, 20-28.

Lozano, Jorge Tadeo. 1808. “Memoria sobre las serpientes y plan de observaciones para aclarar la historia natural de las que habitan en el Nuevo Reino de Granada, y para cerciorarse de los verdaderos remedios capaces de favorecer a los que han sido mordidos por las venenosas”. *Semanario del Nuevo Reyno de Granada* 15-20, 10 de abril-15 de mayo, 161-191.

El Observador amigo del País. 1791. “Señor Autor del Periódico”. *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá* 10-11, 15-22 de abril, 73-84.

“**[Respuesta] a El Observador amigo del País**”. 1791. *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá* 11-18, 22 de abril-10 de junio, 89-145.

Restrepo, José Manuel. 1809. “Ensayo sobre la Geografía, producciones, industria y población de la Provincia de Antioquia en el Nuevo Reyno de Granada, por el D. D. José Manuel Restrepo, Abogado de la Real Audiencia de Santafé de Bogotá”. *Semanario del Nuevo Reyno de Granada* 6-12, 12 de febrero-2 de abril, 42-97.

Salazar, José María. 1809. “Memoria descriptiva del país de Santafé de Bogotá en que se impugnan varios errores de la que escribió Leblonde sobre el mismo objeto leída en la Academia Real de las Ciencias; por don José María Salazar, Abogado de esta ciudad”. *Semanario del Nuevo Reyno de Granada* 27-31, 9 de julio-6 de agosto, 216-228.

Tanco, Diego Martín. 1792. “Discurso sobre la materia propuesta al fin del No. 13 del Papel Periódico”. *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá* 68-78, 1.º de junio-10 de agosto, 129-212.

Valenzuela, Eloy de. 1809. “Noticia de una especie de grama util para potreros, ó prados artificiales”. *Semanario del Nuevo Reyno de Granada* 1-2, 8-15 de enero, 2-13.

Zea, Francisco Antonio (Hebephilo). 1791. “Avisos de Hebephilo (*) A los jóvenes de los dos Colegios sobre la inutilidad de sus estudios presentes, necesidad de reformarlos, elección y buen gusto en los que deben abrazar”. *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá* 8-9, 1.º de abril-8 de abril, 57-70.

Impresos

Ancizar, Manuel. (1853) 1984. *Peregrinación de Alpha*. 2 vols. Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular.

Briceño, A. (1866) 1973. “La siembra del trigo”. En *Museo de cuadros de costumbres* 3: 331-335.

Caballero y Góngora, Antonio. (1782) 2010. “Edicto para manifestar al publico el indulto general, concedido por nuestro catholico monarca el Señor don Carlos III a todos los comprendidos en las revoluciones acaécidas en el año pasado de mil setecientos ochenta y uno”. En *Los comuneros*, editado por Manuel Briceño, 181-195. Bogotá: Panamericana Editorial.

—. (1789) 1989. “Relación del estado del Nuevo Reino de Granada, que hace el arzobispo obispo de Córdoba a su sucesor el excelentísimo señor don Francisco Gil y Lemos”. En *Relaciones e informes de los gobernantes de la Nueva Granada*, t. 1, editado por Germán Colmenares, 361-500. Bogotá: Ediciones Banco Popular.

Caldas, Francisco José de. (1807) 1966. “Estado de la geografía del Virreynato de Santa Fe de Bogotá, con relación a la economía y el comercio, 1807 (Extractos)”. En *Obras completas de Francisco José de Caldas*, editado por la Universidad Nacional de Colombia, 183-212. Bogotá: Imprenta Nacional.

Camacho Roldán, Salvador [Tamuria]. (1866) 1973. “Bogotá después de una revolución”. En *Museo de cuadros de costumbres* 4: 49, 155-160.

Codazzi, Agustín. (1857) 2002-2004. *Geografía física y política de la Confederación Granadina: obra dirigida por el general Agustín Codazzi*. 6 vols. Edición de Guido Barona Becerra, Camilo A. Domínguez y Augusto J. Gómez. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Díaz, Eugenio. (1858) 2004. *Manuela*. Bogotá: Editorial Panamericana.

—. (1864) 1985. “El trilladero de El Vínculo”. En *Novelas de cuadros de costumbres*, vol. 2, 384-388. Serie Nueva Biblioteca Colombiana de Cultura. Bogotá: Procultura; Presidencia de la República.

—. (1873) 1985. “Los Aguinaldos en Chapinero”. En *Novelas de cuadros de costumbres*, vol. 1, 37-212. Serie Nueva Biblioteca Colombiana de Cultura. Bogotá: Procultura; Presidencia de la República.

—. (1879-1880) 1985. “Bruna la carbonera”. En *Novelas de cuadros de costumbres*, vol. 1, 213-355. Serie Nueva Biblioteca Colombiana de Cultura. Bogotá: Procultura; Presidencia de la República.

Finestrada, Joaquín de. (1789) 2000. *El vasallo instruido en el Estado del Nuevo Reino de Granada y en sus respectivas obligaciones*. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas / Universidad Nacional de Colombia.

Gil y Lemos, Francisco. (1789) 1989. “Relación de D. Francisco Gil y Lemos”. En *Relaciones e informes de los gobernantes de la Nueva Granada*, t. 2, editado por Germán Colmenares, 5-33. Bogotá: Ediciones Banco Popular.

Gilij, Felipe Salvador. (1780) 1955. *Ensayo de historia americana: estado presente de la tierra firme*. Bogotá: Editorial Sucre.

González Manrique, Ulpiano. (1866) 1973. “Es mal que anda”. En *Museo de cuadros de costumbres* 3: 95-98.

Gosselman, Carl August. (1830) 1981. *Viaje por Colombia. 1825 y 1826*. Bogotá: Ediciones del Banco de la República.

Groot, José Manuel. (1866) 1973. “Una compra de novillos”. En *Museo de cuadros de costumbres* 4: 45-49.

Guirior y Portal, Manuel de. (1776) 1989. “Instrucción que deja a su sucesor en el mando el Virrey D. Manuel Guirior”. En *Relaciones e informes de los gobernantes de la Nueva Granada*, t. 1, editado por Germán Colmenares, 271-360. Bogotá: Ediciones Banco Popular.

Hamilton, John Potter. (1827) 1993. *Viajes por el interior de las provincias de Colombia*. Bogotá: Comisión Preparatoria para el V Centenario del Descubrimiento de América; Instituto Colombiano de Cultura; Biblioteca Nacional de Colombia.

Herrera, Ignacio de. (1809) 2008. “Reflexiones que hace un americano imparcial al diputado de este Reino de Granada para que las tenga presentes en su delicada misión”. En *Instrucciones para los diputados del Nuevo Reino de Granada y Venezuela ante la Junta Central Gubernativa de España y las Indias*, editado por Ángel Rafael Almarza Villalobos y Armando Martínez Garnica, 59-85. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander.

Hinestrosa, León. (1866) 1973. “El paseo campestre”. En *Museo de cuadros de costumbres* 3: 195-200.

- Holton, Isaac F.** (1857) 1981. *La Nueva Granada: veinte meses en los Andes*. Bogotá: Ediciones del Banco de la República.
- Isaza y C., Pedro A.** (1866) 1973. “Un compadrazgo en la montaña”. En *Museo de cuadros de costumbres* 4: 139-149.
- Marroquín, José Manuel.** (1866) 1973. “Vamos a misa al pueblo”. En *Museo de cuadros de costumbres* 2: 235-245.
- Moreno y Escandón, Francisco Antonio.** (1772) 1989. “Estado del virreinato de Santafé, Nuevo Reino de Granada. Año de 1772”. En *Relaciones e informes de los gobernantes de la Nueva Granada*, t. 1, editado por Germán Colmenares, 153-271. Bogotá: Ediciones Banco Popular.
- Museo de cuadros de costumbres.** (1866) 1973. T. 1-4. Edición original de El Mosaico, José María Vergara y Vergara y José Eugenio Díaz. Reeditado en la serie Biblioteca Banco Popular. Bogotá: Banco Popular.
- Páez, Adriano.** (1866) 1973. “Recuerdos de tierra caliente”. En *Museo de cuadros de costumbres* 4: 95-109.
- Pérez, Felipe.** (1865) 1946. *Episodios de un viaje*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana.
- Pombo, José Ignacio de.** (1800) 1986. *Comercio y contrabando en Cartagena de Indias*. Bogotá: Editorial Linotipia Bolívar.
- Rivas, Medardo.** (1899) 1983. *Los trabajadores de tierra caliente*. Bogotá: Editorial Incunables.
- Saffray, Charles.** (1869) 1948. *Viaje a Nueva Granada*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana.
- Samper, José María.** (1861) 1945. *Ensayos sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas. Con un apéndice sobre la orografía y la población de la Confederación Granadina*. Serie Biblioteca Popular de Cultura Colombiana. Bogotá: Ministerio de Educación de Colombia.
- . (1866) 1973. “El Triunvirato parroquial”. En *Museo de cuadros de costumbres* 1: 237-249.
- Samper, Miguel.** 1936. “La protección”. En *Escritos de Miguel Samper*, vol. 43, 101-223. Serie Biblioteca Aldeana de Colombia. Bogotá: Editorial Minerva.
- Santander, Rafael Eliseo.** (1866) 1973. “Los artesanos”. En *Museo de cuadros de costumbres* 3: 149-163.
- Steuart, John.** (1838) 1989. *Narración de una expedición a la capital de la Nueva Granada y residencia allí de once meses (Bogotá en 1836-37)*. Bogotá: Academia de Historia de Bogotá; Tercer Mundo Editores.
- Torres, Camilo.** 1809. “Representación del cabildo de Bogotá Capital del Nuevo Reino de Granada a la Suprema Junta Central de España en el año de 1809 (Memorial de agravios)”. Consultado el 16 de septiembre de 2020. http://www.lablaa.org/bicentenario/documentos/memorial_de_agravios.pdf
- Vargas, Pedro Fermín de.** (ca. 1789) 1986. *Pensamientos políticos siglo XVII-siglo XVIII*. Bogotá: Procultura.

Vergara, José María. (1866) 1973. "Las tres tazas". En *Museo de cuadros de costumbres* 4: 177-206.

Fuentes secundarias

Andreouli, Eleni y Xenia Chrysochoou. 2015. "Social representations of national identity in culturally diverse societies". En *The Cambridge handbook of social representations*, editado por Gordon Sammut, Eleni Andreouli, George Gaskell y Jaan Valsiner, 309-322. Cambridge: Cambridge University Press.

Arias Vanegas, Julio. 2005. *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano: orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Balibar, Etienne. 1990. "The paradoxes of universality". En *Anatomy of racism*, editado por David Golberg, 283-294. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bastidas y Torrealba, Felipe. 2014. "Definición y desarrollo del concepto 'proceso de invisibilización' para el análisis social. Una aplicación preliminar a algunos casos de la sociedad venezolana". *Espacio Abierto* 23 (3): 515-533. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/espacio/article/view/12620>

Castro-Gómez, Santiago. 2010. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar / Pontificia Universidad Javeriana.

Earle, Rebecca. 2000. *Spain and the Independence of Colombia: 1810-1825*. Exeter: University of Exeter Press.

Fabian, Johannes. 2002. *Time and the Other: how anthropology makes its object*. Nueva York: Columbia University Press.

Fajardo, Darío. 1981. *Campesinado y capitalismo en Colombia*. Bogotá: Cinep.

Garrido, Margarita. 1993. *Reclamos y representaciones: variaciones sobre la política en el Nuevo Reino de Granada, 1770-1815*. Bogotá: Banco de la República.

Hall, Stuart. 1997. "The spectacle of the 'Other'". En *Representation: cultural representations and signifying practices*, editado por Stuart Hall, 223-290. Londres: Sage Publications.

Jaramillo, Jaime. 1996. "La economía del Virreinato (1740-1810)". En *Historia económica de Colombia*, editado por José Antonio Ocampo, 49-86. Bogotá: Tercer Mundo Editores; Fedesarrollo.

Kalmanovitz, Salomón. 2008. *La economía de la Nueva Granada*. Bogotá: Fundación Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano.

König, Hans-Joachim. 1994. *En el camino hacia la nación: nacionalismo en el proceso de formación del Estado y de la nación de la Nueva Granada, 1750-1856*. Bogotá: Banco de la República.

Lasso, Marixa. 2007. *Myths of harmony: race and republicanism during the age of revolution*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

- McFarlane, Anthony.** 1993. *Colombia before Independence: economy, society, and politics under Bourbon rule.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Múnera, Alfonso.** 1998. *El fracaso de la nación: región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1810).* Bogotá: El Áncora Editores.
- Ocampo Gaviria, José Antonio.** 1984. *Colombia y la economía mundial: 1830-1910.* Bogotá: Siglo XXI Editores.
- Ocampo López, Javier.** 2003. "Pueblos, caminos y redes de mercado en Boyacá decimonónico". En *Geografía física y política de la Confederación Granadina: obra dirigida por el general Agustín Codazzi*, vol. 3, t. 2, editado por Guido Barona Becerra, Camilo A. Domínguez y Augusto J. Gómez, 33-41. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Robledo, Natalia, Laura Gutiérrez y Nelsa de La Hoz.** 2021. "El platanal o la nación. Representaciones sociales y prácticas en torno al plátano en la Colombia del siglo XIX". *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, 17: 6-29. <https://doi.org/10.17533/udea.trahs.n17a01>
- Rozo Pabón, Esteban.** 2000. "Naturaleza, paisaje y viajeros en la Comisión Corográfica". Tesis de pregrado en Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá. <http://www.revistatabularasa.org/documentos/tesisrozo.pdf>
- Said, Edward.** 2014. *Orientalismo.* Bogotá: Penguin Random House.
- Sanz Jara, Eva.** 2010. "Estudio terminológico". En *Los amerindios en la narrativa occidental*, editado por Alicia Mayer y Pedro Pérez Herrero, 345-360. Madrid: Marcial Pons; Instituto de Estudios Latinoamericanos / Universidad de Alcalá.
- Silva, Renán.** 2005. *La Ilustración en el virreinato de la Nueva Granada: estudios de historia social.* Medellín: La Carreta Editores.
- Williams, Raymond.** (1973) 2001. *El campo y la ciudad.* Buenos Aires: Paidós.
- Zambrano Pantoja, Fabio.** 1982. "Aspectos de la agricultura colombiana a comienzos del siglo XIX". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 10: 139-190. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/30252>

Aparecer, desaparecer y reaparecer ante el estado como *campesinos**

Appear, disappear and reappear in front of the state as "peasants"

Soraya Maite Yie Garzón**

Pontificia Universidad Javeriana, Colombia

DOI: 10.22380/2539472X.2005

RESUMEN

El artículo aporta a la comprensión de la reemergencia del término *campesino* como categoría de acción política en Colombia, mediante el rastreo de sus usos históricos en políticas dirigidas a la población rural y en procesos de movilización rural y agraria desde los años veinte. Argumento que esta categoría asume dos roles que permiten comprender su resonancia actual: mediar entre el estado y amplios sectores de la población rural, y participar tanto en la unificación como en la diferenciación de estos últimos. El trabajo muestra la pluralidad de sentidos que arrastra la categoría de campesino en Colombia como efecto de su papel en el último siglo y su potencial para evocar las memorias de lucha heterogéneas de la población rural en el país.

Palabras claves: categorías sociales, campesinos, luchas sociales, políticas públicas.

ABSTRACT

The article contributes to understanding the re-emergence of the term peasant as a category of political action in Colombia by tracing its historical uses in policies directed at the rural population and in rural and agrarian mobilization processes since the 1920s. I argue that there are two roles played by this category that allow us to understand its contemporary resonance: to mediate between the state and broad sectors of the rural population and to participate in their unification and differentiation. The article shows several senses of the category peasant in Colombia as an effect of its historical role and its potential to evoke the memories of the heterogeneous struggle of the rural population in the country.

Keywords: social categories, peasants, social struggles, public policies.

* Este artículo recoge algunos resultados de mi tesis doctoral (Yie Garzón 2018), realizada con el apoyo de Colciencias (convocatoria 679 de 2015) y de una investigación en curso financiada por la Vicerrectoría de Investigación de la Pontificia Universidad Javeriana "Aparecer y desaparecer como campesinos: las luchas por la legibilidad de la población rural colombiana", en alianza con la Universidad Nacional de Colombia, la Universidad San Buenaventura y el Archivo General de la Nación (AGN).

** maiteyie@yahoo.com / <https://orcid.org/0000-0002-7305-0901>

Nosotros estamos luchando por el reconocimiento del campesinado como sujeto de derecho. En la Constitución del 91, después de todos esos procesos de paz, fue que los pueblos indígenas y los pueblos afros lograron ese reconocimiento [...] Pero el campesinado no tiene todavía ese reconocimiento ni siquiera en la Constitución. Es tanto así que en el censo agrario a nosotros no nos quisieron hacer caso de poner la palabra campesino; allí, nos pusieron la palabra productores, es decir, máquinas de hacer plata, lo que todo el tiempo le ha tocado cargar al campesinado.

Rober Daza (2015, transcripción propia)

El fragmento anterior hace parte de la intervención de Rober Daza, vocero del Coordinador Nacional Agrario (CNA), en el I Seminario de Organizaciones Rurales y Agrarias de Nariño, realizado el 10 de octubre de 2015 en Pasto. Como entonces, muchas veces escuché a otros dirigentes de Nariño quejarse de que los campesinos, a diferencia de los indígenas y afros, no eran nombrados ni en la Constitución ni en los censos. Tal hecho solía asociarse con un intento sistemático del Gobierno por “negar” y “acabar” con el campesinado, intento en contra del cual el propio movimiento campesino se erigía. Como me dijo en una ocasión una dirigente de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) refiriéndose al Paro Nacional Agrario de 2013, el sentido de la gente era “salir al camino a pelearle al Gobierno, a decirle: ‘¡Vea, los campesinos aquí estamos!’”.

Pero hacerse visibles no es lo único a lo que le vienen apostando algunos sectores del movimiento campesino en el país. Más allá, planteo, vienen buscando controlar las formas de *legibilidad*¹ de la población rural, apuntando a definir cómo “aparece” ante el estado², así como la categoría mediante la que esto ocurre, su significado y sus bordes. En efecto, en la década anterior se consolidó un movimiento en favor del reconocimiento estatal del campesinado como sujeto político y de derechos, que ha pasado por promover el uso del término *campesino* como una categoría jurídica, censal e institucional, con importantes logros en los últimos años.

1 En diálogo con Scott (1998) y Trouillot (2011), por legibilidad entiendo la aparición de ciertos fenómenos que, bajo la óptica de quienes asumen la posición del estado, sufren un proceso de simplificación y estandarización. Esto implica que la realidad se torna visible al pasar por ciertas grillas que permiten discriminar entidades dentro de un conjunto y ubicarlas en categorías organizadas bajo ciertos criterios de clasificación.

2 En este texto decidimos omitir la norma de la RAE que indica capitalizar las palabras estado e iglesia católica, con el interés de enfatizar la discusión contemporánea en torno al uso de mayúsculas y la reificación de los conceptos. [N. del e.]

Varios fenómenos nos ayudan a entender la gestación de un movimiento en favor del reconocimiento de derechos de los campesinos en el país³. Sin embargo, poco se ha dicho acerca de las razones por las cuales es campesino, y no otra, la categoría que viene siendo reivindicada por un sector del movimiento social como la más apropiada para cobijar a un amplio porcentaje de la población rural colombiana, precisamente en el momento en que otras expresiones como *emprendedor rural*⁴ y *agricultor familiar*⁵ ganan peso en el lenguaje institucional. Abordo aquí esta cuestión mediante un acercamiento a los usos dados a la categoría de campesino en diferentes procesos de movilización social y de políticas estatales en los últimos cien años. Me interesa destacar su rol histórico como categoría mediadora de la relación entre la población rural y aquel conjunto de prácticas, relaciones, agentes e instituciones que se presentan bajo la forma de estado, y en el trazado de las fronteras internas y externas de la primera. Procuró así darles profundidad histórica a nuestros análisis sobre las políticas identitarias de la población rural colombiana, alejándome tanto de la lectura que explica la movilización en favor del uso estatal de la categoría campesino como un asunto estratégico —atendiendo únicamente a la coyuntura actual— como de aquella que, al esencializar las pertenencias identitarias, las sitúa fuera de la historia. Apuesto así a traer la densidad experiencial y, con ello, semántica a la discusión sobre la pertinencia del uso político y estatal de la categoría campesino, mediante la indagación de su juego en la historia.

El texto tiene cuatro partes. En la primera expongo mi enfoque analítico. En la segunda abordo la fijación del término campesino como una categoría de la gubernamentalidad y de la movilización social en la década de los treinta,

-
- 3 Entre ellos: a) el giro hacia la noción de *reconocimiento* como principio normativo de la justicia expresado en algunos movimientos campesinos de los noventa (Ramírez 2006), seguido por el Mandato Agrario de 2003, para consolidarse en las movilizaciones más recientes (Montenegro Lancho 2016); b) la precarización de la vida de poblaciones rurales ligada con un modelo de desarrollo neoliberal, la reprimarización de la economía, el cambio climático, las políticas antinarcóticos y el conflicto armado (Duarte 2018; Ramírez 2017; Yie Garzón 2018); y c) una experiencia de desconocimiento y menosprecio por parte del estado hacia habitantes rurales no incluidos en las categorías étnicas, asociada con el efecto diferenciador y jerarquizador del multiculturalismo (Duarte 2018; Yie Garzón, en prensa).
 - 4 Esta categoría viene siendo activada en el marco de la Política Agropecuaria y de Desarrollo Rural (2018-2020) y en el programa SENA Empeño Rural (SER), ligado al Fondo Empeñar creado en el año 2002.
 - 5 Esta categoría es impulsada por la Red Nacional de Agricultura Familiar (Renaf) en Colombia y, a nivel global, por el Foro Rural Mundial. La Organización de las Naciones Unidas (ONU) institucionalizó el 2014 como Año Internacional de la Agricultura Familiar. En ese marco, se creó en 2012 el Comité de Impulso Nacional al Año Internacional de la Agricultura Familiar (AIAF) 2014, que derivó en la Renaf Colombia. Uno de sus logros fue la creación del Programa de Agricultura Familiar en 2014, antecedente de la Política Pública para la Agricultura Campesina Familiar y Comunitaria (Minagricultura y ADR 2017).

así como las continuidades y transformaciones en dicho uso hasta finales de los ochenta. En la tercera me centro en su paulatino destierro del lenguaje estatal en las décadas de los noventa y los 2000, acompañado de la proliferación de otras categorías mediante las cuales la población rural se tornó legible ante el estado. Finalmente, en la cuarta retomo el proceso de reemergencia del término campesino como categoría legal, institucional y censal en la pasada década, bajo el efecto del movimiento en favor del reconocimiento de derechos del campesinado, y los cambios resultantes de su entramado en el discurso multicultural. Mediante este recorrido espero dar cuenta de algunos cambios ocurridos en los últimos cien años en el peso, el contenido y la extensión de la categoría de campesino en el lenguaje estatal. Junto a ello, busco evidenciar cómo estas características se gestan en tensión constante con su uso como categoría de lucha social. Finalmente, espero demostrar que el movimiento que reivindica su uso está relacionado con su rol en diferentes experiencias de lucha social e intervención estatal de la población rural en el último siglo.

Para ello, parto del análisis de fuentes ligadas con políticas oficiales dirigidas a la población rural y al sector agrario, de algunos documentos emitidos por movimientos políticos y sociales que asumieron representar al campesinado, y de bibliografía secundaria. También me baso en mi trabajo de campo con organizaciones campesinas de Nariño vinculadas con la lucha por el reconocimiento del campesinado a nivel nacional en los últimos seis años. Para este artículo, seleccioné algunos hitos relevantes debido a los conflictos sociales, las tensiones y los giros relacionados con el uso de la categoría. En lugar de pretender abarcarlos todos, espero dar cuenta de trazos generales que requerirán ser ampliados y matizados con investigaciones a escala regional o local, más atentas a las formas en que la categoría es activada, tensionada y alterada en el marco de interacciones cotidianas, y más sensibles a sus intersecciones con categorizaciones basadas en la raza, la clase, la etnicidad y el género. Debo aclarar, además, que no profundizo aquí en los contrastes entre los usos dados a la categoría de campesino por diferentes organizaciones sociales y por agentes de distintas instituciones del estado. Más que construir un relato definitivo sobre esos usos, espero ofrecer, junto a otros investigadores, un mapa que pueda orientar futuros estudios sobre la cuestión.

Las categorías sociales: entre el estado y el movimiento social

El vínculo entre los colectivos humanos y las expresiones que usamos para designarlos no es necesario, sino contingente y sometido a relaciones de poder (Gibson-Graham 2002). ¿Cómo entender, entonces, que las demandas de ciertos sectores por ser reconocidos como sujetos políticos y de derecho estén amarradas al uso de una categoría específica? ¿Y cómo comprender las implicaciones de hacerlo? Propongo que abordar tales cuestiones implica combinar tres enfoques: uno *genealógico*, sustentado en un trabajo de archivo y en bibliografía secundaria, centrado en estudiar las condiciones históricas y relaciones de fuerza bajo las cuales emergen y desaparecen ciertas categorías sociales dentro de procesos de movilización social y de intervención estatal, así como las variaciones y continuidades en los significados que se les asignan y los sectores a quienes se aplican; otro *experiencial*, basado en narraciones autobiográficas, atento a cómo las personas, dentro de procesos y relaciones concretas, han elaborado su experiencia de habitar o ser excluidas de estos; y uno *performativo*, apoyado en trabajo etnográfico, sensible a la forma en que las categorías sociales son hoy activadas por actores específicos dentro de rutinas y rituales sociales, y contribuyen a producir aquello mismo que representan (Yie Garzón 2018). Propongo así comprender el uso político de las categorías sociales y sus implicaciones atendiendo al abanico amplio de significados en tensión que arrastran, las experiencias que evocan y las relaciones que hoy las personas fabrican con ellas. En este artículo desarrollo el primer enfoque.

Desde hace casi dos décadas, La Vía Campesina (LVC)⁶ viene apelando al término campesino (o sus traducciones a otras lenguas) para designar a un nuevo sujeto de derechos global (Edelman 2013 [2022]), proceso que derivó en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Campesinos y de Otras Personas que Trabajan en las Áreas Rurales (2018). Aunque el movimiento detrás de la declaratoria pudo incidir sobre la forma en que hoy se identifica una parte de la población mundial dentro de sus procesos de movilización social, su alcance depende de la generación de un lenguaje con suficiente resonancia entre organizaciones y poblaciones, prioritariamente rurales, de diferentes lugares del globo. ¿De qué depende que sea así? Como ha argumentado Koselleck

6 LVC es un movimiento agrario transnacional, creado en 1993, que reúne organizaciones de pequeños y medianos agricultores de diferentes partes del globo, y se ha convertido en un actor fundamental en la lucha en favor de la reforma agraria y el reconocimiento de derechos de los campesinos en la ONU.

(2004), necesitamos del lenguaje para tener experiencias, por lo que el contenido de las expresiones que usamos para elaborarlas y comunicarlas se ve afectado por ellas. A su vez, esas mismas expresiones tienen el potencial de evocar en nosotros las experiencias que han permitido expresar. Podemos considerar así que su resonancia y performatividad está ligada con el tipo de experiencias que pueden evocar como efecto del modo en que han estado involucradas en diferentes procesos sociales. Esto vale también para aquellas expresiones usadas para nominar y diferenciar grupos humanos dentro ciertos regímenes de clasificación, como ocurre con las categorías sociales.

Pero la generación de un lenguaje con amplia resonancia social no es una labor sencilla. Como lo advirtió Gramsci, pasa por encontrar un vocabulario que posibilite la convergencia de diversos sectores mediante la articulación de horizontes de sentido heterogéneos. De hecho, la propuesta de adoptar el término campesino (o sus traducciones) en el proyecto de declaratoria recibió objeciones. Algunas organizaciones europeas arguyeron que en sus países vocablos como *peasant*, en inglés, o *paysan*, en francés, eran insultantes, a lo que algunas africanas agregaron que no tenían una expresión semejante en sus propias lenguas (Edelman 2013 [2022]). Tales divergencias nos alertan frente a las profundas variaciones en el significado de categorías sociales que damos por universales y frente a cómo la historia de sus usos pasados modula los contemporáneos.

¿Qué ha ocurrido en Colombia? Si bien el CNA, la organización de la que fue vocero Rober Daza, ha tenido un papel destacado en el movimiento en favor del reconocimiento del campesinado, algo semejante han hecho organizaciones con tradiciones ideológicas y formas organizativas diferentes, como la Federación Nacional Sindical Unitaria Agropecuaria (Fensuagro), la Asociación Nacional de Zonas de Reserva Campesina (Anzorc), la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC)⁷, entre otras. Y aunque se trata de un movimiento con fuerte arraigo en el Macizo Colombiano, también se extiende hacia otras regiones del país, incluyendo el Putumayo, Boyacá, los Santanderes y los Llanos. A su vez, la Encuesta de Cultura Política de 2019 mostró que campesino es una categoría con la cual se identifica un amplio porcentaje de la población rural e incluso urbana⁸. Argumento que, para entender el uso extendido de la categoría entre poblaciones y organizaciones sociales, debemos empezar por estudiar la forma en que ha

7 De hecho, en 2020 la ANUC radicó un proyecto de referendo campesino que propone modificar el artículo 64 de la Constitución para incluir el reconocimiento del campesinado como grupo de especial protección y de derechos. Para ampliar, ver la página web creada por el Comité Promotor de la iniciativa: <http://referendocampesino.com/#final>

8 Según el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE 2020), el 31,8% de la población mayor se identificó como campesina.

mediado las experiencias de gran parte de la población ligada al trabajo agrícola y a los espacios rurales por cuando menos un siglo. Aunque esto ha ocurrido de formas, con intensidades y bajo efectos diferentes de un lugar a otro del país, y aunque la categoría ha sido atravesada por distinciones basadas en el género, la edad, la clase, la raza, la etnicidad, entre otras, ha participado activamente en la formación del campesinado como sujeto político y grupo social de la nación colombiana.

Esa participación de la categoría se ha expresado en varias vías, de las que resalto dos. Primero, dirigentes sociales, políticos, expertos, gobernantes y funcionarios públicos han activado la categoría en las dinámicas de movilización social e intervención estatal de las capas populares de la población rural y el sector agrario, por lo menos desde finales de la década de los veinte. Pero, más que designar a una población o a un sujeto preexistente, con ello han participado en su formación y reconfiguración. La puesta en marcha de políticas públicas y la movilización social son procesos simultáneamente políticos y culturales (Álvarez, Dagnino y Escobar 2001; Shore 2010). Ambas expresiones del quehacer político incluyen un trabajo en el terreno cultural en el que dirigentes sociales y agentes estatales “ponen en movimiento” ciertas categorías sociales, instituyéndolas como marcos de aparición/formación de los sujetos de una relación con aquello que se nos presenta bajo la forma de estado.

Segundo, gracias a su uso en el marco de diferentes relaciones y procesos, la categoría campesino ha contribuido a delinear y diluir fronteras hacia adentro y hacia afuera de la población rural. Como muestra Brubaker (2004), la historia de las categorías sociales está entrelazada con la de la formación de aquellos grupos humanos cuya identidad pretende expresar. Y así como la categoría campesino ha sido utilizada para nombrar no una sino múltiples formas de posicionarse como sujeto de una relación con el estado, no hay un solo criterio bajo el cual sus contornos se hayan establecido. La ambigüedad del término campesino y su *hibridez conceptual*⁹ tienen que ver con esa historia. Y es que, en el movimiento de la vida, las palabras que usamos para designar y diferenciar grupos humanos no solo ganan y pierden relevancia: a la vez, su propia carga semántica es alterada e hibridizada.

9 Tomo esta expresión de Marisol de la Cadena (2007), quien, en su genealogía de la categoría de *mestizo* en el Perú, afirma que es un híbrido conceptual, en cuanto alberga diferentes taxonomías sociales, una que tiene como eje la noción colonial de *calidad* y otra que tiene como eje la noción decimonónica de *raza*.

Aparecer como campesinos

En el tránsito entre la Colonia y la República, quienes poblaban el campo o sembraban la tierra recibían diferentes denominaciones, dentro de las cuales sobresalían, en orden de importancia, las de *labrador* y *campesino* (Robledo Escobar 2017; Robledo Escobar y Langebaek Rueda 2022). Estas diferenciaban a las personas según el lugar que habitaban en una topografía moral donde el campo servía de espacio de transición geográfica y cultural entre la selva y la ciudad, pero también en razón de su actividad bajo la vieja oposición entre trabajo manual e intelectual. El labrador fue representado por las élites del centro del país como un sujeto atrasado, perezoso, pasivo y atávico (Robledo Escobar 2017, 309). En el siglo XIX, esta expresión perdió fuerza frente a la de campesino, situación profundizada desde la segunda mitad del siglo XIX con la integración de Colombia al mercado mundial como exportador de alimentos tropicales. Ese giro en el vocabulario fue seguido de otro en la percepción de quienes labraban la tierra. Los campesinos fueron considerados sujetos rudimentarios pero laboriosos que, bajo conducción, podrían “protagonizar los procesos productivos que se requerían para poner el país en la senda del progreso y la civilización” (Robledo Escobar 2017, 333).

En la primera veintena del siglo XX, con el término campesino se nombró en la prensa conservadora a un sector del pueblo carente de civilidad, ligado a los espacios rurales y al trabajo agrícola (Alonso Acosta 2020, 23-26), pero también permitió designar a un sector definido por su posición desventajosa dentro del sistema capitalista. Tomó así fuerza una mirada clasista hacia el campesino con registros a lo largo del siglo XX y lo que va del presente. Esbozada en algunos impresos de la década de 1910 (Alonso Acosta 2020, 28-31; Núñez Espinel 2006), tal mirada se cristalizó en las dos siguientes décadas en los órganos de difusión de movimientos políticos de izquierda, como el Partido Socialista Revolucionario (PSR) —luego Partido Comunista Colombiano (PCC)—, el Partido Agrario Nacional (PAN) y la Unión de Izquierda Revolucionaria (UNIR). Pese a sus diferencias, expresiones como *campesinos*, *campesinado* y *clase campesina* se usaron en esos medios para convocar a arrendatarios, colonos y obreros agrícolas a movilizarse, ya fuera interpelándolos como componentes de la clase obrera o como aliados¹⁰. Tal cambio en el lenguaje ocurrió en un contexto marcado por la

10 Análisis basado en la revisión de los órganos de difusión de esos tres partidos. Para el PCC, *El Bolchevique* (años 1934 y 1935); para la UNIR, *Pluma Libre* (años 1933 y 1935), *Unirismo* (años 1934 y 1935) y *El Socialista* (años 1928 y 1931); y para el PAN, *Claridad* (año 1928). También me apoyo en Azuero Melo (2012) y Alonso Acosta (2020).

movilización creciente de arrendatarios, colonos y obreros agrícolas organizados en ligas campesinas, colonias agrícolas, sociedades agrarias, federaciones, uniones campesinas y sindicatos, que reclamaban mejores condiciones de trabajo y de acceso a la tierra (Londoño Botero 2011; Sánchez 1985). Además, sugiere un esfuerzo de dirigentes de izquierda por articular las luchas sociales de todos ellos, y la de estos con las de trabajadores urbanos. Un ejemplo es el del periódico *Claridad*, dirigido por Erasmo Valencia, quien lideró junto a Juan de la Cruz Varela el Movimiento Agrario de Sumapaz, base social del PAN. Dicho movimiento se asentó sobre dinámicas de organización de colonos y arrendatarios, quienes venían enfrentándose desde principios del siglo XX con hacendados de la región de Sumapaz (Londoño Botero 2011). En sus primeros números, Valencia hizo uso de la categoría *colono*¹¹ para nombrar a un actor central de las luchas agrarias del periodo, pero también de campesino como una categoría equivalente o más abarcadora¹². De hecho, la primera portada incluía dos encabezados, uno dirigido a los proletarios y otro a los campesinos. “Campesino escucha: la tierra es de todos, el pan es solo para el que anda sobre el surco haciéndolo producir”, decía el último (*Claridad* 1928, 19 de julio). En años posteriores, el encabezado incluyó la representación gráfica de un campesino y un obrero, ambos portando sus herramientas de trabajo. Así, el vocablo campesino pasó a representar, junto al de *obrero*, el lado oprimido de la oposición capital/trabajo.

Bajo la República Liberal (1930-1946), el gobierno de Enrique Olaya Herrera (1930-1934) buscó instituir al estado como mediador de los conflictos agrarios que habían ganado fuerza en las regiones del Sumapaz, Tequendama, el oriente del Tolima, Sinú, Montería, la zona bananera de Santa Marta, suroeste de Caldas, Valle del Cauca y Huila. Para ello, en 1933 se conformó la Junta de Cuestiones Sociales y Asuntos Agrarios en la que participó, en representación del sector campesino, Jorge Eliécer Gaitán, que lideró en 1929 el debate público en torno a la masacre de las bananeras y quien, junto a Erasmo Valencia, venía apoyando las luchas por la tierra de arrendatarios y colonos en Sumapaz (Londoño Botero 2011). Tanto en la exposición de motivos del proyecto de reforma agraria que formuló la junta (citada en Chauv 1933, 32) como en la del aprobado

11 Los usos del término colono como categoría de lucha legal y social están ligados a los cambios en la legislación agraria del siglo XIX (LeGrand 1988; Palacios 2011).

12 No abordo aquí la interacción entre las categorías de campesino y colono. Hay algunos trabajos que muestran cómo esta última pierde los valores positivos que le fueron asignados durante el siglo XIX y buena parte del XX; en esta pérdida, la categoría resulta asociada a la representación de un sujeto desarraigado, depredador, violento, ligado a la ilegalidad y a la insurgencia, atributos que han sido utilizados para deslegitimar sus aspiraciones a la tierra y a derechos territoriales, y para marcar su diferencia con sujetos étnicos (Del Cairo 2019; Ramírez 2006; Serje 2011).

bajo la presidencia de Alfonso López Pumarejo (1934-1938) (citada por Machado 2009, 192), expresiones como *campesinado*, *población campesina* y *clase campesina* nombran una de las partes de los conflictos agrarios. De este modo, la noción clasista del campesinado que venía siendo activada desde la izquierda ocupó espacios en el debate público sobre la “cuestión social” y penetró lentamente el lenguaje institucional, sin que ello significara la adopción de una perspectiva socialista sobre la solución de los conflictos sociales en el campo.

Esa no fue la única noción de campesino que tomó forma en dicho lenguaje. En la misma época, bajo la influencia de la medicina social, tuvo amarre institucional una mirada racializada de la población rural que se nutría de los viejos debates sobre la degeneración de la raza colombiana. En algunos documentos oficiales ligados a las políticas de educación y salubridad, la expresión *masas campesinas* designó a una población que debía ser moral, intelectual y biológicamente mejorada. Un ejemplo es la Campaña de Cultura Aldeana iniciada en 1936 y concebida por Luis López de Mesa, ministro de Educación, como un instrumento de “mejora racial” y “reforma social” (*Senderos* 1934, agosto, 3). A las demandas por justicia social en el campo, los gobiernos liberales respondieron con medidas redistributivas de débil alcance (Machado 2017), pero también con una política de reforma de la población rural basada en la higiene, la nutrición y la instrucción pública. La mirada racializada hacia el campesino detrás de dicha campaña se conjugó en los años cuarenta con otra folclorizante que se mantuvo con fuerza en las dos décadas siguientes, cuyas conexiones con el romanticismo y el costumbrismo del siglo XIX están por explorarse. Un ejemplo es la Encuesta Folclórica Nacional de 1942 diligenciada por maestros rurales del país (Silva 2006).

La reforma agraria de López Pumarejo avanzó lentamente durante su gobierno y el de su sucesor, Eduardo Santos (1938-1942), situación que se agravó cuando el primero retomó la presidencia (1942-1946). López implementó medidas que implicaron un freno a la reforma agraria, lo que contribuyó a que los conservadores ganaran las siguientes elecciones. Procurando evitar la radicalización del movimiento campesino, el conservador Mariano Ospina Pérez (1946-1950) apoyó la formación de organizaciones campesinas bajo la orientación de la iglesia católica, como fue el caso de la Federación Agraria Nacional (Fanal), creada en 1947 y filial de la Unión de Trabajadores de Colombia (UTC)¹³. Pese a ello, los conflictos sociales irresueltos en el campo colombiano, combinados con el recrudecimiento de la represión estatal bajo gobiernos conservadores y la interrupción violenta

13 Desde la década de los veinte, la iglesia católica buscó contrarrestar la influencia de corrientes socialistas sobre el movimiento sindical mediante la promoción de organizaciones obreras bajo su orientación, valiéndose de Acción Social Católica, la Juventud Obrera Católica y, más tarde, de organizaciones sindicales como la UTC (Archila Neira 1991).

del proyecto gaitanista con gran acogida entre la población rural, favorecieron la formación de autodefensas campesinas¹⁴ y guerrillas en diferentes regiones bajo la orientación de liberales y comunistas (Pizarro Leongómez 1989).

Aunque las expresiones armadas de ambas vertientes tenían una amplia base rural, en documentos de los diferentes frentes guerrilleros la asociación entre la identidad campesina y la revolucionaria cursaba trayectos diferentes. En el caso de la dirigencia del PCC, las autodefensas campesinas fueron vistas como la base del movimiento popular de masas dentro de una estrategia de defensa contra la violencia oficial y reaccionaria dirigida a los campesinos, pero sin descartar la ofensiva armada como una estrategia de lucha (Pizarro Leongómez 1989). Buscando crear un movimiento guerrillero unificado, en 1952 el PCC promovió la I Conferencia del Movimiento Popular de Liberación Nacional (MPLN) que, según el programa expuesto en su Declaración Final, tenía entre sus objetivos la “reconstrucción del movimiento obrero y campesino sobre el principio de la unidad sindical” (MPLN 1952).

Así, aunque el campesinado aparece como un sector fundamental del movimiento popular de masas, este abarcaba a otros sectores, incluyendo el proletariado urbano. En el caso de las guerrillas liberales, que le apostaron a un proyecto armado y político autónomo, el uso dado al término campesino es más difuso. En las leyes de los Llanos, corridos y oficios inscritos en las negociaciones con el gobierno de Rojas Pinilla, al caracterizar su identidad política, sus integrantes se identifican principalmente como *llaneros* —apelando a una identidad regional— o como *liberales*, *guerrilleros*, *bandoleros*¹⁵ y *revolucionarios*, y recurren con más frecuencia a categorías como *pueblo* y *sociedad civil* que a la de *campesinos* para referirse al universo social al que su proyecto político se dirigía¹⁶. Algo diferente sucedió con los himnos y códigos producidos por las guerrillas liberales del Tolima, en los que la categoría de campesinos solía asociarse con la de *revolucionarios*¹⁷. Así ocurría con la adaptación guerrillera de la guabina *Soy tolimense*:

14 Con antecedentes en Viotá y Chaparral desde una década atrás (Pizarro Leongómez 1989).

15 Por ejemplo, el corrido “Al gobierno” del compositor José Eulogio Fonseca (en Villanueva 2014, 337).

16 Ver las leyes de los Llanos en Guzmán Campos, Fals Borda y Umaña Luna (1988, 2: caps. 1-3), los corridos en Villanueva (2014, 324-338) y oficios ligados a las negociaciones con el Gobierno incluidos en ambas publicaciones.

17 Ver himnos y códigos incluidos en los dos tomos de *La Violencia en Colombia* (Guzmán Campos, Fals Borda y Umaña Luna 1988, 1: 219-224; 2: 153-164).

¡Ay, si la guabina!
¡Canta el dolor de mi Tolima!
Del Tolima soy (bis)
Soy guerrillero
Soy, soy, soy guerrillero [...]
Yo soy campesino puro
No empecé la pelea
Pero si me buscan ruido
La bailan con la más fea.

(En Guzmán Campos, Fals Borda y Umaña Luna 1988, 1: 219-220)

Luego del golpe militar, el general Gustavo Rojas Pinilla optó por una política de amnistía hacia la insurgencia que fue acogida por una parte de las guerrillas liberales. Esta política se conjugó con el fortalecimiento de la injerencia militar de los Estados Unidos (Vega Cantor 2015) y con operaciones militares contra poblaciones y autodefensas campesinas declaradas objeto militar (Guzmán Campos, Fals Borda y Umaña Luna 1988, 1: 102). Su gobierno también apeló al uso de volantes dirigidos a campesinos o con imágenes alusivas al entorno y la apariencia de la población rural para invitarlos a dejar las armas (figura 1), los cuales eran lanzados justo antes de la ejecución de ataques militares a poblados rurales¹⁸. Se tejió así una asociación entre el campesino y la lucha armada (Beltrán 2019), fortalecida en la década siguiente en el marco de una guerra psicológica adelantada por el ejército colombiano inspirada en la guerra de Corea (Vega 2015).

Rojas Pinilla también intentó robustecer la relación directa del estado con la población rural mediante el fortalecimiento y la creación de instituciones y programas. En su gobierno, la expresión campesino caracterizó a una clase ubicada en uno de los polos de los conflictos agrarios en que el estado intermedió a través de la Dirección de Asuntos Campesinos. En el decreto que le dio origen, se usó campesino como equivalente a *trabajadores agrícolas*, incluyendo bajo esta última categoría a ocupantes, colonos, arrendatarios, aparceros y similares, mientras la otra parte fue designada con el término *propietario*. Así, bajo la forma de una legislación dirigida a defender los derechos de la “clase campesina” (Decreto 212 de 1953), la norma legitimó su desposesión naturalizándola. Al mismo tiempo, la categoría campesino nombró a la población objeto de políticas de educación y salud rural en manos de la División de Seguridad Social Campesina (Decreto 2214 de 1953) y de la Campaña de Educación Campesina (Decreto

18 Algunas copias se encuentran en el Archivo Histórico Germán Guzmán Campos del Repositorio Digital de la Universidad del Valle. Ver, por ejemplo: “Comunicado del ejército invita a entrega a campesinos” (1955), <https://bibliotecadigital.univalle.edu.co/bitstream/handle/10893/17857/Comunicado-del-ejercito-invita-a-entrega-a-campesinos.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Figura 1. Chapola lanzada desde una avioneta invita a la entrega (1955)



Fuente: Archivo Histórico Germán Guzmán Campos, Repositorio Digital Univalle, Universidad del Valle, <http://hdl.handle.net/10893/17856>

2419 de 1953). Esta última se apoyó en las escuelas radiofónicas de la fundación católica Acción Cultural Popular (ACPO) y en la revista *Colombia Campesina* del Ministerio de Educación. A través de ambos medios, la población rural fue interpelada como campesina desde el estado y la iglesia católica, y representada desde la carencia (figura 2), pero también como la base del progreso y la identidad nacional. A su vez, tales medios sirvieron como plataforma de una campaña para la adopción de insumos en el marco de la Revolución Verde y para rechazar al comunismo. Así, las tres miradas sobre el campesino presentes en la República Liberal —clasista, racializada y folclorizante— se extendieron a este periodo. Estas, como vimos, se combinaron con una cuarta que lo veía como un sujeto inclinado hacia la violencia ligada al discurso contrainsurgente.

Una quinta mirada presente en el lenguaje institucional del periodo de La Violencia está asociada a la emergencia del discurso del desarrollo. Las tres misiones económicas extranjeras que visitaron nuestro país en ese periodo vieron en el campesinado la imagen del atraso por superar, ya fuera a través del impulso a la agricultura intensiva (Misión Currie), la reforma agraria (Misión de

Figura 2. El campesino tal como es



Fuente: folleto Escuelas radiofónicas (Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, 1951, 9), archivo ACPO, Radio Sutatenza, <http://proyectos.banrepcultural.org/radio-sutatenza/es/acpo-radio-sutatenza-3>

la Cepal) o la educación (Misión de Economía y Humanismo) (Yie Garzón 2018). En el Frente Nacional (1958-1974) el discurso del desarrollo se consolidó y, con él, la mirada del campesinado como encarnación del atraso (Yie Garzón 2015) y como cliente de los servicios del desarrollo (Escobar 2014; González Báez 2019). A ello contribuyó la posición de Colombia como laboratorio de la Alianza para el Progreso (Rojas 2010) y de otros programas de desarrollo rural articulados con la lucha contrainsurgente (Galli 1981). Se crearon varias instituciones y programas dirigidos al campo y la población campesina, entre ellos el Instituto Colombiano de Reforma Agraria (Incora) y el Plan Nacional de Reforma Agraria (Ley 30 de 1961). Los proyectos de parcelación y colonización dirigida se acompañaron con programas de desarrollo social, ejecutados por técnicos agrícolas, mejoradoras y trabajadoras sociales, que se orientaron a reformar los hábitos productivos, reproductivos, higiénicos, alimenticios y organizativos de la población rural hacia unos más “desarrollados”, bajo un marcado sesgo de género (Yie Garzón 2015). Esta labor fue apoyada por los profesionales de ACPO a través del semanario *El Campesino* y Radio Sutatenza (Acevedo Ruiz y Yie Garzón 2016).

En los sesenta fue impulsada la organización campesina bajo la forma de juntas de acción comunal, sindicatos agrícolas y cooperativas. A finales de esa década, el gobierno de Alberto Lleras Restrepo (1966-1970) adelantó la Campaña Nacional de Organización Campesina desde la cual se promovió la formación de una organización nacional de usuarios campesinos del estado. Así como la reforma agraria fue presentada como una alternativa frente a la revolución socialista, lo fue también la creación de una organización de carácter gremial frente a la lucha armada, cuando en la región ganaban fuerza guerrillas con una fuerte base rural (Rivera 1982).

Las recientemente formadas Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - Ejército del Pueblo (FARC-EP), el Ejército de Liberación Nacional (ELN) y el Ejército Popular de Liberación (EPL) incluyeron en sus filas a campesinos provenientes de las antiguas guerrillas liberales y comunistas formadas en las dos décadas anteriores. La primera de ellas, incluso, se reivindicó como representante de los campesinos. En su Programa Agrario de 1964 cuestionaba la reforma agraria del Frente Nacional y planteaba una “reforma agraria revolucionaria” que entregara gratuitamente la tierra a los campesinos. Quienes aparecen como sus autores son “los campesinos del sur del Tolima, Huila y el Cauca”, contra quienes, se afirmaba, se habían desencadenado varias guerras bajo los intereses de la oligarquía colombiana y del imperialismo estadounidense. Así mismo, afirmaron que dicho programa dependía de la “alianza obrero-campesina” y “del apoyo de las amplias masas campesinas” (FARC-EP 1964). La apuesta por una organización gremial subordinada al Gobierno y ligada a una noción de sujeto político campesino asimilado a un cliente de servicios estatales entraba en tensión con la apuesta por un movimiento revolucionario desde el cual se promovía una noción clasista del campesinado y del estado como antagonista. Pero si bien en la propuesta del Comité Operativo de Organización Campesina (1967) que diseñó la campaña la ANUC fue concebida como una organización de “usuarios campesinos de los servicios del estado”, en su plataforma ideológica de 1971 se planteó una mirada clasista y antiimperialista de la organización:

La ANUC por una Reforma Agraria Integral y democrática; por la reivindicación del trabajador agrícola, por la elevación de su nivel de vida económico, social, cultural, y el desarrollo pleno de sus capacidades y que entiende que para superar el atraso económico del país y lograr el bienestar general del pueblo colombiano es necesario romper las actuales estructuras de dominación internas y externas que han beneficiado a una reducida clase explotadora, mediante la lucha organizada y permanente del campesinado colombiano con la clase obrera y demás sectores populares comprometidos con el cambio estructural y la liberación total de nuestra patria de toda forma de dominación y colonaje. (ANUC 1974, 11)

En 1971, bajo el paraguas de la ANUC, grupos de campesinos protagonizaron marchas y tomas de tierra, principalmente en la costa atlántica y los valles interandinos (Zamocs 1987). Un año después, el gobierno de Misael Pastrana Borrero (1970-1974) celebró el Pacto de Chicoral con representantes de los terratenientes y grandes gremios. El pacto se cristalizó en el freno a la reforma agraria (Ley 4 de 1973), la legalización de los contratos de aparcería (Ley 6 de 1975) y un cambio drástico en la relación entre el Gobierno y el movimiento campesino, convertido en objeto de criminalización y persecución (CNMH 2013, 131). El pacto también impulsó un giro en la política de desarrollo rural: los problemas relacionados con la tenencia de la tierra y el ingreso fueron reemplazados por los de la productividad (Kalmanovitz y López 2003). En este nuevo escenario, en la ANUC emergieron tensiones en torno a la autonomía de la organización y la apelación a las tomas masivas de tierra como vehículo de la reforma agraria (Pérez 2010). Esas y otras divergencias favorecieron su ruptura en las líneas Armenia y Sincelejo, lo que tuvo un desigual impacto en las distintas regiones del país.

Según Alonso Acosta (2020), ambas líneas reclamaron ser las legítimas voceras del campesinado colombiano y movilizaron diversas nociones del campesino. En *Carta Campesina*, convertida desde 1972 en órgano de la ANUC Sincelejo, se movilizó una visión más clasista del campesinado en la que se definió como un sujeto desposeído y explotado que lucha por la tierra que le pertenece (65). Contrariamente, en *Horizonte Campesino*, la dirigencia de la ANUC Armenia movilizó una representación del campesino, concordante con la visión oficial, como cliente de los servicios del estado que se organiza para solicitar lo que este mismo ofrece (76). Una mirada cercana se encuentra en los documentos de la católica Fanal. Esta es representada como una organización nacida para el “mejoramiento del hombre del campo”, mediante la organización, la educación y una lucha reivindicativa basada en una política de diálogo con organismos del estado (Fanal 1971). Al igual que en el caso de la ANUC Armenia, en su V Congreso se les dio mayor prioridad a las demandas por créditos, la baja en los precios de los insumos y mejores condiciones de mercadeo que a los temas relacionados con la reforma agraria.

El gobierno de Alfonso López Michelsen (1974-1978) profundizó el modelo económico con regulaciones que desmotivaban el abandono de la aparcería y una política basada en la diferenciación de dos sectores: uno *moderno*, asociado a la gran empresa agrícola exportadora, y otro *tradicional*, ligado al *pequeño productor* que cultiva para el autoconsumo y para abastecer el mercado interno (DNP 1974, cap. 4). El Desarrollo Rural Integral (DRI), programa orientado a este último sector, encarnó una nueva versión del desarrollo, impulsada por el Banco Mundial, según la cual este dependía del incremento en la productividad

basada en transferencia tecnológica, créditos y acceso a mercados y no de la distribución de la tierra (Escobar 2014). Tal cambio en el discurso del desarrollo llegó junto a un giro categorial, al parecer común a otros países de la región¹⁹. En documentos del DRI, la expresión *campesino* fue equiparada a la de *pequeño productor rural* (Forero 1990) o designó un tipo de economía considerada *tradicional* (DNP 1974, cap. 4). Bajo el DRI, el *campesinado* fue definido, desde una perspectiva económica, simplemente como productor y, desde su relación con el estado, como un simple usuario de servicios estatales²⁰ y no como un sujeto político o una clase oprimida, en tensión con la noción activada desde el ala más radical del movimiento campesino y la insurgencia. De paso, los *sin tierra*, que habían protagonizado las tomas en años anteriores²¹, fueron excluidos de la categoría de *campesino* en el lenguaje institucional y cobijados por la de *pobreza extrema o pobres rurales*, activada por el Banco Mundial²². Sorprendentemente, ese mismo año la dirigencia de la ANUC Sincelejo convocó al que llamó III Congreso de los Pobres del Campo. Usó esta última expresión, al lado de la de *campesino*, para englobar a cultivadores y trabajadores del agro con y sin acceso a tierra, y a todos estos más allá de líneas étnicas o raciales, como se hizo evidente en la edición de mayo de 1974 de *Carta Campesina* (figura 3).

En la década de los ochenta, las negociaciones entre el gobierno de Belisario Betancur (1982-1986) y las FARC-EP favorecieron el reposicionamiento del término *campesino* en el lenguaje institucional y que se asociara nuevamente con el problema de la distribución de la tierra. La categoría sirvió para designar una población afectada por la confrontación armada y como un actor del diálogo nacional. En el punto 8 de los Acuerdos de La Uribe se alude al *campesinado* en relación con el impulso a la reforma agraria, la ampliación de los servicios estatales y la organización sindical (Gobierno de Colombia y FARC-EP 1984). También

19 Para el caso de Brasil, ver el trabajo de Wanderley (2014).

20 Incluso, la organización campesina que bajo el impulso del estado vinculó a los beneficiarios del DRI se denominó Asociación Nacional de Usuarios del DRI (Andri) y no de *usuarios campesinos* como en la ANUC.

21 Las tomas de tierras fueron el segundo tipo de acción colectiva más recurrente en 1971, con mayor auge en áreas de latifundio, en especial en la costa atlántica, contrario a lo ocurrido en el Eje Cafetero y en departamentos minifundistas como Nariño y Boyacá (Pérez 2010, 39). Entre los protagonistas estaban arrendatarios, aparceros, colonos, jornaleros e indígenas (Zamocs 1987).

22 En el programa de gobierno de López, la expresión *pobreza extrema* designó a la población afectada por bajos ingresos objeto directo del Plan de Alimentación y Nutrición (PAN) e indirecto del DRI (DNP 1974). Bajo la presidencia de Robert McNamara, en el Banco Mundial ganó fuerza la idea de que la ayuda a los países del tercer mundo debía enfocarse en el “combate contra la pobreza” como una forma de extender hacia ellos las ventajas del desarrollo y detener el comunismo (Mendes 2012).

Figura 3. “La unidad de los pobres del campo fortalece la ANUC”



Fuente: Carta Campesina 26 (mayo de 1974), Biblioteca Luis Ángel Arango, número topográfico P13131.

se creó en 1985 una Comisión Agraria de Diálogo Nacional con representación de algunas organizaciones campesinas e indígenas, encargada de formular un proyecto de reforma agraria (Gros y Cusminsky 1988, 297). Pese a ello, durante el gobierno de Virgilio Barco (1986-1990) las negociaciones con las FARC-EP se rompieron y la propuesta de las organizaciones campesinas e indígenas fue solo parcialmente incorporada. Si bien en la Ley 30 de 1988 se adoptaron mecanismos para la dotación de tierras a campesinos, también se avanzó hacia un modelo de reforma agraria vía mercado. Adicionalmente, los avances obtenidos fueron contrarrestados por una dinámica de reconcentración de la tierra, facilitada por la violencia ligada al conflicto armado y al narcotráfico (Machado 2017).

Con todo, en medio de la ruptura de las negociaciones entre el gobierno de Virgilio Barco (1986-1990) y las FARC-EP y de su avance con otros sectores de la insurgencia²³, el movimiento campesino protagonizó marchas, paros y ocupaciones. También se conformaron nuevas organizaciones que mantuvieron su actividad en las décadas siguientes. Un ejemplo es la Federación Sindical Agropecuaria (Fensa), creada en 1976 bajo la influencia del PCC, la cual reunió tanto a sindicatos de trabajadores agrarios como a pequeños y medianos campesinos. En su boletín *Lucha Agraria* de agosto de 1984 invocó a la “unidad del movimiento campesino” y su articulación con el movimiento obrero. Sus redactores recurrieron a las categorías *trabajador del campo* y *campesino* como términos intercambiables, lo que evidencia la apuesta de sus dirigentes por un movimiento campesino organizado bajo una forma sindical y ligado a la Central Unitaria de Trabajadores (CUT). Esta se verá incluso reflejada en 1984 en el proyecto Reforma Agraria Democrática, de la Coordinadora Nacional de Organizaciones Agrarias —en la que participó Fensa—, y que será la base de la que presentará la Comisión Agraria al Gobierno (Gros y Cusminsky 1988, 297). En el texto, las categorías *trabajador agrícola* y *campesino* frecuentemente se solapan, pero también sirven para distinguir al trabajador asalariado agrícola del pequeño productor con acceso a tierra (Coordinadora Nacional de Organizaciones Agrarias 1984).

En 1987, en el marco de intensas movilizaciones en el país, Fensa se agrupó con otras organizaciones rurales de carácter sindical en Fensuagro. Ese año también se creó la ANUC - Unidad y Reconstrucción (ANUC-UR), en la que se reunieron quienes no se sentían representados en la reunificación de la ANUC en 1980, entre ellos, varias mujeres dirigentes del suroccidente del país. En las memorias de su I Congreso, la categoría campesino prima sobre la de trabajador agrícola y la ANUC-UR es definida como una organización gremial —y no sindical— del campesinado, conformada por campesinos sin tierra, colonos, y pequeños y medianos propietarios, con lo cual marca su independencia del Gobierno, los partidos políticos y las organizaciones sindicales (Alonso Acosta 2020; ANUC-UR 1987, 55).

23 Incluyendo la Autodefensa Obrera (ADO), el EPL, el Movimiento 19 de abril (M-19) y el Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL).

Desaparecer como *campesinos*

La reducción del campo semántico de la categoría campesino en las políticas de desarrollo rural, ocurrida desde el Pacto de Chicoral, se expresó en una mirada economicista y despolitizada sobre quienes fueron cobijados por ella. Ese proceso fue seguido por su paulatino destierro del lenguaje estatal desde la década de los noventa, que coincidió con un proceso de reestructuración de la institucionalidad agraria (Moreno Guerra 2013). Durante esta década y la siguiente, otros términos ganaron relevancia como categorías mediadoras de la relación entre el estado y la población rural colombiana. En el proceso, algunas expresiones que nombraban condiciones o situaciones que afectaban a un sujeto campesino pasaron a designar, en el lenguaje legal e institucional, nuevos sujetos de una relación con el estado.

Bajo el gobierno de César Gaviria (1990-1994) se dio paso a la apertura económica y se emitió la Ley 160 de 1994 que hizo de la reforma agraria un mecanismo de dinamización del mercado y no de redistribución. Tal postura fue contraria a la del Consejo Nacional de Organizaciones Agrarias e Indígenas (Conaic), un proceso de unificación desarrollado entre 1991 y 1998 que presionó por la activación de la reforma agraria²⁴ y que tuvo entre sus logros la incorporación de la figura de las zonas de reserva campesina (ZRC). En la ley, el término campesino fue usado como un adjetivo para caracterizar a la población beneficiaria bajo expresiones como *población campesina* o *campesinos de escasos recursos*. Pese a ello, a diferencia de la década de los setenta, no se planteó que el campesino encarnara al sujeto portador de una racionalidad económica alternativa a la capitalista con una función dentro del sistema. Por el contrario, la nueva ley de reforma agraria —en especial, uno de sus artículos reglamentarios (Decreto 1031 de 1995)— expresa un interés por transformar a los pequeños productores en *empresarios agrícolas* (Ley 160 de 1994, arts. 2, 12 y 43).

Pero si en esta ley aún se habla de campesinos, en las políticas de desarrollo rural de esa década y parte de las dos siguientes el vocablo prácticamente desapareció. En los documentos de formulación de tales políticas se usan generalmente otros términos, como pequeño productor, trabajador agrícola, pequeño empresario agrícola y emprendedor rural (Salgado Araméndez 2002; Yie Garzón 2018). Este giro en las designaciones llegó con la consolidación de un modelo de desarrollo rural en el que se dio prioridad a la agroindustria y a la gran minería

24 El Conaic estaba integrado por Fensuagro, Sintradín, ONIC, Fanal, ACC, Festracol, Fenacoa, Anmucic y ANUC-UR. Luego de su disolución se creó el Consejo Nacional Campesino (CNC) que operó hasta el 2003.

sobre la producción campesina, y en el cual los programas dirigidos al campesino aspiraron a su conversión en empresarios agrícolas mediante cursos de lógica empresarial, el impulso a la asociatividad, y a proyectos y alianzas productivas. La idea subyacente, que ha venido reforzándose con el discurso del emprendedurismo, es que campesino nombra una condición que debe ser superada mediante su conversión en *emprendedores del campo*²⁵. Así lo expresó recientemente la presidenta de la Agencia de Desarrollo Rural (ADR) en el encuentro “Los jóvenes crean futuro para el campo colombiano”, realizado el 11 de agosto de 2020: “Yo creo que, para los jóvenes, el reto y el sueño no es ser campesinos. En la nueva definición en Colombia de ese sueño, es ser emprendedores del campo, y ahí es donde queremos enfocar entonces toda la oferta institucional”.

Junto al emprendedurismo rural, la consolidación del discurso multicultural impactó los modos en que la población rural se hace legible ante el estado. Como se sabe, al conformarse la ANUC a finales de 1960, una parte de población indígena adelantó luchas contra la aparcería y por la recuperación de sus tierras bajo su bandera. Ya en 1971 se creó una Secretaría Indígena desde donde se convocó a indígenas de otras regiones a participar en la ANUC y se impulsó la formación del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) (Jimeno y Triana Antorveza 1985). En este contexto, la categoría campesino operó de forma transversal a las distinciones basadas en la raza y la etnicidad (Gros 1991). “Los indígenas somos campesinos” fue, de hecho, el título dado a una ponencia presentada en el III Congreso Nacional Campesino en agosto de 1974, donde la Secretaría Indígena y el CRIC presentaron su posición frente al movimiento campesino. Allí afirmaban que “casi la totalidad de los indígenas somos campesinos que cultivamos la tierra y de ella obtenemos nuestro sustento”, y que compartían con otros campesinos “los principales problemas y reivindicaciones: la defensa y recuperación de nuestras tierras; y la lucha contra la explotación de los intermediarios, la necesidad de créditos y asistencia técnica” (CRIC y Secretaría Indígena de ANUC 1975, 79). Planteaban también que sus “enemigos, como los del resto del campesinado, son los terratenientes, los comerciantes, los usureros y todos los aparatos del estado y de la iglesia que están a su servicio” (79). Así, apelando a una noción de campesino recortada por el oficio y la clase, sus autores incluyeron a los indígenas dentro de una membresía campesina amplia, sin dejar con ello de afirmar la existencia de características y luchas particulares dentro del campesinado indígena.

Sin embargo, finalizando la década, en medio de las tensiones por una mayor autonomía de los indígenas frente a la dirigencia de la ANUC, la Secretaría

25 Esto a través, por ejemplo, del Fondo Empezar y su programa SENA Empezador Rural (SER), pero también de la Política Agropecuaria y de Desarrollo Rural 2018-2022.

Indígena terminó disolviéndose y los indígenas se separaron de la organización (Jimeno y Triana Antorveza 1985). Simultáneamente, la política de tierras a ellos dirigida —en parte gracias a las presiones de los propios indígenas en articulación con funcionarios del Incora— siguió rutas y criterios diferentes a los aplicados al resto de la población rural (Jimeno y Triana Antorveza 1985). En efecto, en algunas regiones el término campesino acabó cobijando, en el lenguaje organizativo e institucional, solamente a la población rural no indígena²⁶. En 1991 la nueva Constitución reconoció a los grupos étnicos como sujetos colectivos de derechos. La participación indirecta de las organizaciones campesinas en la Asamblea Nacional Constituyente (Güiza Gómez *et al.* 2020), pero también la carga clasista y economicista de la categoría campesino (González Báez 2019), parecen haber incidido en su casi nulo papel en la Constitución de 1991 y en la imposibilidad de pensar al campesinado como un sujeto colectivo de derechos. Poco después, en algunas regiones, sectores que hasta entonces aún se identificaban como campesinos pasaron a reivindicar una identidad étnica, ya fuera como *indígenas* (Chaves Chamorro y Zambrano Escobar 2006) o como miembros de *comunidades negras* (Restrepo 2002). Con todo, en el lenguaje institucional, esa parte restante de la población rural no recibió una designación específica, hecho evidente en el caso de los censos de población y vivienda de 1993, 2005 y 2018 en los que se habla del “resto” municipal o poblacional.

A su vez, el giro neoliberal hacia las políticas sociales focalizadas posibilitó que quienes décadas atrás se hacían legibles como campesinos y, desde la década de los setenta, como pobres rurales también lo hicieran ahora como *población vulnerable*. En Colombia, dicho enfoque tomó cuerpo durante el gobierno de Gaviria (1990-1994), quien propuso enfocar la política social en “los más pobres y vulnerables” (DNP 1991). En el gobierno de Ernesto Samper (1994-1998), el modelo de atención a la pobreza empezó a operar bajo la lógica de los subsidios a la demanda, lo que requirió la creación de criterios para medir la pobreza y la vulnerabilidad. Se acudió entonces a la estratificación socioeconómica de la población por medio del Sistema de Selección de Beneficiarios (Sisbén), según el diseño y metodología del DNP Misión Social. Los programas de los gobiernos siguientes desarrollaron varios planes enfocados en la población *más vulnerable*, incluida la población rural (Yie Garzón 2018). Un ejemplo es el programa Familias en Acción, dirigido a “familias en extrema pobreza” e identificadas

26 En otra parte abordo las particularidades de este proceso en Nariño (Yie Garzón, en prensa).

principalmente mediante el Sisbén, así como las versiones posteriores de ese programa en los gobiernos siguientes²⁷.

La experiencia de invisibilización campesina a través de un régimen de legibilidad que implica la categoría *vulnerable* fue expresada por una dirigente del norte de Nariño en el I Encuentro de Mujeres de los Territorios Campesinos Agroalimentarios (TCA) de 2016 en La Cocha (Nariño). Para explicar la movilización en favor del reconocimiento del campesinado como sujeto de derechos, expresó: “Todos a veces se habla, se dice, bueno, los indígenas, los negros, los raizales, los gitanos, y nosotras pasamos como los vulnerables. Es rara vez que uno escucha la palabra campesino”.

A las categorías anteriores se les agregó, desde finales de la década de los noventa, la de *desplazado*, en el marco del desplazamiento masivo de habitantes rurales y de su codificación bajo nuevas categorías del discurso humanitario. Aunque el término fue usado en la prensa para describir a los campesinos que huían de La Violencia desde mediados del siglo pasado, fue solo a mediados de la década de 1990 cuando empezó a ser usado por las instituciones para nombrar a un nuevo sujeto de una relación con el estado y con el derecho internacional (Aparicio 2012).

Algo semejante ocurrió con la categoría de *víctima*, ligada a la incursión del discurso transicional y a la presión de organizaciones sociales articuladas en torno a ella, durante las negociaciones entre el gobierno de Álvaro Uribe Vélez y las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) (Jaramillo 2014). Dicha categoría adquirió estatus legal a través de la Ley de Justicia y Paz (Ley 975 de 2005) y se operacionalizó en los mecanismos de legibilidad estatal a través del Registro Único de Víctimas (RUV). Los términos desplazado y víctima han servido en muchos escenarios como categorías que organizan tanto la intervención estatal como la acción política de la población rural —como ocurre con agrupaciones de campesinos cocaleros del Putumayo (Ramírez 2017)—. Pero, además, dado que solo hasta hace algún tiempo las comunidades campesinas pasaron a ser concebidas como sujetos de reparación colectiva²⁸ —en parte gracias a los debates sobre los vínculos entre desplazamiento forzado y despojo adelantados por el Grupo de Memoria Histórica y el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) a finales de la década de 2010—, algunas se vieron presionadas a asumir una identidad étnica para posicionarse como tales (Ángel Botero 2017).

27 Red Juntos, bajo el gobierno de Álvaro Uribe Vélez, y Red Unidos, bajo los de Juan Manuel Santos e Iván Duque.

28 Para un referente del proceso que condujo al reconocimiento del campesinado como sujeto de reparación colectiva, ver Giraldo, Medina y Bustillo (2015).

Adicionalmente, algunas políticas de reparación individual han promovido la idea de que estar reparado corresponde a convertirse en empresario agrícola, como ocurrió con la promoción de algunos casos considerados exitosos por la Unidad de Atención y Reparación Integral para las Víctimas (Uariv) y que circularon en el 2018; así, una mujer rural decía: “Ya no soy víctima, soy empresaria agrícola”.

Reaparecer como *campesinos*

El paulatino destierro de la categoría campesino del lenguaje estatal, ocurrido desde la década de los noventa, fue parcialmente revertido en la década de 2010. Esto se debió en parte a un fenómeno novedoso: un movimiento en favor de su uso en políticas, censos y normas estatales. Este fenómeno fue acompañado por un ejercicio de resignificación de la categoría mediante su entramado en la retórica multicultural, agenciado por un sector del movimiento campesino.

Dicho movimiento no emergió de repente. Se asentó sobre dinámicas de protesta de las décadas de los noventa y el 2000. Contrario a lo ocurrido en las políticas, censos y normas del periodo, en múltiples marchas, paros, ocupaciones y bloqueos del sector agropecuario y la población rural la categoría campesino siguió ocupando un lugar importante²⁹. Pero fue sobre todo en la década de 2010 cuando la vigencia de ese término como categoría de movilización social ganó protagonismo nacional, gracias a nuevas jornadas de protesta que empujaron su reinscripción en el lenguaje estatal. Entre estas últimas se destaca el Paro Nacional Agrario de 2013, en el cual convergieron organizaciones agrarias, campesinas, étnicas y populares, movimientos sociales, mesas de interlocución, entre otros actores (Montenegro Lancheiros 2016). Un lugar protagónico lo ocuparon algunos procesos campesinos de alcance nacional, como las Dignidades

29 Entre las demandas del sector campesino en el periodo estaban: una mayor inversión social en el campo y en la economía campesina, políticas de crédito y mercado justas, la abolición de los tratados de libre comercio (TLC), el derecho a la tierra, la salida negociada al conflicto, la restitución de tierras a desplazados y la reparación a las víctimas, la equidad de género, la sustitución voluntaria de cultivos ilegales, la suspensión de grandes proyectos minero-energéticos, entre otros (Cinep/PPP 2013).

Agropecuarias³⁰, la Mesa de Interlocución y Acuerdos (MIA)³¹ y el Coordinador Nacional Agrario (CNA)³². Aunque con diferentes matices relacionados con su composición, las formas organizativas y la inclinación ideológica de su dirigencia³³, en el marco del paro sus voceros apelaron al término *campesinos* para designar al colectivo al que representaban.

Buscando una salida luego de tres semanas de protestas, el presidente Juan Manuel Santos (2010-2018) convocó el 12 de septiembre al Gran Pacto Nacional por el Agro y el Desarrollo Rural. No obstante, la MIA y el CNA convocaron a un encuentro paralelo —la Gran Cumbre Nacional Agraria, Campesina y Popular—, negaron la legitimidad del Pacto Agrario y procuraron establecer acuerdos entre las organizaciones que lo rechazaron. Durante el encuentro, al que asistí en compañía de una delegación de Nariño, sus voceros combinaron las afirmaciones en favor de la unidad de *campesinos*, indígenas y afros, y de las clases populares urbanas y rurales, con otras en que codificaban ese espacio como el de reunión y expresión real de los *campesinos*. En redes sociales, medios de comunicación e intervenciones de altos funcionarios, la expresión *campesinos* también fue usada para designar a los protagonistas de los paros. Pocos meses después se creó la Cumbre Agraria, Campesina, Étnica y Popular (Cacep), cuyo pliego fue impulsado en un nuevo paro en mayo de 2014 en el cual el Gobierno la reconoció como instancia de interlocución legítima. Dicho proceso incluso influyó en el cierre de las campañas electorales de 2014, cuando los candidatos se vieron obligados a hablar al electorado *campesino* vestidos de ruana (“Santos y Zuluaga” 2014). Con todo, en 2016 nuevamente la Cacep se fue a paro.

-
- 30 Un proceso de carácter gremial derivado de la Asociación Nacional por la Salvación Agropecuaria, creada en 1997 y que agrupa desde el 2012 a cafeteros, paperos, paneleros y cebolleros para demandar condiciones justas de comercio y mercado, y oponerse a la apertura económica y a los TLC.
- 31 La MIA es una plataforma de organizaciones campesinas y del sector agropecuario y popular ligadas a Fensuagro, la Anzorc y la Marcha Patriótica, y articuladas en torno a un pliego conjunto de demandas para resolver sus conflictos sociales, económicos y políticos.
- 32 El CNA recoge distintos procesos locales y regionales de *campesinos* integrados por pequeños productores, agromineros y pequeños ganaderos, así como algunos cultivadores sin tierra (jornaleros, amederos y colonos).
- 33 No profundizo en ello por limitaciones de espacio. Vale la pena mencionar que, en el caso de las Dignidades, los *campesinos* suelen equipararse con un sector de su movimiento incluido en la categoría productor agropecuario, en la cual también se incluyen empresarios agropecuarios. En el caso de la MIA, la categoría *campesino* mantiene una relación ambigua con la de trabajador agrícola, propia de la tradición sindical de Fensuagro, pero también ha sido central en la articulación de cocaleros, colonos y pequeños productores ligados a las ZRC. Finalmente, en el caso del CNA, suele referir a pequeños y medianos productores de alimentos, pero también a pobladores de regiones con una vocación agroalimentaria o agrominera y, últimamente, a un sujeto territorial y a un grupo culturalmente diferenciado (Yie Garzón 2018).

Las negociaciones entre el gobierno de Santos y la insurgencia también contribuyeron a repositonar la categoría de campesino en el lenguaje estatal. En el debate en torno al primer punto de la agenda, “Hacia un nuevo campo colombiano: reforma rural integral”, se abrieron algunos canales de participación para distintas organizaciones campesinas del país³⁴. Retomando los resultados de varios encuentros, las FARC-EP presentaron en La Habana un documento con cien propuestas mínimas para el desarrollo rural y agrario. En este, expresiones como campesinado, campesinos y campesinas, población campesina, comunidades campesinas y economía campesina se ligaron con múltiples temas: la democratización de la propiedad, el ordenamiento territorial, el reconocimiento de derechos al campesinado y la definición de sus territorios, el derecho al agua y los usos de la tierra, los derechos territoriales de comunidades étnicas, el trabajo en el campo, la soberanía alimentaria y el buen vivir de la población rural, el catastro, la justicia social territorial, entre otros (Delegación de Paz de las FARC-EP 2013). Por su parte, en los congresos regionales de paz realizados en 2017 como parte de las conversaciones frustradas entre el Gobierno y el ELN, algunos dirigentes del CNA buscaron incluir en la agenda de negociación el reconocimiento de los *territorios campesinos agroalimentarios* (TCAM)³⁵, una figura territorial impulsada por esa organización desde el 2013 y hasta el momento sin reconocimiento legal.

Finalmente, una tercera dinámica que contribuyó a reinscribir la categoría campesino en el lenguaje estatal fue un esfuerzo abiertamente dirigido hacia ese objetivo. A diferencia de lo ocurrido hasta entonces, lo que emergió fue un movimiento dirigido a modificar las condiciones de legibilidad de una parte de la población rural e intervenir, por esta vía, sus condiciones de acceso a bienes, espacios de decisión y aprecio social. Dicho movimiento ha involucrado las acciones de integrantes de varias organizaciones campesinas del nivel regional y nacional, articuladas con La Vía Campesina, la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC-Vía Campesina) o la Renaf, y de una red de expertos de la academia (juristas, antropólogos, filósofos y sociólogos), instituciones del estado y organizaciones defensoras de derechos humanos.

Entre las acciones que facilitaron la incorporación de la categoría campesino en el lenguaje institucional se cuentan los reclamos en favor de la creación de instancias y políticas explícitamente orientadas a un grupo categorizado como campesino. Este es el caso de la Dirección de Asuntos Campesinos del Ministerio

34 Las Mesas Regionales de Paz, el foro Política de Desarrollo Agrario (Enfoque Territorial) (Bogotá, diciembre de 2012) y el encuentro Pueblos Construyendo Paz (Bogotá, abril de 2013).

35 Notas de campo del Congreso Regional de Paz de Nariño, Pasto, 27 de abril de 2017.

del Interior, creada mediante la Resolución 1817 de 2017 por solicitud de la Mesa Campesina del Cauca, y la formulación, en 2017, de los lineamientos de la Política Pública de Agricultura Campesina, Familiar y Comunitaria (ACFC), detrás de cuya elaboración estuvieron la Renaf y más de treinta organizaciones campesinas del país (Minagricultura y ADR 2017). Por su parte, para lograr el uso de la expresión campesino como categoría censal, algunas organizaciones apelaron a la interposición de una tutela para que los campesinos y las campesinas fueran contabilizados en el Censo Nacional Agropecuario de 2014, seguida de la “Acción de tutela de 1 758 campesinos y campesinas, contra el DANE y Ministerio del Interior”, elaborada con el apoyo de la ONG jurídica Dejusticia, para lograr su medición en el Censo de Población y Vivienda de 2018 (Güiza Gómez *et al.* 2020). Gracias a este ejercicio de movilización del derecho, en el 2018 la Corte Suprema de Justicia ordenó a varias instituciones elaborar “estudios complementarios al Censo Agropecuario 2014 y al Censo Poblacional 2018” para precisar el concepto de campesino, contabilizar a este grupo y adoptar políticas públicas a él dirigidas (STP2028-2018). Un paso en este sentido fue la *Conceptualización del campesinado en Colombia* (Acosta Navarro *et al.* 2018), precedida por un ejercicio de conceptualización del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) (Saade Granados 2018). También lo fue la inclusión de preguntas sobre la identificación subjetiva como campesino o campesina en la Encuesta de Cultura Política de 2019.

Por último, en favor de la adopción del término campesino como categoría legal, distintas organizaciones han liderado iniciativas en favor del reconocimiento del campesinado como sujeto de derechos, en sintonía con el movimiento que encabezó La Vía Campesina ante la ONU. Dicha estrategia tiene un antecedente en el Mandato Agrario, resultado del encuentro en 2003 de varias organizaciones campesinas y agrarias del país, en el cual ya se hablaba del “Reconocimiento político del campesinado como sujeto de derechos específicos” (Plataforma Colombiana de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo 2004). Una década después, tal objetivo fue incluido sin éxito en las cien propuestas de las FARC-EP relativas al primer punto de la agenda de negociación en La Habana (FARC-EP 2013) y, solo un año después, en el pliego de peticiones de la Cacep (2014)³⁶. Tales acciones fueron seguidas por un proyecto de acto legislativo de 2016³⁷, del diri-

36 A esto también le apuntaron la ANUC Cauca y la Mesa de Concertación y Diálogo Agraria, Campesina, Étnica y Popular de Nariño.

37 Proyecto Acto Legislativo 006 de 2016, “por medio del cual se reconoce al campesinado como sujeto de derechos, se reconoce el derecho a la tierra y a la territorialidad campesina y se adoptan disposiciones sobre la consulta popular”.

gente del CNA y senador Alberto Castilla —finalmente archivado—, y en 2020 por un proyecto de referendo liderado por la ANUC³⁸.

Ahora bien, como también anuncié, el movimiento en favor del uso estatal de la categoría campesino ha ido de la mano de la activación de una noción culturalista de sujeto campesino, cuestión con la que cierro este apartado. Dicha noción cuenta con registros previos en el Mandato Agrario, que también aboga por su reconocimiento como “un actor social diferenciado, con identidad propia, pluricultural” (Plataforma Colombiana de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo 2004). En políticas y documentos del estado, tiene antecedentes en la política de patrimonio inmaterial del Ministerio de Cultura de 2010 y, de forma más reciente, en ejercicios conceptuales e investigativos del ICANH (2018). Por el lado de las organizaciones campesinas, se destaca el proyecto de ley del senador Castilla. En una audiencia pública sobre este, realizada el 29 de abril de 2016 en La Unión (Nariño), a la cual asistí como parte de una delegación de la Mesa Agraria de Nariño, ligó el uso de la expresión *trabajador agrícola* con un intento de las clases dirigentes por “descampesinizar el campo” y con una mirada hacia el campesino “como el trabajador, como el jornalero, como el subordinado”. Para justificar su propuesta de reemplazo por la expresión *campesinos y campesinas*, Castilla afirmó:

Campesino y campesina no son únicamente quienes trabajan en el campo; campesino y campesina es una cultura, es una construcción. Nosotros tenemos una forma de trabajar, de transmitir el conocimiento, de ordenar el territorio, de vincular la familia a la actividad de la economía campesina, de cuidar las semillas, de proteger el agua, de cuidar la tierra, de tener en cuenta la fase de la luna, de tener en cuenta la tradición, producimos alimentos. [...] Si hay algo importante en el campesinado es que pone a la comunidad al centro de su apuesta organizativa y su apuesta de vida. Entonces nosotros no somos únicamente trabajadores agrarios, somos campesinos y campesinas [...] Pero el reconocimiento del campesinado significa, entonces, que somos un grupo social que debe tener especial protección, que nuestras luchas históricas han sido precisamente para resistir a que nos eliminen, a que nos acaben, y requerimos una protección especial como grupo social, tenemos derechos, que somos un sujeto político que le ha aportado a la construcción de la nación. Por eso reclamamos que en la Constitución Política aparezca “campesino y campesina”. (Transcripción propia)

Según expuse, en la década de los veinte tomó fuerza una noción clasista del campesino, llevada al lenguaje institucional durante la República Liberal,

38 Ver el sitio web: <http://referendocampesino.com/#final>

que se combinó con una noción racializada y exotizante de este. Entre La Violencia y el Frente Nacional, la categoría gozó de su mayor auge en el movimiento social y en el lenguaje institucional cuando estuvo entramada principalmente en los discursos de izquierda y desarrollistas. Aunque otros elementos se sumaron, el trabajo directo con la tierra y el atraso constituían elementos claves de la representación de la población por ella cobijada. En cambio, en la noción de campesino movilizadora por Castilla y otros dirigentes del CNA, el término designa un grupo poblacional caracterizado por su particular “forma de vida”, asociado a determinados saberes, concepciones y valores sobre la naturaleza. Las palabras *cultura, comunidad y territorio*, centrales en la noción de etnicidad del discurso multicultural estatal colombiano, están detrás de la noción de campesino con la que han procurado sustentar su consideración como grupo social de especial protección y como sujeto de derechos. Así, el reciente reposicionamiento de la categoría de campesino desde un sector del movimiento social y su red de aliados académicos e institucionales³⁹ ha pasado por enmarcarla en el discurso multicultural. Con todo, el proyecto legislativo impulsado por Castilla no pretendía el reconocimiento del campesinado en cuanto grupo étnico ni puede afirmarse que la noción clasista del campesinado esté totalmente ausente del proyecto. El campesino nombra allí un sujeto que lucha contra formas de despojo, explotación y desvalorización, en una relación antagónica con el empresariado agrícola. Estamos más bien frente a un movimiento contradictorio que simultáneamente mimetiza lo étnico, tensiona el sesgo etnicista del multiculturalismo estatal colombiano e hibridiza la categoría campesino pasando la noción de clase por la maquinaria culturalista.

La noción culturalista de campesino ha sido cuestionada dentro y fuera del movimiento social. Representantes del partido de derecha Centro Democrático han argumentado que el término “nombra un adjetivo y no un sustantivo”, y que implicaría ocultar el atraso bajo la supuesta existencia de usos y costumbres. Por su parte, algunos militantes de izquierda temen sus efectos sobre la articulación política entre indígenas, afros y quienes hoy se identifican como campesinos, y que, en consecuencia, se termine por vaciar de su contenido clasista a una vieja categoría de lucha social. Entre la academia ha ganado fuerza el argumento de que un reconocimiento sustentado en la afirmación de la particularidad cultural de los campesinos los obligaría a escenificar una identidad marcada por el esencialismo y la romantización, situación de la que ya habrían sido objeto quienes

39 Además del ICANH, otros socios importantes fueron la Defensoría del Pueblo, que elaboró la cartilla *Derechos de los campesinos* (Delegada para Asuntos Agrarios y de Tierras 2015), y la Contraloría de la Nación, que convocó a la Audiencia Pública Nacional por la Tierra, el Territorio y el Campesinado, realizada en julio de 2020.

reivindican una condición étnica. Tales reparos muestran que los conflictos en torno al uso organizativo y estatal de ciertas categorías y nociones tienen que ver con el reconocimiento de derechos (Ramírez 2017), con sus implicaciones sobre cómo se distribuyen bienes, espacios de decisión política y aprecio social, con la regulación y legitimación de ciertas formas de vida y, finalmente, con sus efectos sobre las dinámicas de articulación política. Con todo, como espero haber mostrado, la fuerza de los nombres no solo depende de lo que hoy las personas pretenden hacer con ellos, sino también de las experiencias que evocan. Hacemos historia con el lenguaje, pero con un lenguaje con historia.

Conclusiones

La resonancia actual del término campesino entre sectores de la población rural y del movimiento social del país no es solo el efecto del movimiento transnacional en favor de su uso para designar a un sujeto de derechos con alcance global. El recorrido por algunos de los sentidos con que ha sido activado desde la década de los veinte en el lenguaje institucional y el movimiento social, aunque necesariamente parcial, muestra que estamos ante una expresión con gran profundidad histórica y densidad semántica.

Se trata de una expresión movilizada en diferentes momentos como una categoría de la lucha social y de la gubernamentalidad. Ha sido activada en el marco de luchas en torno al acceso a la tierra y mejores condiciones de trabajo, acceso a mercados, asistencia técnica y créditos, presencia del estado e inversión social en el campo; también en el marco del desmonte de los TLC, de la erradicación forzada y de grandes proyectos minero-energéticos; y en relación con el ejercicio de la soberanía alimentaria, del derecho al territorio, al agua, a la participación política y al reconocimiento de su existencia como sujetos políticos y de derechos. Denominaciones como *emprendedor agrícola*, movilizadas actualmente desde el estado, no tienen el potencial de evocar las memorias de lucha social tan heterogéneas y de diferente duración entretejidas con la palabra *campesino*. Esta no solo evoca viejas y nuevas expectativas de justicia social, sino también lo vivido y recreado como parte de diferentes procesos de lucha en torno a ella.

Además, designaciones como masas campesinas, población campesina o campesinado han nombrado a una población objeto de la acción estatal, siempre en proceso de convertirse en algo diferente: “mejorada”, “modernizada”, “desarrollada” y, en su versión más reciente, “empresarizada”. Es un término cuya

historia, al menos en Colombia, está ligada a los esfuerzos de las élites gobernantes por moldear al pueblo rural para canalizar sus fuerzas hacia diferentes proyectos económicos y políticos, pero también por contener sus expresiones políticas para evitar su radicalización dentro de la lucha contrainsurgente. Carga, por ello mismo, con muchos de los temores y sueños que estas élites han proyectado sobre las capas populares de la población rural, y con la forma en que han sido incorporados, reelaborados y contestados por ellas.

Por último, se trata de una expresión que desempeña un rol permanente en los procesos de diferenciación y unificación de la población rural. Ha servido, y aún sirve, para trazar líneas internas y también para disolverlas. Ha contribuido a diferenciar a la población en relación con su oficio y para unirla en razón del lugar que habita. Ha mediado en la construcción de jerarquías internas en torno a diferentes nociones de cultura y desarrollo. Ha permitido unificar a las capas populares de la población rural, pero también ha servido para establecer diferencias internas dependiendo de sus condiciones de trabajo y acceso a la tierra. Ha interactuado de manera ambigua con categorías usadas para denominar a la insurgencia. Finalmente, ha funcionado como una categoría transversal a la raza y la etnicidad, pero también, como ocurre en muchos contextos hoy, ha servido para nombrar al “resto” que resulta del recorte de la diferencia étnica y racial. Así, es una categoría que cuenta la historia, no de un sujeto que permanece idéntico a sí mismo, sino de la constitución y reconstitución de una frontera en permanente movimiento. Su propia ambigüedad le permite operar de forma diferente en cada escenario: a veces sirviendo para unir a sectores de la población rural más allá de diferencias étnicas, raciales, de oficio, de clase, y a veces designando una posición en medio de disputas internas.

Referencias

Fuentes primarias

Documentos institucionales y de organizaciones

Acosta Navarro, Olga Lucía, Carlos Arturo Duarte Torres, Darío Fajardo Montaña, Juan Guillermo Ferro Medina, Francisco Gutiérrez Sanín, Absalón Machado Cartagena, Ángela María Penagos Concha y Marta María Saade Granados (miembros de la Comisión de Expertos). 2018. ICANH. “Conceptualización del campesinado en Colombia: documento técnico para su definición, caracterización y medición”. <https://www.icanh.org>.

gov.co/recursos_user/ICANH%20PORTAL/SUBDIRECCI%C3%93N%20CIENT%C3%8DFICA/ANTROPOLOGIA/Conceptos/2020/Conceptualizacion_del_campesinado_en_Colombia.pdf

ANUC (Asociación Nacional de Usuarios Campesinos). 1974. *La tierra es p'al que la trabaja*. Medellín: La Pulga.

ANUC-UR (Asociación Nacional de Usuarios Campesinos - Unidad y Reconstrucción). 1987. *¡De piel! Con ganas de echar p'adelante. Ponencias y conclusiones del Congreso de Unidad y Reconstrucción de la ANUC*. Bogotá: ANUC. https://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/154164

Cacep (Cumbre Agraria, Campesina, Étnica y Popular). 2014. "Pliego de exigencias de la Cumbre Agraria. Mandatos para el buen vivir, por la reforma agraria estructural, la soberanía, la democracia y la paz con justicia social". <https://comosoc.org/pliego-de-exigencias-mandatos-para-14/>

Chaux, Francisco José. 1933. *Proyecto de ley sobre dominio y posesión de tierras*. Bogotá: Imprenta Nacional.

Cinep/PPP (Centro de Investigación y Educación Popular / Programa por la Paz). 2013. "Informe especial: luchas sociales, derechos humanos y representación política del campesinado 1988-2012, agosto. https://www.ens.org.co/wp-content/uploads/2016/11/informe-especial-cinep-protestas-2013_opt.pdf

CNMH (Centro Nacional de Memoria Histórica). 2013. *¡Basta ya! Colombia: memorias de la guerra y la dignidad. Informe general del Grupo de Memoria Histórica*. Bogotá: CNMH.

Comité Operativo de Organización Campesina. 1967. *Organización campesina*. Serie de Planeamiento n.º 2. Bogotá: Ministerio de Agricultura.

Coordinadora Nacional de Organizaciones Agrarias. 1984. "Proyecto Reforma Agraria Democrática, presentado al Parlamento el 22 de agosto de 1984". Bogotá. http://www.archivodelosddhh.gov.co/saia_release1/almacenamiento/APROBADO/2017-05-19/279021/anexos/1_1501685061.pdf

CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca) y Secretaría Indígena de ANUC (Asociación Nacional de Usuarios Campesinos). 1975. "Posición de los indígenas en el movimiento campesino". *Boletín de Antropología de Antioquia* 4 (14): 79-83. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/boletin/article/view/337024/20792286>

DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística). 2020. "Encuesta de Cultura Política (ECP). Identificación subjetiva de la población campesina 2019". Bogotá, 24 de marzo de 2020. Comunicado de prensa. https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/ecpolitica/cp_ecp_poblacioncampesina_19.pdf

Delegación de Paz de las FARC-EP (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - Ejército del Pueblo). 2013. "Diez propuestas para una política de desarrollo rural y agrario integral con enfoque territorial". <http://www.indepaz.org.co/wp-content/uploads/2013/03/Las-cien-100-propuestas-de-desarrollo-agrario-integral-con-enfoque-territorial-de-las.pdf>

Delegada para Asuntos Agrarios y Tierras. 2015. *Derechos de los campesinos colombianos*. Bogotá: Defensoría del Pueblo.

DNP (Departamento Nacional de Planeación). 1974. *Para cerrar la brecha: Plan de Desarrollo Social, Económico y Regional 1975-1978*. Bogotá: Presidencia de la República / DNP. https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/PND/Lopez_Presentacion.pdf

—. 1991. *La revolución pacífica: Plan de Desarrollo Económico y Social 1990-1994*. Bogotá: Presidencia de la República / DNP. https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/PND/Gaviria_Prologo.pdf

Fanal (Federación Agraria Nacional). 1971. “5 años de lucha por la reivindicación campesina”. Manuscrito digitalizado. Colección de Recursos Digitales, Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá. https://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/154253

FARC-EP (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - Ejército del Pueblo). 1964. “Programa Agrario de las FARC-EP”. Consultado el 19 de octubre de 2020. <https://www.farc-ep.co/octava-conferencia/programa-agrario-de-los-guerrilleros-de-las-farc-ep.html>

—. 2013. “100 propuestas mínimas para el desarrollo rural y agrario para la democratización y la paz con justicia social de Colombia”. <https://www.kavilando.org/index.php/2013-10-13-19-52-10/conflicto-social-y-paz/2565-100-propuestas-minimas-para-el-desarrollo-rural-y-agrario>

Gobierno de Colombia y FARC-EP (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - Ejército del Pueblo). 1984. “Acuerdos de La Uribe”. https://peacemaker.un.org/sites/peacemaker.un.org/files/CO_840328_Acuerdos%20De%20La%20Uribe.pdf

Minagricultura y ADR (Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural y Agencia de Desarrollo Rural). 2017. *Lineamientos estratégicos de política pública. Agricultura Campesina, Familiar y Comunitaria ACFC*. Gobierno de Colombia. <https://www.minagricultura.gov.co/Documents/lineamientos-acfc.pdf>

MPLN (Movimiento Popular de Liberación Nacional). 1952. “Declaración final de la Convención del Movimiento Popular de Liberación Nacional, MPLN. Boyacá, 14, 15 y 16 de agosto de 1952”. Consultado el 24 de abril de 2021. <http://www.cedema.org/ver.php?id=7337>

Plataforma Colombiana de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo. 2004. *Políticas agrarias para Colombia*. Bogotá: ILSA; Anthropos.

Saade Granados, Marta, ed. 2018. *Elementos para la conceptualización de lo campesino en Colombia. Documento técnico*. Bogotá: ICANH.

Prensa

El Bolchevique. 1934-1935. Periódico del Partido Comunista Colombiano (PCC). Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.

Claridad. 1928. Periódico del Partido Agrario Nacional (PAN). Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.

Colombia Campesina. 1953-1954. Revista del Ministerio de Educación Nacional, República de Colombia. Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá.

- Lucha Agraria.** 1984. Boletín de información de Fensa. N.º 5. Archivo Virtual de los Derechos Humanos y la Memoria Histórica. http://www.archivodelosddhh.gov.co/saia_release1/al-macenamamiento/APROBADO/2017-05-19/272797/anexos/1_1501684994.pdf
- Pluma Libre.** 1933 y 1935. Periódico de la Unión de Izquierda Revolucionaria (UNIR). Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.
- Senderos.** 1934-1935. Órgano de difusión de la Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.
- El Socialista.** 1928 y 1931. Periódico de la Unión de Izquierda Revolucionaria (UNIR). Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.
- Unirismo.** 1934. Periódico de la Unión de Izquierda Revolucionaria (UNIR). Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.

Fuentes secundarias

- Acevedo Ruiz, María José y Soraya Maite Yie Garzón.** 2016. “Nos debemos a la tierra. El campesino y la creación de una voz para el campo, 1958-1962”. *ACHSC* 43 (1): 165-201. <https://doi.org/10.15446/achsc.v43n1.55068>
- Alonso Acosta, Irene.** 2020. “La voz campesina en la esfera pública colombiana en el siglo XX a través de los periódicos de la ANUC y sus antecedentes. Un recorrido por sus representaciones, representantes y representados”. Trabajo de grado, Departamento de Antropología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Álvarez, Sonia, Evelina Dagnino y Arturo Escobar, eds.** 2001. *Política cultural y cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Bogotá: Taurus; ICANH.
- Ángel Botero, Carolina.** 2017. “Reproduciendo diferencias: la negociación de identidades ciudadanas en el marco de la justicia transicional”. *Revista de Estudios Sociales* 59: 44-55. <http://journals.openedition.org/revestudsoc/794>
- Aparicio, Juan Ricardo.** 2012. *Rumores, residuos y Estado en “la mejor esquina de Sudamérica”: una cartografía de lo “humanitario” en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Archila Neira, Mauricio.** 1991. *Cultura e identidad obrera: Colombia 1910-1945*. Bogotá: Cinep.
- . 2003. *Idas y venidas, vueltas y revueltas: protestas sociales en Colombia 1958-1990*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Azuero Melo, Juan Francisco.** 2012. “Claridad —el periódico popular-campesino del Sumapaz— (1928-1937)”. Trabajo de grado, Departamento de Historia, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Beltrán, Miguel.** 2019. “La dictadura de Rojas Pinilla (1953-1957) y la construcción del enemigo interno en Colombia: el caso de los estudiantes y campesinos”. *Revista Universitaria de Historia Militar* 8 (17): 20-47. <https://ruhm.es/index.php/RUHM/article/view/545>
- Brubaker, Roger.** 2004. *Ethnicity without groups*. Cambridge: Harvard University Press.

- Chaves Chamorro, Margarita y Marta Zambrano Escobar.** 2006. "From blanqueamiento to reindigenización: paradoxes of mestizaje and multiculturalism in contemporary Colombia". *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 80: 5-23. <http://doi.org/10.18352/erlacs.9652>
- De la Cadena, Marisol.** 2007. "¿Son los mestizos híbridos?". En *Formaciones de indianidad: articulaciones racionales, mestizaje y nación en América Latina*, editado por Marisol de la Cadena, 83-118. Popayán: Envión.
- Del Cairo, Carlos.** 2019. "Selvas y gentes (in)cultas: políticas de la cultura y poblaciones amazónicas en los diseños de intervención estatal". En *Cultura: centralidad, artilugios y etnografía*, editado por Stuart Hall, Eduardo Restrepo y Carlos del Cairo, 107-147. Bogotá: Asociación Colombiana de Antropología (Acant).
- Duarte, Carlos.** 2018. *Hacia una antropología del Estado colombiano: descentralización y gubernamentalidad multicultural*. Cali: Pontificia Universidad Javeriana.
- Edelman, Marc.** (2013) 2022. "¿Qué es un campesino? ¿Qué son los campesinados? Un breve documento sobre cuestiones de definición". *Revista Colombiana de Antropología* 58 (1): 151-171. DOI: 10.22380/2539472X.2130
- Escobar, Arturo.** 2014. *La invención del tercer mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Forero, Jaime.** 1990. *Evaluación general del Programa de Desarrollo Rural Integrado - DRI en Colombia*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana; Ministerio de Agricultura.
- Galli, Rosemary E.** 1981. "Colombia: rural development as social and economic control". En *The political economy of rural development: peasants, international capital, and the state. Case studies in Colombia, México, Tanzania, and Bangladesh*, editado por Rosemary E. Galli, 27-90. Nueva York: State University of New York Press.
- Gibson-Graham, J. K. [Katherine Gibson y Julie Graham].** 2002. "Intervenciones posestructurales". *Revista Colombiana de Antropología* 38: 261-286. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1264>
- Giraldo, Juan Federico, Javier Lautaro Medina y Juan Manuel Bustillo.** 2015. *Campesinado y reparación colectiva en Colombia: documento de debate*. Bogotá: Cinep.
- González Báez, María José.** 2019. "Cartas al desarrollo: sujeto campesino e ideal de progreso en Colombia (1950-2019)". Tesis de maestría, Departamento de Estudios Culturales, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Gros, Christian.** 1991. *Colombia indígena: identidad cultural y cambio social*. Bogotá: Cerec.
- Gros, Christian y Rosa Cusminsky.** 1988. "Reforma agraria y proceso de paz en Colombia". *Revista Mexicana de Sociología* 50 (1): 287-302. <https://doi.org/10.2307/3540512>
- Güiza Gómez, Diana Isabel, Ana Jimena Bautista, Ana María Malagón y Rodrigo Uprimny Yepes.** 2020. *La constitución del campesinado: luchas por el reconocimiento y la redistribución en el campo jurídico*. Bogotá: Dejusticia.
- Guzmán Campos, Germán, Orlando Fals Borda y Eduardo Umaña Luna.** 1988. *La Violencia en Colombia*. 2 vols. Bogotá: Círculo de Lectores.

- Jaramillo, Pablo.** 2014. *Etnicidad y victimización: genealogías de la violencia y la indigenidad en el norte de Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Jimeno, Myriam y Adolfo Triana Antorveza.** 1985. *Estado y minorías étnicas en Colombia*. Bogotá: Cuadernos del Jaguar; Funcol.
- Kalmanovitz, Salomón y Enrique López.** 2003. "La agricultura en Colombia entre 1950 y 2000". *Borradores de Economía* 255: 1-45. <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/banrep/article/view/10178/10576>
- Koselleck, Reinhart.** 2004. "Historia de los conceptos y conceptos de historia". *Ayer* 53 (1): 27-45. <https://www.jstor.org/stable/41325249>
- LeGrand, Catherine.** 1988. *Colonización y protesta campesina (1850-1950)*. Bogotá: Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Londoño Botero, Rocío.** 2011. *Juan de la Cruz Varela: sociedad y política en la región de Sumapaz (1902-1984)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Machado, Absalón.** 2009. *Ensayos para la historia de la política de tierras en Colombia: de la Colonia a la creación del Frente Nacional*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Centro de Investigaciones para el Desarrollo (CID).
- . 2017. *El problema de la tierra: conflicto y desarrollo en Colombia*. Bogotá: Penguin Random House; Grupo Editorial Colombia.
- Mendes Pereira, João Márcio.** 2012. "Servirse de los pobres: el Banco Mundial y la guerra contra la pobreza". *Estudios Críticos del Desarrollo* 2 (2): 107-146. <https://doi.org/10.35533/ecd.0202.jmmp>
- Montenegro Lancheros, Hernán Camilo.** 2016. "Ampliaciones y quiebres del reconocimiento político del campesinado colombiano: un análisis a la luz de la Cumbre Agraria, Campesina, Étnica y Popular (Cacep)". *Revista Colombiana de Antropología* 52 (1): 169-195. <https://doi.org/10.22380/2539472X7>
- Moreno Guerra, Diana M.** 2013. *Política agraria e institucionalidad rural*. Bogotá: Cinep/PPP.
- Núñez Espinel, Luz Ángela.** 2006. *El obrero ilustrado: prensa obrera y popular en Colombia 1909-1929*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Palacios, Marco.** 2011. *¿De quién es la tierra?: propiedad, politización y protesta campesina en la década de 1930*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Pérez, Jesús María.** 2010. *Luchas campesinas y reforma agraria: memorias de un dirigente de la ANUC en la costa caribe*. Bogotá: Puntoaparte Editores.
- Pizarro Leongómez, Eduardo.** 1989. "Los orígenes del movimiento armado comunista en Colombia (1949-1966)". *Análisis Político* 7: 7-32. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/an-pol/article/view/74211>
- Ramírez, María Clemencia.** 2006. *Entre el Estado y la guerrilla: identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo*. Bogotá: ICANH.
- . 2017. "Las conversaciones de paz en Colombia y el reconocimiento de los cultivadores de coca como víctimas y sujetos de derechos diferenciados". *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies* 42: 350-374. <https://doi.org/10.1080/08263663.2017.1379135>

- Restrepo, Eduardo.** 2002. "Políticas de la alteridad: etnización de 'comunidad negra' en el Pacífico sur colombiano". *Journal of Latin American Anthropology* 7 (2): 34-59. <https://doi.org/10.1525/jlca.2002.7.2.34>
- Rivera, Silvia.** 1982. *Política e ideología en el movimiento campesino colombiano, el caso de la ANUC*. Bogotá: Cinep.
- Robledo Escobar, Natalia.** 2017. "Labrar para civilizar y ser civilizado. Representaciones sociales sobre el campo, la agricultura y los agricultores del actual territorio colombiano en el periodo comprendido entre 1780 y 1866". Tesis doctoral, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Robledo Escobar, Natalia y Carl Henrik Langebaek Rueda.** 2022. "Lo que va del labrador al campesino: representaciones sociales en el actual territorio colombiano, 1780-1866". *Revista Colombiana de Antropología* 58 (1): 87-112. DOI: 10.22380/2539472X.2004
- Rojas, Diana Marcela.** 2010. "La Alianza para el Progreso para Colombia". *Análisis Político* 23 (70): 91-124. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/45595/46964>
- Ruiz Novoa, Alberto.** 1964. *Memorias del Ministro de Guerra*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Salgado Araméndez, Carlos.** 2002. *Los campesinos imaginados*. Bogotá: ILSA.
- Sánchez, Gonzalo.** 1985. *Ensayos de historia social y política del siglo XX*. Bogotá: El Áncora Editores.
- "Santos y Zuluaga cerraron campaña enfocados en el voto rural"**. 2014. *Semana*, 7 de junio. <https://www.semana.com/nacion/elecciones-2014/articulo/santos-zuluaga-cerraron-sus-campanas-enfocados-en-el-voto-campesino/390977-3/>
- Scott, James.** 1998. *Seeing like a state: how certain schemes to improve the human condition have failed*. Yale: Yale University Press.
- Serje, Margarita.** 2011. *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Shore, Cris.** 2010. "La antropología y el estudio de la política pública: reflexiones sobre la 'formulación' de las políticas". *Antípoda* 10: 21-49. <https://doi.org/10.7440/antipoda10.2010.03>
- Silva, Renán.** 2006. *Sociedades campesinas, transición social y cambio cultural en Colombia. La encuesta folclórica nacional de 1942: aproximaciones analíticas y empíricas*. Bogotá: La Carreta.
- Trouillot, Michel-Rolph.** 2011. *Transformaciones globales: la antropología y el mundo moderno*. Popayán; Bogotá: Universidad del Cauca; Universidad de los Andes / CESO.
- Vega Cantor, Renán.** 2015. *La dimensión internacional del conflicto social y armado en Colombia: injerencia de los Estados Unidos, contrainsurgencia y terrorismo de estado*. Bogotá: Espacio Crítico. <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r33458.pdf>
- Villanueva, Orlando.** 2014. *Guadalupe Salcedo y la insurrección llanera, 1949-1957*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Facultad de Ciencias Sociales.
- Wanderley, Maria de Nazareth B.** 2014. "O campesinato brasileiro: uma história de resistência". *RESR* 52 (1): S025-S044. <https://doi.org/10.1590/S0103-20032014000600002>

Yie Garzón, Soraya Maite. 2015. *Del patrón-estado al estado-patrón: la agencia campesina en las narrativas de la reforma agraria en Nariño*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Pontificia Universidad Javeriana.

—. 2018. “Vea, los campesinos estamos aquí. Etnografía de la (re)aparición del campesinado como sujeto político en los Andes nariñenses colombianos”. Tesis doctoral en Ciencias Sociales, IFCH, Unicamp, Campinas.

—. En prensa. “Disputando el sentido de lo campesino”. En *Memorias del XIII Coloquio Colombiano de Sociología*. Cali: Universidad del Valle.

Zamocs, León. 1987. *La cuestión agraria y el movimiento campesino en Colombia: luchas de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), 1967-1981*. Ginebra: Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social. [https://www.unrisd.org/unrisd/website/document.nsf/\(httpPublications\)/FEAA1E1A823AAFD380256B670065DAEC?OpenDocument](https://www.unrisd.org/unrisd/website/document.nsf/(httpPublications)/FEAA1E1A823AAFD380256B670065DAEC?OpenDocument)

¿Qué es un campesino? ¿Qué son los campesinados?

Un breve documento sobre cuestiones de definición*

Marc Edelman**

Department of Anthropology, Hunter College & The Graduate Center,
City University of New York, Estados Unidos

DOI: 10.22380/2539472X.2130

Introducción

En muchos (aunque no todos) los instrumentos internacionales de derechos humanos, el artículo 1.º se utiliza para definir a los titulares de derechos. Las precisiones normativas de este tipo pueden ser controversiales —por ejemplo, en debates sobre quién es un “niño” en el periodo previo a la Convención sobre los Derechos del Niño—, pero también puede serlo su ausencia (como ocurrió con la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas). La pregunta de cómo definir *campesino* y *campesinado* tiene una historia larga, complicada y polémica. Las definiciones de los grupos humanos surgen o son creadas con diferentes propósitos, incluyendo el control social, la protección legal, el análisis social, la acción colectiva y la descripción coloquial. Estas delimitaciones pueden o no superponerse y coincidir. A veces, grupos objeto de discriminación se apropian, invierten y celebran etiquetas previamente peyorativas. Además, términos afines en diferentes idiomas no siempre son del todo equivalentes (por ejemplo, *peasant*, *campesino*, *paysan*, крестьянин [*krest'ianin*], etc.). Aunque las definiciones

* El documento original se titula “What is a peasant? What are peasantries? A briefing paper on issues of definition” y fue preparado por su autor para la primera sesión del Grupo de Trabajo Intergubernamental sobre una Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Campesinos y otras Personas que Trabajan en las Zonas Rurales (Ginebra, del 15 al 19 de julio de 2013). La RCA agradece al autor por permitir la traducción al español para esta edición especial. El documento fue traducido por Soraya Maite Yie Garzón (maiteyie@yahoo.com / <https://orcid.org/0000-0002-7305-0901>), Natalia Robledo Escobar (natalia.robledo@uexternado.edu.co / <https://orcid.org/0000-0002-9462-4441>) y Vladimir Montaña Mestizo (vladimir.montana.mestizo@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0001-8521-9471>).

** medelman@hunter.cuny.edu / <https://orcid.org/0000-0001-7359-1858>

normativas parecen fijar un objeto de manera atemporal, en la práctica siempre cambian con el tiempo y suelen tener distintos grados de rigurosidad y laxitud.

Este artículo presenta una mirada altamente sintética y, por razones de espacio, ha tenido que pasar por alto muchas discusiones importantes (Bernstein y Byres 2001; Bryceson, Kay y Mooij 2000; Mintz 1973; Owen 2005). No pretende abarcar todos los debates ni, mucho menos, resolverlos. El artículo distingue, con fines heurísticos, cuatro tipos diferentes de definición de campesino:

1. Definiciones históricas, como las de sociedades donde los campesinos constituían un grupo social de tipo estamental, de casta, corporativo o subordinado, caracterizado por tener restricciones específicas en su movilidad geográfica o social, derechos limitados, la obligación de proveer servicios y de tener comportamientos particulares de deferencia con los grupos superiores.
2. Definiciones de las ciencias sociales, provenientes de la antropología, la sociología y los campos interdisciplinarios de los estudios campesinos y agrarios.
3. Definiciones activistas utilizadas por los movimientos agrarios —particularmente La Vía Campesina y sus organizaciones constituyentes— que se autoidentifican con el término campesino o con otros similares.
4. Definiciones normativas, incluidas las propuestas por organizaciones de la sociedad civil y por el Comité Asesor del Consejo de Derechos Humanos.

Las dos primeras categorías se examinarán con detenimiento y las dos últimas solo serán objeto de breves comentarios. Cabe señalar desde el principio que las definiciones que surgen o surgieron en el contexto de alguna de estas categorías a veces se extienden a una o más de las otras. Por ejemplo, la codificación legal e institucional del “campesino” en México (Boyer 2003) y Bolivia (Lagos 1994) en el siglo XX tiene, en cada caso, dimensiones que son a la vez históricas y normativas y que, al tiempo, influyeron tanto en los científicos sociales como en los activistas agrarios en sus respectivos países.

Definiciones históricas

La palabra *peasant* apareció en inglés a finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna para hacer referencia a los pobres de las zonas rurales, los residentes rurales, los siervos, los trabajadores agrícolas y las gentes “comunes”

o “sencillas”. Como verbo, en ese periodo *campesinear* (*to peasant*) significaba subyugar a alguien de la misma manera como está subyugado un campesino. Las formas latinas tempranas y posteriores del latín (francés, castellano, catalán, occitano, etc.) se remontan al siglo VI y denotaban al habitante rural —estuviera o no involucrado en la agricultura—. Desde muy temprano, el vocablo inglés *peasant*, el francés *paysan* y otros términos similares solían ser usados para connotar “rústico”, “ignorante”, “estúpido”, “burdo” y “grosero”, entre muchos otros términos peyorativos (Oxford English Dictionary 2005). La palabra podía implicar también criminalidad, como en la Alemania del siglo XIII, donde significaba “villano, rústico, diabólico, ladrón, bandolero y saqueador” (Le Goff y King 1972, 71).

Estos significados despectivos son indicativos tanto de la extrema subordinación de los campesinos como de la práctica omnipresente de la élite de culparlos por una variedad de males económicos y sociales. Esto incluía (e incluye): una supuesta reticencia al trabajo duro —dada la aparente facilidad con la que satisfacían sus expectativas de consumo—; la imposibilidad para usar la tierra “eficientemente” y, por lo tanto, de avanzar en el camino del “progreso”; tener demasiados hijos; y constituir una clase “peligrosa” no apta ni capaz para una ciudadanía plena. Estos imaginarios elitistas fueron típicamente adoptados con el fin de promover políticas destinadas a expulsar a los campesinos de la tierra y convertirlos en trabajadores agrícolas (Handy 2009).

Según el antropólogo George Dalton:

los campesinos eran seres legal, política, social y económicamente inferiores en la Europa medieval. La subordinación estructural de los campesinos a los no-campesinos se expresaba de muchas maneras, *de jure* y *de facto*, desde restricciones a la libertad de movimiento hasta restricciones suntuarias sobre los tipos de armas, vestimentas y adornos que podían usar, y los alimentos que legalmente podían consumir. (Dalton 1972, 391)

Todavía en el siglo XVIII, en la Irlanda gobernada por Gran Bretaña, a los campesinos católicos se les prohibía legalmente alquilar tierras por valor de más de treinta chelines al año y obtener ganancias de la tierra superiores a un tercio del valor del alquiler (Ignatiev 1996, 34). En Rusia, hasta 1861, los campesinos constituían un *estamento social* ligado a las propiedades de los terratenientes y sin derecho a la movilidad geográfica (y aquellos que tenían una relación de servidumbre directamente con el Estado solo fueron emancipados en 1867) (Shanin 1972, 19). En Japón y China existían formas análogas de servidumbre (Moore 1966). En gran parte de América Latina, los sistemas *de jure* y *de facto* de peonaje por deudas y de trabajo no remunerado persistieron al menos hasta mediados del siglo XX (llamados *huasipungo* en Ecuador, *colonato* en Bolivia y Centroamérica,

yanacónaje en Perú, *inquilinaje* en Chile y *cambo* en Brasil) (Barraclough y Domike 1966, 399; Huizer 1973, 9). En algunos casos, en una muestra particularmente grotesca de poder patriarcal que guarda reminiscencias de la práctica del *jus primae nocti* de la Europa medieval, a los campesinos latinoamericanos se les exigía entregar a sus hijas para el placer sexual de los terratenientes (Huizer 1973).

Los levantamientos sociales y los cambios económicos del siglo XX acabaron con muchas de las formas más atroces de trabajo forzado y servicio obligatorio, aunque algunas persistieron en regiones del sur de Asia y de otros lugares del mundo (Kapadia 2000). No obstante, incluso las revoluciones rusa y china, que buscaron cambiar el viejo orden, restablecieron las restricciones a la movilidad geográfica de los habitantes rurales, vinculando legalmente a la mayoría de los campesinos a unidades de producción específicas en el campo, lo cual les otorgó una ciudadanía de segunda clase. En ambos casos persistieron las restricciones de residencia, incluso después de la descolectivización. Especialmente si migraban a otras regiones sin permiso, los habitantes rurales en estas sociedades tenían escasa protección laboral y derechos disminuidos a servicios sociales, vivienda y educación (Chan y Zhang 1999; Gang y Stuart 1999).

Otras revoluciones sociales del siglo XX crearon categorías de campesinos menos onerosas, pero en todo caso específicas, que los distinguían del resto de la sociedad. Después de la Revolución mexicana, por ejemplo, el término campesino adquirió una nueva prominencia y un uso generalizado como un marcador de identidad política autoadscrito, incluso entre la población rural escéptica de determinados aspectos de la ideología agraria radical. En la década de los treinta, los campesinos insistían en que era posible ser campesino y católico, o campesino e indígena, o campesino y residente de tal o cual aldea...

Ellos minaron la proposición de que los campesinos tenían una esencia social unidimensional basada únicamente en sus intereses económicos, y la reemplazaron con un sentido híbrido de campesinidad que abarcaba valores culturales múltiples y a veces híbridos. (Boyer 2003, 44-45, cursivas en el original)

De manera similar, en Bolivia, después de la revolución de 1952, campesino se convirtió en una categoría oficial de gobierno, con la creación de un Ministerio de Asuntos Campesinos. El término sustituyó y llegó a enmascarar el carácter diverso y abrumadoramente indígena de la población rural (Rivera Cusicanqui 1985). Es importante destacar, sin embargo, que la reafirmación de la identidad indígena en los años noventa y posteriores ocurrió, al menos en gran parte, a la par y no en oposición a la identidad campesina (Albó 2008, 40).

Definiciones de las ciencias sociales

En las décadas de los sesenta y setenta, los campesinos despertaron un nuevo interés entre los científicos sociales. Durante el medio siglo anterior, las guerras y revoluciones campesinas en México, China, Argelia y Vietnam, entre otros lugares, mostraron que los campesinos se habían convertido en importantes protagonistas políticos (Wolf 1969). Los imperativos del desarrollo en lo que entonces se denominaba ampliamente el “tercer mundo” requerían una profunda comprensión de las poblaciones rurales. La competencia geopolítica Oriente-Occidente y la expansión de las luchas anticoloniales alimentaron también el interés por una población que para ese momento constituía, desde casi cualquier definición, la mayoría de la humanidad.

Las definiciones tempranas de los antropólogos vieron en los campesinados la fuente de abastecimiento de las primeras ciudades y los mercados pueblerinos. La categoría campesino, por tanto, solo tenía sentido en relación con una sociedad más amplia que incluía a los no-campesinos. Tales definiciones tendían a ser extensas y, además de los agricultores, a menudo incluían a artesanos rurales, pescadores, pastores y pequeños mineros. Algunos académicos enfatizaron características culturales (*folk*) de los campesinos (Silverman 1979); mientras otros, en particular Eric Wolf, buscaron delinear *tipos* sociales estructurales según tuvieran derechos sobre la tierra asegurados o fueran arrendatarios, aparceros o trabajadores residentes en grandes propiedades. Los campesinos solían ser diferenciados de los *granjeros* (*farmers*), pues se asumía que los primeros tenían como objetivo la *subsistencia* y la producción de cultivos comerciales principalmente para la *supervivencia* y para mantener el estatus social, en lugar de buscar invertir y expandir la escala de sus operaciones, como era supuestamente el caso de los segundos (Wolf 1955). En varias zonas del mundo notablemente separadas entre sí, como en gran parte de América Latina e Indonesia, se descubrió que los campesinos vivían en *comunidades corporativas* territoriales que prohibían la membresía a forasteros, tenían derechos exclusivos sobre la tierra y redistribuían sistemáticamente el excedente de riqueza mediante gastos rituales obligatorios. De hecho, como David Mosse (2008) señala, “casi todas las regiones del mundo que experimentaron el dominio colonial tenían alguna forma de *gobierno basado en la comunidad*” (83). Estas comunidades “cerradas” contrastaban con las de lugares en los que la residencia era más abierta, las relaciones de propiedad y de mercado eran más fluidas y la producción de cultivos comerciales estaba más extendida (Wolf 1957, 1986). Wolf argumentó, además, que era característico de los campesinos tener que producir para llenar un *fondo de reemplazo*

que proporcionara un mínimo calórico y asegurara la reproducción biológica; un *fondo ceremonial* para financiar bodas, festivales comunitarios y otras responsabilidades sociales; y un *fondo de renta* que consistía en riqueza en trabajo, productos o dinero para ser transferida a sectores superiores, como terratenientes, prestamistas, intermediarios, especialistas religiosos y recaudadores de impuestos (Wolf 1966).

Teodor Shanin (1973), otro académico destacado en los estudios campesinos, definió al campesinado como poseedor de “cuatro facetas esenciales e interrelacionadas”:

La finca familiar como la unidad multifuncional básica de la organización social, el cultivo de la tierra y generalmente la cría de animales como principal medio de vida, una cultura tradicional específica estrechamente vinculada con la forma de vida de las pequeñas comunidades rurales y la sujeción multidireccional a forasteros poderosos. (63-64)

Además, Shanin reconoció la existencia de “una serie de grupos analíticamente marginales que comparten la mayoría, pero no todas, las características principales del ‘núcleo duro’ del campesinado” (1973, 64). Estos grupos incluían al “trabajador agrícola que carecía de una finca, un artesano con poca o ninguna tierra, el colono de la frontera agrícola o el campesino armado que eventualmente escapaba de siglos de sumisión política a lo largo de las fronteras o en las montañas”, así como pastores y “trabajadores campesinos en las comunidades industriales modernas” (Shanin 1971, 16)

Coincidiendo con la idea general de las definiciones de Wolf y Shanin, Sidney Mintz (1973) señaló “el hecho de que los campesinos en ninguna parte forman una masa o aglomerado homogéneo, sino que siempre y en todas partes se tipifican a sí mismos por su diferenciación interna en muchas líneas distintas” (93). Mintz también señaló:

la necesidad de definiciones de rango medio de los campesinos y de las sociedades campesinas: definiciones que caen en algún lugar entre las sociedades campesinas reales —“sobre el terreno”, por así decirlo— y los amplios enunciados adecuados para describirlos a todos. (1973, 92)

“Las definiciones o las tipologías de los campesinados”, afirmó, “tendrán que lidiar con diferentes ‘mezclas’ de las clases campesinas o de los grupos étnicos, en diferentes sociedades” (1973, 94). A pesar de este reconocimiento de la heterogeneidad de los campesinos, Mintz se mostró reacio a nombrar a los “trabajadores agrícolas sin tierra pero asalariados” como campesinos, ya que estaban insertos en relaciones económicas muy diferentes. No obstante, matizó este escepticismo al reconocer la “participación simultánea de grandes grupos

de personas en actividades asociadas con el trabajo asalariado rural y la producción agrícola de pequeña escala (Mintz 1973, 95).

La Comisión Interamericana de Desarrollo Agropecuario¹ —que llevó a cabo estudios sobre la tenencia de la tierra en siete países latinoamericanos a mediados de la década de los sesenta— clasificó las fincas como *subfamiliares, familiares, multifamiliares medianas* y *multifamiliares grandes*. Esta tipología —basada en datos censales sobre el tamaño de la finca y sobre la extensión requerida para sostener un hogar con un nivel de vida culturalmente aceptable— siguió siendo extremadamente influyente en las ciencias sociales de Latinoamérica y otros lugares (Hewitt 1986; Roseberry 1993). Varios estudios posteriores han hecho eco del hallazgo del ICAD, según el cual las pequeñas propiedades utilizaron el factor tierra de manera mucho más productiva y eficiente que las fincas grandes (IAASTD 2009; Netting 1993). El estudio del ICAD empleó el término campesino para referirse a los trabajadores endeudados que estaban ligados a grandes propiedades, pero también usó *minifundista* y *propietario de la finca* indistintamente para describir a agricultores poseedores de las categorías más pequeñas de fincas. Esto marcó una diferencia conceptual significativa con los marcos antropológicos y sociológicos de Wolf, Mintz y Shanin, que tendían a ver los términos campesino y granjero (*farmer*) como categorías contrastantes, con diferentes lógicas económicas.

En las últimas décadas, un número creciente de científicos sociales ha intentado incorporar la dimensión de género en la comprensión de campesino y campesinado. Han señalado, por ejemplo, que el hogar campesino o la finca familiar —a los que Shanin veía como un elemento fundamental de la economía campesina— se caracterizan por distinciones de género que subyacen a las relaciones de poder y a la división del trabajo, que en muchas regiones del mundo las mujeres son las principales agricultoras, y que la participación de la mujer en la agricultura a pequeña escala y en las actividades no agrícolas rurales parece estar aumentando, en parte como resultado de la creciente migración masculina (Appendini y De Luca 2005; Deere 1995; Razavi 2009). Estos análisis constituyen un correctivo importante del sesgo masculino implícito en muchos esfuerzos anteriores para definir *campesino*, en la medida en que insisten y documentan tanto la participación significativa de mujeres en hogares agrícolas rurales como su frecuente invisibilidad en las discusiones sobre el *campesinado* y cuestiones relacionadas como la reforma agraria.

1 El ICAD (por sus siglas en inglés) fue creado por la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, la Comisión Económica para América Latina, la Organización de los Estados Americanos, el Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas y el Banco Interamericano de Desarrollo (Barraclough y Domike 1966).

Vale la pena reconocer que varias corrientes de pensamiento académico —particularmente (pero no solo) aquellas influenciadas por la antropología cultural tradicional, el marxismo ortodoxo o el posmodernismo— rechazaron la posibilidad de definir a los campesinos. Algunos antropólogos culturales en la década de los sesenta insistieron, por ejemplo, en que la mayoría de los agricultores africanos rurales eran agrupaciones *tribales* en lugar de campesinas, a pesar de que en la década de los setenta había un fuerte consenso en que estos grupos se ajustaban a los criterios de definición de los campesinos esbozados por Shanin y otros autores (Fallers 1961; Isaacman 1993; Saul y Woods 1971). Henry Bernstein (2010), argumentando desde una perspectiva marxista, aseveró que los términos campesino y campesinado solo eran aplicables a “sociedades precapitalistas, pobladas en su mayoría por pequeños agricultores familiares [...] y procesos de transición al capitalismo” (3). Bajo el capitalismo, sugirió, los campesinos se diferencian en “pequeños agricultores capitalistas, pequeños productores de productos básicos relativamente exitosos y trabajadores asalariados” (3-4). El antropólogo Anthony Leeds (1977) arremetió contra los estudiosos que usaban el término campesino, alegando que era “un término popular adoptado en las ciencias sociales” y que “no tenía precisión alguna” (228). Afirmó que el concepto confundía personas y roles, y señaló que los cultivadores rurales se desplazaban constantemente entre una variedad de roles dentro y fuera de esa categoría, incluidos los de trabajador asalariado, ocupante ilegal, contratista de trabajo y trabajador de servicios urbanos. Otros académicos, aunque no rechazaron el uso del término, señalaron de forma semejante que los pobres de las zonas rurales se involucran en una *multiplicidad ocupacional*, un fenómeno que luego fue ampliamente discutido mediante el uso de expresiones como *pluriactividad* o *nueva ruralidad* (Comitas 1973; Kay 2008).

Teóricos posmodernistas, como Michael Kearney (1996), también destacaron la diversidad de actividades económicas no agrícolas practicadas por los pobres de las zonas rurales y vieron esto como evidencia de que el concepto de campesino era obsoleto, particularmente en una era de intensificación de la migración y de estrategias transnacionales de subsistencia de los hogares en México, su principal referente empírico. Kearney propuso un neologismo, *polybian*, para designar las identidades multifacéticas y las prácticas de subsistencia características de la población rural contemporánea. Desafortunadamente para Kearney, su libro fue a la imprenta justo cuando se desplegó una gran rebelión campesina e indígena en Chiapas (México), liderada por un movimiento explícitamente

agrario que reclamó el legado de Emiliano Zapata, el revolucionario de principios del siglo XX. Si bien el levantamiento zapatista tendió a viciar el argumento de Kearney sobre la obsolescencia del término campesino, sí señaló una deficiencia significativa en muchas de sus definiciones que los científicos sociales habían debatido desde la década de los sesenta. Como señaló Shanin (1990), los campesinos “no son solo una construcción analítica [...] sino un grupo social que existe en la conciencia colectiva y la acción política de sus miembros” (69). De manera similar, campesino podría entenderse no solo como un rol o una posición social estructural, sino también como una forma de identidad y autoadscripción, y no necesariamente primordial o general, ya que podría coexistir en la misma persona junto con múltiples identidades —desde *indígena* hasta *microempresario*, *migrante*, *maestro* o *electricista* (Edelman 2008, 251-252)—. A la luz de esto, algunos científicos sociales sostuvieron que lo más revelador de la categoría campesino era ver quién la invocaba, cuándo y por qué lo hacía. Esto, por supuesto, generalmente involucró a movimientos agrarios de base, pero en ocasiones también a las élites rurales, incluidos los grandes terratenientes que buscaban “eufemizar” su posición afirmando ser campesinos por motivos políticos o de otro tipo (Edelman 1999, 190-191).

Probablemente el esfuerzo reciente más significativo en las ciencias sociales para teorizar la noción de campesino y campesinado es el libro *The New Peasantries* de Jan Douwe van der Ploeg, publicado en el 2008. Van der Ploeg ubica la *agricultura campesina* en un continuo con la *agricultura empresarial* y no como una categoría contrastante. Entre las características claves de la *condición campesina* incluye la minimización de los costos monetarios, la diversificación de cultivos para reducir los riesgos económicos y ambientales, las relaciones de cooperación que brindan una alternativa a las relaciones monetarias y el intercambio de mercado, y una lucha por la autonomía que contempla formas no monetarias de obtener insumos y trabajo. Es importante destacar que Van der Ploeg considera que estos elementos son fundamentales, no solo para los campesinos de los países en desarrollo, sino también para muchas granjas multifuncionales en Europa y América del Norte que se basan en los mismos principios para asegurar su supervivencia en un entorno económico desafiante. Por último, Van der Ploeg contrasta “la invisibilidad fabricada” de los campesinos con su sorprendente “omnipresencia”: ahora hay, sostiene, más campesinos que nunca en la historia y todavía constituyen unas dos quintas partes de la humanidad (véase el apéndice 1 de este documento) (Van der Ploeg 2008, XIV; Weis 2007, 25).

Definiciones activistas

Campesino, *peasant*, *paysan* y términos similares son rótulos identitarios de larga data que han servido para inspirar la acción colectiva de diversos tipos de movimientos rurales. En la década de los noventa, con el surgimiento de organizaciones agrarias transnacionales como La Vía Campesina, “hoy, posiblemente, el movimiento social más grande del mundo” (Provost 2013), los campesinos tienen un elevado perfil político de alcance global y la etiqueta campesino tiene una nueva resonancia contemporánea (Borras, Edelman y Kay 2008).

Al definir campesino, los imperativos de los movimientos sociales —y los transnacionales, en particular— son distintos a los de los científicos sociales. Los activistas típicamente buscan atraer el máximo número de adherentes y aliados lanzando una amplia red, mientras limitan al mismo tiempo su movimiento para excluir a los sectores que no simpatizan o se oponen a sus objetivos. Bajo la etiqueta de campesinos, el movimiento agrario transnacional La Vía Campesina incluye organizaciones nacionales que representan muy variados sectores, desde trabajadores rurales, pasando por pequeños y medianos agricultores en países en desarrollo, hasta pequeños y medianos agricultores comerciales en el norte desarrollado. El proceso de agrupar estos diversos sectores bajo una sola cubierta ha implicado resaltar preocupaciones comunes (por ejemplo, vulnerabilidad económica en los mercados de productos básicos globalizados, mayores riesgos resultantes del cambio climático) y restar importancia a posibles áreas de discordia o intereses divergentes (por ejemplo, subsidios agrícolas de países desarrollados que ponen en desventaja a los agricultores de los países en desarrollo). Mantener los bordes del movimiento ha significado limitar la afiliación a organizaciones que comparten ciertos principios mínimos. De hecho, muchas grandes organizaciones de agricultores están excluidas de La Vía Campesina, no por el tamaño de las propiedades de sus miembros, sino por su apoyo a la liberalización sin restricciones del comercio, a la agricultura industrial intensiva en productos químicos y a los cultivos transgénicos.

El concepto paraguas central en la definición de campesino de La Vía Campesina es *gente de la tierra*. Esta definición se ajusta estrechamente al significado original de los términos en lenguas latinas como campesino y *paysan* que, literalmente, se refieren a personas del campo, sean o no agricultoras. Los activistas agrarios contemporáneos insisten en los puntos en común entre campesinos y granjeros con argumentos muy parecidos a los ya citados de Van der Ploeg sobre la vulnerabilidad económica y la búsqueda de autonomía de la condición campesina. Los activistas de hoy utilizan a menudo campesino y *farmer*

indistintamente: en conversaciones, documentos de análisis y en los nombres mismos de sus movimientos (la European Farmers Coordination y la Coordination Paysanne Européenne, por ejemplo, se refieren a la misma organización). Como señaló en una entrevista Nettie Wiebe, activista de La Vía Campesina y expresidenta de la National Farmers Union of Canada:

Si nos fijamos realmente en lo que significa “campesino”, significa “gente de la tierra”. ¿Somos los agricultores canadienses “gente de la tierra”? Bueno, sí, por supuesto [...] Nosotros también somos campesinos, y es la tierra y nuestra relación con la tierra y la producción de alimentos lo que nos distingue [...] Nosotros no somos parte de la maquinaria industrial. Nosotros estamos mucho más vinculados a los lugares donde cultivamos alimentos y a cómo cultivamos alimentos, y qué clima hace allí [...] El lenguaje en torno a esto es importante. Estamos empezando a comprender que “gente de la tierra” —los campesinos de todas partes, los millones de pequeños campesinos de subsistencia con los que creemos tener tan poco en común— los identifica a ellos y nos identifica también a nosotros. Ellos están siendo desalojados de su tierra, y eso diezma su identidad y su comunidad. Y nosotros también estamos siendo reubicados en nuestra sociedad —es tan perjudicial para nosotros como para ellos—. ¿El lenguaje? Mientras ustedes sigan manteniéndonos en categorías separadas, mientras nosotros seamos los agricultores altamente industrializados como una especie de empresarios cuasi-comerciales, y mientras ellos sean los campesinos de subsistencia, entonces no podremos ver cuán estrechamente estamos vinculados y cuán estrechamente lo están todos nuestros problemas. (Entrevista del autor, 22 de noviembre de 2002, Saskatoon, Saskatchewan. Citado en Edelman 2003, 187)

La Vía Campesina —una coalición o movimiento que tiene organizaciones afiliadas en más de setenta países— ha sido la principal fuerza que aboga por un nuevo instrumento internacional sobre los derechos de los campesinos. El enfoque de gente de la tierra es evidente en el artículo 1 de su proyecto de declaración sobre los derechos de los campesinos, propuesto en el 2009:

Una persona campesina es un hombre o una mujer de la tierra que tiene una relación directa y especial con la tierra y la naturaleza a través de la producción de alimentos y/o otros productos agrícolas. Las campesinas y campesinos trabajan la tierra por sí mismos; dependen sobre todo del trabajo en familia y otras formas a pequeña escala de organización del trabajo. Las campesinas y campesinos están tradicionalmente integrados en sus comunidades locales y cuidan el entorno natural local y los sistemas agroecológicos. El término de campesino o campesina puede aplicarse a cualquier persona que se ocupa de la agricultura, ganadería, la trashumancia, las artesanías relacionadas con la

agricultura u otras ocupaciones similares. Esto incluye a las personas indígenas que trabajan la tierra. El término campesino también se aplica a las personas sin tierra. De acuerdo con la definición de la Organización para la Alimentación y la Agricultura de la ONU, las siguientes categorías de personas pueden considerarse sin tierra, y es probable que se enfrenten a dificultades para asegurar sus medios de vida:

1. Familias de agricultores con poca tierra o sin tierra.
2. Familias no-agrícolas en áreas rurales, con poca tierra o sin tierra, cuyos miembros se dedican a diversas actividades como la pesca, la artesanía para el mercado local o la proporción de servicios.
3. Otras familias de trashumantes, nómadas, campesinos que practican cultivos cambiantes, cazadores y recolectores y personas con medios de subsistencia parecidos. (La Vía Campesina 2009, 8-9)

Esta definición comparte con las de las ciencias sociales un énfasis en la familia o la finca familiar y la integración en una comunidad como características esenciales de la condición campesina. Al igual que las definiciones de las ciencias sociales, incluye también diversas formas rurales de subsistencia que, como la pesca, el pastoreo y la artesanía, no son agrícolas, estrictamente hablando; pero, a diferencia de las primeras, estas incluyen algunas categorías que no se considerarían en la mayoría de las definiciones de los científicos sociales, como ocurre con los cazadores y los recolectores.

Definiciones normativas

Es probable que algunas normas internacionales existentes sean relevantes para las deliberaciones que el Grupo de Trabajo podría tener en torno a la definición de los titulares de derechos. Por ejemplo, el artículo 14, párrafos 1 y 2 de la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer (Cedaw, por sus siglas en inglés) establece que:

1. Los Estados Partes tendrán en cuenta los problemas especiales a que hace frente la mujer rural y el importante papel que desempeña en la supervivencia económica de su familia, incluido su trabajo en los sectores no monetarios de la economía, y tomarán todas las medidas apropiadas para asegurar la aplicación de las disposiciones de la presente Convención a la mujer en las zonas rurales.
2. Los Estados Partes adoptarán todas las medidas apropiadas para eliminar la discriminación contra la mujer en las zonas rurales a fin de asegurar en condiciones de igualdad entre hombres y muje-

res, su participación en el desarrollo rural y en sus beneficios, y en particular le asegurarán el derecho a:

- a. Participar en la elaboración y ejecución de los planes de desarrollo a todos los niveles;
- b. Tener acceso a servicios adecuados de atención médica, inclusive información, asesoramiento y servicios en materia de planificación de la familia;
- c. Beneficiarse directamente de los programas de seguridad social;
- d. Obtener todos los tipos de educación y de formación, académica y no académica, incluidos los relacionados con la alfabetización funcional, así como, entre otros, los beneficios de todos los servicios comunitarios y de divulgación a fin de aumentar su capacidad técnica;
- e. Organizar grupos de autoayuda y cooperativas a fin de obtener igualdad de acceso a las oportunidades económicas mediante el empleo por cuenta propia o por cuenta ajena;
- f. Participar en todas las actividades comunitarias;
- g. Obtener acceso a los créditos y préstamos agrícolas, a los servicios de comercialización y a las tecnologías apropiadas, y recibir un trato igual en los planes de reforma agraria y de reasentamiento;
- h. Gozar de condiciones de vida adecuadas, particularmente en las esferas de la vivienda, los servicios sanitarios, la electricidad y el abastecimiento de agua, el transporte y las comunicaciones.

En su Recomendación General n.º 16 de 1991, la Cedaw se refiere a las “trabajadoras no remuneradas en empresas familiares rurales y urbanas”. Señala que “el trabajo no remunerado constituye una forma de explotación de la mujer contraria a la Convención” y recomienda a los Estados adscritos, entre otras sugerencias, que “incluyan en sus informes al Comité información sobre la situación jurídica y social de las mujeres no remuneradas que trabajan en empresas familiares”.

En la primera parte de lo adoptado por la Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migratorios y de sus Familiares, en los primeros seis artículos, de manera similar, se encuentra una consideración detallada de cómo definir a los titulares de dichos derechos. Lo inclusivo y específico de este lenguaje bien podría servir de modelo para una Declaración Internacional sobre los Derechos de los Campesinos y Otras Personas que Viven en Zonas Rurales. De hecho, varios de los artículos coinciden en

gran medida con la definición de campesinos propuesta por La Vía Campesina. Es notable que, en varios aspectos, la definición de La Vía Campesina hace eco en el lenguaje de la Cedaw que, por supuesto, ha sido ya adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas.

En 2010, el Comité Asesor del Consejo de Derechos Humanos publicó su *Estudio preliminar del Comité Asesor del Consejo de Derechos Humanos sobre la discriminación en el contexto del derecho a la alimentación*, donde incluía como apéndice el proyecto de declaración de La Vía Campesina. Dos años más tarde, publicó el *Estudio final del Comité Asesor del Consejo de Derechos Humanos sobre la promoción de los derechos de los campesinos y otras personas que trabajan en las zonas rurales*. El estudio contenía el citado texto del comité que aceptaba textualmente la definición del anexo del *Estudio preliminar*. En ese momento, según el miembro del Comité Asesor José Bengoa, el proyecto de texto de La Vía Campesina —y, por extensión, su definición de campesino— se convirtió en “un documento oficial de las Naciones Unidas” (Bengoa 2012). Esto no significa, sin embargo, que el proyecto de definición en estos documentos de la ONU esté “escrito en piedra”. El reto para el Grupo de Trabajo es debatir y perfeccionar la definición de los titulares de derechos para que incluya de forma significativa la gran variedad de poblaciones rurales vulnerables, oprimidas y discriminadas del mundo actual. Hasta cierto punto, la frase “y otras personas que viven en zonas rurales” promete lograrlo. Al mismo tiempo, el Grupo de Trabajo debe estar atento ante la emergencia de nuevas formas de exclusión, una vez las categorías de identidad hayan sido fijadas por la ley; estas formas renovadas de exclusión pueden presentarse si no se reconoce a los grupos “invisibles” o estigmatizados, o si las condiciones cambian y surgen nuevos grupos vulnerables (Claeys 2013). La definición del Comité Asesor, por ejemplo, presta poca atención explícita a los trabajadores rurales migrantes que no son miembros de hogares, como los jóvenes desplazados, los refugiados económicos y políticos, o las mujeres que han huido de la violencia doméstica o de otro tipo.

Conclusiones

Del breve resumen anteriormente presentado se pueden extraer varias conclusiones:

1. Los términos campesino y campesinado, así como sus afines en otras lenguas, tienen una larga y complicada historia que refleja tanto la

- presencia amplia de los campesinos en la mayoría de las sociedades —incluso en la actualidad— como su subordinación política y social.
2. Los usos peyorativos generalizados de estos términos también son indicativos de la opresión histórica y contemporánea de los campesinos en muchas sociedades y de la discriminación a la que están sometidos.
 3. En muchas partes del mundo, los campesinos siguen siendo ciudadanos de segunda clase, con restricciones legales *de facto* en cuanto a su movilidad geográfica, acceso limitado a los servicios sociales (salud, educación, vivienda, etc.), acceso insuficiente a la tierra y escasas protecciones laborales.
 4. En algunos países en los que se produjeron revoluciones agrarias (por ejemplo, México y Bolivia), el término campesino se convirtió en una categoría jurídica destinada a conferir derechos especiales colectivos y, en particular, derechos sobre la tierra.
 5. Las definiciones científico-sociales de campesino generalmente reconocen que la categoría es extremadamente heterogénea, y que los individuos y grupos representados con ella suelen dedicarse a múltiples formas de subsistencia: agricultura, trabajo asalariado, pastoreo, producción ganadera, producción artesanal, pesca, caza, recolección de recursos vegetales o minerales, pequeño comercio, y una variedad de otras ocupaciones cualificadas y no cualificadas.
 6. Campesino puede ser tanto una categoría de análisis científico social como una identidad.
 7. Como categoría científico-social suele incluir a las personas rurales no propietarias que trabajan la tierra de otros y/o que aspiran a obtener la suya propia.
 8. En algunas partes del mundo (como Mesoamérica, los Andes, Java Central) las comunidades campesinas tienen y han tenido una estructura corporativa “cerrada”, compuesta por herederos bien definidos y derechos territoriales ampliamente reconocidos.
 9. Mientras que las primeras definiciones científico-sociales tendían a contraponerse a la categoría agricultor, los análisis más recientes (por ejemplo, el de Van der Ploeg) sitúan la agricultura campesina en un continuo con la agricultura empresarial o industrial. Los campesinos y los pequeños agricultores comparten características clave, en particular frente a la constante búsqueda por reducir riesgos (económicos y medioambientales), minimizar los costos monetarios, y diversificar los cultivos y las prácticas de subsistencia.

10. Las definiciones de los activistas del campesinado tienden a ser amplias, ya que los movimientos sociales tratan de crear coaliciones entre ellos. Sin embargo, estas definiciones, como la elaborada por La Vía Campesina, suelen ajustarse a las de los científicos sociales y a las normas internacionales existentes, como el lenguaje de la Cedaw sobre las mujeres rurales. En la actualidad, muchos pequeños agricultores utilizan los términos campesino y agricultor indistintamente.
11. La definición desarrollada por el Comité Asesor del Consejo de Derechos Humanos es la misma que la propuesta por La Vía Campesina. En sus deliberaciones, el Grupo de Trabajo Intergubernamental podría considerar la posibilidad de ampliar esta definición para incluir a grupos vulnerables y discriminados estrechamente relacionados, en particular los trabajadores rurales migrantes que no son miembros de hogares, como los jóvenes desplazados, los refugiados económicos y políticos, o las mujeres que han huido de la violencia doméstica o de otro tipo.
12. Los grupos que podrían clasificarse razonablemente como campesinos han disminuido como proporción frente a la población global general, si bien en números absolutos son históricamente más numerosos que nunca (ver el apéndice 1).

Apéndice 1

Estimaciones de la población agrícola mundial, de la población rural y de la población económicamente activa en la agricultura (Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación).

Tabla 1. Población estimada en 2013

	En miles	% frente a población mundial
Población mundial	7 130 012	100 %
Agricultores	2 621 360	37 %
Población rural	3 445 843	48 %
Población económicamente activa en agricultura*	1 320 181	19 %

* La población económicamente activa en la agricultura incluye a las cabezas de familia que mantienen a un mayor número de dependientes no activos.

Fuente: FAO, Base de Datos Faostat, 21 de junio, 2013.

Referencias

- Albó, Xavier.** 2008. *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*. Cuadernos de Investigación 71. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (Cipca).
- Appendini, Kirsten y Marcelo de Luca.** 2005. "Cambios agrarios, estrategias de sobrevivencia y género en zonas rurales del centro de México: notas metodológicas". *Estudios Sociológicos* 23 (69): 913-930. <http://www.jstor.org/stable/40421014>
- Barraclough, Solon L. y Arthur L. Domike.** 1966. "Agrarian structure in seven Latin American countries". *Land Economics* 42 (4): 391-424. <https://doi.org/10.2307/3145400>
- Bengoia, José.** 2012. "Declaración Internacional de los Derechos Campesinos". *Le Monde Diplomatique* (edición chilena). Consultado en marzo de 2012. <http://www.lemondediplomatique.cl/Declaracion-Internacional-de-los.html>
- Bernstein, Henry.** 2010. *Class dynamics of agrarian change*. Halifax: Fernwood Publishing.
- Bernstein, Henry y Terence J. Byres.** 2001. "From peasant studies to agrarian change". *Journal of Agrarian Change* 1 (1): 1-56. <https://doi.org/10.1111/1471-0366.00002>
- Borras, Saturnino, Marc Edelman y Cristobal Kay.** 2008. "Transnational agrarian movements: origins and politics, campaigns and impact". *Journal of Agrarian Change* 8 (2/3): 169-204. <https://doi.org/10.1111/j.1471-0366.2008.00167.x>

- Boyer, Christopher R.** 2003. *Becoming campesinos: politics, identity, and agrarian struggle in postrevolutionary Michoacán, 1920-1935*. Stanford: Stanford University Press.
- Bryceson, Deborah, Cristóbal Kay y Jos Mooij, eds.** 2000. *Disappearing peasantries?: land and labour in Africa, Asia and Latin America*. Londres: Immediate Technology Publications.
- Cedaw.** 1979. "Text of the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women". <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/cedaw.html> [Traducción al español: "Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer". <https://www.ohchr.org/sp/professionalinterest/pages/cedaw.aspx>]
- . 2013. "General recommendations made by the Committee on the Elimination of Discrimination Against Women". Consultado el 12 de junio del 2013. <https://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/recommendations/recomm.htm#recom16>
- Chan, Kam Wing y Li Zhang.** 1999. "The Hukou system and rural-urban migration in China: processes and changes". *China Quarterly* 160: 818-855. <https://doi.org/10.1017/S0305741000001351>
- Claeys, Priscilla.** 2013. "From food sovereignty to peasants' rights: an overview of Via Campesina's struggle for new human rights". En *La Vía Campesina's Open Book: Celebrating 20 Years of Struggle and Hope*, editado por La Vía Campesina. Jakarta: La Vía Campesina. <http://hdl.handle.net/2078.1/137348>
- Comitas, Lambros.** 1973. "Occupational multiplicity in rural Jamaica". En *Work and family life: West Indian perspectives*, editado por Lambros Comitas y David Lowenthal, 157-173. Garden City, Nueva York: Anchor Press.
- Dalton, George.** 1972. "Peasantries in anthropology and history". *Current Anthropology* 13 (3-4): 385-407, 411-415. <https://www.jstor.org/stable/2740820>
- Deere, Carmen Diana.** 1995. "What difference does gender make? Rethinking peasant studies". *Feminist Economics* 1 (1): 53-72. <https://doi.org/10.1080/714042214>
- Edelman, Marc.** 1999. *Peasants against globalization: rural social movements in Costa Rica*. Stanford, California: Stanford University Press.
- . 2003. "Transnational peasant and farmer movements and networks". En *Global civil society 2003*, editado por Mary Kaldor, Helmut Anheier y Marlies Glasius, 185-220. Londres: Oxford University Press.
- . 2008. "Transnational organizing in agrarian Central America: histories, challenges, prospects". *Journal of Agrarian Change* 8 (2/3): 229-257. <https://doi.org/10.1111/j.1471-0366.2008.00169.x>
- Fallers, Lloyd A.** 1961. "Are African cultivators to be called 'peasants'?". *Current Anthropology* 2 (2): 108-110. <https://www.jstor.org/stable/2739556>
- Gang, Ira N. y Robert C. Stuart.** 1999. "Mobility where mobility is illegal: internal migration and city growth in the Soviet Union". *Journal of Population Economics* 12: 117-134. <https://www.jstor.org/stable/20007617>
- Handy, Jim.** 2009. "'Almost idiotic wretchedness': a long history of blaming peasants". *Journal of Peasant Studies* 36 (2): 325-344. <https://doi.org/10.1080/03066150902928306>

- Hewitt de Alcántara, Cynthia.** 1986. *Anthropological perspectives on rural Mexico*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Huizer, Gerrit.** 1973. *Peasant rebellion in Latin America: The origins, forms of expression, and potential of Latin American peasant unrest*. Hammondsworth, Inglaterra: Penguin.
- IAASTD (International Assessment of Agricultural Knowledge, Science and Technology for Development).** 2009. *Agriculture at a crossroads: global report*. Washington, D. C.: IAASTD; Island Press. <https://wedocs.unep.org/handle/20.500.11822/8590>
- Ignatiev, Noel.** 1996. *How the Irish became white*. Nueva York: Routledge.
- Isaacman, Allen F.** 1993. "Peasants and rural social protest in Africa". En *Confronting historical paradigms: peasants, labor, and the capitalist world system in Africa and Latin America*, editado por Frederick Cooper, Allen F. Isaacman, Florencia E. Mallon, William Roseberry y Steve J. Stern, 205-317. Madison: University of Wisconsin Press.
- Kapadia, Karin.** 2000. "Responsibility without rights: women workers in bonded labour in rural industry in South India". En *Disappearing peasantries?: rural labour in Africa, Asia and Latin America*, editado por Jos E. Mooij, Deborah Fahy Bryceson y Cristóbal Kay, 247-261. Londres: Intermediate Technology Publications.
- Kay, Cristóbal.** 2008. "Reflections on Latin American rural studies in the neoliberal globalization period: a new rurality?". *Development & Change* 39 (6): 915-943. <https://doi.org/10.1111/j.1467-7660.2008.00518.x>
- Kearney, Michael.** 1996. *Reconceptualizing the peasantry: anthropology in global perspective*. Boulder, CO: Westview Press.
- La Vía Campesina.** 2009. "Declaración de los Derechos de las Campesinas y Campesinos". <https://viacampesina.org/es/wp-content/uploads/sites/3/2010/05/declaracion-SP-2009.pdf>
- Lagos, María.** 1994. *Autonomy and power: the dynamics of class and culture in rural Bolivia*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Le Goff, Jacques y Edmund King.** 1972. "The town as an agent of civilisation, C. 1200-c. 1500". En *The Fontana economic history of Europe: the Middle Ages*, editado por Carlo M. Cipolla, 71-106. Londres: Collins/Fontana.
- Leeds, Anthony.** 1977. "Mythos and pathos: some unpleasantries on peasantries". En *Peasant livelihood: studies in economic anthropology and cultural ecology*, editado por Rhoda Halperin y James Dow, 227-256. Nueva York: St. Martin's Press.
- Mintz, Sidney W.** 1973. "A note on the definition of peasantries". *Journal of Peasant Studies* 1 (1): 91-106. <https://doi.org/10.1080/03066157308437874>
- Moore, Barrington.** 1966. *Social origins of dictatorship and democracy: lord and peasant in the making of the modern world*. Boston: Beacon Press.
- Mosse, David.** 2008. "Collective action, common property, and social capital in South India: an anthropological commentary". En *The contested commons: conversations between economists and anthropologists*, editado por Pranab K. Bardhan e Isha Ray, 83-106. Malden, MA: Blackwell Pub.

- Netting, Robert McC.** 1993. *Smallholders, householders: farm families and the ecology of intensive, sustainable agriculture*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Owen, John R.** 2005. "In defense of the 'peasant'". *Journal of Contemporary Asia* 35 (3): 368-385. <https://doi.org/10.1080/00472330580000211>
- Oxford English Dictionary.** 2005. "Peasant, N. and Adj". <http://www.oed.com/view/Entry/139355?result=1&rskey=F232n4&>
- Provost, Claire.** 2013. "La Vía Campesina celebrates 20 years of standing up for food sovereignty". *The Guardian*, 17 de junio. <http://www.guardian.co.uk/global-development/poverty-matters/2013/jun/17/la-via-campesina-food-sovereignty>
- Razavi, Shahra.** 2009. "Engendering the political economy of agrarian change". *Journal of Peasant Studies* 36 (1): 197-226. <https://doi.org/10.1080/03066150902820412>
- Rivera Cusicanqui, Silvia.** 1985. "Apuntes para una historia de las luchas campesinas en Bolivia (1900-1978)". En *Historia política de los campesinos latinoamericanos: Colombia, Venezuela, Ecuador, Perú, Bolivia, Paraguay*, editado por Pablo González Casanova, 146-207. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.
- Roseberry, William.** 1993. "Beyond the agrarian question in Latin America". En *Confronting historical paradigms: peasants, labor, and the capitalist world system in Africa and Latin America*, editado por Frederick Cooper, Allen F. Isaacman, Florencia E. Mallon, William Roseberry y Steve J. Stern, 318-368. Madison: University of Wisconsin Press.
- Saul, John S. y Roger Woods.** 1971. "African peasantries". En *Peasants and peasant societies*, editado por Teodor Shanin, 103-114. Harmondsworth, Inglaterra: Penguin.
- Shanin, Teodor.** 1971. Introducción a *Peasants and Peasant Societies*, editado por Teodor Shanin, 11-19. Penguin Modern Sociology Readings. Harmondsworth, Inglaterra: Penguin.
- . 1972. *The awkward class; political sociology of peasantry in a developing society: Russia 1910-1925*. Oxford: Clarendon Press.
- . 1973. "The nature and logic of the peasant economy 1: a generalisation". *Journal of Peasant Studies* 1 (1): 63-80.
- . 1990. *Defining peasants: essays concerning rural societies, expolary economies, and learning from them in the contemporary world*. Oxford: Blackwell.
- Silverman, Sydel.** 1979. "The peasant concept in anthropology". *Journal of Peasant Studies* 7 (1): 49-69. <https://doi.org/10.1080/03066157908438091>
- UNHCR (United Nations Human Rights Council) Advisory Committee.** 2010. "Preliminary study of the Human Rights Council Advisory Committee on discrimination in the context of the right to food A/HRC/13/32". Consultado el 22 de febrero del 2010. <http://www2.ohchr.org/english/bodies/hrcouncil/docs/13session/A-HRC-13-32.pdf>
- . 2012. "Final study of the Human Rights Council Advisory Committee on the advancement of the rights of peasants and other people working in rural areas A/HRC/AC/8/6". Consultado el 23 de enero del 2012. http://www2.ohchr.org/english/bodies/hrcouncil/advisorycommittee/docs/session8/A.HRC.AC.8.6_en.doc

Van der Ploeg, Jan Douwe. 2008. *The new peasantries: struggles for autonomy and sustainability in an era of empire and globalization*. Londres: Earthscan.

Weis, Tony. 2007. *The global food economy: the battle for the future of farming*. Londres: Zed Books.

Wolf, Eric R. 1955. "Types of Latin American peasantry: a preliminary discussion". *American Anthropologist* 57 (3): 452-471. <https://www.jstor.org/stable/665442>

—. 1957. "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java". *Southwestern Journal of Anthropology* 13 (1): 1-18. <https://www.jstor.org/stable/3629154>

—. 1966. *Peasants*. Englewood Cliffs, Nueva Jersey: Prentice-Hall.

—. 1969. *Peasant wars of the twentieth century*. Nueva York: Harper & Row.

—. 1986. "The vicissitudes of the Closed Corporate Peasant Community". *American Ethnologist* 13 (2): 325-329. <https://www.jstor.org/stable/644135>

Acompañemos la vida en el trabajo material: una propuesta de indagación antropológica

Joining life in material work: a proposal for anthropological inquiry

Laura Guzmán Peñuela*

Investigadora independiente

Luis Alberto Suárez Guava**

Universidad de Caldas, Colombia

DOI: 10.22380/2539472X.1992

RESUMEN

Este ensayo propone que la investigación en antropología se realice acompañando la vida en el trabajo material. Planteamos que es necesario dejarse enseñar para trabajar y trabajar para dejarse enseñar. Argumentamos: 1) que debemos cuestionar el usual voluntarismo de los investigadores; 2) que a partir de nuestra participación en el trabajo material podemos transformar las relaciones de campo y nuestras convicciones como investigadores; y 3) que en el trabajo material el mundo es también nuestro maestro. Preferimos la guía de las tareas en realización al condicionamiento de los resultados finales. Creemos que este aprendizaje transformador no solo hará antropologías cercanas a la vida, también abrirá un camino en pos de lograr relaciones menos desiguales en el mundo.

Palabras clave: trabajo de campo, trabajo material, antropología, observación participante, desigualdades.

ABSTRACT

This article proposes that research in anthropology should be carried out by accompanying life in material work. We propose that it is necessary to allow anthropologists to be taught to work and work to be taught. We argue 1) that we should question the usual voluntarism of researchers; 2) that our participation in material work is potentially transformative of both field relations and our convictions as researchers; and 3) that when we get involved in material work the world is also our teacher. We prefer to be guided by the tasks in progress, rather than by the conditioning that impose predetermined results. We believe that this transformative learning will not only make anthropology closer to life; it will also pave the way for less unequal relationships in the field and in the world.

Keywords: fieldwork, material work, anthropology, participant observation, inequalities.

* laura17guzman@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0002-4034-4903>

** luis.suarezg@ucaldas.edu.co / <https://orcid.org/0000-0002-0432-8674>

Introducción

Cuando en el sur de los Andes colombianos los indígenas pastos dicen que algo o alguien *acompaña* una actividad es porque su ayuda o presencia la hacen posible¹. El clima acompaña una cosecha, porque un día sin lluvia es propicio para recoger las papas. Los asistentes a una fiesta ayudan a asar los cuyes, a bailar y a tomar hervidos. Otros ayudan a terminar de acomodar la casa para el evento. En los velorios, algunos de los asistentes cocinan, llevan remesa, cantan o rezan, mientras que otros ocupan una banca en silencio. Todos acompañan: sin ellos no se llevarían a cabo estas reuniones. Las cosas y las personas que acompañan permiten que la vida siga sucediendo.

Este artículo presenta una propuesta para el trabajo de campo en antropología. Consiste en realizar indagaciones que acompañen las vidas mientras están siendo vividas. Como entendemos que uno de los propósitos legítimos de las antropologías recientes —tanto como de las que están por venir— es tratar de evitar la perpetuación de las violencias —las simbólicas, las de género y las de clase— sin dejar de hacer antropología, creemos recomendable eludir las formas de investigación que estudian *a* la gente o *sobre* la gente.

Argumentamos que una tarea que puede emprender la antropología es la de acompañar la vida en el trabajo material. Esta propuesta puede aplicarse a investigaciones que quieran aprender de las vidas campesinas, indígenas, artesanas, pescadoras, obreras, recicladoras, cocineras, criadoras de animales, carpinteras, alfareras, tejedoras, joyeras, orfebres, mineras, agricultoras, etc. Las llamamos *vidas a ras del suelo* por su concrecencia con la tierra, el aire, el agua y todos los materiales del trabajo. El trabajo material nos enseña a reconocer nuestra ignorancia como punto de partida. Creemos que es necesario dejarse enseñar para trabajar y trabajar para dejarse enseñar. Ese aprendizaje transformador no solo hará mejores antropologías, que son necesarias, también ayudará a hacer un mundo amplio para todos.

Proponemos acompañar la vida que está haciéndose. Confiamos en que podemos aprender de ella, en lugar de documentar o elaborar apreciaciones abstractas de una vida que ya no es (ver Ingold 2017). Prestando los brazos y la fuerza al trabajo que la gente y el mundo necesitan conseguimos ocuparnos. Estar vivos consiste en una oscilación constante entre ocupaciones y desocupaciones,

1 Para una aproximación ligeramente distinta a la noción de *acompañar* de los pastos, ver Saade (2019).

entre tareas y descansos, entre tomar y soltar el aire, entre alimentarnos y dar comida (Suárez 2021b). Para acompañar esta vida de ocupaciones y desocupaciones podemos asumir las tareas que nos pongan: que su realización sea nuestra labor. Las tareas irán creciendo en nosotros gracias a las repeticiones siempre necesarias del trabajo. La repetición no nos debe persuadir de la impertinencia de las tareas o de la tan mentada inferioridad intelectual de los oficios repetitivos (*cfr.* Arendt [1958] 2009; ver Anzola [2017] 2020): las tareas que se repiten en el trabajo diario son las que hacen posible la vida.

Esta propuesta hace parte de una búsqueda por luchar contra las relaciones desiguales, no solo durante el trabajo de campo. Creemos, contra una de las convicciones más asentadas de la modernidad, que los modos de hacer son el lugar privilegiado en donde se reproducen los modos de pensar. Lo usual es suponer que la razón solitaria de los pensadores se ilumina de repente y produce, como por arte de magia, nuevas formas de pensamiento. Seguimos a Marx y a Engels cuando afirman que los modos de pensar son un resultado de los modos de producir, que son la forma en que la vida misma se manifiesta (ver Marx y Engels [1845] 1968; Ingold 2011).

A partir de la apuesta de Marx y Engels, Luis Guillermo Vasco (2002) propuso que, para conseguir pensar de un modo distinto, es necesario cambiar las formas de hacer antropología. Durante su largo trabajo solidario con las luchas indígenas por la recuperación de la tierra y de la historia, el antropólogo colombiano encontró que interpretaciones propias de guambianos y emberas, aquellas con los cuales comprendían, explicaban y transformaban su realidad, eran cosas del mundo (las piedras, la horqueta, el caracol, la flota mercante) y del diario vivir (el sombrero, el tejido en telar). De allí deriva la apuesta teórica y metodológica de recoger los conceptos en la vida y mantenerlos en ella. Los modos de trabajo que usó el autor fueron revolucionarios en su momento, como los mapas parlantes o los recorridos por el territorio. No obstante, algunos de ellos mantienen la separación entre el trabajo material y el trabajo intelectual, con la sospecha de que el segundo es de mejor calidad y, en última instancia, más productivo. Creemos que, en la actualidad, la mejor manera de acceder a esos conceptos vivos sin volverlos un problema solamente intelectual es ocupándonos en el trabajo material.

Nuestra propuesta surge de esfuerzos prolongados por comprender lo que nos ha enseñado el trabajo de campo en los Andes colombianos, así como de una incomodidad creciente —que no es solo nuestra (ver, por ejemplo, Boca-rejo 2021)— con algunas prácticas que tienden a banalizar la tarea de la antropología. Lo anterior avanza sobre discusiones afines que hemos postulado en textos anteriores (Guzmán 2021; Guzmán y Martínez 2019; Suárez 2019, 2021a).

También se nutre de los logros de Sebastián Anzola ([2017] 2020), con campesinos de Sucre (Cauca), y de Ana María Rodríguez (2020), con campesinos de San Bernardo (Cundinamarca). Nuestra propuesta no señala preguntas de investigación ni un horizonte teórico. Proponemos una manera de hacer trabajo de campo que, creemos, nos servirá para encontrar preguntas sensatas —que sean tan urgentes para quienes investigamos como para quienes nos educan en campo, preguntas cuyas respuestas nos ayuden a llevar la vida, preguntas que nos obliguen a acompañar la vida— y nos pondrá en posición de encontrar, también, otras formas de dar respuestas parciales. Para ello, dialogamos con planteamientos de Tim Ingold acerca de la tarea de la antropología y de los callejones, algunos sin salida, a los cuales nos enfrentamos en el mundo actual. Nos separamos de Ingold (2015a, 2017) en cuanto no creemos que la mejor alternativa para la antropología sea seguir las estrategias de estudio de los artistas. La gente que habita a ras del suelo, consciente de nuestra dependencia material de la tierra, nos enseña maneras también sensatas y en todos los aspectos mejor adaptadas a la vida que está siendo llevada. Una vida que, al no estar concluida, puede mejorar buscando nuevas formas o recuperando cosas que se han perdido.

Dejarse enseñar para trabajar y trabajar para dejarse enseñar

Lo primero será ir a vivir junto con las personas de las cuales esperamos aprender. No hay manera de aprender de ellas si no es en la vida que llevan. Vivir a ras del suelo para comenzar nuestra educación, en lugar de estudiar *a* un grupo humano para conocer *sobre* él. Se trata, como señala Ingold (2015a), de “estudiar *con*, ser instruidos *por* y aprender *de*” (221) la gente y su mundo, o del mundo y su gente.

Estudiar *con* ellos para aprender *de* todo lo que tienen para enseñar es aceptar una indagación que forma a sus practicantes. Acompañar el trabajo material educa tanto como asistir a clases en las universidades. Afirmamos con Tim Ingold (2015a, 2017, 2018a) que la investigación es un proceso educativo para quienes hacen antropología, no como transmisión de conocimiento para aquellos que no lo tienen, sino como una manera de brindar guía, críticas e inspiración en la búsqueda de cómo llevar la vida. Nosotros llamamos *dejarse enseñar* a la disposición necesaria para emprender una investigación que nos eduque en antropología.

La educación que podemos recibir cuando hacemos trabajo de campo es afín a la noción de formación de Masschelein y Simons (2014). Los eventos formativos no son situaciones introspectivas o que requieran introspección, tampoco se producen a partir de la inculcación de ideas en la mente. Al contrario, son eventos que nos obligan, como aprendices, a salir de nosotros para estar *en* y *con* el mundo; nos obligan a exponernos o a salir afuera. Exponernos, explica Masschelein (2005), es poner en riesgo nuestra posición, es estar fuera de posición, adoptar posturas siempre provisionales y móviles, que plantean preguntas y conducen a la indagación. Blanca Irreño y Orminso Acero, dos de nuestros maestros campesinos del centro de Colombia, denominan al trabajo de la tierra o al trabajo material y todos sus derivados “el trabajo de afuera” y “ponerle las costillas al sol”, respectivamente.

Para quienes estudiamos antropología no basta con salir de las aulas de clase hacia el terreno. La exposición requiere abandonar el amparo de los salones comunales, las escuelas rurales, los cabildos indígenas y las sedes de las organizaciones sociales o políticas. Nos exponemos cuando deliberadamente salimos de la posición que nos correspondería por ser investigadores: dirigiendo talleres, grupos focales o entrevistas semiestructuradas; haciendo las preguntas en conversaciones “espontáneas”; imponiendo, aunque con tono solícito, la realización de dibujos, cartografías sociales, tejidos, mandalas y otros productos de corte escolar (por eso a veces nos llaman *profe* en campo, aunque allí no dictamos clases). También resultamos expuestos cuando reconocemos que, aunque privilegiado por la academia, el género textual no es la única fuente de aprendizaje. No todo lo que se puede conocer proviene de un texto o, para el caso del campo, en forma de narrativas, oralidades o discursos, que se pueden “leer”.

Creemos que todo trabajo material nos expone en el sentido que plantean Masschelein y Simons (2014) y, por lo tanto, tiene un enorme potencial de formación para las y los antropólogos. Cuando le ponemos las costillas al sol, le damos la cara a la tierra y podemos aprender algo de esa cercanía con el suelo y de la exposición a los rigores y bondades de la atmósfera. El “trabajo de afuera” disloca nuestra posición usual.

Según la definición de los campesinos en los Andes colombianos, el trabajo material es *el trabajo que se ve* (Anzola [2017] 2020) y supone un esfuerzo transformador de la materia en comida, abrigo o condiciones propicias para poder llevar la vida. Los campesinos ven el trabajo en las manos de quienes lo hacen y lo saben ver en las rondas en las cuales inspeccionan el trabajo hecho y por hacer. A estas salidas las llaman, en Colombia, *rodiar*, y *rodiar* es también un trabajo. El trabajo material es un adiestramiento en la transformación de aquello de lo que disponemos (incluidas las herramientas) para *resolver* los dilemas de la vida

diaria (Rodríguez 2020). Pero es también una educación de la mirada que sabe reconocer tareas.

El trabajo que se ve es el que queda fijado, así sea fugazmente, con miras a continuar viviendo. No es un trabajo automático de nuestra voluntad volviéndose cosas: el trabajo supone acomodamientos y resistencias de la gente y de los materiales. Todo trabajo se acomoda a lo que pueden dar los materiales y a la gente con la que se trabaja. El trabajo material es el que se ve en lo que se ha hecho para vivir y el que hay que hacer para seguir viviendo. Y para eso la gente levanta casas, ara la tierra, cosecha, cocina, lava, barre, camina cargando la comida, conduce por carreteras destapadas, se monta en *jeeps* destartados que obligan a agarrarse con fuerza de las varillas para no caerse.

Una vez expuestos, encontraremos que, como le enseñaron los indígenas *t̥h̥ç̥* del norte de Canadá a Alice Legat (2012), el conocimiento no puede transmitirse verbalmente en fórmulas claras o aseveraciones organizadas como discursos. Al encontrarse en las habilidades y las capacidades de percepción, el conocimiento debe cultivarse y crecer dentro de uno. Consideremos los movimientos exactos que hacen que un envuelto de maíz tome la forma y la consistencia precisa, los que voltean la tierra con la azada para cosechar tubérculos sin dañarlos o los que reciben un peso y lo transportan. Ninguno se aprende como fuerza discursiva.

La destreza crece en nosotros por la fuerza de la tarea. De este modo, conforme crece nuestra capacidad de hacer y comprender lo que quieren enseñarnos, algunas cosas del mundo crecen en nosotros. Así empezamos a encontrar fascinantes las cosas que inquietan a las personas con quienes trabajamos. Nos importa aquello que reclama cuidado y atención en la vida diaria, que es lo mismo que reclama el cuidado y la atención de nuestros maestros y maestras. Así compartimos intereses. “Algo se transforma en un inter-esse (en algo que ya no es de nuestra propiedad sino es compartido entre nosotros)” (Masschelein y Simons 2014, 49).

Para que la investigación antropológica nos eduque habrá que hacerla con la firme intención de dejarnos enseñar de quienes trabajan. Aceptemos que sabemos muy poco o casi nada del mundo. La mayoría de las antropólogas y antropólogos no sabemos ni siquiera caminar, nos caemos, nos tropezamos, nos perdemos, no distinguimos las cercas, no sabemos reconocer los animales, los árboles, el ruido de las motos o los carros o de cada persona. Ferro (2021, 58-59) cuenta cómo los niños *iku* se reían de ella porque no sabía caminar: “tan vieja y todavía no camina”, le decían, hasta que, a fuerza de caminar todos los días con los tejidos y las chaquiras que le regalaron, un día se descubrió caminando correctamente: la Zati Adelaida le dijo: “Ahora sí está caminando”.

Exponernos al mundo puede educarnos, hacer algo distinto de nosotros, pero es necesario un material dúctil o un terreno fértil para que esto ocurra. En nuestro caso, es una disposición como la que le enseñó un sabio a la antropóloga Ana María Palomo (2010) en San Bernardo del Viento: “el que sabe mucho aprende poco”. Hay que atender esta enseñanza y reconocer que no sabemos tanto como nos gustaría. La misma Ferro cuenta algo parecido cuando en su primer trabajo de campo, luego de un mes de estar importunando a sus maestros iku, tuvo que reconocer que no sabía qué hacía allá y ellos la recibieron porque vieron que tenía mucho que aprender (2021, 49). De hecho, emprendemos indagaciones acerca de la forma de vivir juntos para que quienes viven juntos y realmente conocen sean nuestros maestros y maestras.

Contra el voluntarismo

Cada vez que hemos acompañado las vidas campesinas e indígenas en nuestros trabajos de campo en los Andes colombianos, encontramos que las tareas que impone la vida diaria terminan convirtiéndose en nuestra obligación. Ingold (2018a, 28) explica que, al ser una cosa que debemos, una tarea no es propia, sino que pertenece a otros. En efecto, cuando indagamos acompañando la vida no se trata tanto de hacer lo que queremos como de hacer lo que debemos: en primer lugar, como deber adquirido o asignado; en segundo, porque siempre estaremos en deuda con quienes han participado de nuestra formación.

Una persona que tiene un deber no actúa motivada por libre albedrío, pero tampoco porque una autoridad superior le ordene; actúa porque el mundo interroga y demanda respuestas de quienes tienen la habilidad para contestar (Ingold 2018a). *Respons-abilidad* es la capacidad de responder, es lo que debe hacer quien sabe y puede hacer algo. Practicarla no es apegarse a un tratado preconcebido de normas éticas o políticas, sino el producto del cultivo mutuo de capacidades de respuesta y cuidado (Haraway [2016] 2019). No es un problema de voluntad o agencia, es la obligación debida a una habilidad que no nos pertenece. Esa habilidad, más que una particularidad del individuo, es muestra de una deuda impagable que solo puede restarse poniéndola en práctica.

El esfuerzo que suponen el trabajo material y el proceso educativo al que nos sometemos cuando hacemos trabajo de campo antropológico siempre se comparte con nuestros mentores. En ocasiones, es inevitable echar a perder algunas cosas, colmar la paciencia con preguntas irrelevantes (que en cualquier caso vamos a hacer y sirven para entender cuándo estamos siendo impertinentes); en esos momentos la gente detiene sus ocupaciones para señalar lo que considera

importante que conozcamos o somos objeto de burlas y aprendemos a reírnos de nuestra torpeza. Cuando alcanzamos algún nivel aceptable de desempeño en las tareas, tienen en cuenta nuestros juicios y opiniones. Entonces recurrirán a nosotros para que desempeñemos alguna tarea de la que somos capaces y sabremos que la destreza en el trabajo es la que hace posible llevar la vida juntos. Nuestras maestras y maestros también aprenderán cosas que modificarán sus vidas. Nadie trabaja para sí mismo. Todo trabajo material hace posible la vida juntos.

Al asumir el trabajo material como imprescindible en la investigación antropológica, tal vez logremos renunciar a las demandas de la propia voluntad, la cual nos blindamos, nos cierra en la mismidad e impide la transformación. Sin embargo, la derrota del voluntarismo por el reconocimiento de la fragilidad expuesta no debe confundirse con una disposición pasiva y condescendiente. La fragilidad expuesta logra firmeza y comprensión a medida que va ganando experiencia. La disposición pasiva no aprende y la condescendencia resulta un falso reconocimiento. Como plantea Donna Haraway (2002), es necesario tomar en serio la diferencia para lograr convivir con ella de cara al futuro: esto solo es posible llevando a cabo “un trabajo vulnerable, en el terreno, que combine agencias y formas de vida no armoniosas” (Haraway 2002, 39).

Volvemos otros

No podemos acompañar la vida de otros y seguir viviendo la vida nuestra de forma paralela. No podemos acompañar las vidas a ras del suelo más que con nuestras vidas. A medida que vamos resolviendo por qué aceptamos tareas, las herramientas y el mundo en el que trabajamos nos irán trabajando (ver Anzola [2017] 2020; Rodríguez 2020). Cuando nos esforzamos en el trabajo material, somos capaces de reconocer, con nuestros maestros y maestras, que solo somos una entre las muchas cosas del mundo, expuestas a la intemperie y al flujo del tiempo. Por eso, al compartir la vida en el trabajo, la tierra, las herramientas y los otros nos trabajan, de modo que podemos decir que nos debemos a ellos. Cuando volcamos nuestros esfuerzos en las mismas tareas de quienes nos adoptan como aprendices y nos alimentamos de los mismos frutos de ese trabajo para poder seguir haciéndolo, resultamos constituidos de otro modo. Como dice Luis Guillermo Vasco (2002, 472), al vivir la vida de los indios y tener los mismos problemas, uno se vuelve un poco como ellos y ellos un poco como uno. En este caso, volverse otro no es parte de una transustanciación mística o una impostación discursiva: es la evidencia más personal del esfuerzo por compartir la vida. Sería inocente suponer que por voluntad propia podemos renunciar a ser investigadores para

convertirnos en indígenas. El trabajo de campo antropológico, como cualquier forma de investigación, ocurre en medio de una relación social con carácter objetivo, es decir, se encuentra “más allá de cualquier intencionalidad o voluntarismo personal o de grupo” (Vasco 2002, 434). Sin embargo, tener presente el privilegio que supone detentar el papel del investigador nos ayuda a reconocer los esfuerzos necesarios para modificar en la práctica dicha condición. Uno de esos esfuerzos es sumarnos como aprendices al trabajo material.

Nuestra formación y oficio como estudiantes, antropóloga y antropólogo, solo han sido posibles gracias a la gente con la que hemos trabajado en distintos lugares de los Andes colombianos, que siempre ha estado dispuesta a enseñar lo que sabe con seriedad y empeño y ha querido alimentarnos con los productos de su trabajo. Incluso, si no queremos aprender de ellos ni comer su comida, insisten. Quienes nos estamos educando como antropólogos y antropólogas, tanto en el terreno como en la universidad, debemos aceptar esas ocupaciones como lo que son: llenuras y trabajos, conocimiento y comida.

Como a los antropólogos Sebastián Anzola ([2017] 2020) y Ana María Rodríguez (2020), a nosotros también nos han enseñado que el trabajo material hace de un cierto modo a la gente: la tierra, sus elementos y las herramientas nos dan forma cuando llevamos la vida en su compañía. Solo acompañando el trabajo eventualmente seremos considerados personas. Ángel Quinayás, un viejo campesino del Cauca, le dijo a Sebastián Anzola ([2017] 2020) que hay que “humanarse a trabajar: [...] empezar a ser persona a través del trabajo” (8). No le estaba enseñando antropología, sino a vivir, pero eso es lo que aprende la antropología de sus maestras y maestros. Tanto Ángel Quinayás como Tim Ingold ([2015b] 2018) se refieren a ser humano como un verbo. No somos humanos terminados ni cosas dadas *a priori*; somos un constante hacerse o devenir con el mundo que no culminará mientras haya vida. Humanarse es ponerse al servicio de la gente, las herramientas, las cocinas y el terreno. A cambio, todos ellos ayudarán para que nosotros sigamos humanando, nos acompañarán en la vida. Humanarse es conservar el asombro y la perplejidad por la vida que crece, es buscar la vida y llevar la vida: la de los indios, la de los negros, la de los campesinos, la de la gente cuyo trabajo advierte que vivimos del suelo, del cual somos un crecimiento pasajero.

Al humanarnos, más que formación, sufriremos algunas deformidades que podríamos aceptar con gratitud: de nuestros pies, que agarrarán mucho del suelo al cual tendrán que aferrarse y por eso se agrandarán, se hincharán, sufrirán golpes o lastimaduras; de nuestras manos, que cambiarán de piel por las ampollas del trabajo con herramientas; de nuestros cuerpos, que engordarán o tomarán otra forma en el proceso constante de estar viviendo.

Volvemos otras y otros inevitablemente cambia nuestro modo de hablar y de dirigirnos a las personas. No se trata de una imitación mal lograda de acentos o de la adopción de palabras, sino de una de las lecciones de respeto que la vida compartida en el trabajo nos enseña. Quizá nuestra mayor ganancia sea la sencillez que de este modo alcanzan las preguntas y los propósitos de indagación: ahora se orientarán hacia comprensiones y dejan de lado la pretensión de demostrar lo que ya sabemos. Así, serán innecesarios los términos grandilocuentes de la sociología espontánea (ver Bourdieu, Chamboredon y Passeron [1973] 2002; Vasco 2016). En cambio, nos esforzaremos por adoptar y comprender el lenguaje que emplean quienes viven a la altura del mundo, quienes son más conscientes de nuestra dependencia del suelo. Un lenguaje preciso y productor de comprensiones que debemos entender como una teoría en tensión de cada lugar.

Sebastián Anzola ([2017] 2020), por ejemplo, encontró que son constantes las categorías del crecimiento de la gente, la luna y las plantas en los Andes colombianos (creciente, merma, cambio y fuerza). Lo que no es constante es su aplicación, sobre la cual, como sobre todo lo importante, hay grandes discusiones, que en este caso dejan ver que se trata de una teoría en tensión para conservar la vida: no es un “conocimiento ancestral” (ver Ingold 2012) aplicable de una vez y para siempre de la misma forma. Para comprender esas disputas sobre lo que crece y cómo lo hace, debemos acompañar la vida.

También se transformarán de manera dramática nuestras certezas de investigación. Todo puede ser transformado en la acción; por eso la formación en el trabajo que acompaña la vida es apertura del mundo que no engrosa un acervo de ideas y “datos” en nuestra “mente”, sino que crece con las labores materiales que acometemos. Con estas, nuestras posibilidades de acción y percepción pueden extenderse ampliando a su vez el mundo mismo.

El mundo también enseña

Llamamos mundo al suelo y a todas las cosas que ocupan a la gente y la obligan a aceptar sus presencias (desde lo que pasa en la atmósfera hasta lo que vive bajo tierra). El mundo es objeto de reconocimiento, estudio y cuidado por la gente. Lo ocupan las entidades atmosféricas, los crecimientos desde el suelo que unas veces llamamos plantas, otras veces animales y otras veces construcciones. El mundo no es un escenario sobre el cual transcurre la vida humana, es de donde salen ella y todo lo que la sostiene (Ingold [2015b] 2018). Y, para sostenerse, las vidas humanas trabajan. El trabajo hace nuestra comprensión del mundo y es la razón de ese conocimiento. Es, además, lo que lleva la vida hacia adelante.

Se trata más de vivir atentos a las exigencias de la vida y el mundo que de poner en práctica máximas acumuladas u ocultas en alguna tradición, incluso si esta es académica. Por ejemplo, en las vidas campesinas, el terreno enseña. Ellos saben que el mundo y el trabajo imponen seguir instrucciones que, al seguirse, se muestran/se revelan como ineludibles.

La disposición expuesta y frágil también sirve para someterse al terreno, pues es él quien dicta qué se puede hacer y qué no. Al terreno le es indiferente si aceptamos su guía o no. Nos obliga a estar atentos a la superficie del suelo, a las condiciones del tiempo, a las cosas que crecen y a los sonidos que van y vienen. Cuando el terreno es inclinado nos pide pararnos duro, oponiéndonos a la fuerza de la pendiente e inclinarnos, algunas veces casi al nivel del suelo, para no caer (Guzmán Peñuela 2021).

Mientras andemos expuestos, el mundo se abrirá enseñando procesos que hasta el momento no habíamos percibido. Este aprendizaje empezará a formar parte de nosotros y es en lo que nos debemos esforzar para que otros lo comprendan: tanto nuestros mentores como nuestros lectores cuando tengamos que escribir. Estos eventos resultan formativos porque nos moldean, le dan forma a nuestra comprensión y son el conocimiento que alcanzamos de la vida. Junto a la gente que trabaja aprendemos que el mundo, los materiales y las sustancias se abren y revelan sus sabidurías. Es un proceso lento, en el que nuestros maestros son el mundo y la gente.

El conocimiento del mundo y de la historia son una misma cosa para quienes trabajan la tierra o con sus materiales. No solo porque los hechos se quedan fijados en los lugares, sino porque caminando el mundo a pie limpio se recorre y se cuenta la historia (Aranda, Dagua y Vasco 1993; Urdaneta 1991). También porque andar a pie a la altura del mundo es la única forma de conocer a los seres en su vida constante (Ingold [2015b] 2018).

Más pronto que tarde notamos que el trabajo del mundo en nosotros no tiene cuándo terminar, por eso es necesario volver y volver a volver al terreno para empezar a comprender en una de esas vueltas. Como nos enseña Claudia Platarrueda (2018), se trata de ir y volver y quedarse yendo: la investigación que acompaña la vida es un largo proceso, que no encuentra comodidad dentro de las oficinas o en las aulas de clase, exclusivamente. Se sabe incompleta y con el compromiso de regresar.

Optar por la vía de dejarnos enseñar, trabajar y compartir intereses indefectiblemente nos conduce al abandono de los propósitos de documentación con los que redactamos originalmente nuestros proyectos de investigación. Además del trabajo material, hay cosas que tienen que hacerse: hay que hacer arreglos en la casa, hay que bajar frutas de los palos, hay que buscar a la gallina que se

ha ido a poner los huevos al monte, hay que hacer la limpieza, hay que devolver visitas, hay que salir al pueblo, hay que ir a alguna misa o hay que ir al cementerio. Se vuelve nuestro deber acompañar estas tareas y ello impide dedicar los días a hacer preguntas que solo atañen a una labor documental. La recolección de información por mandato de tal o cual proyecto de investigación nos aísla de la vida, nos priva de compartir intereses.

No podríamos dejar de reconocer la inagotable deuda que tenemos con quienes nos educan y las responsabilidades que trae consigo el esfuerzo de investigar acompañando la vida: seamos útiles para tareas concretas; procuremos dañar muy poco en el proceso de aprendizaje y, siempre que sea necesario, asumamos los costos por los daños debidos a nuestra incompetencia; tomemos en serio las tareas que nos sean encomendadas; tratemos con respeto y como conocimiento (no como “creencias” o como discursos) las certezas de la gente; permanezcamos solamente en los lugares a los cuales hemos sido invitados o en los cuales tenemos permiso; cumplamos nuestra palabra; evitemos convertirnos en una carga; sobre todo, entendamos que lo anterior no es opcional.

¿Por qué investigar de otro modo?

En las universidades y centros de investigación incomodan las desigualdades y solemos hacer de ellas el centro teórico de nuestras reflexiones. Sin embargo, no parecen incomodar de igual manera las técnicas de campo o el modo de hacer las investigaciones. No parecemos notar que la mayoría de esos modos de hacer se originaron en la desigualdad y tienden a perpetuarla. Nuestros protocolos de investigación se conforman con instrumentos para la recopilación, la recolección o la recuperación de datos, que suponemos preñados de significados, representaciones, relaciones profundas o dispositivos como indicios o síntomas a la espera de ser desentrañados (*cfr.* Geertz [1972a] 2003, [1972b] 2003; Ginzburg 2008).

En esos casos, no suele interesar tanto lo que los investigados digan como lo que sus narrativas dicen del tipo de gente que ellos son o de mecanismos que están más allá de su comprensión (desde los sustratos culturales profundos hasta los discursos de la dominación). Vasco (2002) se refiere a la poca confianza de los antropólogos en el conocimiento que las sociedades indígenas tienen de sí mismas, de su entorno, de sus formas de vida y de las leyes que las rigen. En ese sentido el autor parafrasea a Malinowski: “la clave para interpretar la cultura no la pueden ofrecer los informadores nativos porque ellos la desconocen

conscientemente. Es más adecuada la visión que ofrece el antropólogo” (Vasco 2002, 442). Con esta certeza, el único camino que queda para la antropología es reducir a las personas a ser objetos del conocimiento de alguien más. La autoridad de los antropólogos se encuentra, además de en sus credenciales, en su *perspectiva*. Es decir, en la posibilidad de adoptar una posición suficientemente distante para observar a sus objetos desde otro ángulo, uno privilegiado; cenital, si es posible. No obstante, Masschelein (2005) explica que la observación en el sobrevuelo es desapegada, aséptica y solo permite obtener impresiones visuales de un camino, por ejemplo. Lo contrario es renunciar a la vista panorámica para recorrer el camino a pie. De este modo el sendero se impone con cierta autoridad, es experimentado, es vivido a ras del suelo.

Siempre que busquemos estudiar a la gente o a los fenómenos sociales o a las culturas, estaremos haciéndolos objetos de nuestra voluntad (en muchos casos, una voluntad altruista o consagrada al desarrollo de las ciencias sociales), pues hacemos de su vida y de todo lo que nos confiaron la materia prima de un trabajo más elaborado (extractivismo capitalista 1.0), que, al parecer, vale más la pena que sea conocido. Por eso, esta propuesta no busca nada más que lo que nos quieran enseñar; no persigue estudiar a la gente o a su cultura, sino aprender.

Ingold ([2018b] 2020) señala que, cuando asumimos las enseñanzas y conocimientos de los indígenas como síntomas de algo más —probablemente de la mano oculta de la cultura, que conduce las acciones y pensamientos de la gente sin que ella lo sepa—, no los estamos tomando en serio. La creencia antropológica en que la vida de la gente con la que trabajamos se rige por la repetición automática de culturas o tradiciones no permite que madure en quien investiga el respeto por el conocimiento de la gente corriente. Al sumarnos a la práctica de las labores, incluso las más comunes —pues “el saber es un saber hacer y el conocer lo es para vivir” (Vasco 2002, 449)—, nos veremos obligados a prestar atención a los seres humanos, a los no humanos y al mundo de una manera diferente. De ese modo, necesariamente cuestionamos lo que teníamos por cierto y crecen en nosotros preguntas fundamentales acerca del mundo y de la vida misma.

No es que creamos con ingenuidad en una solución indígena para todos los problemas de la humanidad, pero sus formas de vida, con seguridad, nos ayudarán a imaginar, a todos, alternativas para el modo destructivo en que vivimos. Hemos aprendido de Haraway (2019) que es preciso imaginar modos de vivir y morir juntos, de una manera más responsable y justa.

Otras veces el comprensible rechazo a reproducir la desigualdad termina por ocasionar renunciadas definitivas a una indagación transformadora para quienes hacen antropología. De este modo, circunstancialmente ejecutamos las tareas colaborativas que requieren las organizaciones, tales como relatorías,

transcripciones o apoyo logístico. En estos casos no se puede decir que se trate de un trabajo que saca a los investigadores de su posición habitual ni que se aprende a hacer de modos distintos. Aunque uno siempre da lo que sabe porque no puede ser de otro modo, esto no debería ser la excusa para no aprender otras formas de llevar la vida y para, eventualmente, transformar los supuestos de la antropología. Cuando renunciamos a participar en la vida también renunciamos a abrir la investigación.

Trabajar con la gente y acompañar en la vida nos permite ir hacia un lugar distinto al trabajo con narrativas. Somos conscientes de que no todo puede ser dicho. Eso no es lo mismo que suponer que la gente no entienda lo que hace, sino que hay comprensiones que son casi imposibles de explicar con palabras. Que uno no pueda hablar de algunas de las cosas que hace no quiere decir que no sepa cómo hacerlas. En el trabajo material eso es más que notorio porque lo que debemos aprender son movimientos, técnicas corporales, olfato, ojo, todas esas cosas que se aprenden haciendo. El lenguaje no agota la experiencia de vivir, siempre en proceso, en un mundo igualmente inacabado.

No negamos que la conversación entre pares sea un horizonte legítimo e ideal para la antropología. Dudamos que la conversación sea entre pares si lo que nos cuentan, vemos y hacemos en campo no es algo que nos empeñamos en comprender y practicar hasta aprenderlo (lo que haríamos si lo asumiéramos como un conocimiento valioso para la vida), sino que lo tomamos como insumo de análisis para decir algo más de la vida de esa gente. No podemos aprender de ellos a menos que nos interese lo que saben. A los expertos en la tierra les preguntamos por sus identidades, a quienes conocen los ciclos del agua les queremos analizar los discursos, a quienes tienen algo para enseñar acerca de cómo se puede vivir con otras especies les analizamos las representaciones. De ese modo, quienes nos acogen en campo no pueden ser nuestros maestros. Mucho menos podremos aprender del entorno si no somos guiados por quienes conocen más que nosotros. Tomar en serio, en este contexto, supone un esfuerzo por comprender de qué manera lo que dicen y hacen les permite llevar la vida y nos puede servir a todos para seguir viviendo.

Por estas razones creemos necesario explorar modos distintos de conocer y seguir haciendo antropología. La fortaleza de nuestra disciplina ha estado siempre en el buen juicio que enseña compartir la vida de la gente. Malinowski ([1922] 2001), cuando invitaba a fijarse en “lo imponderable de la vida real”, no se refería a otra cosa, sino a esa apertura que reconoce la ignorancia pero está atenta. Cualquier persona que durante un trabajo de campo de duración respetable ha llegado a apreciar y a ser apreciada por las personas con las que trabaja sabe que los mejores frutos de esas indagaciones son imponderables y que eso

imponderable nos ata a esas vidas y, muchas veces, nos da los argumentos que esgrimimos en textos y conferencias. Esta propuesta es un producto en proceso de la forma en que hemos encontrado que podríamos llevar adelante la lucha necesaria contra las desigualdades.

Contra los finales cerrados

Todo lo dicho hasta aquí contradice los protocolos usuales de investigación. Los esquemas y marcos lógicos de los proyectos de investigación están obsesionados con la finalización de la investigación y con los productos. Se esfuerzan por lograr claridad en las metas, los objetivos, los cronogramas y las fechas límite. Estudiantes y profesionales, en todas las instancias académicas, se ven obligados a acotar, delimitar y delinear con precisión sus posibles resultados y hallazgos. Las metodologías, abundantes en procedimientos, técnicas y tecnologías para la extracción de información, valoran tanto la economía del tiempo de los investigadores que terminan convirtiendo los medios en fines. Lo importante es la elaboración de un informe, también llamado producto. Se trata de un modo industrializado de producción de conocimiento que suele acompañarse de escrituras agroindustriales (ver Ferro 2021; Taussig 2015).

Comprometerse con ese modo de producción nos aleja del propósito de acompañar la vida en el trabajo y de dejarnos enseñar que hemos expuesto. Acompañar la vida trabajando exige lo contrario: acatar la autoridad de nuestros maestros, el terreno y la gente, y asumir las responsabilidades surgidas de la vida compartida sin tener, necesariamente, que saber a dónde nos pueda conducir.

¿Cómo podemos saber lo que vamos a conseguir de un aprendizaje que aún no ha empezado? Esa pretensión le atribuye un exceso de agencia a nuestra voluntad. En la vida las cosas no pasan como queremos, pasan como pasan. Y puede que por exceso de voluntad no podamos advertir lo que sucede. Imponer nuestros objetivos es imponer nuestra condición dominante e implica un alto costo: sacrificamos nuestra educación y la transformación de las relaciones que hacen posible la antropología como una empresa éticamente comprometida. Podríamos hacer algo más que los ejercicios documentales que parecen caracterizar a la disciplina. Tan atentos al pasado, no parecemos advertir la vida como está siendo. Muchos de estos ejercicios de recolección de datos tienen como único fin producir o demostrar resultados prefabricados en la forma de artículos o monografías (ver Bocarejo 2021; Ingold 2017, 153). Supeditar el curso que de forma

emergente toman las indagaciones que acompañan la vida a la persecución policíaca de los objetivos de descripción impide aprender de la gente y del mundo.

En el centro de Colombia se habla de “tener destino” como de tener un deber por realizar. Se trata de ser útiles, de estar ocupados en una labor o de desarrollar cualquier trabajo o tarea. Tener destino no se refiere a la meta o a la finalidad de una acción. No es una tarea que deba terminarse, sino una tarea que hay que hacer y que tocará seguir haciendo. Podríamos acometer la investigación como una serie de tareas que no encuentran razón de ser en el resultado final, sino en la realización de lo que es necesario para seguir llevando la vida. Investigaciones que no se someten a un resultado final o a unos objetivos, sino que se conforman con estar haciéndose. En el centro de Colombia la gente encuentra bastante satisfacción en tener trabajo, no en terminarlo. Si termináramos todos nuestros trabajos, no tendríamos cómo vivir.

Esto tiene algo que enseñarnos acerca de la investigación que acompaña la vida y de la usual subordinación de la experiencia en el terreno al resultado final. La lógica del método está trastocada porque si se necesita campo debe ser porque no se sabe lo que se va a encontrar. Al fijar la dupla “objetivos-resultados esperados”, explica Ingold (2018a), estamos empezando por el final o, como dirían en el centro de Colombia, “estamos queriendo montar las mulas antes de ensillar”. ¿No sería mejor empezar fijando un punto de partida que contemple el trabajo de campo como un trabajo y un proceso? ¿No sería mejor caminar con la tarea, el encargo, la labor de aprender a ver y a oír, en lugar de llegar a una meta? (Masschelein 2005, 7). El único encargo es el de acompañar a la vida y comprometerse con las ocupaciones que la hacen posible. Y si no se llega a un final claro debe ser porque la vida quiere seguir viviéndose y nuestras investigaciones deberían renunciar a agotarla en explicaciones en exceso coherentes o sin cabos sueltos.

Hace poco Laura Chaustre (2020) nos enseñó que las respuestas que afanosamente buscamos para cada uno de los interrogantes que el mundo y la vida nos plantean son cierres fabricados con certezas engañosas. Estos cierres nos brindan la ilusión de haber alcanzado finales redondos para preguntas que podrían ser una espiral sin fin. Tomémonos en serio la tarea de aprender de la gente. A la gente comúnmente le gusta enseñarles a quienes prestan atención. Tal vez esto se deba a que saben que el conocimiento para vivir debe criarse o crecer como la vida misma y a que reconocemos que la vida no puede ser de uno. Debe ser cuidada, llevada, alimentada y trabajada.

Referencias

- Anzola, Juan Sebastián.** (2017) 2020. *Uno hace la finca y la finca lo hace a uno: trabajo, conocimiento y organización campesina en Sucre, Cauca*. Bogotá; Santander de Quilichao: Editorial Gente Nueva.
- Aranda, Misael, Avelino Dagua Hurtado y Luis Guillermo Vasco.** 1993. “En el segundo día, la gente grande (numisak) sembró la autoridad y las plantas y, con su jugo, bebió el sentido”. En *Encrucijadas de Colombia amerindia*, editado por François Correa, 9-48. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Arendt, Hannah.** (1958) 2009. *La condición humana*. Traducción de Manuel Cruz. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Asociación Colombiana de Antropología, ed.** 2021. *La etnografía: problemas y soluciones*. Bogotá: Asociación Colombiana de Antropología.
- Bocarejo Suescún, Diana.** 2021. “Etnografía: entre la ambigüedad de las prácticas, el movimiento y la fragilidad”. En Asociación Colombiana de Antropología 2021, 13-41.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron.** (1973) 2002. *El oficio de sociólogo*. Traducción de Fernando Hugo Azcurra. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Chaustre Fandiño, Laura.** 2020. “Enseñarse a tomar en serio. Risas, personas y trabajos en los Andes colombianos”. Conferencia en Conversaciones sobre Asuntos de Campo, quinta temporada. Consultado el 5 de septiembre de 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=NKqRsXwU8g0&t=2256s>
- Ferro Umaña, María del Rosario.** 2021. “Tres anotaciones sobre la etnografía desde mi experiencia como antropóloga en Colombia”. En Asociación Colombiana de Antropología 2021, 43-75.
- Geertz, Clifford.** (1972a) 2003. “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”. En *La interpretación de las culturas*, 17-40. Traducción de Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa.
- . (1972b) 2003. “Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali”. En *La interpretación de las culturas*, 339-372. Traducción de Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa.
- Ginzburg, Carlo.** 2008. “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales”. En *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, 185-239. Barcelona: Gedisa.
- Guzmán, Laura.** 2021. “Buscar la forma: ir sometiéndose y andar toriando caminos en el norte del Tolima, Colombia”. *Revista de Antropología y Sociología Virajes (RASV)* 23 (1): 65-99. <https://doi.org/10.17151/rasv.2021.23.1.4>
- Guzmán, Laura y Natalia Martínez.** 2019. “Entrar y salir de la tierra. Un evento de la fuerza reproductora en el suroccidente andino colombiano”. En *Cosas vivas. Antropología de objetos, sustancias y potencias*, editado por Luis Alberto Suárez Guava, 207-246. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

- Haraway, Donna.** 2002. *The companion species manifesto: dogs, people and significant otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- . (2016) 2019. *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Traducción de H. Torres. Bilbao: Consonni.
- Ingold, Tim.** 2011. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. Abingdon: Routledge.
- . 2012. “Contra la cultura, abrazando la vida”. En *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*, editado por Tim Ingold, 35-53. Montevideo: Ediciones Trilce.
- . 2015a. “Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía”. *Etnografías Contemporáneas* 2 (2): 218-230. <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/410>
- . (2015b) 2018. *La vida de las líneas*. Traducción de Ana Stevenson. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- . 2017. “¡Suficiente con la etnografía!”. *Revista Colombiana de Antropología* 53 (2): 143-159. <https://doi.org/10.22380/2539472X.120>
- . 2018a. *Anthropology and/as education*. Nueva York: Routledge.
- . (2018b) 2020. *Antropología. ¿Por qué importa?* Traducción de Esther Gómez Parro. Madrid: Alianza Editorial.
- Legat, Alices.** 2012. *Walking the land, feeding the fire: knowledge and stewardship among the ṭḥchq dene*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Malinowski, Bronisław.** (1922) 2001. *Los argonautas del Pacífico Occidental. Comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea melanésica*. Traducción de Antonio Desmots. Barcelona: Ediciones Península.
- Marx, Karl y Friedrich Engels.** (1845) 1968. *La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y el socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Traducción de Wenceslao Roces. Montevideo: Pueblos Unidos.
- Masschelein, Jan.** 2005. “E-ducuar la mirada. La necesidad de una pedagogía pobre”. En *Educuar la mirada. Políticas y pedagogías de la imagen*, compilado por Inés Dussel y Daniela Gutiérrez, 295-310. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Masschelein, Jan y Marteen Simons.** 2014. *En defensa de la escuela. Una cuestión pública*. Traducción de Antonio Francisco Rodríguez Esteban. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- Palomo, Ana María.** 2010. “Cuerpos devorados. Consumo, brujería y canibalismo en San Bernardo del Viento”. Tesis de pregrado, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Platarrueda Vanegas, Claudia Patricia.** 2018. “Ir y volver y quedarse yendo. Motivaciones para el campo”. Conferencia presentada en Conversaciones sobre Asuntos de Campo, tercera temporada, Universidad de Caldas, Manizales, 28 de septiembre.

- Rodríguez, Ana María.** 2020. “Resolver y andar en junta en un mundo que torea. Antropología de la vida campesina en San Bernardo, Cundinamarca”. Tesis de pregrado, Departamento de Antropología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Saade, Marta.** 2019. “‘Aquí estamos, aquí hemos estado’. Historias de mujeres indígenas en el suroccidente colombiano”. En *Cultura y poder: reflexiones interdisciplinarias en ciencias sociales*, editado por Juan David Delgado Rozo, 33-64. Bogotá: Editorial Universidad Externado de Colombia.
- Suárez Guava, Luis Alberto.** 2019. “La vida de las cosas y las formas del conocimiento: desafíos para hacer otras antropologías”. En *Cosas vivas. Antropología de objetos, sustancias y potencias*, editado por Luis Alberto Suárez Guava, 19-48. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- . 2021a. “Una antropología con las manos sucias y la barriga llena. Propuesta de trabajo seguida de muchos *rayes*”. En Asociación Colombiana de Antropología 2021, 76-116.
- . 2021b. “Guacas: las ocupaciones crecientes de los Andes colombianos (una antropología a ras del suelo)”. Tesis doctoral, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Taussig, Michael.** 2015. *The corn wolf*. Londres: University of Chicago Press.
- Urdaneta Franco, Martha.** 1991. “Huellas de *Pishau* en el resguardo de guambia: ensayando caminos para su estudio”. *Boletín Museo del Oro* 31: 3-29. <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/7018/7264>
- Vasco, Luis Guillermo.** 2002. *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- . 2016. “Desechar los conceptos en la vida”. Conferencia presentada en la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Transcripción de Jazmín Rocío Pabón. <http://www.luguiva.net/articulos/detalle.aspx?id=100>

El oficio de la antropología y el trabajo de humanarse

Diego Cagüañas*
Universidad Icesi, Colombia

eo en el artículo de Laura Guzmán y Luis Alberto Suárez la manifestación de un malestar. O malestares. Malestar con el estado actual del oficio de la antropología, dominado por informes y métodos instrumentales; malestar, este más callado, con la vida citadina, alejada del trabajo de la tierra y la producción de la vida. Ambos malestares resienten el entorpecimiento del trabajo de *humanarse*. Los comparto en parte y no los creo exclusivos de la antropología. En atención al breve espacio del que dispongo, me concentraré en un par de formulaciones que se me antojan problemáticas, para luego cerrar con unas palabras acerca del concepto de humanarse, no sin antes señalar la importancia de este tipo de reflexiones que nos proponen los autores, en las que encuentro un síntoma de la vitalidad de un oficio que no cesa de pensarse a sí mismo.

Guzmán y Suárez nos invitan a considerar una forma de hacer antropología que estiman más fecunda y justa, la cual consiste en acompañar el trabajo material, esto es, aprender, ejercer y, quizás, encarnar el quehacer de aquellas personas cuyas labores “permiten que la vida siga sucediendo”. En contraste con el trabajo de campo que hace énfasis en la observación y el registro de las actividades de aquellos que se consideran “objeto de estudio”, acompañar la vida nos permitiría aprender algo más valioso y que *no se podría aprender de otro modo*. Dado que la propuesta concierne al trabajo etnográfico relacionado con oficios que “llaman la atención sobre nuestra dependencia del suelo”, podríamos aprender acerca de la dependencia fundamental de la vida humana frente a otras formas de vida, así como de nuestra exposición a “la intemperie y al flujo del tiempo”. A través de la repetición del trabajo con el suelo que se nos resiste, aprenderíamos sobre lo que es una buena vida y una vida buena. Una propuesta sugerente, sin duda. Y, sin embargo, no puedo dejar de preguntarme cuál sería entonces la naturaleza del saber antropológico.

* dcaguenas@icesi.edu.co / <https://orcid.org/0000-0001-5274-5336>

Me explico. Supongamos que nos dejamos enseñar cómo cultivar una vida vegetal particular. Ello solo puede llegar a feliz término si nos hacemos más atentos a las características del suelo, a los ires y venires de aguas y vientos. Nos habremos transformado, pues seremos mejores cultivadores. Pero eso no es todo. Hemos aprendido algo más, hemos aprendido nuestro justo lugar en el entramado cósmico, con lo cual, es de esperar, dejaremos de perpetuar injusticias y exclusiones. Aclaran los autores que no se trata de una suerte de experiencia mística, sino del resultado del trabajo repetido, mancomunado y bien hecho. Esto evitaría que hagamos uso de lo aprendido como “insumo de análisis para decir algo más de la vida de esa gente”. Convengamos que sea así. ¿Pero, de ser posible, esto es suficiente?, ¿cómo *no* decir “algo más”?, ¿ese “algo más” que podríamos decir antropólogos y antropólogas es necesariamente fruto de una relación de subordinación y de explotación de otras vidas y saberes?

Comparto con los autores que la mayoría de nuestros modos de hacer se originaron en la desigualdad y tienden a perpetuarla. ¿Cómo imaginar otros modos que no carguen ese lastre heredado sin que por ello se disuelva el oficio de la antropología? Los autores confían en que podemos aprender de la vida, en lugar de “documentar o elaborar apreciaciones abstractas de una vida que ya no es”. No creo que esto sea posible. Quizás porque nunca he sentido enemistad por la abstracción, o mejor, la producción de conceptos. Que aprender de la vida nos haga mejores personas y mejores antropólogos y antropólogas es un deseo loable. Mas no creo que ello nos exima del trabajo del pensamiento, el cual, siempre parte de la vida, suele pasar *después*. Lo que no quiere decir que la vida ya no sea, sino que la vida puede ser pensada porque pensar es un modo de hacer enteramente arraigado en ella. “El empirismo es el misticismo del concepto”, escribió alguna vez Deleuze. Los conceptos son las cosas mismas porque pensar es producir mundos. *Mundo, vida y la vida* son conceptos particularmente poderosos debido a las copiosas conexiones que continúan permitiendo. Sin abstracción no hay cosecha.

Ahora bien, el malestar que sí comparto con Guzmán y Suárez tiene que ver con el “modo industrializado de producción de conocimiento que suele acompañarse de escrituras agroindustriales”. El problema que percibo en la antropología contemporánea, más que con el recurso a la abstracción, tiene que ver con su *predictibilidad*. Buena parte de lo que hacen las ciencias sociales hoy es poco más que la “recolección de datos cuyo único fin [es] la producción de resultados o la demostración de resultados prefabricados”. El guion, tantas veces repetido, es ya familiar en demasía: una comunidad minoritaria en algún sentido es “invisible” por una entelequia mayor, cuyo nombre es más o menos intercambiable:

capitalismo, racismo, neoliberalismo, extractivismo, y así... Los sospechosos de siempre. “Visibilizar” es el verbo más usado para describir la parte jugada por el antropólogo o la antropóloga en esta operación de previsible desenmascaramiento. Lo que se “visibiliza” es lo que se tenía por cierto de antemano (o lo que pedía el *grant*, que viene a ser más o menos lo mismo). Esto es mala abstracción. Mala porque suele desatender lo ocurrido durante el trabajo de campo a cambio de disfrazar como conclusiones lo que en realidad son presupuestos. Mala abstracción porque el concepto siempre tiene una raigambre a partir de la cual viaja y produce nuevas conexiones, nuevos entendimientos, nuevas conversaciones. La escritura agroindustrial es el desfallecimiento del concepto.

De ahí la importancia del trabajo de humanarse. Desearía que humanarse llegara a ser un concepto habitual pues su raigambre es íntegra y fértil. Los autores explican que consiste en “conservar el asombro y la perplejidad por la vida que crece”. Es un concepto bello pues nombra algo que solo se puede hacer junto a otros y que *no se puede hacer de otra manera*. No son las palabras de las que Guzmán y Suárez se valen, pero creo que en este llamado a humanarnos abogan por una antropología más experimental, más preocupada por el proceso, por el hacer, que por el resultado. Una antropología más cercana a las vicisitudes de la vida, a los azares del trabajo. Una antropología que se escriba durante y después, no antes. El asombro no es posible si se sabe por adelantado lo que se quiere encontrar, si la pregunta ya ha dividido el mundo en opresores y oprimidos, si la indignación —casi siempre justa— toma el lugar del pensar. El asombro se aviene mejor al ensayo; a la escritura abierta que busca, con curiosidad incansable, lo impensado. El *paper*, por el contrario, suele corroborar. Se ha convertido en herramienta de señalamiento y denuncia; lo que no está mal, pero es insuficiente. Aún queda por hacerse el trabajo de comprender, esto es, de humanarse. Siempre habrá algo más que decir. La pasión por las vidas que hacen posible la vida y el acompañamiento de la vida material, en la que se han embarcado Guzmán y Suárez, nos sirven para recordar la importancia del trabajo de humanarse. Que no es poco.

Sobre lo que implica aprender de los otros para la antropología

Ana Padawer*

Universidad de Buenos Aires, Argentina

La tradición antropológica de la investigación de campo ha proporcionado a las ciencias sociales una originalidad epistemológica: la producción de conocimiento mediante la tensión permanente entre el compromiso y el distanciamiento, expresada en el plano técnico mediante la observación participante (Batallán y García 1992). En la segunda mitad del siglo XX, la antropología latinoamericana, así como otras del sur global, ha logrado un desarrollo considerable de temas y reflexiones metodológicas que le permiten revisar este paradigma debido a la vecindad sociopolítica con los sujetos con quienes trabaja, de manera que hacer antropología en nuestros países resulta un ejercicio de *co-ciudadanía* (Jimeno 2005) —aun cuando constantemente miramos la producción de los países centrales—.

El artículo de Guzmán Peñuela y Suárez Guava comparte esa preocupación epistemológica y política por reconocer la importancia de nuestros interlocutores en la producción de conocimiento antropológico, ya que proponen que el trabajo de campo etnográfico debería realizarse “acompañando la vida en el trabajo material”. Esto para aprender genuinamente de una alteridad subalterna: “vidas a ras del suelo por su concrecencia con la tierra, el aire, el agua y todos los materiales del trabajo”.

Desde hace varias décadas se ha planteado la idea del antropólogo/a como aprendiz (Coy 1989). Además, atendiendo a que todo conocimiento es situado (Lave y Wenger 1991), parece acertado que, para reconstruir cómo hacen las cosas nuestros interlocutores, compartamos sus quehaceres cotidianos. No obstante, siguiendo esa idea de la *situacionalidad* del conocimiento, creo que es igualmente importante enfatizar que el conocimiento antropológico surge de nuestras propias preguntas que, al acercarnos a nuestros interlocutores y aprender de ellos mediante el hacer, podemos revisar y, de esa manera, entender de forma más compleja aquello que nos habíamos preguntado (Bourdieu y Wacquant 1995).

* apadawer66@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0003-4024-4723>

Guzmán Peñuela y Suárez Guava proponen “acompañar esta vida de ocupaciones y desocupaciones”, ya que “las tareas irán creciendo en nosotros gracias a las repeticiones siempre necesarias del trabajo”. Esta idea de las habilidades que crecen siguiendo los senderos de los expertos (Ingold 2002) es muy poderosa para orientar trabajos etnográficos más horizontales, al compartir la premisa ética de que la información debe ser un regalo, no un botín de guerra resultado de relaciones de poder y autoridad implícitas en la propia práctica (Díaz de Rada 2010).

Aunque la forma en que hacemos trabajo de campo es un asunto ineludible en las consideraciones acerca de la validez de lo que hacemos, es igualmente relevante reconocer y trabajar reflexivamente sobre cómo nuestras preguntas, generadas en nuestra cotidianidad, nos orientan en la producción de conocimiento. El diálogo con colegas, las búsquedas de financiamiento, las clases, las evaluaciones, las participaciones en el debate público, las actividades de transferencia o la vinculación tecnológica constituyen nuestras condiciones y posibilidades de producir nuevas ideas: acompañar es caminar junto a otros; pero somos, en definitiva, caminantes siguiendo nuestro propio sendero.

Si acompañamos a un maestro/a agricultor/a y aprendemos por fin “los movimientos exactos que hacen que un envuelto de maíz tome la forma y la consistencia precisa”, seguiremos siendo antropólogos/as que ahora pueden analizar con mayor precisión las técnicas agrícolas. El trabajo de campo nos transforma, así como transformamos a nuestros interlocutores en el encuentro, pero el aporte de nuestro trabajo será teórico: entenderemos mejor eso que queríamos saber y que seguramente está conectado con problemas sociales más o menos reconocidos (Rockwell 2009).

Por eso, ciertamente, nuestros aprendizajes serán también valiosos para los interlocutores que se han vinculado con nosotros con expectativas recíprocas: no se han dejado acompañar por sus pares sino por un/a antropólogo/a con una práctica profesional —ojalá éticamente orientada a la atención solidaria a las necesidades de los otros— que puede contribuir a una sociedad con mayor igualdad.

Referencias

- Batallán, Graciela y José Fernando García.** 1992. “Antropología y participación. Contribución al debate metodológico”. *Publicar: en Antropología y Ciencias Sociales* 1 (1): 79-89. <http://cidac.filo.uba.ar/sites/cidac.filo.uba.ar/files/revistas/adjuntos/UNIDAD%2013%20-%20Antropolog%C3%ADa%20y%20Participaci%C3%B3n.pdf>

- Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant.** 1995. *Respuestas por una antropología reflexiva*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Coy, Michael.** 1989. *Apprenticeship. From theory to method and back again*. Albany: Suny Press.
- Díaz de Rada, Ángel.** 2010. “Bagatelas de la moralidad ordinaria. Los anclajes morales de una experiencia etnográfica”. En *Dilemas éticos en antropología. Las entretelas del trabajo de campo etnográfico*, editado por Margarita del Olmo Pintado, 57-76. Madrid: Editorial Trotta.
- Ingold, Tim.** 2002. *The perception of environment*. Londres: Routledge.
- Jimeno, Myriam.** 2005. “La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica”. *Antípoda* 1: 43-65. <https://doi.org/10.7440/antipoda1.2005.03>
- Lave, Jean y Étienne Wenger.** 1991. *Situated learning: legitimate peripheral participation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rockwell, Elsie.** 2009. *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires: Paidós.

El oficio del etnógrafo

Joanne Rappaport*

Georgetown University, Estados Unidos

Mis reflexiones iniciales al leer el artículo de Guzmán y Suárez giraron en torno a lo que para mí constituye la práctica de la etnografía: estar, acompañar y participar en los quehaceres diarios y los eventos especiales. Las entrevistas formales, encuestas, talleres, etc. forman parte de la etnografía, pero la base de la práctica de etnógrafas y etnógrafos es pasar tiempo juntos —la expresión en inglés para esto sería *deep hanging out*—. Esto es precisamente lo que proponen Guzmán y Suárez. Me imagino que es una respuesta a las cambiantes prácticas etnográficas de las últimas décadas, mediante las cuales los investigadores llegan, recolectan su material y ni siquiera duermen en la comunidad. Aunque posiblemente se trate de una reacción a la violencia, muchos campesinos lo entienden, según me han contado ellos mismos, como un rechazo a su manera de vivir y a su hospitalidad.

En mi propio trabajo sobre el movimiento indígena en el Cauca aprendí que es importante pasar tiempo en las comunidades para poder entender cómo la gente de a pie —los que nutren las movilizaciones— entiende la política de las organizaciones, porque el movimiento indígena no se dirige únicamente desde la cúpula sino, simultáneamente, desde las mismas comunidades. Claro que uno puede entrevistar a los comuneros, pero en las entrevistas grabadas las cuestiones políticas, educativas, etc. se articulan formulaicamente, sin reflejar las experiencias y los pensamientos de la gente; para eso se necesita un entendimiento “a ras del suelo”.

La práctica de *deep hanging out* funciona en combinación con una negativa a regirse por el proyecto original, como enfatizan Guzmán y Suárez al argumentar que la investigación debe surgir de la misma experiencia en el campo. No obstante, a diferencia de los autores, creo que el proceso de escribir un proyecto de investigación vale la pena en la medida en que ayude al investigador a generar los múltiples caminos posibles para su pesquisa. Sin embargo, este tiene que ser un ejercicio de imaginación, no una ruta definitiva a seguir. En el campo, uno tiene que seguir su intuición: escuchar a la gente, observar qué consideran

* rappapoj@georgetown.edu / <https://orcid.org/0000-0002-7602-7117>

importante, abrirse a las perspectivas que proponen. Por ejemplo, en mi trabajo sobre los investigadores del Consejo Regional Indígena del Cauca, fue a lo largo de varias temporadas de investigación que me di cuenta de que era importante incluir a los colaboradores no indígenas como sujetos de investigación, a instancias de los varios interlocutores que conocí en el camino. Estos colaboradores no figuraban en mi proyecto inicial.

Una reflexión posterior sobre el artículo me llevó a pensar en cómo se puede compartir esa cotidianidad en los contextos supralocales que muchos etnógrafos suelen estudiar hoy en día: movimientos sociales, instituciones gubernamentales e internacionales, regiones, etc. La propuesta de Guzmán y Suárez funciona para los entornos rurales y, tal vez, para una antropología urbana localizada. Sin embargo, en muchos casos es imposible compartir las labores cotidianas porque son demasiado especializadas o porque hay restricciones que lo impiden: por ejemplo, investigaciones sobre la cultura de los laboratorios, los juzgados o con militares. Obviamente, en estos casos la observación y las entrevistas dirigidas cobran más importancia, pero, de todas formas, resulta necesario pensar qué significa, en estos contextos, *deep hanging out*, es decir, cómo hacer posible captar su cotidianidad.

Guzmán y Suárez traen a colación uno de los problemas que yo considero centrales en el ejercicio etnográfico: ¿cómo hacer que no sea un proceso extractivo? Para estos autores, lo que hace que la etnografía sea extractiva es el hecho de restringir la investigación a los temas y metodologías preestablecidos en el proyecto inicial. Yo agregaría que, aunque es cierto que las metodologías colaborativas pueden mitigar el carácter extractivista de la etnografía, muchas veces también tienden a limitar la investigación a las preguntas preestablecidas y a ciertas técnicas previstas por los investigadores. No obstante, creo que tenemos que ir más allá y reflexionar sobre el porqué de la investigación etnográfica: ¿qué quieren hacer los etnógrafos con los aprendizajes que adquieren en el campo?, ¿para qué hacemos etnografía? Es importante pensar en cómo se comunica lo que se ha aprendido, a quiénes, por qué medios y en qué lenguaje. ¿Cuál debería ser la relación entre el acompañamiento en el campo y los argumentos finales?, ¿hasta qué punto y con qué métodos se retiene la voz de la comunidad?, ¿a quiénes está dirigido y en qué formatos? Son preguntas importantes y contestarlas no es tan fácil como uno supondría, pues las necesidades de la comunidad y las de los investigadores no siempre están alineadas y no siempre tenemos el entrenamiento adecuado para comunicar los resultados en formatos asequibles. Finalmente, ¿quién tiene el derecho de hacer etnografía? Esta cuestión se está debatiendo en muchas comunidades indígenas hoy en día y nos sugiere que nuestra

práctica de visitar a la gente y extraer información de ella no es un proyecto viable o sostenible a largo plazo. La reflexión de Guzmán y Suárez nos urge y nos insta a pensar en esas importantes preguntas.

Compañías buenas para vivir: respuesta a los comentarios

Laura Guzmán Peñuela
Luis Alberto Suárez Guava

La antropología no es una cosa finalizada ni un modo de hacer igual a sí mismo. Su vitalidad es notoria en las múltiples discusiones que se suscitan cada tanto y de las cuales sale cambiada y, acaso, para algunos gustos, irreconocible. Por suerte se siguen dando las discusiones y a veces tenemos ocasión de advertir que están ocurriendo. Esta discusión que ha permitido la *RCA* es uno de esos momentos afortunados.

Para comenzar nuestro comentario, dos asuntos requieren precisión: 1) no nos referimos a la etnografía o al trabajo etnográfico ni pretendemos depurarlos o reformular una receta correcta; 2) sí consideramos que la antropología supone una tarea teórica, conceptual y amarrada a la vida. Creemos con Ingold (2017) que la confusión entre antropología y etnografía termina ocultando el potencial transformador de la primera. Así que nuestro llamado no es a esforzarnos por tener más autoridad para esgrimir los argumentos usuales, repetidos, sin alma y previsibles, tal como ha notado en su comentario Diego Cagüenas. Al acompañar la vida que trabaja nos pondremos en mejores condiciones para asumir la tarea inacabada de plantear discusiones teóricas. Estos diálogos serán el producto del modo de hacer: no el mero pensamiento esforzándose por pensar distinto, sino un aprendizaje a ras del suelo que nos enseña otros conceptos o nos obliga a buscarlos para dar cuenta de lo que nos enseñaron.

Esta propuesta es acerca de cómo podríamos hacer antropología, reconociendo que se ha hecho de múltiples formas y que esas formas coexisten, aunque tomamos distancia de algunas. Nuestro planteamiento responde a dos aspiraciones: 1) aprender de las personas con quienes trabajamos y ser los aprendices de lo que nos pueden enseñar; y 2) hacer lo necesario, pero no solo de pensamiento y palabra, para alterar el orden de las relaciones desiguales entre investigadores e investigados. Compartir las ocupaciones de la gente que nos recibe en campo es la forma que hasta ahora hemos encontrado para alcanzar esos propósitos. No buscamos recaudar información, sino lograr aprendizajes acerca de cómo seguir llevando la vida junto con otros seres en un mundo igualmente vivo. Habría que

reconocer que hay modos de vida y trabajo a los cuales se les oculta la vitalidad del mundo. Incluso, que seguir algunos de esos trabajos atentaría contra la vitalidad de la antropología. Es cierto, entonces, que esta propuesta no sirve para todas las antropologías ni nos gustaría que así fuera.

No pretendemos ni proponemos que la antropología sea una disciplina dedicada solamente a la transcripción (aunque en ocasiones esa sola tarea pueda ser iluminadora). Pero debemos tener cuidado con el “algo más” que decimos cuando las personas que nos educan en campo nos plantean argumentos y modos de hacer y de vivir que transgreden nuestro sentido de la realidad. Inevitablemente, quienes a esto nos hemos dedicado tendremos que escribir textos y esos textos dirán “algo más”. Escribir también es un trabajo que nos ayuda a comprender lo que sin el trabajo de escribir no lograríamos. Pero en esos textos nuestros maestros y maestras no serán el objeto sobre el cual sobrevuela el saber antropológico para demostrar algún argumento. En cambio, serán autoras y autores de conocimiento y ocuparán en nuestros textos el mismo lugar que las referencias bibliográficas, que nuestros compañeros de universidad y que nuestras profesoras y profesores. Esos textos que tendremos que esforzarnos por escribir eventualmente nos ayudarán a encontrar modos más justos de vivir juntos.

Por otro lado, estamos demasiado acostumbrados a creer que lo propio y lo fundamental de la antropología es lo que queda en los textos. Creemos que, al compartir la vida en el trabajo material, como antropólogas y antropólogos podremos notar que queda “algo más”: los productos mismos del trabajo —que no son poca cosa y en muchos casos serán aquello por lo cual nos recuerden—, pero, sobre todo, quedarán las amistades de largo aliento. Habrá enseñanzas que no aparecerán en texto porque o no alcanzamos a elaborarlas o no pueden ser escritas. Y, sin embargo, son un producto de la antropología que nos acompaña durante nuestra vida luego del campo. Trabajar tiene un valor formativo que dura más tiempo que el de la escritura de los informes de investigación. También permite ampliar nuestras comprensiones acerca de todo y, con ello, las posibilidades de la antropología.

Creemos en la potencia del trabajo de campo porque nos permite aprender desde dentro (ver Ingold 2015). No pretendemos acompañar el trabajo para de este modo reconstruir lo que hace la gente ni para mejorar nuestras descripciones. Estar inmersos en el trabajo reconociendo nuestra ignorancia nos permitirá encontrar propósitos de investigación junto a la gente con la que trabajamos, en lugar de imponerlos o acomodarlos a las expectativas de los financiadores o de lo que sea tendencia; en esto nos apartamos del argumento de Ana Padawer. Llegar al terreno con propósitos de investigación predeterminados e inmutables es como llegar con las manos extendidas hacia un regalo que queremos (que suele ser información) y por el cual no siempre es claro qué devolveremos. Lo peor de

esa relación de dominación no es que los investigadores no devuelvan el don. Lo peor es cuando quienes fueron objetos de esas investigaciones descubren que estaban en medio de una falsa amistad o de un escrutinio encubierto. Es como si por habernos formado en las universidades nos sintiéramos con derecho a obtener esa información que queremos y creemos debe ser nuestra o de la disciplina.

Al contrario, si lo que recibimos cuando hacemos trabajo de campo es formación y no datos, tendremos que aceptar una relación que no puede tener cierre: la deuda nos obligará primero a volver y luego nos permitirá reconsiderar qué tan otros somos. Para nosotros, el camino de la antropología no tiene mucho sentido si no se hace con nuestras maestras y maestros de trabajo de campo. Es con esas personas y por esas personas que tiene sentido la búsqueda de modos de vivir en un mundo más justo. Apartarnos de ellas en el supuesto de que los espacios académicos tienen su propio camino es haber perdido el horizonte.

Tiene mucha razón Joanne Rappaport cuando afirma que la “práctica de visitar a la gente y extraer información de ella no es un proyecto viable o sostenible a largo plazo”. ¿Será que el bienestar de la antropología o el avance del conocimiento son razones suficientes para seguir viviendo de esos extractivismos de datos? El problema radica en que eso es lo que estamos enseñando en las universidades, lo que creemos que debemos hacer cuando pensamos en la investigación y lo primero que se nos ocurre cuando decimos “antropología”. De modo que, aunque no es éticamente sostenible, sí se ha demostrado simbólicamente muy rentable.

Aceptemos la tarea de ser aprendices de quienes llevan la vida a ras del suelo. Tal vez logremos atisbar algún resquicio de la igualdad que a veces solo aparece en el plano de los buenos propósitos. Tal vez consigamos ser reconocidos no ya solo como conciudadanos sino también como compañías buenas para vivir.

Referencias

- Ingold, Tim.** 2015. “Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía”. *Etnografías Contemporáneas* 2 (2): 218-230. <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/410>
- . 2017. “¡Suficiente con la etnografía!”. *Revista Colombiana de Antropología* 53 (2): 143-159. <https://doi.org/10.22380/2539472X.120>

Creación de valor y espacio mexicano-estadounidense*

Elizabeth Emma Ferry**

Brandeis University, Estados Unidos

DOI: 10.22380/2539472X.2199

Este libro les sigue el rastro a los movimientos de minerales (pedacitos específicos de la corteza de la Tierra, como los conmemorados en dos series de timbres postales emitidos en los Estados Unidos y México) en su recorrido desde las minas mexicanas hasta los mercados y museos de México y Estados Unidos. Estos objetos son valorados de muchas maneras distintas: como artefactos científicos, coleccionables, ofrendas religiosas, mercancías (algunas baratas, otras muy caras) y regalos. Este libro investiga lo que la gente de México y Estados Unidos piensa sobre los minerales y lo que hace con ellos, así como lo que estos hacen como actores por derecho propio. Estas prácticas en torno a los minerales dependen de la minería, del coleccionismo tanto de museos como de particulares, así como de la investigación científica, todas ellas áreas cruciales de la relación entre México y Estados Unidos durante los últimos 150 años. Analizo las transacciones a través de las cuales los minerales son creados como algo valioso y asimismo la manera en la que la gente y los minerales crean valor conjuntamente y, por tanto, crean muchas otras cosas: objetos, conocimiento, gente, lugares, mercados, etc. Esta consideración del valor nos brinda una nueva perspectiva sobre México y Estados Unidos y las conexiones entre ambos. Sin embargo, para comenzar a pensar en estas cuestiones más generales necesitamos tener alguna idea del tipo de cosas de las que estamos hablando. ¿A qué me refiero con “minerales”?

* El presente texto es la introducción del libro *Minerales, coleccionismo y valor en la frontera México-Estados Unidos*, traducido por Lucía Cárdenas Aceves y María Carmona Alonso (2018). La RCA agradece a la autora y a El Colegio de Michoacán haber permitido su reedición.

** Elizabeth Emma Ferry es profesora de Antropología en la Universidad de Brandeis. Ha publicado varios artículos sobre minería, recursos, cooperativas y valor. Entre sus libros se encuentran *No solo nuestro: patrimonio, valor y coleccionismo en una cooperativa guanajuatense* y *Timely assets: the politics of resources and their temporalities* (coeditado con Mandana E. Limbert). Actualmente está trabajando en un libro sobre percepciones del oro como sustancia física en minería y finanzas. ferry@brandeis.edu

Definición de mineral

“Elemento o compuesto inorgánico de origen natural con una estructura interna ordenada y una composición química, forma de cristal y propiedades físicas características” (United States Department of the Interior 1996)¹.

A partir de esta definición ya sabemos varias cosas: los minerales no son productos humanos; no son orgánicos; debido a su estructura interna ordenada no son gases o líquidos, sino materiales inconfundiblemente distintos (es decir, no son rocas, que son aglomeraciones de minerales formadas a través de procesos geológicos). Hasta aquí, todo bien.

Sin embargo, esto solo nos permite entender parcialmente a los protagonistas de esta historia, a quienes se puede definir de manera mucho más específica: los minerales pueden fundirse como menas o tallarse como gemas; los ingerimos con nuestra comida y agua, y los convertimos en piezas de objetos como relojes de pulsera, radios, pantallas de lámparas y bombas. Se pueden utilizar de varias maneras, aunque la mayoría de ellas queda fuera del ámbito de este libro. Yo me centro en los minerales que se usan como objetos específicos por derecho propio (más que como ingredientes o piezas de algo más), es decir, derivados de la extracción de minerales, especímenes científicos, especímenes de coleccionistas, ofrendas religiosas y arte natural. Me interesan principalmente tres campos en los que los minerales son valorados: la extracción de minerales, el coleccionismo de minerales y la mineralogía. Todos los minerales que analizo aquí se encuentran en México y se utilizan tanto ahí como en los Estados Unidos.

Algunos ejemplos pueden ayudar a aclarar los tipos de cuestiones y objetos bajo consideración:

Denver (Colorado), 2005: Durante la Feria de Gemas y Minerales de Denver, en uno de los hoteles donde los comerciantes rentaban cuartos para mostrar sus mercancías, conocí a un hombre estadounidense de mediana edad que estaba curioseando entre las bandejas ubicadas cerca de las máquinas expendedoras. Mientras mirábamos especímenes de malaquita y azurita en miniatura (minerales de cobre verdes y azules), le conté de mi investigación, a lo cual reaccionó entusiasmado diciendo: “Un amante de minerales que mira a un espécimen es como una mamá mirando a su bebé, es algo espiritual. Algunas veces, cuando

1 Esta definición se amplió recientemente para incluir algunos minerales orgánicos, minerales amorfos (en lugar de cristalinos) en cuanto a su estructura, y “cristales líquidos”, pero la definición anterior sigue resultando útil para referirse a la mayoría de los minerales y a todos los que abarca este estudio.

me va a llegar una piedra, sueño en ese color durante semanas, lo cual me causa un profundo placer”.

Mapimí (Durango), 2007: Un comerciante encargado de la pequeña tienda del museo municipal de Mapimí (una polvorienta ciudad minera en el norte de México cuya población ha disminuido a lo largo del siglo XX) me invitó a su casa para mostrarme su colección. Me contó de su vida en el mundo de los minerales: “Mi papá siempre sabía que yo estaría ligado al risco”, dijo. “Mi familia tomó una foto de mí en una mesa con puras rocas de Ojuela alrededor”.

Saturday Evening Post, 1927: George Kunz (1927a, 1927b), coleccionista de minerales y experto en gemas de Tiffany, dio una entrevista publicada bajo el título “American travels of a gem collector” en la que relataba sus aventuras al respecto en México: “México ofrece al buscador de gemas sus tesoros de jade, obsidiana, turquesa y ópalo. El ópalo amarillo rojizo de México, a pesar de ser una piedra semipreciosa (la más bella del mundo), vale hasta 1500 dólares; pero como siempre, lo que despierta el interés del experto en gemas no es el precio sino todo el drama que rodea a su formación en la naturaleza, a su descubrimiento, a la aventura de ir a buscar, a su naturaleza e importancia mineralógica y a su comercialización” (22-23).

Mapimí (Durango), 2008: Mi asistente de investigación y yo entrevistamos a Félix Esquivel, el buscador de minerales que encontró uno de los especímenes más caros del mundo, “el Sol Azteca”. En 1977 Esquivel lo vendió como parte de un lote de 25 especímenes en unos 4000 dólares y al parecer fue vendido de nuevo recientemente en 1,7 millones de dólares. Esquivel comentó: “La llamaron ‘la piedra grande’ pero no era grande. Era en forma de cruz. Salió en la tele y en algunos libros. Pero no tenemos nada. Y vinieron otras veces para ver si tenía más, pero no; y ya no podía trabajar”.

Santa Rosa (Guanajuato), 1998: Visité la casa de un minero en Santa Rosa, un pequeño pueblo en la montaña donde viven muchos de ellos. Me mostró una caja de minerales que solo saca en la temporada navideña, cuando los coloca cerca del nacimiento que pone su familia en casa. Ante mi admiración por el arreglo, el minero deseó en voz alta poder regalarme uno de los minerales, pero dijo: “No le puedo dar estas. Son para el Niño Jesús”.

Ciudad de México, a principios del siglo XIX: El mineralogista hispanomexicano Andrés Manuel del Río impartió clases de Mineralogía en el Colegio de Minería en la Ciudad de México. Viajó por todo el país desarrollando soluciones técnicas en minas y fundidoras, pero su primer amor fue la mineralogía. En una ocasión dijo: “Me interesa más un pedacito como una nuez de un género o una especie nueva o curiosa que una pepita de oro de algunos marcos o una masa de plata de quintales de Batopilas” (Arnáiz y Freg 1936, 29).

Tucson (Arizona), 2009: Cuando le pregunté sobre la venta de la legrandita llamada “Sol Azteca”, un conocido comerciante que participó en las negociaciones me comentó: “Puedo decir que se vendió en una cantidad cercana a los dos millones de dólares, el precio más alto de todos los tiempos por un mineral que no fuera turmalina. La gente no se da cuenta de que la cosa más hermosa de nuestro mundo solo vale dos millones de dólares, y en cambio un Van Gogh, que son puras manchas sobre un lienzo, se vende por mucho más que la mejor creación de la naturaleza”.

Esas imágenes, descripciones y comentarios muestran cómo los usos y experiencias de la gente con los minerales mexicanos están arraigados en ricas historias sobre minería, ciencia, devoción y coleccionismo, las cuales se remontan a mediados del siglo XVI, cuando se comenzó a explotar por primera vez la plata a gran escala en las minas de Zacatecas, Guanajuato, Taxco y otras partes. Los distritos mineros de Zacatecas y Guanajuato se alternaron como los productores de plata más importantes del mundo (en los siglos XVI y XVIII respectivamente) y, con el paso del tiempo, se descubrieron muchos otros minerales de valor económico, como oro, cobre, zinc y plomo, lo cual dio origen a una veintena de localidades mineras. Estos centros saturados de actividad económica solían reunir no solo a mineros sino también a rancheros, comerciantes, agricultores y muchas otras personas que atendían las complejas necesidades de las minas y sus trabajadores.

Los centros mineros como Guanajuato y Zacatecas vivieron su auge y decadencia a la par de las fluctuaciones del precio global de los metales, y la minería no solamente afectó a las actividades económicas en sentido estricto, sino también a la religión, las relaciones familiares y la cosmología. Una visita en México a cualquiera de las “ciudades de plata” (por ejemplo, Zacatecas, Guanajuato, Taxco, Real de Catorce o Mapimí) revela las huellas que dejó la plata: las iglesias y los edificios públicos, los barrios, las genealogías de la élite y del pueblo, las festividades, el arte y la música, la cosmología y las prácticas religiosas, además del turismo patrimonial; de una u otra manera, todo ello puede remontar su origen a esta. Los minerales, sustancias extraídas que se encuentran junto a la plata y otros metales, muestran estas huellas cuando aparecen en altares, museos locales o edificios públicos y en las casas de la gente. El minero de Santa Rosa que le ofrecía minerales al Niño Jesús sigue la tradición de colocar minerales en altares domésticos y en altares dentro de las minas. Una capilla en el templo del Señor de Villaseca en el barrio de Cata en Guanajuato está revestida de cuarzos y amatistas de las minas cercanas, y encontré lápidas cubiertas con minerales tanto en Guanajuato como en Mapimí.

La geología de los centros mineros muestra una complejidad equivalente a la de las formaciones sociales que acabo de describir. Además de las menas surgieron muchas sustancias de las minas de México, algunas de las cuales resultaron útiles para la industria. El estudio de la paragénesis mineral (la ubicación y combinación de minerales como resultado de fuerzas geológicas) fue necesario para planear la exploración y producción minera, especialmente durante su reorganización en el siglo XIX. Estas necesidades de la industria minera dieron impulso a lo que llamaríamos investigación mineralógica y geológica aplicada. El auge de las ciencias de la tierra en la Europa del siglo XVIII sentó las bases de la geología y la mineralogía en el Nuevo Mundo, con el Real Seminario de Minería (cuyo nombre se cambió a Colegio de Minería después de la Independencia) como una institución de vanguardia. La gente comenzó a estudiar minerales no solamente por su uso práctico inmediato en minería, sino también para promover el estudio científico de la Tierra.

Las minas mexicanas también producían a menudo minerales cristalizados coloridos y de forma elaborada que se convirtieron en objetos de coleccionistas, primero en Europa y poco después en el Nuevo Mundo. En algún momento a finales del siglo XIX surgió la comercialización de especímenes minerales en los centros mineros, pues la venta de estos constituía un ingreso extra para los trabajadores y un seguro contra los volátiles precios de los metales (y, por tanto, contra sueldos y empleos inciertos). Con el desarrollo de los mercados de minerales, parte de la población trabajadora empezó a dedicarse al comercio de minerales a pequeña escala, surtiendo a compradores de Europa y Estados Unidos. Mientras tanto, los ópalos, las amatistas y otros minerales semipreciosos se pusieron de moda: las minas de ópalo en Querétaro y las de amatista en Guerrero y Veracruz se hicieron famosas, creando mercados y atrayendo a visitantes extranjeros. George Kunz describe así, en un artículo para el *Saturday Evening Post*, su visita a una mina de ópalo:

Habían estado explotando estas minas durante un siglo y, sin embargo, al contemplar la altura de la roca, que se asomaba y nos guiñaba desde ahí como un sinnúmero de ojos curiosos, brillaban miles y miles de esos radiantes ópalos, desde un pastel luciente hasta el rojo intenso del ópalo de fuego. Conforme los rayos del sol se desvanecían sobre ellos relucían como lucecitas eléctricas chispeando, ardiendo como ojos de bestia sacudidos por un rayo de luz durante la noche. Ahí en la mina examiné las reservas de ópalos, que en mi mano se veían como un atardecer en miniatura, como una lluvia de fuegos artificiales derramándose entre mis dedos. (Kunz 1927b, 23)

La mineralogía y el coleccionismo de minerales se desarrollaron más lentamente en Estados Unidos que en México, principalmente en círculos académicos y pequeñas sociedades en New Haven (Connecticut), Cambridge (Massachusetts), Filadelfia (Pennsylvania) y Nueva York (Nueva York). Con la expansión hacia el oeste y la búsqueda de una vía férrea transcontinental después de la guerra civil se abrieron centros mineros en Arizona, Colorado y California, lo cual atrajo dinero e infraestructura para las ciencias de la tierra. Los estudios mineralógicos comenzaron a ponerse de moda y los especímenes minerales se volvieron necesarios para la investigación superior y para la formación. El Instituto Smithsonian, el Museo Americano de Historia Natural, la Universidad de Harvard y algunas otras instituciones adquirieron legados y realizaron trabajo de campo a fin de establecer colecciones de talla mundial, lo cual estimuló los mercados de minerales en México, que se hicieron cada vez más complejos.

La mineralogía descriptiva, el subcampo de la mineralogía que más depende de los especímenes minerales, decayó un poco en el siglo XX. Por otro lado, el interés por estos como coleccionables aumentó y luego se disparó. Hoy, el coleccionismo de minerales oscila entre el coleccionismo de campo y los clubes locales, pasando por las tiendas de rocas a la orilla del camino y los sets prefabricados para jóvenes científicos, los coleccionistas científicos de museos y universidades, hasta un grupo elitista y glamoroso de coleccionistas que venden e intercambian minerales por miles (a veces hasta un millón) de dólares. Esto se debe en parte a una analogía entre minerales y artes plásticas de la que hoy día hacen uso algunos coleccionistas y comerciantes; una actitud ejemplificada por la afirmación del comerciante de que estos son “la mejor creación de la naturaleza”, superior a “puras manchas sobre un lienzo”.

Las ferias de gemas y minerales en Tucson (Arizona), Múnich (Alemania), Sainte Marie-aux-Mines (Francia), Denver (Colorado) y Costa Mesa (California) atraen a miles o decenas de miles de visitantes. Docenas de comerciantes venden por Internet, en casas de subastas especializadas y en revistas para conocedores de minerales. En lugares como Guanajuato y Mapimí, los comerciantes mantienen complejas redes de negocios y compiten ferozmente con rivales e intrusos, mientras que los mineros regalan especímenes o los colocan en altares, lápidas o encima de burós o estantes.

¿Quién habita estos mundos definidos por la circulación de especímenes minerales? ¿Cómo los utilizan y experimentan con ellos? ¿Cómo unen o separan estos a la gente? ¿Cómo han cambiado las múltiples maneras en las que son valorados (como especímenes científicos, coleccionables, objetos de devoción, mercancías y regalos) a lo largo del tiempo, y cómo han afectado estos valores cambiantes los mundos habitados por la gente y los minerales? Al buscar

respuestas a estas preguntas queda claro lo íntimamente ligados que han estado México y Estados Unidos desde antes de su nacimiento como naciones independientes. Si dejamos de lado las historias comunes de imperialismo económico, veremos que ambas naciones han surgido y crecido tanto a través de la explotación como de los intercambios mutuos, y que la gente y las cosas crean continuamente relaciones entre las dos mediante acciones y transacciones.

La creación de valor es una esfera decisiva de acción en la que la gente y las cosas crean los mundos que habitan. Con cada intento de hacer de una cosa algo valioso, el mundo sociomaterial se estabiliza de forma duradera en cosas como edificios, instituciones, fronteras nacionales, mercados, revistas científicas, colecciones de museos, iglesias, altares y tumbas. Debemos prestar cuidadosa atención a las circunstancias exactas mediante las cuales se crean los minerales como algo valioso para entender su papel en la creación de México y los Estados Unidos en su relación mutua.

Los minerales son una buena opción para contar esta historia por varias razones. La gama de contextos en los que estos objetos adquieren valor (minas, laboratorios científicos, ferias de gemas y minerales, exposiciones de museos, altares domésticos y exhibiciones de colecciones, por nombrar algunos de los más significativos) nos permite ver de cuántas maneras distintas se pueden valorar y, por extensión, la naturaleza múltiple de la creación de valor en sí. El caso de los minerales mexicanos en México y Estados Unidos también muestra cómo han surgido y se han estabilizado durante los últimos cincuenta años nuevas formas de valoración de minerales, algunas de las cuales han empezado a desempeñar un papel dominante en el mundo del coleccionismo de minerales con consecuencias económicas y sociales de gran alcance. Yo planteo que ciertos actores y acciones han ayudado a cristalizar esas formas de valor que con el tiempo han empezado a parecer cualidades intrínsecas y permanentes.

Los minerales poseen una materialidad repentina, una “cosidad” que los hace especialmente apropiados para un estudio de la producción de valor en y a través de los objetos. Sus cualidades físicas hacen que ciertos tipos de relaciones e interpretaciones estén más disponibles que otros. Al ser duros, inorgánicos y generalmente muy viejos, los minerales parecen una forma de materia excepcionalmente “material”, y sus patrones consistentes de cristalización, brillo y otras cualidades los hacen parecer particularmente estables e intemporales. Así pues, los minerales son útiles a la hora de pensar acerca de la solidificación del valor en el mundo material. En un ensayo sobre el aceite de oliva, la antropóloga Anne Meneley describe sus cualidades como *qualisignos* (según la definición del filósofo Charles Peirce) o signos que derivan su significado de una cualidad intrínseca. Meneley (2008) nos exige “tardar[nos] un poco más con la materialidad

sensual de los símbolos mismos; después de todo, uno no puede crear un símbolo poderoso solo de la nada” (308). En este sentido, los minerales forman el sustrato material de la materialidad en sí.

Las cualidades específicas de los minerales también nos ayudan a pensar en una de las preguntas más vitales de la antropología: ¿cómo crean los humanos múltiples mundos que estén basados en cosas materiales y territorializados en lugares pero que sean también emergentes y móviles? Los minerales son la quintaesencia de la materia fundamentada, territorializada (al fin y al cabo, son pedazos de lugares), pero también cambian de sitio en el espacio. Como tales nos permiten analizar detalladamente la dialéctica del espacio y la movilidad, que es fundamental para la experiencia humana.

El estudio de los minerales arroja luz sobre aspectos de las relaciones mexicano-estadounidenses que no se discuten con frecuencia en antropología: otras etnografías sobre México y los Estados Unidos se han centrado en migración, política electoral y cultura popular. La minería, la mineralogía y el coleccionismo de minerales son áreas que podrían parecer inmunes al análisis sociocultural, pero producen abundante información sobre los dos países y sus interacciones socioculturales. El estudio de los minerales hace hincapié en varios aspectos característicos de las relaciones mexicano-estadounidenses: la minería y su relación con los convenios coloniales y poscoloniales, la soberanía nacional y la formación del Estado; la contracción-expansión territorial y la controvertida zona de la frontera; y las circulaciones e interrupciones del conocimiento y la pericia tecnocientíficos.

Mi estudio tiene dos objetivos principales: primero, me centro en las prácticas y transacciones diarias de la gente y las cosas para ver cómo se desarrolla gradualmente el espacio transnacional mexicano-estadounidense (las relaciones espaciales y experiencias condicionadas por naciones Estado territoriales, pero sin estar limitadas a estas); en segundo lugar, el estudio moviliza la antropología del valor para ver exactamente cómo se desarrolla el espacio transnacional conforme pasa el tiempo. Para mí la creación continua del valor es algo indispensable en la constitución de la experiencia espacial, por eso examino las prácticas relacionadas con minerales mexicanos bajo la óptica de la creación del valor.

Estos dos proyectos (mostrar una nueva dimensión del espacio mexicano-estadounidense y mostrar cómo al crear valor la gente y los objetos crean el mundo a su alrededor) están íntimamente relacionados. El espacio multidimensional y transnacional de México y Estados Unidos y la gente y objetos que lo habitan son en gran medida los productos, así como los productores ulteriores, de la creación exitosa de valor. Esto se debe a que la creación de valor genera y organiza la diferencia, pero no una diferencia cualquiera, sino la “diferencia significativa”

(un concepto que adapto del trabajo de David Graeber [2001]). El proceso de ordenación de la diferencia significativa, cuando funciona, une a las personas y las cosas en configuraciones más o menos estables a partir de las cuales se pueden promover nuevos intentos de creación de valor. No utilizo esta expresión en un sentido abstracto o figurado, sino con relación a un conjunto específico y concreto de acciones y fenómenos. En el caso de los minerales mexicanos, muchas de estas configuraciones son espaciales por naturaleza, por ejemplo, los mercados y las rutas entre ellos, los caminos que siguen la gente y los minerales, o la ubicación física de ferias de minerales, expediciones científicas, minas, escuelas de minas, museos y demás.

Espacio transnacional y tecnociencia

Al enmarcar este estudio de minerales dentro del aumento paulatino de espacios sociomateriales, mi planteamiento está en deuda con la obra magistral de Henri Lefebvre *The production of space* ([1974] 1991), que introdujo la noción de espacio social como producto histórico característico del modo de producción de una formación social determinada. La contribución de Lefebvre fue considerar el espacio no como una categoría *a priori* o un escenario vacío en el que ocurre la acción, sino conformado a través de la acción social. Lefebvre se refiere al espacio perteneciente a órdenes sociales enteros, pero otros han expuesto puntos de vista parecidos en términos más concretos y locales. Por ejemplo, Edward Casey, en su ensayo *How to get from space to place in a fairly short stretch of time: phenomenological prolegomena* (1996), les da prioridad analítica a las formas en las que los lugares específicos se experimentan en el cuerpo. Tim Ingold introduce el concepto de *taskscape* (paisaje de tareas) para describir las maneras en que los sitios y paisajes son ubicaciones constituidas a partir de la labor y actividad humanas (Ingold 1993); mientras el libro de Don Mitchell *The lie of the land* (1996) explora el papel de los trabajadores migrantes en la formación del paisaje californiano. Es más, mientras Lefebvre distingue entre espacio social y espacio físico (al menos conceptualmente), Casey, Ingold y Mitchell consideran que la socialidad y la materialidad están íntimamente ligadas, una perspectiva que ha influenciado considerablemente mi estudio. A fin de cuentas, los minerales conforman la parte física de la Tierra y las transacciones entre minerales, colecciones, dinero, descripciones científicas, fotografías, comerciantes, mineros y coleccionistas de México y Estados Unidos son componentes indispensables de espacios que son a la vez materiales y sociales.

Cierto interés por el espacio transnacional sociomaterial es parte de una conversación actual sumamente elaborada entre los que estudian México (y también otros países). El concepto de transnacionalismo fue desarrollado por antropólogos, geógrafos y otros especialistas en la década de los noventa para describir las relaciones sociomateriales entre personas y cosas que cruzaban habitualmente fronteras políticas nacionales, pero sin dejar de verse afectadas por ellas (Basch, Schiller y Blanc-Szanton 1994; Hannerz 1996). Lo “transnacional” pretendía capturar fenómenos pobremente descritos como nacionales o internacionales cuya característica principal era la hibridez: los fenómenos transnacionales mostraban características provenientes de dos contextos nacionales distintos, pero que no podían ser reducidas a ninguno de ellos. El concepto de transnacionalismo también enfatizaba las prácticas y las experiencias vividas de la gente, además de describir los fenómenos “desde la base” y no desde la perspectiva de las instituciones geopolíticas, los actores estatales o la gente importante.

Debido a que muchos fenómenos transnacionales se expresaban en términos de espacio social o material (muchas veces con una profunda vinculación al movimiento y la circulación, la distancia y la cercanía), espacio transnacional se convirtió en un término más específico, y en algunos casos más adecuado, que transnacionalismo (Crang, Dwyer y Jackson 2004; Gupta 1992; Tolentino 1996). Los emparejamientos nacionales específicos o diásporas se describían comúnmente desde el punto de vista del espacio transnacional, sobre todo entre México y Estados Unidos, pero también entre Alemania y Turquía, además de otros lugares unidos por la migración y otras formas de circulación, así como naciones particulares con un fuerte alcance diaspórico, por ejemplo, Sri Lanka o Filipinas.

En un artículo publicado en 1991, “Mexican migration and the social space of postmodernism”, Roger Rouse (1991) escribió:

Vivimos en un mundo confuso, un mundo de economías entrelazadas, de sistemas de significado entrecruzados e identidades fragmentadas. De pronto ya no parece adecuada la reconfortante imagen moderna de Estados nación y lenguas nacionales, de comunidades coherentes y subjetividades consistentes, de centros dominantes y periferias distantes. Sin duda alguna, en mi propia disciplina, la antropología, hay cada vez más un sentir de que nuestros modos convencionales de representar tanto los mundos de aquellos a quienes estudiamos como los que nosotros mismos habitamos han sido forzados más allá de sus límites debido a los cambios que están ocurriendo a nuestro alrededor. (8)

El argumento de Rouse analiza cómo la migración mexicana hacia los Estados Unidos anula las “imágenes socioespaciales” clásicas que configuraron las perspectivas de los estudiosos del México rural hasta ese momento y desde

entonces (9). El artículo constituye una excelente primera formulación sobre el efecto de los aumentos drásticos en la migración mexicana hacia los Estados Unidos (así como los esfuerzos por entender dichos aumentos y sus efectos) en la creación de nuevos conceptos y metodologías dentro de la disciplina. Rouse aborda dos conceptos fundamentales en la literatura antropológica sobre México: el de comunidad y el de centro-periferia, ninguno de los cuales da cuenta de la migración transnacional. Algunos estudios comunitarios, sin embargo, sí discutieron los efectos sociales y espaciales de la migración rural-urbana, aunque generalmente presentada en oposición a las llamadas comunidades y como amenaza a estas (Cancian 1994; Redfield 1950).

Entre las décadas de los noventa y del 2000 otros desarrollaron más a fondo los aportes de Rouse e hicieron de la emigración (concebida en términos de espacio transnacional) un elemento decisivo de la antropología mexicanista y, de manera más general, de los estudios sobre México y Estados Unidos (Castañeda 2006; Díaz-Barriga 2008; Goldring 2001; Hirsch 2003; Hondagneu-Sotelo 1994; Kearney 1995; Lewis 2006; Stephen 2007; Zolniski 2006). Más recientemente, los estudios de etnografía multisituada sobre la circulación de gente y objetos entre México y Estados Unidos han documentado la constitución material y la reproducción del espacio transnacional, la raza y la desigualdad (De Genova 2005; Hirsch 2003; Lewis 2006; Mendoza 2006). Estos estudios han enfatizado las formas en las que con el tiempo se desarrolla un espacio transnacional mexicano-estadounidense vivido a través de una serie de objetos y prácticas: los movimientos de población; la circulación de objetos como videos, cartas, recuerdos y mercancías; las relaciones laborales; y la recreación del espacio público y doméstico.

Este énfasis en el espacio transnacional constituido a través de procesos materiales referidos a objetos y lugares, además de a personas, tiene su origen en la literatura sobre la cadena productiva desarrollada durante los últimos veinticinco años (por ejemplo, Chibnik 2003; Collins 2003; Mintz 1985; Myers 2002) y en las consideraciones antropológicas recientes sobre materialidad y vida social (Miller 1987, 2005; Myers 2002). El planteamiento de la vida social como algo que se constituye a través de personas y cosas en lugares provee un gran argumento en contra de la idea de la “globalización” como un proceso de desterritorialización.

El estudio de W. Warner Wood del 2008 sobre el movimiento de textiles zapotecos como un proceso global provee un ejemplo que se hace considerable eco del caso de los minerales mexicanos. Wood comienza describiendo un *tour* convencional de los textiles zapotecos patrocinado por el Museo de Historia Natural del condado de Los Ángeles que le piden que dirija, y que tiene como preámbulo una presentación de diapositivas en el restaurante Guelaguetza, en el barrio coreano de esa ciudad. Contrapone a esto un *tour* alternativo que no se

enfoca exclusivamente en Teotitlán del Valle (la población oaxaqueña productora de tantos textiles que a menudo es considerada como su fuente emblemática y auténtica), sino que también incluye el mismo restaurante Guelaguetza, en cuyas paredes, música y cocina (además de muchos otros lugares) se exhibe el patrimonio cultural de Oaxaca. Wood señala que el restaurante no debe ser considerado un preámbulo del *tour*, tal como suponían sus planificadores y participantes, sino como su primera parada; tampoco se puede tomar como el sitio de lo “global”, mientras que Teotitlán del Valle aparece como lo “local”. Más bien, este restaurante y muchos otros lugares participan en la producción constante de lo que Doreen Massey (1991) ha llamado “un sentido global de lo local, un sentido global del lugar” (29) a través del movimiento de “textil, tejedora, turista, diseño, hilo y demás” (Wood 2008, 25).

Los minerales mexicanos son por definición algo “hecho en México” (tomando prestado el título del libro de Wood)², pero son hechos como algo que tiene valor en muchos lugares: las localidades mineras de donde provienen; las ciudades fronterizas donde cruzan a los Estados Unidos; las ferias de gemas y minerales de Tucson, Denver y Múnich; y los museos, como el de Historia Natural del Instituto Smithsonian y el de Historia Natural de Harvard. A su vez, los minerales ayudan a crear esos lugares como parte de un espacio transnacional mexicano-estadounidense.

Dado que los minerales son objetos producidos por fuerzas no humanas y han sido frecuentemente sujetos de análisis científico, este estudio contribuye también al incipiente campo de la tecnociencia poscolonial que, en palabras de Warwick Anderson (2002), busca “entender las maneras en las que la tecnociencia está involucrada en la provincialización poscolonial de la razón ‘universal’, la descripción de ‘modernidades alternativas’, y el reconocimiento de las híbrideces, zonas fronterizas y condiciones intermedias” (643). Existen dos estudios que han iniciado el proyecto de mirar a México a través de la óptica de la tecnociencia poscolonial: *When nature goes public* (2003) de Cori Hayden y *Jungle laboratories* (2009) de Gabriela Soto Laveaga. Hayden hace un seguimiento de la bioprospección en México, centrándose en expresiones de propiedad intelectual en compromisos poscoloniales entre científicos, indígenas y el Estado. Soto Laveaga delinea la intersección de campesinos, cooperativas, científicos y el Estado mexicano con respecto a la revaloración del barbasco, un camote silvestre rico en diosgenina (una hormona que se utiliza en la producción de la pastilla anti-conceptiva). Ambos libros analizan la formación de mercados transnacionales,

2 “Made in Mexico: Zapotec Weavers and the Global Ethnic Art Market”.

la crisis en el Estado nación mexicano posrevolucionario y la privación de derechos en zonas rurales desde la perspectiva del conocimiento científico y de los derechos de propiedad intelectual. La mineralogía y el coleccionismo de minerales están íntimamente ligados a la minería, y a la expansión y contracción territoriales que han sido fundamentales en la formación del Estado nación mexicano y en las relaciones mexicano-estadounidenses. Por tanto, estudiar estos temas saca a relucir nuevas cuestiones sobre la tecnociencia mexicano-estadounidense que no han sido abordadas en otros trabajos.

De hecho, la gran mayoría de las etnografías sobre tecnociencia se centran en formas orgánicas y ciencias de la vida (por ejemplo, Franklin 2007; Helmreich 2009; Lowe 2004; Matsutake Worlds Research Group 2009; Mol 2002; Paxson 2008). Mi estudio amplía este enfoque hasta abarcar la materia inorgánica y las ciencias de la tierra, gracias a lo cual se suma a algunas incursiones antropológicas preliminares en dicha disciplina: el elogio de Claude Lévi-Strauss ([1955] 1992) a la atención que la geología presta a las estructuras fundamentales y la coincidencia de formas en eras inmensamente distintas; el llamado de Kim Fortun (2009) a utilizar la metodología escalar de las ciencias geológicas como modelo para la etnografía; y, más concretamente, el trabajo de Andrew Walsh (2010; 2012) sobre los zafiros de Madagascar.

El énfasis etnográfico en las ciencias de la vida se debe, en parte, al hecho de que las rocas, los minerales, los volcanes y los meteoritos pueden parecer obvios y ajenos a la cultura de una manera en la que los humanos, los animales y aun los genes y microbios no lo son. Sin embargo, las ciencias de la tierra se ocupan de cuestiones importantes sobre el origen de la vida y del planeta, las relaciones entre los humanos, la naturaleza y lo divino, y las experiencias materiales de lugar y pertenencia: estas son algunas de las razones por las cuales la gente las valora. El establecimiento del “tiempo geológico” mediante el análisis de minerales en el siglo XIX contribuyó a la desestabilización de los relatos bíblicos y de la idea de Dios como la causa primera. La gente de Guanajuato y otras localidades mineras coloca minerales en altares como ofrendas a los santos, los coleccionistas se centran en recolectar minerales de distintos rincones del globo terráqueo o en armar colecciones que representen regiones o localidades específicas, mis vecinos en Guanajuato me regalaron minerales para recordarme a (y conectarme con) ese lugar una vez que me fuera.

En el caso de México, las ciencias de la tierra desempeñan un papel especialmente importante debido a la minería que involucra cuestiones sumamente controvertidas sobre soberanía nacional y mercados globales. En términos más prácticos, la minería unió a muchos mexicanos y anglos de distintas clases sociales, quizá todavía más que cualquier otra actividad (al menos hasta la oleada de

migración laboral después de la Segunda Guerra Mundial). Desde los primeros años de estas repúblicas, los científicos de ambas naciones compartieron conocimiento e investigaciones e intercambiaron minerales. México fue un sitio importante de “minerales estratégicos” durante la Segunda Guerra Mundial y se promovió mucha investigación científica al servicio de la guerra (Paz 1997). La influencia de la ciencia y de las relaciones sociales es recíproca: estos encuentros ayudaron a configurar las ciencias de la tierra y el trabajo en esta disciplina ayudó a darles forma a dichos encuentros. Todos estos factores hacen particularmente revelador un estudio etnográfico sobre los minerales mexicanos.

Los componentes del valor

Una motivación de peso para la producción de espacios sociomateriales (transnacionales o de otro tipo) es, como arguyo, el intento de crear valor. Para ver cómo funciona esto necesitamos una teoría viable sobre la creación de valor, lo cual dista mucho de ser una preocupación nueva dentro de la teoría social. Durante siglos la gente ha tratado de desarrollar una manera de analizar el valor de manera transcultural y, como parte de ese esfuerzo, identificar qué es lo que crea valor en última instancia. Estas discusiones provienen de la historia de la economía política en los siglos XVIII y XIX, la cual nos ha legado, entre otras cosas, un interés por los orígenes de las cosas que subyace a la investigación social. La pregunta clave ha sido “¿Cuál es la fuente del valor?”. Por lo general, se han identificado como fuentes principales de este el trabajo (según Locke, Ricardo, Adam Smith y Marx, como en gran parte de la economía política marxista), o bien el deseo, con el intercambio como su mecanismo posibilitador (siguiendo a Carl Menger y Georg Simmel, como en gran parte de la economía contemporánea). Los estudios sobre mercancías, como el de Sidney Mintz, *Sweetness and power* (1985), se basan en el supuesto de que el trabajo es la fuente primaria del valor, mientras la fuerza de la literatura sobre “la vida social de las cosas” (Appadurai 1986) deriva de la idea de que el intercambio es la dimensión fundamental del valor. Estas distintas suposiciones conducen a investigaciones diferentes. Mintz y otros, incluyendo los sociólogos que estudian las cadenas productivas (Gereffi y Korzeniewicz 1994), tienden a examinar el paso de la mercancía a través de todo el proceso de producción, distribución e intercambio, mientras los antropólogos influenciados por Appadurai y sus partidarios a menudo siguen a los objetos a través de múltiples sistemas de valor, incluyendo, entre otros aspectos,

el intercambio de mercancías, y al hacerlo buscan mostrar cómo están mediadas por el intercambio las distintas formas de deseo culturalmente constituido (por ejemplo, Myers 2002)³.

Hacia la década del 2000, parecía haber un estancamiento entre aquellos que señalaban el trabajo como la fuente principal del valor y los que abogaban por el deseo o intercambio, a menudo con la inferencia de que solo podía haber una única fuente respecto de la cual debía medirse el resto. Para superar este estancamiento, dos investigadores (David Graeber y Daniel Miller) han propuesto recientemente nuevas maneras de pensar en el valor y en su procedencia.

En una ambiciosa y provocativa colección de ensayos publicada en el 2001, David Graeber pretende crear una teoría del valor que supere las dificultades de consideraciones antropológicas anteriores. Arguye que estas formulaciones caen en el economicismo, es decir, el valor se convierte simplemente en la medida del deseo (cuánto se desea algo, según a lo que se esté dispuesto a renunciar para obtenerlo), o en un sentido estático y saussuriano del valor como “diferencia significativa” dentro de un sistema culturalmente definido, sin lidiar con el problema de por qué algunas diferencias se prefieren a otras.

Graeber, por el contrario, recurre a una versión ampliada de la teoría laboral marxista sobre el valor y propone que este se defina como basado en la acción. Los sistemas culturales particulares de diferencia significativa pueden entonces compararse, no en términos de sus características internamente definidas, sino desde el punto de vista de la acción humana que se invierte en conseguir mayor valor dentro de cualquier sistema. Las cosas pueden no ser comparables, pero la acción creativa (definida en términos generales) sí. Graeber (2001) propone que el “valor surge de la acción, es el proceso mediante el cual la ‘potencia’ invisible de una persona (su capacidad de actuar) se traduce en formas concretas, perceptibles” (45). Desarrolla esta idea partiendo primero de Marx y luego del trabajo de Nancy Munn (1986) sobre el valor en Gawa, una isla de Melanesia cerca de las Islas Trobriand, y del de Terence Turner (1995) sobre los kayapó en Brasil.

En el resumen de un artículo publicado en el 2008, “The uses of value”, Daniel Miller comienza audazmente: “Este trabajo propone una nueva teoría del valor basada en la observación del uso de este término entre la gente” (1122). En el artículo critica lo que llama “teorías esenciales del valor” en las que incluye a

3 Una productiva tercera línea de investigación dentro de la antropología del siglo XX se ha centrado en la inalienabilidad, que ubica al valor en las restricciones impuestas al intercambio y en la relación dialéctica del “dar” y el “retener” (Ferry 2011; Godelier 1999; Mauss [1954] 1990; Weiner 1992). Algunas formulaciones dentro de esta tradición sugieren un posible acercamiento al debate entre el valor basado en el trabajo o bien en el deseo-intercambio (por ejemplo, Godelier 1999). Sin embargo, esta discusión va más allá del ámbito de mi introducción.

ambos grupos mencionados anteriormente, al menos en su forma más simplista. Lo que estos planteamientos tienen en común es la búsqueda de un principio fundamental de conmensurabilidad (trabajo, deseo), pero Miller arguye que en esta búsqueda de la esencia se alejan de la comprensión y uso diario del concepto que tiene mucha gente de congregar distintas formas de valor sin reducirlas a una fuente común. Cuando una persona dice, por ejemplo, que una prenda de ropa “vale la pena”, generalmente se refiere a que logra combinar precio, calidad y estilo en un todo exitoso, no a que es la más barata, la mejor hecha y la más elegante. Miller arguye que el valor se convierte en una expresión a través de la cual la gente conecta la “polaridad inconmensurable entre valor como precio y valor como algo invaluable” (1122; ver también Zelizer 1994). Para este argumento Miller se inspira, en parte, en la resistencia de Marilyn Strathern (1990) a poner en práctica la teoría laboral del valor en Mount Hagen, Papúa Nueva Guinea.

Al desarrollar mi propio análisis sobre el valor tomo prestado tanto de Graeber como de Miller, pues a diferencia de teorías anteriores sobre este concepto, ambos comparten una perspectiva de este como un proceso dinámico que se puede concretar en distintos objetos materiales e inmateriales, pero que no se puede reducir al valor estático de esos objetos (Eiss y Pedersen 2002; ver también Gregory 1997). Estos dos autores están interesados principalmente en lo que la gente realmente hace cuando crea valor. Siguiendo a Graeber (2001), mi análisis depende de la idea de que deberíamos ver “lo que nos parecen objetos físicos fijos como patrones de movimiento, y lo que parecen ser ‘estructuras sociales’ fijas como estructuras que siguen un modelo de acción” (XII). Al mismo tiempo, entiendo el punto de Miller de que una búsqueda de la fuente unitaria del valor mina la vitalidad del concepto, el cual depende de la coexistencia de distintas escalas evaluativas irreductibles.

Crear una diferencia significativa y hacer que la diferencia sea significativa

En este estudio, defino valor como la política de crear y clasificar diferencias y decidir cuáles son importantes. Es el proceso acordado de distinguir y clasificar que ocurre en (al menos) dos niveles distintos de experiencia y actividad.

Existe a) el proceso de distinguir entre objetos, ideas o acciones específicos y clasificarlos dentro de un sistema dado. En este nivel, crear valor significa comparar dos cosas (por ejemplo, dos pinturas), decidir de qué maneras son

diferentes y clasificar esas diferencias. Las actividades en este nivel dependen de algún tipo de consenso acerca de un sistema de cualidades en cuanto a qué cosas podrían compararse, una base de similitudes contra la cual distinguir y clasificar: podríamos llamar a esto crear una diferencia significativa.

Después, en otro nivel, existe b) el proceso de decidir qué tipos de cualidades vale la pena distinguir y clasificar, qué diferencias son significativas o, por decirlo de otra manera, decidir cuáles son las bases de similitud apropiadas a partir de las cuales se pueden contrastar los objetos. Por ejemplo, para juzgar el atractivo de las mujeres en los Estados Unidos, la altura es un atributo menos importante que el peso, y la forma de los lóbulos de las orejas es casi insignificante, por lo menos hasta donde yo sé. De la misma manera, en los Estados Unidos el color de la piel a menudo puede provocar discriminación, mientras que este no es el caso al ser diestro o zurdo, aunque solía ser así. La etnografía es especialmente hábil para descubrir los detalles de este nivel, que consiste en identificar aquellas cosas y cualidades que deben ser importantes o deseables, y al que podríamos llamar hacer que la diferencia sea significativa. Por lo tanto, no solamente está sujeto a discusión el orden relativo de los objetos dentro de un sistema, sino también el propio sistema de cualidades y su orden relativo con respecto a otros sistemas.

El interés por la naturaleza activa y procesal del valor que subrayo aquí se hace eco del concepto de “valoración” de C. A. Gregory (1997), al que define como el proceso de comparar objetos dentro de “un estándar de valor generalmente aceptado” (13). Este autor agrega que los estándares de valor “son generalmente aceptados, pero nunca de manera universal”, con lo cual introduce un componente necesario de diversidad de opinión y desacuerdo. Mi relato se basa en este concepto de valoración, prestándole atención detallada al proceso mediante el cual los *estándares de valor* (Gregory 1997) se constituyen ellos mismos como algo valioso⁴.

Graeber (2001) dedica gran parte de su energía a criticar el concepto de valor como diferencia significativa sobre la base de que

una cosa es decir que es muy probable que las mujeres de un mercado de Papúa Nueva Guinea distinguan dos bultos de pescado aparentemente

4 El lector podrá notar que mi descripción aquí se parece en parte al trabajo del lingüista estructuralista Ferdinand de Saussure sobre “valor lingüístico”, definido como la posición de un fonema o palabra dados dentro de un sistema de oposiciones. Saussure escribe: “la lengua es un sistema en donde todos los términos son solidarios y donde el valor de cada uno resulta más que de la presencia simultánea de los otros” (Saussure [1916] 1945, 138). Al mismo tiempo, puede decirse que solo algunas diferencias tienen valor porque únicamente se reconoce a algunas como significativas dentro de un sistema lingüístico dado.

idénticos, y otra muy distinta que a raíz de esto una mujer dada preferirá uno al otro. (43)

Sin embargo, yo considero muy útil la idea de la diferencia significativa. La introducción del segundo nivel de “hacer que la diferencia sea significativa” ayuda a explicar por qué una persona puede preferir un objeto a otro y evita, por tanto, el problema señalado por Graeber. Esto se debe a que la atención se centra en las prácticas mediante las cuales se establecen las ideas sobre qué tipos de diferencias deben ser significativas. Aunque la gente utiliza a menudo la palabra valor como sustantivo, decir que cierta cosa “tiene valor” (digamos, una botella de burdeos) es de hecho una manera rápida de referirse a lo que en realidad está pasando: una botella particular de burdeos ha aparecido en la intersección de muchas afirmaciones sobre qué vinos se pueden comparar y qué diferencias son mejores o peores (el vino francés es el mejor; la gente que toma vino francés tiene buen gusto y puede pagar vinos más caros; el 2005 es un buen año para el burdeos; etc.).

El planteamiento que propongo sobre el valor muestra también la manera en que los sistemas dentro de los cuales se valoran los objetos son también producto de un cúmulo de acciones. Algunas veces se puede preferir un vino sudamericano a un vino francés, en parte para mostrar que la persona tiene un paladar especialmente fino y puede ver más allá del obvio prestigio y precio del vino francés (“No soy uno de esos tontos que solo compra vino francés”). Si esto sucede suficientes veces, el origen sudamericano se convertirá en un atributo valioso para el vino. Una vez que abordemos el valor como una constelación de acciones que producen cosas y atributos, no como una cosa o atributo estático en sí, podremos ver que en la creación de los dos niveles previamente descritos intervienen todo tipo de motivaciones, lealtades, asociaciones e intereses.

La fuerza dinámica y generativa del valor proviene precisamente de su capacidad para crear diferencias; es más, esta característica ha sido poco examinada, quizá por parecer tan obvia. Utilizo el concepto *actos de creación de valor* para referirme a las muchas diferencias superpuestas y entrecruzadas que se crean entre los minerales y entre las maneras en las que estos deben distinguirse. Estos actos de creación de valor no terminan con sí mismos, sino que continúan creando otras cosas: colecciones, objetos y conocimiento tecnocientíficos, imaginarios espaciales, relaciones transnacionales y mercados. Es más, los actos de creación de valor también posicionan de manera distinta a la gente a lo largo de las cadenas productivas y definen a las personas como distintas en términos de categorías sociales como raza, clase, género y nacionalidad.

Conocimiento, cajas negras y calificación: estabilización de la diferencia

El campo de los estudios sobre ciencia y tecnología ha puesto mucho énfasis en examinar la creación y puesta en acción en el mundo de nuevas formas de conocimiento y nuevas entidades, un tema en el que se ha interesado particularmente la escuela de pensamiento comúnmente llamada teoría del actor-red. Esta teoría, surgida en la década de los ochenta en diálogo con los estudiosos de la sociología del conocimiento científico centrados en el arraigo social de la ciencia, propone múltiples premisas y conceptos que han extendido su influencia de manera más general. Entre estos se incluyen el reconocimiento del agenciamiento de actores no humanos, el compromiso con un relato “plano” de asociaciones y redes, y la resistencia a distinciones *a priori* entre los ámbitos de la ciencia, la tecnología, la naturaleza y la sociedad. La teoría del actor-red se centra en las maneras en las que actores heterogéneos y múltiples (algunas veces descritos como actuantes) se unen para formar asociaciones conocidas como redes de actores (Latour 2005).

Bruno Latour toma prestado de la ingeniería y la computación el término caja negra para describir las redes de actores que se han estabilizado hasta el punto de que sus infraestructuras de asociación no necesitan ser explicadas o aun entendidas, de manera que actúan en el mundo como objetos que son dados por hechos. En su uso original, una caja negra se refiere a una entidad o programa que puede utilizarse sin conocer su funcionamiento interno, de manera que solo se observan la entrada y la salida. Cuando un actor-red se convierte en una caja negra ya no es necesario fijarse en sus componentes individuales, y de hecho a menudo resulta difícil reconocer que no es (o no solo es) una entidad unitaria sino una red sostenida por las fuerzas superpuestas y entrecruzadas de múltiples actores; en este sentido, el concepto de caja negra tiene algo en común con otros como hegemonía y *doxa*. Sin embargo, estos insinúan una teoría del poder y básicamente explican lo dado por hecho de un objeto o situación en términos sociológicos, mientras que las cajas negras no deben ser interpretadas solamente como manifestaciones de lo social, ya que surgen gracias a la estabilización colectiva de todo tipo de actores y fuerzas, humanas y no humanas.

Por ejemplo, Bruno Latour comienza su libro *Ciencia en acción: cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad* ([1987] 1992) con una serie de *flash-backs* descriptivos para mostrarnos la carrera por descubrir la estructura del ácido desoxirribonucleico (ADN) en 1951 (que al final quedó estabilizada como la doble hélice), y la construcción de una computadora en 1980, finalmente

llamada Eclipse MV/8000 (que acabó superando a sus rivales en la elaboración de las representaciones tridimensionales de la doble hélice). Su estrategia de *flash-backs* nos muestra momentos en los que estos pedacitos de conocimiento (la doble hélice, la Eclipse MV/8000) no eran todavía formas aceptadas para describir y mostrar el ADN. En su tercera “escena” (que presenta primero), describe una conversación, en 1985, entre dos científicos que se refieren a la imagen de la doble hélice en la computadora Eclipse como una “bonita imagen” en una “buena máquina”. Las alternativas a estos hechos y herramientas científicos ya no importaban; la doble hélice y la computadora se habían convertido en cajas negras. Latour ([1987] 1992) explica:

O sea, no importa lo controvertida que sea su historia, lo complejo de su funcionamiento interno, lo extensa que sea la red, comercial o académica, que los sostiene, solo cuentan sus entradas y salidas. Al conectar [la] Eclipse ejecuta los programas que se han cargado; cuando se comparan secuencias de ácidos nucleicos se parte de la estructura de la doble hélice. (2-3)

Las cajas negras, como pedacitos de conocimiento, son “seguras y no problemáticas” (3); esto es, sus problemas e incertidumbres han sido silenciados a través de la estabilización de una red de actores.

Aunque el concepto de cajas negras se utiliza todavía sobre todo para describir la tecnociencia, tiene relevancia más allá de este campo como una buena manera de describir la producción de valor. La estabilidad y el carácter intrínseco aparente del valor es el efecto, no la causa, de las exitosas afirmaciones de múltiples actores, las cuales han hecho a la doble hélice significativamente diferente a otras formas por ser aquella la que representa “fielmente” la estructura del ADN.

Voy a poner un ejemplo: hace varios años estábamos discutiendo en una clase de antropología económica la naturaleza subjetiva del valor, y un estudiante contó una historia de cuando era niño y quería que su madre le comprara una carta coleccionable específica de *Magic: the gathering* que costaba cinco dólares. Su madre le había dicho ligeramente indignada: “No voy a pagar cinco dólares por eso. ¡Es solo un pedazo de papel!”. Otro estudiante señaló que el billete también era “solo un pedazo de papel”.

Ambos pedazos de papel se podrían describir como cajas negras exitosas en mayor o menor grado. La carta coleccionable es un poco más exitosa (más que, digamos, un Kleenex), porque algunas personas considerarían que tiene límites significativos que la separan del resto del mundo y la hacen valer, potencialmente, cinco dólares; no necesitan investigar las circunstancias por las cuales las

cartas de *Magic: the gathering* se han vuelto valiosas (incluyendo los esfuerzos de los creadores de juegos y diseñadores de la empresa, las tiendas de juegos que distribuyen las cartas, las predilecciones de los jóvenes estadounidenses en la década de los noventa, la calidad específica del papel y la tinta, y así sucesivamente) porque ya han aceptado la premisa. Sin embargo, probablemente también se dan cuenta de que no todo mundo estará de acuerdo con ellos.

Por otro lado, el billete de cinco dólares es una caja negra muy exitosa. Mucha gente entiende el proceso mediante el cual un pedazo de papel dado es designado como moneda de curso legal (o al menos saben que tal proceso existe), pero pocos piensan muy seguido en ello y no es necesario entenderlo para reconocer el valor de ese papel. De hecho, la causa de su éxito como objeto de valor significativamente diferente de un Kleenex y de una carta de *Magic: the gathering* estriba en no pensar en las luchas que formaron parte de la estabilización de esas diferencias. El hecho de que ni mi estudiante ni su madre vieran nada absurdo en el comentario “No voy a pagar cinco dólares por eso. ¡Es solo un pedazo de papel!” demuestra la gran estabilidad del billete de cinco dólares como objeto valioso. Sin embargo, algunas veces una caja negra se desintegra para que los múltiples actores que la conforman se vuelvan excesivamente visibles, poniendo en cuestión su valor: el disparo de la inflación de la moneda en Zimbabue a mediados de la década del 2000 es un ejemplo.

El concepto de calificación, tal como lo definen Michel Callon, Cécile Méadel y Vololona Rabeharisoa (2002), en un prestigioso artículo publicado en la revista *Economy and Society*, está relacionado con estas discusiones. Callon, Méadel y Rabeharisoa están interesados en el proceso por el cual los bienes se sitúan en los mercados; para que esto suceda, la singularidad de un bien debe establecerse al “posicionarla en un espacio de bienes, en un sistema de diferencias y similitudes, de categorías distintas pero conectadas” (198), a menudo a través de pruebas y medidas altamente especializadas. Gracias a este posicionamiento (un proceso en desarrollo y de reajuste continuo al que llaman calificación), se estabiliza y desestabiliza lo que une a bienes y consumidores⁵. Esta noción de la ratificación continua de cualidades con el objeto de estabilizar su posición como singular (esto es, distinta de otros bienes en una forma legible y significativa) tiene mucho en común con mi argumento, y provee inspiración para conversaciones futuras entre la antropología del valor y los estudios sobre ciencia y tecnología (por ejemplo, en Foster 2007).

5 Callon, Méadel y Rabeharisoa (2002) presumen una división secundaria entre aquellos que traen un bien al mercado y los que eligen entre bienes potencialmente diferentes durante el proceso de calificación. Esta característica se identifica bien con el papel del conocimiento experto en el mercado contemporáneo de minerales, como veremos en los capítulos 2, 5 y 6.

Los conceptos de redes de actores, cajas negras y calificación nos aportan maneras de pensar en las fuerzas y los mecanismos específicos mediante los cuales algunos tipos de diferencias llegan a parecer significativamente duraderas, hasta el punto de actuar como estructuras dentro de las cuales las cosas (objetos, gente, lugares, cualidades) llegan a tener valor. Estos conceptos también alteran, aunque de manera productiva, la literatura sobre cadenas productivas transnacionales. Gran parte de la investigación y motivación para este libro ha consistido en seguir a los minerales extraídos en México en su viaje a través de ese país y de Estados Unidos, continuando con la tradición de los estudios sobre cadenas productivas o los relatos de relaciones político-económicas reportados por medio del movimiento de mercancías (Gereffi y Korzeniewicz 1994; Mintz 1985). Estos planteamientos han conferido una solidez extrema no solo a la producción de relatos sobre relaciones de poder dentro del capitalismo y el colonialismo, sino también al estudio de la diferencia cultural manifestada en diferentes sistemas de valor.

Incluso cuando uno encuentra en esos estudios descripciones detalladas del mundo sensible, estas se utilizan en su mayoría como mecanismos para poner de manifiesto relaciones sociales, especialmente de desigualdad. De esta manera, los estudios sobre mercancías dentro de esta tradición de economía política (incluyendo el mío, Ferry 2011) basan su análisis en una distinción estricta entre el mundo social y el natural y, por supuesto, entre los actores humanos y no humanos, y tienden a abordar los objetos no humanos principalmente como expresiones y conductos de la acción y el significado social. Aunque los protagonistas de estos relatos suelen estar comprometidos con la idea de causalidad recíproca entre el mundo material y el social, estos son siempre humanos. El énfasis en los agentes humanos de estos relatos, además de su estructura narrativa e incluso biográfica (Kopytoff 1986), les permite describir adecuadamente el paisaje político-económico ya estabilizado, pero es menos efectivo a la hora de mostrar cómo llegó a ser lo que es o cómo podría haber sido diferente. Los conceptos de actor-red, caja negra y calificación no se basan en esta firme distinción entre humanos y no humanos, por lo cual ayudan a enfatizar el carácter continuo y contingente de la creación de valor⁶.

6 La teoría de actor-red ha sido criticada por tener una postura excesivamente economicista sobre los actores y sus obligaciones, tratando fundamentalmente tanto a los actores humanos como a los no humanos igual que a individuos automaximizantes (Martin 1995). Sin embargo, si nos fijamos en que el surgimiento de redes estables de actores ocurre dentro de un mundo creado por concentraciones previas de ese tipo (incluyendo Estados nación, acuerdos comerciales, ideas de aptitud racial y nacional, etc.), veremos que estos no pueden sobrevivir como jugadores independientes automaximizantes, sino que están siendo arraigados cons-

Hasta ahora he utilizado objetos tangibles y no humanos como ejemplos (botellas de vino, cartas coleccionables, etc.) y, de hecho, gran parte de la creación de valor que describo en este libro consiste en diferenciar y clasificar a los minerales como objetos no humanos, además de evaluar sus supuestas cualidades (por ejemplo, rareza, lustre, ejemplaridad). Sin embargo, el libro también aborda la diferenciación y clasificación de gente y lugares, y sus supuestas cualidades; examina cómo la creación de valor también crea gente como mineros, comerciantes, coleccionistas y científicos, y también como hombres y mujeres, mexicanos y “anglo” americanos, residentes del norte de México y del suroeste de los Estados Unidos, blancos y morenos, ricos y pobres, ciudadanos y “extranjeros”. Se supone que estas distintas clases de personas también representan ciertas características (por ejemplo, masculinidad, conocimiento experto, pereza). La creación de valor crea tanto a los objetos en calidad de diferentes como a la gente con quien estos entran en contacto como tales.

Es importante señalar que no es lo mismo la cualidad de rareza atribuida a un mineral que el defecto de pereza atribuido a una persona o un grupo. Al decir que “los mexicanos dejan todo para mañana” hay serias consecuencias perjudiciales que no están presentes cuando se dice que “la adamita morada es rara”. Estos tipos de diferencias no son iguales en todos sentidos, pero el proceso por medio del cual se crean es similar. Prestar atención a esto nos puede mostrar cómo esas diferencias llegan a parecer naturales e invariables, no solo entre cosas, sino también entre personas y lugares. A lo largo del libro veremos cómo se han creado y desmantelado varias diferencias con el paso del tiempo: distintas especies minerales, colecciones, lugares, mercados y personas posicionados de manera distinta a lo largo de la cadena productiva, y con respecto a categorías sociales de diferencia como raza, género, clase y nación. Admito que no todas estas cosas son del mismo tipo, pero sugiero que las consideremos análogos en sus maneras de unirse y desintegrarse. Considerar la creación de valor como una fuerza generativa de diferencia nos muestra justo cuán contingente, inestable y enormemente importante puede ser esta.

Seguiremos de cerca, en el resto del libro, la creación y el desmantelamiento de gente, cosas y lugares como objetos valiosos. Estas investigaciones de creación de valor con respecto a los minerales producen un relato de México y Estados Unidos (y particularmente de las experiencias y prácticas espaciales y transnacionales que vinculan y dividen a estos países) que nos muestra dimensiones normalmente ignoradas o inadvertidas. De manera más amplia, este

tanamente dentro de formaciones previas (que también son actores), que motivan y limitan a la vez sus acciones.

relato usa el concepto de creación de valor como la estabilización de la diferencia significativa para entender “la producción del espacio” no como una abstracción, sino como un proceso específico y concreto.

Referencias

- Anderson, Warwick.** 2002. “Introduction: postcolonial technoscience”. En “Postcolonial technoscience”. Número especial, *Social Studies of Science* 32 (5/6): 643-658.
- Appadurai, Arjun, ed.** 1986. *The social life of things: commodities in cultural perspective*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Arnáiz y Freg, Arturo.** 1936. *Andrés Manuel del Río: estudio biográfico*. Ciudad de México: Casino Español de México.
- Basch, Linda, Nina Glick Schiller y Cristina Blanc-Szanton.** 1994. *Nations unbound: transnational projects, postcolonial predicaments, and deterritorialized nation-states*. Nueva York: Gordon & Breach.
- Callon, Michel, Cécile Méadel y Vololona Rabearisoa.** 2002. “The economy of qualities”. *Economy and Society* 31 (2): 194-217. <https://doi.org/10.1080/03085140220123126>
- Cancian, Frank.** 1994. *The decline of community in Zinacantan: economy, public life, and social stratification, 1960-1987*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Casey, Edward.** 1996. “How to get from space to place in a fairly short stretch of time: phenomenological prolegomena”. En *Senses of place*, editado por Steven Feld y Keith H. Basso, 13-52. Santa Fe, NM: School of American Research Press.
- Castañeda, Alejandra.** 2006. *The politics of citizenship of Mexican migrants*. Nueva York: LFB Scholarly Publishing.
- Chibnik, Michael.** 2003. *Crafting tradition: the making and marketing of Oaxacan wood carvings*. Austin: University of Texas Press; Colección Ingeniero Ponciano Aguilar Frías (CPA).
- Collins, Jane L.** 2003. *Threads: gender, labor, and power in the global apparel industry*. Chicago: University of Chicago Press.
- Crang, Philip, Claire Dwyer y Peter Jackson, eds.** 2004. *Transnational spaces*. Nueva York: Routledge Press.
- De Genova, Nicholas.** 2005. *Working the boundaries: race, space, and “illegality” in Mexican Chicago*. Durham: Duke University Press.
- Díaz-Barriga, Miguel.** 2008. “Distracción: notes on cultural citizenship, visual ethnography, and Mexican migration to Pennsylvania”. *Visual Anthropology Review* 24 (2): 133-147.
- Eiss, Paul K. y David Pedersen.** 2002. “Introduction: values of value”. *Cultural Anthropology* 17 (3): 283-290.

- Ferry, Elizabeth E.** 2011. *No solo nuestro: patrimonio, valor y colectivismo en una cooperativa guanajuatense*. Traducido por Marcelo Damiani y Martín Arias. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán; Universidad Iberoamericana.
- Fortun, Kim.** 2009. "Scaling and visualizing multi-sited ethnography". En *Multi-sited ethnography: theory, praxis and locality in contemporary research*, editado por Mark-Anthony Falzon, 73-86. Londres: Ashgate Publishing.
- Foster, Robert J.** 2007. "The work of the new economy: consumers, brands and value creation". *Cultural Anthropology* 22 (4): 707-731. <https://doi.org/10.14318/hau3.1.004>
- Franklin, Sarah.** 2007. *Dolly mixtures: the remaking of genealogy*. Durham: Duke University Press.
- Gereffi, Gary y Miguel Korzeniewicz, eds.** 1994. *Commodity chains and global capitalism*. Westport, CT: Praeger Publishers.
- Godelier, Maurice.** 1999. *The enigma of the gift*. Chicago: University of Chicago Press.
- Goldring, Luin.** 2001. "The gender and geography of citizenship in Mexico-US transnational spaces". *Identities: Global Studies on Culture and Power* 7 (4): 501-537. <https://doi.org/10.1080/1070289X.2001.9962677>
- Graeber, David.** 2001. *Toward an anthropological theory of value: the false coin of our own dreams*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Gregory, Chris A.** 1997. *Savage money: the anthropology and politics of commodity exchange*. Ámsterdam: Harwood Academic Publishers.
- Gupta, Akhil.** 1992. "The song of the non-aligned world: transnational identities and the re-inscription of space in late capitalism". *Cultural Anthropology* 7 (1): 63-79. <https://www.jstor.org/stable/656521>
- Hannerz, Ulf.** 1996. *Transnational connections: culture, people, places*. Nueva York: Routledge Press.
- Hayden, Cori.** 2003. *When nature goes public: the making and unmaking of bioprospecting in Mexico*. Princeton: Princeton University Press.
- Helmreich, Stefan.** 2009. *Alien ocean: anthropological voyages in microbial seas*. Berkeley: University of California Press.
- Hirsch, Jennifer.** 2003. *A courtship after marriage: sexuality and love in Mexican transnational families*. Berkeley: University of California Press.
- Hondagneu-Sotelo, Pierrette.** 1994. *Gendered transitions: Mexican experiences of immigration*. Berkeley: University of California Press.
- Ingold, Tim.** 1993. "The temporality of the landscape". *World Archaeology* 25 (2): 152-174.
- Kearney, Michael.** 1995. "The local and the global: the anthropology of globalization and transnationalism". *Annual Review of Anthropology* 24: 547-565. <https://www.jstor.org/stable/2155949>
- Kopytoff, Igor.** 1986. "The cultural biography of things: commoditization as process". En Appadurai 1986, 64-91.

- Kunz, George.** 1927a. "American travels of a gem collector". *Saturday Evening Post*, 26 de noviembre: 6-7, 85-86, 91. http://www.store.palagems.com/kunz_reminiscences1.htm
- . 1927b. "American travels of a gem collector". *Saturday Evening Post*, 10 de diciembre, 22-23, 172-174, 176. http://www.store.palagems.com/kunz_reminiscences2.htm
- Latour, Bruno.** (1987) 1992. *Ciencia en acción: cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*. Traducido por Eduardo Aibar, Roberto Méndez y Estela Ponisio. Barcelona: Editorial Labor.
- . 2005. *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory. Clarendon lectures in management studies*. Nueva York: Oxford University Press.
- Lefebvre, Henri.** (1974) 1991. *The production of space*. Traducido por Donald Nicholson-Smith. Oxford: Blackwell Press.
- Lévi-Strauss, Claude.** (1955) 1992. *Tristes tropiques*. Traducido por John y Doreen Weightman. Nueva York: Penguin Books.
- Lewis, Laura A.** 2006. "Home is where the heart is: Afro-Latino migration and cinder-block homes on Mexico's Costa Chica". *South Atlantic Quarterly* 105 (4): 801-829. <https://doi.org/10.1215/00382876-2006-002>
- Lowe, Celia.** 2004. "Making the monkey: how the Togeian Macaque went from 'new form' to 'endemic species' in Indonesians' conservation biology". *Cultural Anthropology* 19 (4): 491-516. <https://www.jstor.org/stable/3651589>
- Martin, Emily.** 1995. "Working across the human-other divide". En *Reinventing biology: respect for life and the creation of knowledge*, editado por Lynda Birke y Ruth Hubbard, 261-275. Bloomington: Indiana University Press.
- Massey, Doreen.** 1991. "A global sense of place". *Marxism Today* (junio): 24-29. http://banmar.archive.org.uk/collections/mt/pdf/91_06_24.pdf
- Matsutake Worlds Research Group.** 2009. "A new form of collaboration in cultural anthropology: matsutake worlds". *American Ethnologist* 36 (2): 380-403. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2009.01141.x>
- Mauss, Marcel.** (1954) 1990. *The gift: the form and reason for exchange in archaic societies*. Traducido por W. D. Halls. Nueva York: W. W. Norton.
- Mendoza, Cristóbal.** 2006. "Transnational spaces through local places: Mexican immigrants in Albuquerque, New Mexico". *Journal of Anthropological Research* 62 (4): 539-561. <https://www.jstor.org/stable/20371079>
- Meneley, Anne.** 2008. "Oleo-signs and quali-signs: the qualities of olive oil". *Ethnos* 73 (3): 303-326. <https://doi.org/10.1080/00141840802324003>
- Miller, Daniel.** 1987. *Material culture and mass consumption*. Oxford: Blackwell Press.
- . 2005. "Materiality: an introduction". En *Materiality*, editado por Daniel Miller, 1-50. Durham: Duke University Press.
- . 2008. "The uses of value". *Geoforum* 39 (3): 1122-1132. <https://www.ucl.ac.uk/anthropology/people/academic-and-teaching-staff/daniel-miller/uses-value>

- Mintz, Sidney.** 1985. *Sweetness and power: the place of sugar in modern history*. Nueva York: Viking-Penguin.
- Mitchell, Don.** 1996. *The lie of the land: migrant workers and the California landscape*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mol, Annemarie.** 2002. *The body multiple: ontology in medical practice*. Durham: Duke University Press.
- Munn, Nancy D.** 1986. *The fame of Gawa: a symbolic study of value transformation in a Massim (Papua New Guinea) society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Myers, Fred R.** 2002. *Painting culture: the making of an aboriginal high art*. Durham: Duke University Press.
- Paxson, Heather.** 2008. "Post-pasteurian cultures: the microbiopolitics of raw-milk cheese in the US". *Cultural Anthropology* 23 (1): 15-47. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2008.00002.x>
- Paz, María Emilia.** 1997. *Strategy, security, and spies: Mexico and the U.S. as allies in World War II*. University Park: Pennsylvania State University.
- Redfield, Robert.** 1950. *The folk culture of Yucatán*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rouse, Roger.** 1991 "Mexican migration and the social space of postmodernism". *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 1 (1): 8-23. <https://www.semanticscholar.org/paper/Mexican-Migration-and-the-Social-Space-of-Rouse/f3f375caab34f727110aaa9a1f689a0223da-4a6f>
- Saussure, Ferdinand de.** (1916) 1945. *Curso de lingüística general*. Traducido por Amado Alonso. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Soto Laveaga, Gabriela.** 2009. *Jungle laboratories: Mexican peasants, national projects, and the making of the pill*. Durham: Duke University Press.
- Stephen, Lynn.** 2007. *Transborder lives: indigenous Oaxacans in Mexico, California, and Oregon*. Durham: Duke University Press.
- Strathern, Marilyn.** 1990. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Tolentino, Roland B.** 1996. "Bodies, letters, catalogs: Filipinas in transnational space". *Social Text* 48: 49-76. <https://doi.org/10.2307/466786>
- Turner, Terence.** 1995. "Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity, and sociality among the Kayapo". *Cultural Anthropology* 10 (2): 143-170. <https://www.jstor.org/stable/656331>
- United States Department of the Interior, comp.** 1996. *Dictionary of mining, mineral, and related terms*. 2.^a ed. Washington D. C.: Staff of the U.S. Bureau of Mines. http://www.abdurrahmanince.net/03_HuMinEngDic_6607s.pdf
- Walsh, Andrew.** 2010. "The commodification of fetishes: telling the difference between natural and synthetic sapphires". *American Ethnologist* 37 (1): 98-114. <https://www.jstor.org/stable/40389881>

—. 2012. *Made in Madagascar: sapphires, ecotourism, and the global bazaar*. Toronto: University of Toronto Press.

Weiner, Annette B. 1992. *Inalienable possessions: the paradox of keeping-while giving*. Berkeley: University of California Press.

Wood, W. Warner. 2008. *Made in Mexico: Zapotec weavers and the global ethnic art market*. Bloomington: Indiana University Press.

Zelizer, Viviana A. 1994. *Pricing the priceless child: the changing social value of children*. Princeton: Princeton University Press.

Zolniski, Christian. 2006. *Janitors, street vendors, and activists: the lives of Mexican immigrants in Silicon Valley*. Berkeley: University of California Press.

“Como sin querer la cosa”. Insinuaciones e indeterminación en los encuentros entre esmeralderos y esmeraldas en Colombia

*“As if without wanting to”. Insinuations and indeterminacy in encounters
between esmeralderos and emeralds in Colombia*

Vladimir Caraballo Acuña*

Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colombia

DOI: 10.22380/2539472X.2046

RESUMEN

En el contexto de la formalización de la minería en Colombia, mineros artesanales, comerciantes y talladores de esmeraldas suelen enfatizar la indeterminación en sus encuentros con ellas y con sus cualidades. En lugar de acechar para extraer, de planear para tallar o de estandarizar para vender, en general privilegian la impredecibilidad de los encuentros y la espectralidad de las piedras. Por ello, lo que hacen es diseñar insinuaciones específicas de las cuales los encuentros interruptivos pueden surgir de manera indeterminada. En sus palabras, hay que buscar, tallar y vender esmeraldas “como sin querer la cosa”. En este artículo propongo entender estas insinuaciones como prácticas lingüísticas y no lingüísticas que los esmeralderos usan para encontrarse con las esmeraldas y para crear la indeterminación como una teoría de su mundo que interrumpe el pensamiento económico-político de la formalización. Propondré que “como sin querer la cosa” nos da, como lo hace una guaca, la posibilidad de un pensamiento indeterminado erigido desde interrupciones y sorpresas. A este pensamiento, cuya naturaleza intento emular en la estructura misma del artículo, lo llamaré *pensamiento esmeralda*.

Palabras clave: indeterminación, insinuaciones, esmeraldas, antropología lingüística.

ABSTRACT

In the context of formalization of mining in Colombia, artisanal miners, traders, and emerald carvers often emphasize indeterminacy in their encounters with emeralds and their qualities. Instead of stalking to extract, planning to carve, or fixing to sell, they privilege the unpredictability of these encounters. What they do is to design specific insinuations from which interruptive encounters can indeterminately emerge. In their words, emeralds must be sought, carved, and sold “as if without wanting to”. In this paper, I propose to understand these insinuations as linguistic and nonlinguistic practices that esmeralderos use to encounter with the emeralds and create indeterminacy as a theory of their world that besiege politic-economic thought of mining formalization. I propose that “as if without wanting to” gives us the possibility of an indeterminate thought constituted by interruptions and surprises. I call this thought, whose nature I try to emulate in the very structure of the article, pensamiento esmeralda.

Keywords: indeterminacy, insinuations, emeralds, linguistic anthropology.

La indeterminación está [...] siempre abierta al horizonte y, en este sentido, es inherentemente creativa y liberadora.

Comentario de Thomas Csordas a Abreu (2019)

Lejos de significar el fracaso del diálogo [la interrupción] podría llegar a ser la condición para la comprensión y el entendimiento [...]

La interrupción de la relación, una cierta relación de interrupción, el suspenso de toda mediación.

Derrida (2003, 19-20)

Hoy en día, nadie debe empeñarse en aquello que “sabe hacer”.

En la improvisación reside la fuerza. Todos los golpes decisivos habrán de asestarse como sin querer.

Benjamin (1987, 21)¹

Introducción

En Colombia, los encuentros entre esmeralderos (como llamaré de manera genérica a mineros y mineras artesanales, talladores y talladoras, y comerciantes) y esmeraldas están poblados de contradicciones, paradojas y ambigüedades. Más específicamente, es posible decir que los esmeralderos han diseñado prácticas concretas no solo para crear esas contradicciones, sino para mantenerlas irresueltas o resolverlas de manera provisional. Así, por ejemplo, los guaqueros (mineros artesanales) sostienen una delicada disposición potencial entre atención e indiferencia para que la esmeralda “se le aparezca” a uno entre el barro y las rocas; así, los talladores toman medidas precisas de los tamaños y formas de las piedras, no para domesticar su compleja materialidad, sino para que, por ejemplo, las tonalidades verdes surjan excediendo esas mismas medidas; y, de igual forma, cuando guaqueros, talladores y comerciantes fijan esos tonos en categorías cromáticas específicas, al mismo tiempo se encargan de decir que es imposible fijarlos porque siempre se están moviendo.

Los esmeralderos resumen estas ideas con un conjunto de frases diferentes, recurrentes y todas referidas a una misma forma de hacer las cosas: “como por no dejar”, “como sin querer” o “como sin querer la cosa”. En términos generales, para muchos de ellos, hay que buscar, tallar y comerciar esmeraldas “como sin querer la cosa”.

1 Le debo el hallazgo de esta frase de Benjamin a Andrea Murillo.

Aunque en Colombia estas expresiones pueden referirse a un encubrimiento, a un simulacro diseñado para esconder una intención velada, en el mundo de las esmeraldas se relacionan con una forma de hacer que crea un espacio suspendido entre hacer y no hacer, entre decir y no decir: encontrar sin buscar, medir para exceder, fijar sin fijar. Hacer como sin querer la cosa es una forma de mantener irresueltas paradojas y contradicciones como estas; mejor aún, es una forma de resolverlas provisionalmente para no extinguirlas, de resolverlas y mantenerlas irresueltas al mismo tiempo. De la provisionalidad, de la irresolución, las esmeraldas y sus cualidades aparecen no como productos sino, en muchas ocasiones, como sorpresas.

Estas prácticas de talladores, mineros y comerciantes tienen un espesor político particular en la Colombia contemporánea: la formalización estatal de la minería. La formalización ha consistido en un conjunto de mecanismos orientados a garantizar la adhesión del país a la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE), para su mejor posicionamiento en la inversión extranjera a través del diseño de economías transparentes y materias primas trazables. En este contexto, los funcionarios estatales han diseñado diferentes dispositivos de estandarización con el propósito de categorizar, contabilizar y organizar las prácticas de los esmeralderos: la difusión de la precisión como forma privilegiada de tallar, la certificación del origen de las piedras, la medición de la capacidad económica de los comerciantes, el control del número de piedras que cada *guaquero*² puede comercializar, entre otros. Para muchos *guaqueros*, mineros y talladores tradicionales, la formalización ha implicado el aumento del monopolio imperante desde hace varios años (Caraballo Acuña 2019).

A pesar de lo que pudiera pensarse, la relación entre indeterminación y estandarización no ha sido binaria. Al contrario, los encuentros de los esmeralderos con los funcionarios y los dispositivos de estandarización suelen ser similares a los encuentros con las esmeraldas: en ellos, en lugar de la oposición directa, emerge una suerte de incomunicación hecha de interrupciones que nos permite imaginar, de manera más optimista, una economía política minera dispuesta a aprender de los encuentros esmeralderos, dispuesta a abrazar lo que la interrumpe y la puede sorprender creativamente.

2 En Colombia la palabra *guaquero* es usada con distintos significados. En el mundo esmeraldero, se refiere a mineros artesanales que buscan esmeraldas entre el barro de las laderas y las riberas de las quebradas usando palas y picos. En ocasiones, también se emplea para referirse a quienes ingresan subrepticamente a túneles de empresas mineras abriendo túneles alternos que conectan con los principales. En cualquiera de los casos, los esmeralderos suelen aludir al origen chibcha de la palabra *guaca* para invocar con ella la ancestralidad de su actividad.

En este artículo describo cómo, en el marco de la formalización minera, algunas prácticas de mineros artesanales, talladores y comerciantes pueden entenderse como insinuaciones, es decir, como prácticas que les permiten, al mismo tiempo, encontrarse con las esmeraldas y sus cualidades, declarar que esto solo es posible en medio de la indeterminación, y crear esa indeterminación como una teoría de su mundo. Sugeriré que las insinuaciones esmeralderas y el conocimiento presente en ellas pueden extenderse para entender casos similares en contextos muy distintos y, más aún, ayudarnos a fundar un pensamiento que abrace las interrupciones y las sorpresas. A este pensamiento lo llamaré *pensamiento esmeralda*.

Para desarrollar estos argumentos procederé de la siguiente manera: en la primera parte aprovecho la narración de José Emiro³, un amigo gUAQUERO, sobre sus enguacadas, para mostrar la disposición ambigua, paradójica, entre la atención y la indiferencia, que los gUAQUEROS deben asumir para insinuar la posibilidad de encontrarse con las esmeraldas. En la segunda parte sugiero que esta disposición puede ser entendida como un conjunto de *insinuaciones*, es decir, prácticas lingüísticas y no lingüísticas que crean la posibilidad de la aparición de esmeraldas valiosas y construyen las reglas mismas de sus encuentros con ellas; para lo anterior, analizo en detalle las formas poéticas de la narración de José Emiro y sugiero que, en sus historias, los gUAQUEROS construyen a las esmeraldas como apariciones y a sus encuentros con ellas como eventos impredecibles. En la tercera parte muestro cómo estas insinuaciones gUAQUERAS se relacionan con otro tipo de insinuaciones: las denominaciones ambiguas que utilizan los talladores y los comerciantes para categorizar los tonos verdes de las esmeraldas; a través de su estructura poética, sugiero que los esmeralderos declaran la fijación de las tonalidades y, al mismo tiempo, su imposibilidad. En la cuarta parte recojo estas insinuaciones para lanzar el centro de la propuesta analítica y para iniciar un cambio en el tono del documento: partiendo de las insinuaciones mencionadas sugeriré que, a través de ellas, los gUAQUEROS, talladores y comerciantes crean una teoría de mundo basada en la indeterminación, que recientemente ha comenzado a asediar el pensamiento económico político de la formalización minera. Cierro el documento proponiendo la posibilidad de un pensamiento-esmeralda que busco emular en la escritura misma del texto: un pensamiento antropológico, económico y político basado en la potencialidad de estados intermedios, atenuados, entre la estandarización y el exceso. Así, si las primeras cuatro partes dan forma a una textura acotada, las últimas dos la

3 No uso seudónimos.

desdoblan y extienden ensayísticamente con el objetivo de presentar la potencia como resultado estético y analítico de la operación.

Encuentros entre el barro

Permítanme ser convencional e iniciar con la manera como los guaqueros se encuentran con las esmeraldas. En Colombia, encontrarse con una esmeralda valiosa se llama “enguacarse”. El uso más frecuente de este término hace referencia a un guaquero que se enguaca mientras camina por las laderas de las montañas o las riberas de las quebradas del occidente de Boyacá. Pero el término también se utiliza para hablar de un tallador que durante el proceso de talla se encuentra con un efecto óptico no previsto, un brillo fulgurante, una tonalidad fascinante o una hermosa combinación de *inclusiones* (componentes gaseosos, sólidos y líquidos que constituyen el interior de las piedras). También se emplea para hablar de un comerciante que logra vender una esmeralda a un precio alto que jamás sospechó o de uno que logra comprar una a un módico precio que, igualmente, nunca imaginó. Guaqueros, comerciantes y talladores, algunas cuantas veces en sus vidas, en broma o en serio, han dicho de sí mismos “me enguacué” o, de algún conocido, “se enguacó”.

Aunque sea posible sospechar la posibilidad de estos encuentros, enguacarse siempre es asombrarse, sorprenderse. Por eso, los esmeralderos suelen hablar de “encontrarse *con* una esmeralda” en lugar de “encontrar una esmeralda”: enguacarse es siempre disponerse para el asombro y la sorpresa y, como veremos, dejarse tomar por ellos: dejarse tomar por sorpresa. Ni la esmeralda entre el barro ni el brillo en la talla son predecibles, esperables ni susceptibles de ser diseñados. Uno no encuentra una esmeralda o un color exuberante porque lo esté buscando; se encuentra con ellos porque se le aparecen. Son, para decirlo en términos que irán tomando forma más adelante, parecidos a espectros: entidades suspendidas entre la presencia y la ausencia cuya forma de habitar es la interrupción (Barad 2010; Derrida 1995; Tsing *et al.* 2017).

Así, por ejemplo, para los guaqueros enguacarse es solo posible si se construye una suerte de estado suspendido en el que una esmeralda puede aparecer. Los guaqueros de Muzo, el municipio más representativo de las esmeraldas colombianas junto con Chivor y Coscuez (en la región occidental del departamento de Boyacá), suelen realizar caminatas en las laderas de las montañas y las riberas de las quebradas disponiéndose al encuentro con una “chispita”. El siguiente es el fragmento de una conversación que tuve con José Emiro sobre sus guacas:

—José Emiro: Mis guacas casi la mayoría han sido de ojo, andando, andando, rompiendo piedras [...]

—Vladimir: ¿Y sí ha encontrado esmeraldas así, solo andando y mirando?

—J. E.: ¡Lógico! ¡Claro! Lo que pasa es que uno no debe ser negativo. Debe ser positivo, tener positivismo. *Ir con esa ilusión, con ese ánimo, con ese deseo, con ese gusto*: “hermano, yo me voy a enguacar. Hoy o mañana”. Y con ese pensamiento me voy. O hay otra: *tampoco puede uno ponerse a pensar tanto en eso*. Mire, si yo me pongo a contarle lo de mis guacas... eso es para risas. Dios y suerte. Grábese eso: Dios y suerte. Un día le dije a un amigo que nos fuéramos por allá arriba para El Repollal. Yo llevaba un pantalón casi nuevo, azul, y una camisa. Yo nunca me ha faltado mi pico. Nos fuimos con el man para arriba. Y a lo que llegamos arriba el man se cansó y dijo que se iba para otro lado porque ya iba cansado por el sol. Le insistí: “marica, camine, hombre, vamos”. *La esmeralda hay un momento como que lo lleva a uno, lo llama*. Le dije: “camine, hombre”. Que no, dijo. Me dijo que más bien le prestara la pala. Y yo le dije que bueno, que si no iba pues bueno... que se llevara entonces la pala. Y arranqué yo para arriba con mi pico. Cuando llegué y vi una manguera ahí botada... una manguera de dos pulgadas, botando el chorro de agua. Y me puse con el pico a hacerle así [escarbando]... ¡como por no dejar! Y joda y joda con el pico. Y ¡paannn, hijueputa! Ahí me la encontré. Dios bendito, alabado santo, Señor, Virgen santísima...

—V.: Muy de buenas usted.

—J. E.: Así *me las encontraba* yo siempre. Tin, tin, tin, y ahí me las encontraba. Echando pala no he sacado lo mismo que así andando [...] La esmeralda mía siempre ha sido de rapidez, no de tanto tiempo, ni de ponerse a dedicarse todo el día: dele pa’riba, dele pa’bajo, dele pa’llá. ¡No! Si usted está para echar pala, para sacarla con la pala, mete la pala y sacó la esmeralda y listo, se acabó [...] *En el momento menos pensado se le aparece*. No hay que andar pensando en eso todo el tiempo: porque la esmeralda siente el estresamiento, la ansiedad, y se esconde. Mientras más demuestre, menos la encuentra. La esmeralda, pienso, es como una tranquilidad, una frescura. Y a veces lo llama a uno: “veeeenga”. La esmeralda no es para matarse trabajando. (Comunicación personal, 2018)

Sería imposible contar una enguacada sin las tonalidades y expresiones usadas por José Emiro: sin el suspenso, sin el “paaaannn, hijueputa”, sin la sorpresa. Un enguacado ve interrumpida su vida y las de los demás a través de un derroche que usualmente dura poco (Brazeal 2016; Páramo 2011; Uribe 1992). Y las historias sobre esas interrupciones son contadas también como sorpresas, como chispas llenas de un suspenso que, si se resuelve, lo hace de manera

indeterminada, es decir, sin resolverlo en una cadena lineal de causas y efectos. ¿Por qué se enguaca José Emiro? ¿Cómo ocurre su encuentro?

Luego retornaré a su narración para mostrar cómo, a través de sus historias, los esmeralderos construyen una teoría de su mundo (ver Lepselter 2016). Por ahora me interesa llamar la atención sobre que, según nos dice José Emiro, enguacarse es solo posible cuando la persona sostiene un delicado equilibrio entre deseo e indiferencia. Para él, como para todos los guaqueros con quienes he hablado, si uno cede al deseo, “la esmeralda siente el estresamiento, la ansiedad, y se esconde” —para el caso del oro ver Jaramillo y Figueroa (2019)—. A mí, por ejemplo, me conminaban a esa relajación atenta cuando me veían caminando con la mirada clavada sobre el suelo y los ojos abiertos “de par en par”, como si “mientras más los abriera más grande fuera la esmeralda que podía encontrar”, decían burlonamente. Si ocurre lo contrario, es decir, si la persona logra disponer su cuerpo a eso que ocurre cuando está atento e indiferente al mismo tiempo, “en el momento menos pensado *se le aparece*”. Disponerse a esta aparición consiste en una búsqueda que debe renunciar a buscar y una atención que debe ser distraída. Es una disposición ontológicamente contradictoria, paradójica (sobre un tipo de atención similar ver Abreu 2021, 80-105).

Lo que hacen los guaqueros cuando caminan en el barro y cuando rompen pequeñas rocas para dilucidar una chispa verde no es buscar algo que está oculto; no es acechar. Para encontrarse con la esmeralda, como dice José Emiro, hay que hacer “como por no dejar”; hay que hacer “como sin querer la cosa”. Más adelante volveré a los detalles de esta expresión.

Y lo que uno se encuentra “como por no dejar” es una chispa verde (ver Rose 2017). Una vez vista, el guaquero debe mantener la mirada fija en ella, no parpadear, doblar las rodillas, estirar un brazo y un par de dedos rápidamente, pero con cuidado para que, como dicen, la esmeralda no “se le desaparezca”. El guaquero, en este sentido, debe disponer su cuerpo y su mente para la aparición; es así como se prepara a ser tomado por sorpresa. Igual que la disposición previa necesaria para el encuentro, mantenerlo vivo implica un delicado equilibrio entre movimiento y detención, una suerte de suspensión del cuerpo, de creación de un espacio intermedio, potencial.

Y es que, en efecto, las esmeraldas, como escuché muchas veces, se desaparecen fácilmente. Si usted no la agarra en el momento, solían advertirme, si usted parpadea, dela por perdida. Sea entre el barro y el agua, sea en su mano, sea cuando se cae y usted cree saber dónde se posó, sea en el bolsillo de su camisa, una esmeralda puede desaparecer de repente. Son muchas las historias: a muchos guaqueros, talladores y comerciantes una esmeralda se les ha desaparecido

alguna vez en su vida. Las esmeraldas, como dijera Valero (2008), siempre “tienen un misterio” (222). Encontrarse con ellas tiene algo de espectral.

Pero, entonces, si encontrarse lo que esperan/no esperan no depende de ellos, ¿qué es lo que pueden hacer los guaqueros?, ¿en qué consiste esa delicada disposición?, ¿cómo puede uno disponerse a la sorpresa? (Messeri 2017). Lo que quiero sugerir es que los guaqueros y, como veremos, los talladores y los comerciantes, hacen algo muy específico: insinuar.

Insinuaciones, impredecibilidad y apariciones

Caminar, mover la pala de cierta manera, lavar la tierra, romper las rocas con un pico, inclinar el cuerpo, estirar los dedos son insinuaciones; también lo es el delicado ensamblaje entre los cuerpos de los talladores, las máquinas de talla y la materialidad de las piedras (Caraballo Acuña 2021); y también lo es la manera como declaran precios que, en lugar de fijar la relación entre una mercancía y una cantidad específica de dinero, crean la posibilidad de que un precio pueda surgir, aparecer (ver Guyer [2004] sobre un tratamiento similar de los precios en África atlántica). Son insinuaciones, es decir, sugiero, prácticas a través de las cuales las personas crean *la posibilidad* de que algo ocurra —en lugar de producirlo directamente— y, al mismo tiempo, reflexionan y dicen algo sobre lo que están haciendo.

Las insinuaciones suelen ser analizadas como delicadas *estrategias comunicativas* en las que el insinuador manipula la relación entre lo dicho y lo no dicho para cubrir su intención frente a un interlocutor (Bertucelli Papi 2014; ver también Reyes 2004). Entendidas de esta manera, las insinuaciones parten de la distinción entre individuos discretos con intenciones claramente definidas que pueden ser mostradas u ocultadas.

Pero, aunque los esmeralderos suelen reconocer que las esmeraldas son voluntariosas, que deciden a quién aparecésele, que eligen, que llaman, con sus insinuaciones no buscan manipularlas ni convencerlas subrepticamente de algo ni, mucho menos, ocultar su responsabilidad (para una discusión sobre la distribución de la responsabilidad en este contexto ver Caraballo Acuña [2019]); los guaqueros no se relacionan con ellas como entidades cuyas intenciones puedan ser discretamente definidas y manipuladas. Enguacarse no depende solamente de la voluntad de la piedra, de Dios o de la suerte; depende de eso pero,

sobre todo, de algo más; de algo más que no es posible determinar (ver A. A. Johnson [2020] sobre una relación similar entre pescadores del río Mekong y entidades espectrales)⁴.

Lo que quiero sugerir es que, con sus insinuaciones, los guaqueros construyen a las esmeraldas no solo como entidades voluntariosas, sino como apariciones y a sus encuentros, como eventos impredecibles. Y no lo dicen explícitamente, sino de manera implícita, en la forma como hablan de ello. Para demostrar esto quiero centrarme, ahora sí, en los detalles de la narración de José Emiro⁵.

Hay un conocimiento muy específico elaborado implícitamente en la historia que narra. En primer lugar, me interesa llamar la atención sobre los distintos niveles de narración con los que construye su historia —Bajtín ([1975] 1989) y Hill (1995)—. Específicamente, José Emiro alterna permanentemente tres niveles: los encuentros personales que ha tenido con las esmeraldas, a través del uso de unidades lingüísticas personales como “yo”, “mis”, “me”; los comentarios que hace acerca de las características de esos encuentros, con el uso de expresiones como “la esmeralda mía siempre ha sido...” o “eso es para risas”; y comentarios acerca de los encuentros que cualquier persona puede tener con las esmeraldas, con el uso de unidades más generales, como “usted” o “uno”, en oraciones como “si usted está para...” o “como que lo llama a uno”. José Emiro cuenta su historia narrando sus encuentros y, en turnos, teorizando sobre ellos y sobre los de otros.

En segundo lugar, a partir de este dialogismo, el guaquero construye su conocimiento de dos formas: de manera explícita, narrando su encuentro José Emiro dice que enguacarse es, como ya advertí, una combinación de “ilusión, ánimo, deseo, gusto”, por un lado, y de “tranquilidad y frescura”, por otro; además, dice que los encuentros dependen de “Dios y suerte”; afirma que dependen también del “llamado” de las esmeraldas; y que los encuentros no están determinados por el trabajo, sino por todo lo anterior. Eso lo dice José Emiro explícitamente. Pero ¿qué dice *la forma* en la que habla? Lo que quiero mostrar es que, implícitamente, en la configuración poética de su práctica lingüística, dice algo mucho más

4 Agradezco a uno de los evaluadores por sugerirme la necesidad de hacer este énfasis.

5 Entiendo que “el lenguaje” no es distinto a “la práctica”, como si se tratara de reinos separados; más bien, sigo a distintos antropólogos y antropólogas lingüistas al decir que el lenguaje es un tipo de práctica que debe ser analizada con la misma rigurosidad que cualquier otra. Como tal, está constituida y da forma a específicas materialidades (Harkness 2014), espacio-temporalidades (Dick 2010), texturas (Jakobson 1986) y relaciones ideológicas (Schieffelin, Woollard y Kroskrity [1998] 2012). “Recoger los conceptos en la vida” es posible también, contrario a lo que dijo el antropólogo colombiano Luis Guillermo Vasco, tomándonos absolutamente en serio las decisiones lingüísticas de las personas (Vasco 2002; ver también Anzola Rodríguez 2017).

complejo que la simple articulación de voluntades. Específicamente, José Emiro usa tres oraciones que permiten entender lo que quiero decir:

Así me las encontraba yo.

En el momento menos pensado se le aparece.

Como por no dejar.

Aquí estoy siguiendo la importancia de prestar atención a los ritmos y texturas de las historias que escuchamos en campo (Tsing y Ebron 2015). Más específicamente, sigo la posibilidad de que las prácticas lingüísticas sean entendidas como prácticas rituales en las que los detalles mismos del aquí-y-ahora construyen las reglas que las hacen posibles (Silverstein y Urban 1996). En lugar del lenguaje como un conjunto de relaciones semióticas estandarizadas extraíbles de sus usos particulares (los sonidos, los acentos, las texturas), tal y como sugirió Saussure, se trata de un lenguaje comprensible solamente en-uso. En lugar de entender las formas de hablar como simples aplicaciones automáticas de estructuras lingüísticas previas, es necesario ver en ellas decisiones lingüísticas que tomamos en el curso mismo de nuestras interacciones.

En este sentido ritual, con el término *metapragmática* Michael Silverstein (2004) se ha referido a la manera como, a través de ciertas prácticas lingüísticas, las personas dicen algo y, simultáneamente, dicen algo acerca de lo que dicen, de cómo lo dicen y, por esa vía, del lenguaje mismo que les permite hacer todo lo anterior. Más específicamente, prestando atención a distintas “pistas” o formas poéticas de las prácticas lingüísticas (Jakobson 1986), se puede derivar el conocimiento que las personas construyen acerca de ellas mismas (Bauman y Briggs 1990). Es como observar un juego del cual no se conocen las reglas para, a partir de sus ritmos, sus repeticiones, sus interrupciones, derivar las reglas de funcionamiento que, sin duda, exceden siempre aquellas establecidas en un posible manual.

Lo que creo, entonces, es que las tres oraciones, que resuenan con el uso frecuente que hacen de ellas guaqueros, talladores y comerciantes, constituyen justamente pistas del conocimiento que José Emiro y los demás construyen sobre su relación con estos minerales. A la tercera oración volveré más adelante. Por ahora quiero fijarme en las dos primeras.

Si, siguiendo esta línea, pensamos esta forma de hablar como un conjunto de elecciones que José Emiro toma conscientemente, es posible ver dos cosas: primero, que en la primera oración evita decir algo como “así las encontraba yo”; hablando de esta forma, el guaquero usaría la forma con la que comúnmente nos referimos a algo que hemos estado buscando y que terminamos por encontrar, es decir, a la relación entre una búsqueda y un hallazgo. Pero, en su lugar,

decide usar otra forma que, como dije antes, no es para nada casual: “así *me* las encontraba yo”. Hablando de esta manera, en una vía contraria a la anterior, José Emiro se decide por una fórmula a la que solemos acudir para hablar de encuentros casuales, no planeados, sorprendivos: como dije, encontrarse con algo es distinto a encontrar algo. Hablando así, sugiero, José Emiro está enfatizando que su encuentro, sus encuentros, son sorprendivos. Los gUAQUEROS no encuentran esmeraldas, sino se encuentran, de manera impredecible, con ellas.

Y algo similar ocurre en la segunda oración, cuando lanza una teorización ya no sobre sus encuentros, sino sobre los encuentros de un “usted” que puede ser cualquier persona. Si en la primera oración habla del carácter impredecible, en la segunda evita decir algo como “en el momento menos pensado se la encuentra” (que sería concordante con la primera oración) y se decanta en su lugar por decir algo más radical: que uno ya ni siquiera se encuentra las esmeraldas, sino que las esmeraldas “se le aparecen”. La expresión, de nuevo, no es casual y, al contrario, se repite una y otra vez en las historias que los gUAQUEROS cuentan sobre sus enguacadas.

Articulando la narración de su encuentro, los comentarios sobre sus encuentros en general, los comentarios sobre los encuentros que cualquier persona puede tener con las esmeraldas, y unas formas poéticas muy detalladas, José Emiro está construyendo el carácter impredecible de los encuentros y el carácter espectral de las esmeraldas.

Por supuesto, esto no solo ocurre en las prácticas lingüísticas. Tampoco ocurre solamente con los gUAQUEROS. Caminando entre el barro, picando rocas, moviendo sus palas de cierta manera, mirando sin intensidad, pero atentos, los gUAQUEROS disponen su cuerpo y su atención a ese limbo en el que, al mismo tiempo, esperan algo, no saben lo que esperan (más allá, por supuesto, de una esmeralda), no desean saberlo y se prestan a ser tomados por sorpresa. E, igual que los gUAQUEROS solían llamarme a la distensión mientras caminaba en el barro, en muchas otras ocasiones lo hicieron también los talladores al verme tallar con prisa o, al contrario, con parsimonia, con aburrimiento. Y lo mismo hicieron los comerciantes cuando vieron que intentaba fijar un precio de manera apresurada, sin esperar a que el juego de declaraciones propio del regateo tuviera lugar. En la gUAQUERÍA, la talla y el comercio, cada vez que veían que yo intentaba presionar un final, predecir lo que podía ocurrir, me llamaban a disponerme a la sorpresa, a la indeterminación, a la posibilidad de que algo relativamente inesperado ocurriera. En todos los casos, lingüísticos y no lingüísticos, gUAQUEROS, talladores y comerciantes saben disponerse a través de las insinuaciones a esa suerte de estado intermedio y potencial del cual puede surgir una aparición. De nuevo: ¿por qué se enguacan José Emiro, un tallador o un comerciante? Por algo

que no puede ser determinado y ante lo cual solo pueden disponerse haciendo insinuaciones.

Esta disposición, en mi opinión, es fundamental. Lo es porque nos ofrece la oportunidad de ver que la relación impredecible y espectral con las esmeraldas interrumpe, como veremos más adelante, un pensamiento propiamente económico hecho de entidades discretas que habitan el espacio de manera también discreta. En este sentido, mi propuesta es distinta al enfoque usual en los análisis provenientes de la sociología y la ciencia política que ven las esmeraldas (o cualquier otro “recurso”) como objetos cuyo valor intrínseco define los conflictos por su apropiación (Gutiérrez Sanín y Barón 2008; Leiteritz y Riaño 2018; Parra 2021; *cfr.* Kneas 2018; Richardson y Weszkalnys 2014; Shever 2020).

Más específicamente, me interesa distanciarme de manera enfática de aquellas propuestas que ven la ambigüedad y la indeterminación esmeraldera como una simple “creencia ilusoria” de los guaqueros producida por relaciones económicas “estructurales” (Parra 2021, 15). Así, en lugar de explicarla como el producto de “una profunda ignorancia de los procesos efectivos de reconocimiento, comercialización de la cadena de producción [de parte de] la gran masa de guaqueros y de sus familias” (15), me propongo preguntarme qué pensamiento, por derecho propio, expresan en la manera como se encuentran con las esmeraldas; ese pensamiento, en lugar de un desfase ignorante del mundo económico, nos ayuda a comprender, de hecho, los límites de este (Johnson 2020, 12-13; Walsh 2004).

Para terminar de redondear este argumento volveré más adelante a la expresión “como por no dejar” o “como sin querer la cosa”. Pero, antes de ello, quiero centrarme en otro conjunto de insinuaciones también de tipo lingüístico: la declaración de las tonalidades de verde de las esmeraldas. Como veremos, también allí guaqueros, talladores y comerciantes crean contradicciones para fundar la provisionalidad en sus encuentros con, esta vez, el color de las piedras.

Tonalidades verdes

La indeterminación potencial de la que hablo es creada y sostenida por talladores y comerciantes de esmeraldas que también deben disponerse al asombro. Entre otros momentos, esto ocurre cuando unos y otros deben decirse de qué tono de verde es una esmeralda. Aunque no hay disputas acerca de que estas piedras son de color verde, el tono específico es un asunto delicado porque los tonos más

saturados suelen ser altamente valorados en el mercado. Pero la delicadeza de las formas en que los esmeralderos declaran estos tonos no se explica solamente, de nuevo, por los intereses comerciales. Al igual que en la gUAQUERÍA, los talladores, los comerciantes y los gUAQUEROS han decidido que los tonos verdes solo pueden ser declarados de esa misma manera: como sin querer. Para ellos, hablar de los tonos de las piedras es solo posible contradiciéndose: fijar el tono de una esmeralda y, al mismo tiempo, decir que los tonos de las esmeraldas no se pueden fijar. Lo hacen todo el tiempo. Explícitamente dicen que, a diferencia de los diamantes o del oro, el color de las esmeraldas es tan complejo que no es posible estandarizar su denominación; pero, nuevamente, lo hacen también de manera implícita a través de la estructura poética de sus declaraciones. Veamos.

Los comerciantes establecen tres tonalidades en relación con el origen de las piedras: el color de las provenientes de Muzo ha comenzado a definirse como “verde Muzo” o “verde yerba”; las de Chivor, dicen, tienen un verde “más azulado” o “más hacia el azul”; las de Coscuez, un verde “más amarilloso” o “más hacia el amarillo”. Por supuesto no me interesa sentar una posición acerca de si existen o no ciertas categorías cromáticas ni de su relación con determinadas unidades culturales (Young 2018); más bien, quiero mostrar, en una orientación más pragmática, aquello que los esmeralderos hacen con estas formas de denominación y, específicamente, lo que dicen con ellas acerca de la naturaleza de sus encuentros con los tonos de las esmeraldas. Fíjense entonces en la semejanza poética que comparten estas categorizaciones: el uso de preposiciones de espacio (hacia), de adverbios de cantidad (más, menos) y de los sufijos *oso* u *osa*. ¿En qué se parecen estas unidades lingüísticas? Quiero argumentar lo siguiente: a través de ellas los esmeralderos fijan los tonos y, a la vez, dicen que esa fijación es posible solamente siendo provisional, es decir, que sostienen al mismo tiempo la fijación y el movimiento de los tonos. Veamos, solo como un ejemplo, la siguiente frase:

Esta [esmeralda] es más hacia el amarillo.

En otras ocasiones esta frase, típica en el mercado esmeraldero, es enfatizada con la siguiente forma:

Esta [esmeralda] es más como hacia el amarillo.

En el primer caso, los esmeralderos hacen dos cosas: comparar esmeraldas a partir del amarillo como cualidad compartida y graduar esa comparación a través del adverbio de cantidad “más”. En el segundo caso ocurre lo mismo, pero se agrega una atenuación operada por el “como” (y que, de hecho, veremos, cumple el mismo papel en “como sin querer la cosa”). Parece un caso típico de graduación de cualidades, pero quiero llamar la atención sobre algo que me parece

más interesante: la inclusión de la preposición “hacia”. Pensemos, nuevamente, estas formas de hablar como elecciones lingüísticas que toman las personas para hacer algo; por ejemplo, veamos la diferencia implicada si los esmeralderos dijeran simplemente:

Esta es más amarilla.

¿Por qué no lo hacen? Es claro que, frente a esta oración, el uso del “hacia” les permite a los esmeralderos denotar el movimiento hacia un destino (en este caso el amarillo). Lo que quiero sugerir es que, a través de su inclusión, los esmeralderos declaran el tono y, a la vez, declaran que los tonos de los que hablan se están moviendo. Fijan un tono y al mismo tiempo, implícitamente, en la configuración misma de la oración, dicen que esa fijación no es más que una resolución provisional, posible e imposible, que mantiene viva la tensión entre movimiento y detención. Así, sostienen una tensión y la resuelven solo de manera provisional, sin extinguirla.

Esta convivencia entre la fijación y el movimiento en las formas de graduar cualidades no es nueva. El antropólogo lingüista Edward Sapir (1944) realizó un elegante estudio acerca de la fijación y el movimiento en las prácticas lingüísticas de graduación. Según él, por ejemplo, las operaciones lingüísticas en las que se establecen equivalencias implican siempre, implícitamente, un movimiento. Decir que algo es “igual a” algo consiste en establecer “un punto más o menos temporal de un pasaje”, dice, o un equilibrio entre el “más que” y el “menos que”; se trata, dice el autor, de “un punto de llegada” en una escala en la cual el término que debe ser graduado está “en permanente crecimiento o disminución” (Sapir 1944, 105; ver también Kockelman 2016; Nakassis 2016). En la frase “esta es más hacia el amarillo” ocurre algo similar, pero enfatizado con la inclusión de la preposición “hacia”. Lo que hacen con ello los esmeralderos es declarar que fijan, sí, pero que su fijación no es más que el momento provisional de un movimiento perpetuo hacia otro lugar. En este sentido, la frase es un gesto metapragmático que fija un tono y, a la vez, declara algo sobre la naturaleza de esa fijación y, más aún, sobre la naturaleza ambigua, entre fijación y movimiento, estándar y exceso, de los colores de las esmeraldas (*cf.* Benjamin 2011; Taussig 2008).

Algo similar ocurre con otra de las fórmulas usadas pero esta vez a través de los sufijos *oso* y *osa*.

“Esta es amarillosa” o “esta es azulosa”.

Dos formulaciones claramente diferentes a:

“Esta es amarilla” o “esta es azul”.

A pesar de que en términos gramaticales estos sufijos suelen usarse para aumentar la pertenencia a una cualidad (arcilloso/a, acuoso/a, caluroso/a), no es este el caso. “Amarillosa” y “azulosa” no se refieren simplemente a que las esmeraldas sean muy amarillas o muy azules; más bien, es posible decir que denotan el mismo movimiento de la preposición “hacia”. Siguiendo esta línea, nótese que no es casual que en ninguna declaración aparezcan el sufijo y la proposición al mismo tiempo; algo como “más hacia el azuloso” o “más hacia el amarilloso” generaría una sensación de redundancia. De cierta manera, el sufijo parece reemplazar a la preposición por hacer también referencia al movimiento perpetuo y a la provisionalidad de la fijación.

El caso es que, lo que quiero demostrar con este análisis un poco denso es que, a través del sostenimiento implícito de la contradicción entre movimiento y detención, los esmeralderos dicen algo acerca de su encuentro con los tonos de las piedras como una de las cualidades más valoradas en el mercado. Dicho en otras palabras, lo que en la g.uaquería es el sostenimiento suspendido de atención y deseo, de aparición y desaparición, de posibilidad e imposibilidad, es aquí el sostenimiento ambiguo de fijación y movimiento. Nuevamente, los esmeralderos no solo clasifican para intercambiar, sino, al mismo tiempo, dicen algo acerca de la naturaleza contradictoria del ejercicio mismo de clasificación (ver Tsing 2013).

“Como sin querer la cosa”: la indeterminación como teoría de mundo

Permítanme ahora retornar a la relación entre insinuaciones y conocimiento esmeraldero. Cuando los g.uaqueros revuelven la tierra y rompen piedras con sus picos, y cuando cuentan historias sobre ello, no solo quieren insinuar la posibilidad de un encuentro, sino hablar de la espectralidad y la imprevisibilidad de estos, y de la disposición ambigua de su atención. Cuando los talladores, comerciantes y g.uaqueros definen la tonalidad verde de una esmeralda, no lo hacen solo para categorizarla y compararla, sino para decir, explícita e implícitamente, que sus colores son detención y movimiento a la vez y que su encuentro con ellos siempre es, al igual que su clasificación, provisional. Insinuando, los g.uaqueros, los talladores y los comerciantes se encuentran con las esmeraldas, reflexionan sobre los encuentros y nos dicen que todo ello puede ocurrir solamente en el limbo potencial y provisional creado por las insinuaciones que mantienen irre-

sueitas distintas tensiones. Las insinuaciones son formas reflexivas de hacer y, al mismo tiempo, de contar algo sobre el hacer.

Justo antes de narrar el momento en que la esmeralda se le aparece, José Emiro dice que usaba su pico de una manera muy particular: “como por no dejar”. Como anuncié, los esmeralderos suelen resumir todas las insinuaciones de las que he hablado con fórmulas similares a esta y, de manera particularmente recurrente, con una específica: “como sin querer la cosa”. Encontrarse con las esmeraldas (en la minería, en la talla, en el comercio) es solo posible “como sin querer la cosa”. Creo que usando esta oración y otras similares los esmeralderos hacen algo distinto a lo que hacen con comentarios como “así me las encontraba yo”, “en el momento menos pensado se le aparece” o “más hacia...”. Usadas una y otra vez por gUAQUEROS, comerciantes y talladores, oraciones como esta son “pistas”, ya no solo de la imprevisibilidad y la espectralidad, sino de un nivel más grueso de teorización: de la indeterminación como una teoría sobre esos contextos⁶. En otras palabras, “como sin querer la cosa” resume un conocimiento muy complejo acerca de los encuentros que los esmeralderos tienen con las esmeraldas.

A propósito también de las guacas en Colombia (no solo esmeralderas), Suárez Guava escribió:

el carácter sistemático de los elementos relacionados en las narrativas sobre la riqueza enterrada en Aldana y en Murillo me obliga a considerar la posibilidad de que allí exista un tipo de conocimiento acerca del mundo. Otra forma de decirlo es que allí existe un mundo que emerge gracias a él. Ese conocimiento será, por ende, la teoría de ese mundo. (2013, 14)

6 Hay fórmulas similares a “como sin querer la cosa” en otros lugares del mundo. Por ejemplo, la famosa fórmula lingüística de Bartleby el escribiente en la novela de Herman Melville, “I would prefer not to”, es un claro ejemplo de la indeterminación. Como lo mostraron Agamben, Deleuze y Pardo (2000), la fuerza provocada por la famosa fórmula lingüística de Bartleby no radica en la resistencia ni en la obediencia del escribiente, sino en la potencialidad que funda. A través de su iterativa formulación, Bartleby renuncia al acto —en cuanto elección que elimina otras elecciones— y se sitúa en la indeterminación de lo que *es* y *no es* al mismo tiempo. María José de Abreu, de otro lado, se ha acercado a las interrupciones, las tautologías y las relaciones tecnológicas como prácticas usualmente autorreferenciales con ritmos propios que fundan estados intermedios, abiertos, cargados de potencialidad y no pocas veces articulados con lógicas neoliberales o autoritarias (Abreu 2021). En un contexto completamente distinto, Andrew Johnson (2020) ha mostrado el papel de lo ambiguo en la relación entre campesinos de Indonesia y el río Mekong a través del uso recurrente del “quizás” (*maybe*). Frente a un escenario extractivo que irrumpe en las relaciones locales, los pobladores del río suelen referirse a sus vínculos con él, con las empresas extractivas y con ellos mismos, usando permanentemente esta palabra. Johnson argumenta que de esta forma los habitantes evitan comprometerse con la firmeza de las afirmaciones y las negaciones para así mantener siempre abierta la posibilidad de que algo distinto ocurra, algo que no puede conocerse, pero que es posible que venga.

Mi argumento es que, por medio del ritmo creado por las resonancias entre insinuaciones, encuentros y comentarios reflexivos, los esmeralderos han creado una teoría acerca de su propio mundo, una teoría de mundo basada en la *indeterminación*.

Con indeterminación simplemente quiero recoger lo dicho hasta aquí. Aunque los guaqueros saben que con sus movimientos buscan provocar la aparición de algo concreto, es decir, de una esmeralda valiosa, al mismo tiempo enfatizan que el origen de esa ocurrencia no puede ser determinado. A pesar de que talladores y comerciantes saben que necesitan declarar un tono específico para poder comparar, dicen también que, en últimas, ese tono es imposible de determinar. Por ello, esmeraldas y tonos suelen aparecer como *interrupciones* que, como nos enseña su etimología, rompen en pedazos la continuidad para poner *un espacio entre ellos* (*Diccionario etimológico español* 2020). Los encuentros con las esmeraldas y sus cualidades tienen lugar siempre en ese espacio creado por la provisionalidad. El limbo generado por estas interrupciones es un espacio indeterminado caracterizado por la recreación permanente de la posibilidad, tanto por lo que ocurre como por, de manera fundamental, la creación de la posibilidad misma de que algo ocurra (Abreu 2019)⁷.

El término *indeterminación* está relacionado con otros similares, como incertidumbre, ambigüedad e ilegibilidad. Son expresiones que suelen usarse para describir escenarios precarios definidos por la dificultad de construir coordenadas cognitivas, económicas y políticas estables; allí, la creatividad de las poblaciones se refiere a las formas para resolver la incertidumbre, para determinar las coordenadas (Calkins 2016; Cross 2014; Dolan, Huang y Gordon 2019; Tsing 2015; entre otros). En un volumen reciente acerca de la indeterminación como un tercer término entre el valor y el desecho, Alexander y Sanchez enumeran tres formas que puede tomar lo indeterminado: a) la falta de reconocimiento o de incorporación en un sistema de clasificación; b) la imposibilidad de definir futuros y direcciones; y c) la resistencia a sistemas totalizadores (2019, 3). El mundo esmeraldero nos enseña que la indeterminación puede ser deliberadamente recreada para garantizar los encuentros entre personas y otras entidades

7 En su libro *Anatomización. Una disección etnográfica de los cuerpos*, Santiago Martínez Medina (2021) se acerca al papel de las interrupciones en las relaciones entre estudiantes de medicina y cadáveres: “La *impresión*, si se relaciona bien, excede el aprendizaje anatómico. A los estudiantes no se los enseña a *impresionarse* y, por ende, los momentos que impresionan son individuales, eventuales y ocasionales” (Martínez Medina 2021, 223, énfasis en el original). Si algo nos enseñan los esmeralderos es, justamente, cómo las irrupciones, las impresiones, trascienden —como lo muestra la narración de José Emiro— la experiencia personal para erigirse en una teoría de sus encuentros con las esmeraldas; más aún, en una teoría de su mundo basada, en los términos de Martínez, en la capacidad de impresionarse.

—minerales, en este caso—; los encuentros (con las esmeraldas, con sus tonos, con el dinero) ocurren, se determinan, pero siempre como paradojas, como eventos que no agotan la indeterminación⁸.

Con indeterminación me refiero también, entonces, a un fenómeno político. Y es en este sentido que la relación entre indeterminación y formalización ha excedido la simple oposición binaria. De cómo los funcionarios buscan extinguir la indeterminación a través de dispositivos de estandarización he comenzado a hablar en otro lugar (Caraballo Acuña 2021). Sin embargo, aunque sea material para otro momento, es necesario decir aquí que los encuentros entre los esmeralderos, los funcionarios y los dispositivos de formalización suelen estar marcados no por la resistencia a la que se refieren Alexander y Sanchez (2019), sino por el desespero de una comunicación imposible. En esos encuentros, los esmeralderos, si bien se muestran dispuestos a oponerse a los mecanismos de categorización, medición y comparación, la mayor parte del tiempo buscan interrumpir (en el sentido que aquí le he dado) el pensamiento económico político de la formalización. Los encuentros con los dispositivos de formalización y los funcionarios no agotan, como ningún otro de los encuentros que hemos visto, la indeterminación; al contrario, en muchos momentos suelen constituirse justamente como encuentros que, a pesar de los funcionarios mismos y de la sofisticación de los dispositivos, terminan inevitablemente por tomar la forma de la indeterminación.

Es esta presencia interruptiva la que ha *asediado*, para seguir el término con el que Derrida (1995) describió la forma de habitar de lo espectral, el pensamiento económico-político de la formalización minera. La interrupción que, como él mismo dice en uno de los epígrafes de este artículo, puede ser la condición misma para la comprensión y el entendimiento. Es el asedio de una presencia que, como ha ocurrido durante décadas (Páramo 2011; Uribe 1992), es imposible de ubicar porque, justamente, es la presencia propia de la paradoja, del sin querer.

Y esta relación entre la indeterminación y el pensamiento económico-político de la formalización me lleva a la parte final en la que sugiero extender lo que, entonces, pueden enseñarnos los esmeralderos, sus insinuaciones y su conocimiento, ya no solo a los funcionarios estatales, sino también a los antropólogos. Lo que pueden enseñarnos, sugiero, es la posibilidad de un nuevo pensamiento: un *pensamiento esmeralda*.

8 En este sentido, “como sin querer la cosa” incluye la intención expresada en la fórmula que en ocasiones le da continuación: “pero la cosa queriendo”. “Como sin querer la cosa” no implica una renuncia al hacer, al querer algo, pero sí enfatiza una forma particular de hacerlo (agradezco a Juana Camacho este apunte).

Un pensamiento esmeralda

Mi interés en este artículo no ha sido negar que las esmeraldas, efectivamente, de manera determinada, se encuentran, se tallan y se intercambian por dinero; sin encontrarlas, procesarlas y comercializarlas el mundo esmeraldero quizá no existiría. Esa historia, como he dicho, es contada de manera recurrente. Lo que he mostrado es que reducir la relación entre esmeraldas y personas a esto ocultaría todo lo que complica una relación meramente económica en el sentido descrito por Timothy Mitchell (2002): un conjunto de prácticas basadas en el cálculo a partir de entidades discretas, diferenciables y comparables las unas de las otras, y orientadas a definir relaciones de control —ver también Callon, Méadel y Rabeharisoa (2002)—. Mi propuesta ha sido que los detalles de lo que hacen los esmeralderos son pistas de una complicación que consiste en mantenerse en medio: conmensurables e inconmensurables al mismo tiempo, espectros y mercancías, economía y exceso, paradojas en lugar de resistencia, interrupción en lugar de relación binaria, indeterminación.

En este sentido, lo que hacen los esmeralderos puede ayudarnos a entender prácticas muy distintas a las suyas (ver nota al pie número 6), como la *ambigüedad estética* de los bailes zulú en medio de escenarios colonialistas (Meintjes 2017), la comprensión de los vínculos entre personas diagnosticadas de demencia y las “entidades ambiguas” que habitan sus mundos (Dyring y Grøn 2021), la indeterminación como característica de las “relaciones afectivas” (Stewart 2007), las relaciones con entidades no humanas que retan la continuidad espaciotemporal (Bubandt 2018) o la escritura etnográfica misma (Paper Boat Collective 2017; Tsing y Ebron 2015). En todos estos casos, las insinuaciones y la indeterminación, como aquí las entiendo, desempeñan papeles fundamentales.

Más que estos asuntos específicos, lo que podemos recibir de parte de la indeterminación esmeraldera es similar a lo que reciben los enguacados: la indeterminación como la posibilidad de un nuevo pensamiento. Lo que el mundo esmeraldero puede darnos no es la indeterminación como un objeto de estudio, como un problema etnográfico, como una presencia. Lo que nos da es la posibilidad de la indeterminación como pensamiento. Lo que podrían darnos las insinuaciones esmeralderas es la posibilidad de un pensamiento indeterminado, uno distinto al que piensa exclusivamente desde la definición (Simondon 2009).

Quiero terminar llamando a esta posibilidad pensamiento esmeralda: un pensamiento (antropológico, político, económico) inclinado irremediablemente a insinuar abrazando las interrupciones para habilitar siempre la aparición de la sorpresa, de lo asombroso. El pensamiento esmeralda se extiende, o debería

extenderse, para fundar un pensamiento-chispa, un pensamiento-sorpresa que pueda cuestionar los límites de un pensamiento económico y de un pensamiento político basados en la estandarización escalable que eliminan como riesgoso lo que insiste en mantenerse ya ni siquiera particular, sino indeterminado.

En este sentido, volviendo a la relación con la formalización, vale la pena preguntar: ¿y si los funcionarios estatales aprendieran a encontrarse con las personas como los gUAQUEROS se encuentran con las esmeraldas? ¿Y si esos funcionarios aprendieran a diseñar las políticas mineras como los talladores tallan sus piedras? Una política minera hecha de gestos, de dispositivos político-poéticos, de insinuaciones siempre abiertas a lo impredecible; capaz de dar forma, de diseñar, pero, al menos como principio, al menos como un faro ético, siempre de manera provisional (Caraballo Acuña 2021). Siguiendo a Isabelle Stengers, Kristina Lyons (2021) dice que la esperanza es un intento de sentir lo que se oculta en los intersticios o aquello que normalmente elude la descripción, puesto que las palabras más fácilmente disponibles suelen referirse a entidades estabilizadas: “la esperanza no significa esperanza respecto de una u otra cosa ni una actitud calculada, sino un intento de sentir y expresar con palabras una posibilidad de devenir” (Stengers citada en Lyons 2021, 169).

El pensamiento esmeralda puede también extenderse a la forma misma como hacemos antropología. Preguntémosnos entonces: ¿y si, por ejemplo, siempre que hagamos etnografía la hacemos así: como sin querer la cosa? ¿Será posible, incluso, escribir etnográficamente como sin querer, como por no dejar? Hacer etnografía, por ejemplo, esperando y sin esperar a la vez, indiferentes y atentos; sin forzar finales y sabiendo que lo mejor vendrá siempre como una sorpresa a la que debemos disponernos sin afanes, pero sin parsimonia (Howe y Takaragawa 2017). Hacer trabajo de campo y escribir etnografía como sin querer la cosa implicarán siempre el interminable pulimiento del arte esmeraldero, que es el arte de saber insinuar; un arte que tiene la capacidad de determinar, de decidir, de comprometerse, pero siempre con la humildad de la provisionalidad, siempre con el compromiso de la potencialidad, de la posibilidad de que siempre algo nuevo ocurra⁹.

Este artículo, en este sentido, no es más que un gesto con el que he querido hacer declaraciones acotadas, pero solo con el objetivo de excederlas; en el que espero cerrar, pero con el único propósito de abrir. Lo que he querido no es otra cosa más que hacer una insinuación, así... como sin querer la cosa.

9 Para ampliar discusiones sobre la escritura etnográfica en un sentido similar a este, recomiendo las conversaciones del podcast *Escritura etnográfica*, de la *Revista Colombiana de Antropología*, disponible en el canal de YouTube del Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Agradecimientos

Este artículo es producto de mi investigación doctoral en antropología y del trabajo de campo realizado entre Bogotá y el occidente de Boyacá entre el 2015 y 2019. Agradezco a los guaqueiros (especialmente a José Emiro), talladores, comerciantes, gemólogos y funcionarios del Ministerio de Minas y de la Agencia Nacional de Minería que compartieron su trabajo y sus días conmigo. Agradezco las lecturas previas de María Isabel Galindo, Anne Johnson y Luis Alberto Suárez Guava. La investigación doctoral contó con los apoyos financieros del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología en México, del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, del Instituto Colombiano de Antropología e Historia en Colombia y de Latin American Studies Association en Estados Unidos.

Referencias

- Abreu, María José de.** 2019. “Medium theory; or, ‘The war of the worlds’ at regular intervals”. *Current Anthropology* 60 (5): 656-673. <https://doi.org/10.1086/705345>
- . 2021. *The charismatic gymnasium. Breath, media, and religious revivalism in contemporary Brazil*. Durham: Duke University Press.
- Agamben, Giorgio, Gilles Deleuze y José Luis Pardo.** 2000. *Preferiría no hacerlo. “Bartleby el escribiente” de Herman Melville seguido de tres ensayos sobre Bartleby de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y José Luis Pardo*. Madrid: Pretextos.
- Alexander, Catherine y Andrew Sanchez.** 2019. “Introduction: The values of indeterminacy”. En *Indeterminacy: waste, value, and the imagination*, editado por Catherine Alexander y Andrew Sanchez, 1-30. Nueva York: Berghahn Books.
- Anzola Rodríguez, Juan Sebastián.** 2017. *Uno hace la finca y la finca lo hace a uno. Trabajo, conocimiento y organización campesina en una finca en Sucre, Cauca*. Santander de Quilichao; Bogotá: Gente Nueva Editores.
- Bajtín, Mijaíl.** (1975) 1989. *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus.
- Barad, Karen.** 2010. “Quantum entanglements and hauntological relations of inheritance: dis/continuities, SpaceTime enfoldings, and justice-to-come”. *Derrida Today* 3 (2): 240-268. <https://doi.org/10.3366/drt.2010.0206>
- Bauman, Richard y Charles Briggs.** 1990. “Poetics and performance as critical perspectives on language and social life”. *Annual Review of Anthropology* 19: 59-88. <http://www.jstor.org/stable/2155959>
- Benjamin, Walter.** 1987. *Dirección única*. Madrid: Alfaguara.

- . 2011. "A child's view of color". En *Early writings 1910-1917*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Bertucelli Papi, Marcella.** 2014. "The pragmatics of insinuation". *Intercultural Pragmatics* 11 (1): 1-29. <https://doi.org/10.1515/ip-2014-0001>
- Brazeal, Brian.** 2016. "Nostalgia for war and the paradox of peace in the Colombian emerald trade". *Extractive Industries and Society* 3 (2): 340-349. <https://doi.org/10.1016/j.exis.2015.04.006>
- Bubandt, Nils, ed.** 2018. *A non-secular Anthropocene: spirits, specters and other nonhumans in a time of environmental change*. More-than-Human. AURA Working Papers. Vol. 3. Moesgård: Aarhus University. https://anthropocene.au.dk/fileadmin/Anthropocene/MORE_THAN_HUMAN_vol.3.pdf
- Calkins, Sandra.** 2016. *Who knows tomorrow? Uncertainty in Nort-Eastern Sudan*. Nueva York; Oxford: Berghahn Books.
- Callon, Michel, Cécile Méadel y Vololona Rabeharisoa.** 2002. "The economy of qualities". *Economy and Society* 31 (2): 194-217. <https://doi.org/10.1080/03085140220123126>
- Caraballo Acuña, Vladimir.** 2019. "Semiotic distribution of responsibility: an ethnography of overburden in Colombia's emerald economy". *Extractive Industries and Society* 6 (4): 1040-1046. <https://doi.org/10.1016/j.exis.2019.03.018>
- . 2021. "Carving mining policies. Hints and interruptions in infrastructural design of emeralds and the mining formalization in Colombia". Inédito.
- Cross, Jamie.** 2014. *Dream zones. Anticipating capitalism and development in India*. Londres: Pluto Press.
- Derrida, Jacques.** 1995. *Espéctros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta.
- . 2003. *Carneros*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Diccionario etimológico español.** 2020. <http://etimologias.dechile.net/>
- Dick, Hilary Parsons.** 2010. "Imagined lives and modernist chronotopes in Mexican non-migrant discourse". *American Ethnologist* 37 (2): 275-290. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2010.01255.x>
- Dolan, Catherine, Juli Huang y Claire Gordon.** 2019. "The ambiguity of mutuality. Discourse and power in corporate value regimes". *Dialectical Anthropology* 45: 9-27. <https://doi.org/10.1007/s10624-019-09569-y>
- Dyring, Rasmus y Lone Grøn.** 2021. "Ellen and the little one: a critical phenomenology of potentiality in life with dementia". *Anthropological Theory* (junio). <https://doi.org/10.1177/14634996211010512>
- Gutiérrez Sanín, Francisco y Mauricio Barón.** 2008. "Órdenes subsidiarios. Coca, esmeraldas: la guerra y la paz". *Colombia Internacional* 67: 102-129. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-56122008000100006
- Guyer, Jane I.** 2004. *Marginal gains. Monetary transaction in Atlantic Africa*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Harkness, Nicholas.** 2014. *Songs of Seoul. An ethnography of voicing in Christian South Korea*. Berkeley: University of California Press.
- Hill, Jane.** 1995. “The voices of don Gabriel. Responsibility and self in a modern Mexicano narrative”. En *The dialogic emergence of culture*, editado por Dennis Tedlock y Bruce Mannheim, 97-147. Urbana; Chicago: University of Illinois Press.
- Howe, Cymene y Stephanie Takaragawa.** 2017. “Surprise”. *Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology*. <https://culanth.org/fieldsights/surprise>
- Jakobson, Roman.** 1986. *Ensayos de lingüística general*. Ciudad de México: Artemisa.
- Jaramillo, Pablo y Giselle Figueroa.** 2019. “La atracción de los recursos: los afectos materiales y financieros del oro entre Marmato y Londres”. Ponencia presentada en el Congreso Colombiano de Antropología, Universidad Icesi, Cali, 11-14 de junio.
- Johnson, Andrew Alan.** 2020. *Mekong dreaming: life and death along a changing river*. Durham: Duke University Press.
- Kneas, David.** 2018. “Emergence and aftermath: the (un)becoming of resources and identities in Northwestern Ecuador”. *American Anthropologist* 120 (4): 752-764. <https://doi.org/10.1111/aman.13150>
- Kockelman, Paul.** 2016. *The chicken and the quetzal. Incommensurate ontologies and portable values in Guatemala's cloud forest*. Durham: Duke University Press.
- Leiteritz, Ralf J. y Manuel Riaño.** 2018. “Tras el corazón verde: los vaivenes del conflicto en la región esmeraldera de Colombia”. En *Diferentes recursos, conflictos diferentes: la economía política del conflicto armado y la criminalidad en las regiones de Colombia*, editado por Angelika Rettberg, Ralf Leiteritz, Carlo Nasi y Juan Diego Prieto, 293-340. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Lepselter, Susan.** 2016. *The resonance of unseen things. Poetics, power, captivity, and UFOs in the American Uncanny*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Lyons, Kristina M.** 2021. *Descomposición vital. Suelos, selva y propuestas de vida*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Martínez Medina, Santiago.** 2021. *Anatomización. Una disección etnográfica de los cuerpos*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Meintjes, Louise.** 2017. *Dust of the Zulu. Gnomia aesthetic after Apartheid*. Durham; Londres: Duke University Press.
- Messeri, Lisa.** 2017. “Resonant worlds: cultivating proximal encounters in planetary science”. *American Ethnologist* 44 (1): 131-142. <https://doi.org/10.1111/amet.12431>
- Mitchell, Timothy.** 2002. *Rule of experts. Egypt, techno-politics, modernity*. Berkeley: University of California Press.
- Nakassis, Constantine.** 2016. “Scaling red and the horror of trademark”. En *Scale: discourse and dimensions of social life*, editado por Summerson Carr y Michael Lempert, 159-184. Berkeley: University of California Press.
- Paper Boat Collective.** 2017. “Introduction: Archipelagos, a voyage in writing”. En *Crumpled paper boat: experiments in ethnographic writing*, editado por Anand Pandian y Stuart McLean, 11-28. Durham: Duke University Press.
- Páramo, Carlos Guillermo.** 2011. “El corrido del minero: hombres y guacas en el occidente de Boyacá”. *Maguaré* 25 (1): 25-109. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/26763>

- Parra, Johanna.** 2021. “El laberinto de las esmeraldas. Incertidumbres y dificultades de la minería en el Occidente de Boyacá, Colombia”. Inédito.
- Reyes, Graciela.** 2004. “Pragmática y metapragmática: la ironía lingüística”. En *Actas del XIV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, coordinado por Isaías Lerner, Roberto Nival y Alejandro Alonso, 147-158. https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/14/aih_14_1_018.pdf
- Richardson, Tanya y Gisa Weszkalnys.** 2014. “Introduction: Resource materialities”. *Anthropological Quarterly* 87 (1): 5-30. <http://www.jstor.org/stable/43652719>
- Rose, Deborah Bird.** 2017. “Shimmer: when all you love is being trashed”. En *Arts of living on a damaged planet*, editado por Anna Tsing, Heather Swanson, Elaine Gan y Nils Bubandt, 651-63. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sapir, Edward.** 1944. “Grading, a study in semantics”. *Philosophy of Science* 11 (2): 93-116. <https://www.jstor.org/stable/184355>
- Schieffelin, Bambi, Kathryn Woollard y Paul Kroskrity, eds.** (1998) 2012. *Ideologías lingüísticas. Práctica y teoría*. Madrid: Catarata.
- Shever, Elana.** 2020. “Becoming stone: on the coming-into-being of fossils in the American West”. *Anthropological Quarterly* 93 (3): 461-495. <https://doi.org/10.1353/anq.2020.0055>
- Silverstein, Michael.** 2004. “‘Cultural’ concepts and the language-culture Nexus¹”. *Current Anthropology* 45 (5): 621-652. <https://doi.org/10.1086/423971>
- Silverstein, Michael y Greg Urban, eds.** 1996. *Natural histories of discourse*. Chicago: University of Chicago Press.
- Simondon, Gilbert.** 2009. *La individuación. A la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: Cactus.
- Stewart, Kathleen.** 2007. *Ordinary affects*. Durham: Duke University Press.
- Suárez Guava, Luis Alberto.** 2013. “Guacas. Teorías del mundo en los Andes colombianos”. *Mopa Mopa* 1 (22): 10-49. <https://revistas.udenar.edu.co/index.php/rmopa/article/view/2975>
- Taussig, Michael.** 2008. “Redeeming indigo”. *Theory, Culture & Society* 25 (3): 1-15. <https://doi.org/10.1177/0263276408090655>
- Tsing, Anna.** 2013. “Sorting out commodities: how capitalist value is made through gifts”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3 (1): 21-43. <https://doi.org/10.14318/hau3.1.003>
- . 2015. *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- Tsing, Anna y Paulla Ebron.** 2015. “Writing and rhythm: call and response with Anna Tsing and Paulla Ebron”. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21 (3): 683-687. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12256>
- Tsing, Anna, Heather Swanson, Elaine Gan y Nils Bubandt, eds.** 2017. *Arts of living on a damaged planet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Uribe, María Victoria. 1992. *Limpiar la tierra. Guerra y poder entre esmeralderos*. Bogotá: Cinep.

Valero, Helí. 2008. “El río Minero: matagente, ladrón y fantasmal”. *Maguaré* 22: 205-222. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/15291>

Vasco, Luis Guillermo. 2002. *Entre selva y páramo: viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Walsh, Andrew. 2004. “In the wake of things: speculating in and about sapphires in Northern Madagascar”. *American Anthropologist* 106 (2): 225-237. <https://doi.org/10.1525/aa.2004.106.2.225>

Young, Diana. 2018. “Color”. *The International Encyclopedia of Anthropology*, 1-6. <https://doi.org/10.1002/9781118924396.wbiea2210>

Las políticas públicas a debate: aportes desde la antropología y la sociología de la traducción

*Public policy under debate: contributions
from anthropology and sociology of translation*

Sandra Patricia Martínez B.*

Universidad del Valle, Colombia

DOI: 10.22380/2539472X.2023

RESUMEN

En este artículo nos proponemos ponderar las contribuciones de la aproximación antropológica y de la sociología de la traducción al estudio de las políticas públicas. A partir de la revisión de la literatura publicada en América Latina en las últimas dos décadas pudimos constatar que, si bien cada una de estas perspectivas se enmarca en referentes conceptuales y estrategias metodológicas particulares, ambas cuestionan la visión de las políticas como un instrumento técnico y racional para resolver problemas. Asimismo, al considerar el entramado de entidades humanas y no humanas, instituciones, conocimientos, valores, prácticas y artefactos que intervienen en la construcción de las políticas públicas, estos enfoques permiten reconocer el carácter disputado e inacabado de dichas políticas, al tiempo que complejizan la mirada del “éxito” o “fracaso” de los programas como el producto temporal de asociaciones inestables.

Palabras clave: políticas públicas, antropología de las políticas públicas, sociología de la traducción, teoría del actor-red.

ABSTRACT

In this article we propose to consider the contributions of the anthropological approach and the sociology of translation to the study of public policy. Based on a review of the literature published in Latin America over the last two decades, we have found that although each of these perspectives is framed by particular conceptual references and methodological strategies, both question the view of policy as a technical and rational instrument to solve problems. Likewise, by considering the network of human and non-human entities, institutions, knowledge, values, practices and artifacts involved in the construction of public policies, these approaches allow us to recognize the contested and unfinished nature of such policies, while at the same time problematizing the view of the “success” or “failure” of programs as the temporary product of unstable associations.

Keywords: public policy, anthropology of public policy, sociology of translation, actor-network theory.

* sandra.p.martinez@correounivalle.edu.co / <https://orcid.org/0000-0002-4411-1349>

Introducción

Este artículo tiene como propósito justipreciar los aportes de la aproximación antropológica y de la sociología de la traducción al estudio de las políticas públicas¹. En lo que toca al primero de estos enfoques, por lo menos desde hace tres décadas, el análisis ha adquirido un creciente interés entre los antropólogos políticos, quizá porque plantea cuestiones centrales a su ámbito disciplinar, tales como los modos de acceso y ejercicio del poder, los sistemas políticos y las formas de gobierno, las instituciones y normas sociales, el estado² y sus mecanismos de legitimación, el conocimiento y la autoridad, el lenguaje y el discurso, entre otras. Al incursionar en el campo de las políticas públicas, los antropólogos se han abierto paso en el estudio de un fenómeno cardinal en las sociedades contemporáneas, que funciona como un termómetro de las transformaciones en las modalidades de ejercicio de gobierno y de la manera en que estas inciden en la configuración de las relaciones entre el individuo y la sociedad. Es así como, en el propósito de recuperar la perspectiva de los actores, propia de los abordajes etnográficos, los antropólogos han insistido en la necesidad de trascender la dimensión evaluativa de los resultados de las políticas, para tratar de comprender, en cambio, *lo que hacen y piensan* tanto quienes las diseñan e implementan como los sujetos a quienes van dirigidas (Shore 2010).

Con relación a la sociología de la traducción, aunque inicialmente sus contribuciones se situaron en el campo de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología (ESCT), es preciso señalar que, en los últimos años, esta perspectiva de análisis ha sido aplicada en ámbitos de conocimiento tan diversos como la salud pública, la educación, la psicología, la economía, el urbanismo, las ciencias de la comunicación, la antropología virtual y los estudios rurales y ambientales, por solo mencionar algunos. Si bien el examen de las políticas públicas desde este segundo enfoque es más reciente, estamos convencidos de su potencial analítico para dilucidar el complejo entramado de actores humanos y no humanos,

-
- 1 Aunque la expresión *teoría del actor red*, y su acrónimo en inglés, ANT, han gozado de una mayor aceptación en el mundo anglófono que la expresión *sociología de la traducción*, en este trabajo optamos por el uso de este último término, en el que el mismo Latour (2008) reconoce un mayor grado de precisión. Dicho enfoque es comúnmente asociado al campo de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología (ESCT), pero ha trascendido hacia otros ámbitos disciplinares y objetos de estudio, como el análisis de las políticas públicas, abordado en este artículo.
 - 2 Nos suscribimos a la postura teórica adoptada por la antropología del estado, en la que se ha optado por no escribir las palabras *estado* y *gobierno* con mayúscula inicial como una manera de significar una ruptura con los enfoques convencionales que ven estos fenómenos como entidades monolíticas y todopoderosas situadas por encima de la sociedad.

intereses y programas de acción que intervienen en la construcción de las políticas.

Después de hacer una breve revisión de la utilería conceptual y del encuadre metodológico que forman parte de estas dos aproximaciones, señalamos sus puntos de encuentro en torno a la lectura que proponen de las políticas públicas. Seguidamente, presentamos un balance preliminar de las investigaciones realizadas en América Latina que se han sustentado en dichos enfoques para iluminar el estudio de las políticas; con este propósito nos apoyamos en la búsqueda de artículos en revistas científicas registradas en las principales bases de datos de la región, así como en la consulta de otras fuentes bibliográficas que se han publicado sobre el tema. Cerramos el texto con algunas reflexiones sobre los aportes y desafíos de encarar dicho fenómeno desde estas grillas analíticas.

El estudio de las políticas públicas: miradas diversas

En el ámbito de los estudios de las políticas públicas pueden identificarse dos aproximaciones claramente diferenciadas. Las décadas de los años sesenta y setenta estuvieron dominadas por una visión instrumentalista de las políticas, en la que eran concebidas como un instrumento técnico y racional para resolver problemas. Desde este enfoque, aún vigente en ciertos ámbitos académicos e institucionales, las políticas son representadas como un proceso lineal, lógico y ordenado que empieza con la identificación de un problema, continúa con la formulación de una solución y termina con la implementación y evaluación de unos programas. Esta mirada supone una doble lógica de diagnóstico y prescripción, según la cual los tomadores de decisiones definen unos medios y unos fines, evalúan las distintas posibilidades existentes y, orientados por una racionalidad de costo-beneficio, eligen la mejor alternativa. Todo ello bajo el supuesto de que la información y el conocimiento garantizan no solo la formulación e implementación de políticas eficaces, sino también una representación objetiva y neutral de la realidad a intervenir (Shore 2010; Shore y Wright 1997; Wedel *et al.* 2005).

A partir de los años ochenta, algunos autores comienzan a refutar esta consideración de las políticas públicas como procesos lineales, que se construyen de arriba abajo siguiendo una serie de pasos que inician con su formulación en los altos niveles administrativos y luego descienden hacia los rangos medios hasta llegar a los burócratas de la calle (Lipsky [1980] 1999), quienes finalmente

se hacen cargo de su implementación (Shore 2010). Los críticos de esta perspectiva plantean la necesidad de reconocer el carácter ambiguo y disputado de las políticas, así como de adoptar una perspectiva orientada al actor que permita dar cuenta de la manera en que los individuos y las redes que estos constituyen coproducen los mundos sociales en los que se desenvuelven. Desde esta aproximación, los sujetos de las políticas no aparecen como meros receptores de unos proyectos ideados “desde arriba”, sino que despliegan distintas estrategias y recursos frente a las intervenciones planeadas por agencias públicas o privadas, al tiempo que las incorporan en sus mundos de vida y les otorgan significados disímiles (Long [2001] 2007). Se trata de una mirada crítica que toma la política pública como un objeto de análisis en sí mismo y no como un hecho que pueda darse por sentado.

Uno de los aspectos que ha sido objeto de escrutinio por parte de los autores que se adscriben a este punto de vista son las narrativas de las políticas que, al revestirse del lenguaje objetivo, neutral y legal-racional de la ciencia, aparecen como instrumentos dirigidos a promover la eficiencia y la efectividad, por lo que enmascaran, de esta manera, los verdaderos fines políticos que persiguen. Al representar cuestiones políticas como la pobreza, el acceso a la tierra y los recursos, el trabajo y los ingresos como problemas de orden técnico, las políticas tienen un poderoso efecto conceptual e ideológico de despoltización de la vida social. Esta apelación a un lenguaje científico y aparentemente neutral no tiene otra función distinta a la de silenciar la oposición, cuyos argumentos en contra de las decisiones tomadas suelen ser descalificados como “irracionales” o “regresivos”. En tal sentido, las políticas públicas cumplen una función claramente legitimadora, que busca apuntalar la autoridad de quienes se encuentran en posiciones de autoridad (Escobar [1995] 2007; Ferguson 1994; Li 2007; Scott 1998; Shore 2010; Shore y Wright 1997; Wedel *et al.* 2005).

Afín a esta segunda aproximación, la antropología de las políticas públicas se propone develar las constelaciones de actores, operaciones e intereses que configuran las decisiones, así como su implementación y los efectos que estas traen consigo. Antes que interesarse en establecer una definición abstracta de “la política”, el antropólogo se propone auscultar qué hace la gente en nombre de la política (Wedel *et al.* 2005), cuáles son los marcos de referencia de quienes las diseñan e implementan, y cuál es el carácter de las relaciones que establecen con sus destinatarios. El conocimiento de las diversas experiencias e interpretaciones que los pobladores hacen de estas políticas ocupa un lugar igualmente importante dentro de este enfoque (Shore 2010). En diálogo con otras aproximaciones críticas al estado y a las formas de ejercicio del gobierno, la perspectiva antropológica de las políticas públicas cuestiona las habituales antinomias que

han cartografiado el estudio del poder político y que han establecido una frontera precisa entre el estado y la sociedad civil, lo público y lo privado, lo legal y lo ilegal, lo formal y lo informal, el centro y los márgenes, entre otras.

Además del cuestionamiento a dichas dicotomías, este enfoque parte de la constatación empírica del divorcio existente entre los objetivos fijados al inicio de la intervención y los resultados efectivamente alcanzados. Al decir de Rose y Miller (1992), “el gobierno es una operación congénitamente fallida” (190). En su proceso de aplicación práctica, las políticas tropiezan con una serie de obstáculos que escapan a la lógica programática de los planificadores (falta de recursos financieros, rivalidades profesionales, ausencia de estadísticas confiables, sistemas de comunicación ineficaces, líneas de mando difusas), por no mencionar aquellos derivados de las diversas lecturas e interpretaciones, cuando no de la resistencia por parte de los sujetos a quienes van dirigidas. Esto es así porque, lejos de ser instrumentos técnicos pretendidamente neutrales ideados para la resolución de problemas, las políticas públicas están inmersas en las luchas por el poder y la dominación que se despliegan entre actores diferencialmente situados en los campos en los que ellas se insertan (Li 2007; Shore 2010; Shore y Wright 1997; Wedel *et al.* 2005).

A finales de la década de los noventa, Cris Shore y Susan Wright (1997) sentaron las bases de una agenda de investigación en el campo de la antropología de las políticas públicas. Para ello, los autores organizaron el debate en torno a tres posibles maneras de entender dichas políticas: como lenguaje de poder, como agente cultural y como tecnología política. Desde la primera de estas acepciones, se considera que el lenguaje de las políticas tiene la capacidad de otorgar autoridad institucional a unos discursos por encima de otros. Al respecto, Raymond Apthorpe (1997) ha planteado que el lenguaje en el que se expresan las políticas funciona como un mecanismo de poder que tiene la finalidad de persuadir antes que de informar. De ahí que sea importante pensar en la política escrita como un género, un estilo de expresión que es seleccionado y perseguido. Los lenguajes y estilos de la política son, entonces, un reflejo de los valores culturales y de los sistemas morales de una sociedad.

En lo que tiene que ver con la consideración de las políticas como agentes culturales, se destaca el papel que desempeñan en el control y regulación de poblaciones heterogéneas, a través de sistemas de clasificación que intentan homogeneizar tal diversidad. Al clasificar a la población, las políticas tienen un activo rol en la creación de nuevas categorías de individuos, quienes son definidos de acuerdo con diferentes criterios de clase, género, pertenencia étnica, edad, profesión, ingresos, entre muchos otros. De este modo, se terminan imponiendo tipos ideales de ciudadanía, que son apropiados de diversas maneras por los

sujetos. Pero esta imposición no es de ningún modo coercitiva, sino que consiste en la creación de un campo de elecciones razonables de lo que se debe y no se debe hacer, a partir del cual los individuos normalizan determinados patrones de acción y comportamiento (Wedel *et al.* 2005). Este es, precisamente, uno de los rasgos centrales de las modalidades neoliberales de gobierno, en las que la autonomía personal entra a formar parte de los mecanismos de operación del poder político, al lado de métodos más sutiles de intervención basados en ideas como la libertad, la empresa y el mercado (Dean 2002; Rose 1996; Rose y Miller 1992).

Por su parte, la consideración de las políticas como tecnologías políticas ve en ellas formas de poder que obran sobre el sentido individual del ser, de tal suerte que el foco de interés de quienes se adhieren a esta mirada se centra en cómo los individuos adoptan e internalizan los nuevos patrones de conducta configurados por las democracias liberales avanzadas (Shore y Wright 1997). Los fundamentos de esta proposición hunden sus raíces en la noción de *gubernamentalidad*, a partir de la que Foucault (2006) da cuenta de la aparición del problema de la población como dato, como fin e instrumento de las técnicas de gobierno y como campo de intervención. Se trata de una nueva racionalidad gubernamental que cifra su eficacia, ya no en mecanismos coercitivos, sino en la libertad como tecnología de conducción de la conducta dirigida a la autorregulación de los individuos (Rose 1996; Shore y Wright 1997).

En este punto, es importante referirnos al cuestionamiento que algunos autores les han hecho a estos dos enfoques, el instrumental y el crítico. Mosse (2005), por ejemplo, considera que ambas aproximaciones obstaculizan la comprensión de la relación existente entre las políticas y la práctica, por cuanto desconocen el complejo entramado de actores, intereses y cursos de acción implicados en su desarrollo. La primera, al establecer de manera ingenua una relación demasiado mecánica entre el diseño y la aplicación de las políticas. La segunda, al calificarlas como dispositivos de dominación y control que reproducen las jerarquías de conocimiento, silencian las voces de sus destinatarios y ocultan sus verdaderos fines políticos de regulación social y autoridad burocrática tras el velo de un lenguaje científico que se pretende neutral y racional. En coincidencia con la perspectiva centrada en el actor propuesta por Long ([2001] 2007) para el estudio de la intervención planeada, Mosse (2005) plantea la necesidad de restituir la capacidad de agencia de los actores implicados en las diversas arenas del desarrollo que, a su juicio, permitirá superar la mirada de los destinatarios de las políticas como víctimas engañadas, y de las instituciones y sus profesionales como actores todopoderosos.

A partir de su experiencia como consultor en un proyecto de desarrollo rural ejecutado en la India, Mosse (2005) se propone abrir la *caja negra*³ de las prácticas y su relación con las prescripciones de política, un aspecto poco atendido en la literatura sobre el tema o cuyos desajustes han sido explicados en términos de una brecha entre la teoría y la práctica, bajo la premisa de que, a mejores modelos, mayores posibilidades de éxito en la implementación de las políticas. Inspirado en la perspectiva orientada al actor, así como en la sociología de la traducción, el autor sostiene que la función de las políticas públicas, entendidas como modelos y diseños de proyectos, no consiste en orientar las prácticas de desarrollo, sino en movilizar y ganar el apoyo político necesario para legitimar las intervenciones. Así, aunque el lenguaje en el que se expresan las políticas es técnico, sus fines son políticos, en el sentido de que buscan convocar a distintos actores (gobiernos, organizaciones no gubernamentales, agencias donantes, consultores) con agendas e intereses divergentes en torno a la localización de recursos en proyectos particulares. Esto significa que el papel de las políticas no reside precisamente en orientar la acción, sino más bien en lograr alianzas, coaliciones y consensos entre los diferentes actores implicados, sin quienes estos proyectos no llegarían a hacerse realidad.

Detenernos en esta última proposición nos conduce a los aportes de la sociología de la traducción, una de cuyas figuras más sobresalientes es Bruno Latour. Su teoría del actor-red (TAR) plantea que el quehacer del sociólogo consiste en el rastreo de las asociaciones, a partir de la adopción del principio metodológico de “seguir a los actores” para comprender la forma en que estos definen sus realidades. Para Latour (2008), los actores se hallan insertos en redes más amplias en las que cada participante está en capacidad de hacer que los otros hagan algo, lo que desencadena desplazamientos, eventos inesperados o nuevas interpretaciones.

Esta capacidad de hacer que otros hagan algo pasa por el trabajo de traducción realizado por algunos agentes, quienes además de alinear los intereses de otros actores humanos en torno a un proyecto determinado, articulan entidades no humanas a la red. Sin embargo, cabe precisar que, siendo consecuentes con

3 Para Latour, la expresión caja negra tiene un sentido más amplio. En *Ciencia en acción* (1992), el autor cuestiona la consideración modernista del conocimiento científico como un producto terminado, del cual apenas es posible conocer los datos de entrada y de salida, para proponer, en cambio, el estudio de los hechos tecnocientíficos en tiempo real, es decir, mientras se están produciendo: “Estudiamos la ciencia en acción y no la ciencia y la tecnología ya elaboradas; para ello o bien llegamos antes de que los hechos y las máquinas se conviertan en cajas negras, o bien estudiamos las controversias que las vuelven a abrir” (139). De este modo, al abrir las cajas negras se hace visible el conjunto de hechos y aparatos que habían quedado ocultos mediante la operación de simplificación.

el principio de simetría propugnado por este enfoque analítico, los teóricos de la TAR plantean que la capacidad de agencia no es una cualidad exclusiva de las personas, sino que también es ostentada por los objetos, dispositivos y demás materialidades que, lejos de ser simples intermediarios que transportan significados sin transformarlos, actúan como mediadores que modifican, traducen o alteran dichos significados (Latour 2008).

La noción de traducción es, pues, central a la propuesta de hacer una sociología de las asociaciones planteada por esta vertiente analítica. El proceso de traducción abarca el conjunto de negociaciones, alianzas, acciones de persuasión o coercitivas que un agente ejerce para lograr la adhesión de otros actores a sus propios intereses (Callon 1995; Latour 1992). Este proceso implica tanto el desplazamiento de metas e intereses, como de materiales, recursos e información, que dejan de ser entidades pasivas, para incorporarse a entramados móviles, plenos de significado y desencadenantes de acciones. Así, llevar a la realidad un proyecto no es algo que dependa de la coherencia de su diseño inicial, sino de la habilidad de algunos actores para lograr el consenso en torno a este.

Los teóricos de la TAR (Callon 1995; Latour 1996; Law 1998) distinguen cuatro fases constitutivas del proceso de traducción: 1) el momento de la problematización, en el que los actores construyen sus propias hipótesis acerca de la identidad, la conducta y las metas de otros actores (sean humanos o no) y, a partir de ello, definen puntos de paso obligados para forzarlos a moverse por canales particulares; 2) el interesamiento, que encierra el conjunto de acciones desplegadas por un actor a fin de imponer y estabilizar la identidad que les ha atribuido a otros actores; 3) el enrolamiento, esto es, el conjunto de negociaciones, acciones de fuerza, concesiones y consensos a través de los cuales se definen y asignan determinados roles a los actores; 4) la movilización de actores que, a través de la designación de portavoces, busca concitar el interés de otros agentes en torno a un proyecto determinado.

Como resultado de esta cadena de operaciones de traducción, tenemos la construcción de una compleja red de relaciones, cuyas características han sido descritas con el término *actor-red*.

En palabras de Callon (1998): “Un actor-red es, simultáneamente, un actor cuya actividad consiste en entrelazar elementos heterogéneos y una red que es capaz de redefinir y transformar aquello de lo que está hecha” (156). Con esta definición, el autor pretende significar al actor-red como la acción misma que articula temporalmente entidades heterogéneas, sean humanas o no. En este sentido, las redes están constituidas tanto por entidades naturales como sociales que, lejos de ser estables, se encuentran en un continuo proceso de redefinición de sus identidades y de sus relaciones mutuas. Esta dinámica de asociación de

componentes heterogéneos es posible gracias a dos operaciones: *simplificación* y *yuxtaposición*. La primera consiste en la reducción que los actores hacen de la realidad a partir de la definición de unas cuantas entidades a las que les son atribuidas ciertas características. De lo anterior se infiere que tales definiciones siempre se hallan en competencia con otras, por lo que su aseguramiento requiere de un continuo trabajo de estabilización. Pero estas entidades no existen de manera aislada, sino que se encuentran ligadas a otras que hacen parte de la red. Es aquí donde interviene la *yuxtaposición* que, al poner en relación a las entidades simplificadas, las sitúa en un contexto en el cual adquieren significado.

En esta apretada síntesis del enfoque de la TAR se vislumbra el valor heurístico de la sociología de la traducción para el estudio de las políticas públicas que, mediante el principio metodológico de seguir a los actores, hace posible reconstruir la cadena de asociaciones, intereses, acciones, recursos y desplazamientos de significados que estos movilizan para adherir a otros agentes (humanos y no humanos) a su causa, en este caso, una política pública en particular. Al revelar el carácter inestable de las asociaciones, identidades e interpretaciones alcanzadas en el decurso de los procesos de traducción, esta perspectiva analítica permite, asimismo, comprender los pasos en falso, las intenciones frustradas o las tentativas fallidas que en muchas ocasiones impiden que un proyecto llegue a existir, lo que derriba las lecturas convencionales de las políticas que sitúan su “fracaso” en el desajuste entre los diseños y la realidad.

Llegados a este punto, podemos establecer un claro paralelo entre la aproximación antropológica a las políticas públicas y la TAR. Desde el primer enfoque, estas políticas son entendidas como principios organizadores respecto a los cuales la gente estructura sus realidades, a través de la creación de vínculos entre agentes, instituciones, tecnologías y discursos que buscan alinear esos diversos elementos (Shore y Wright 2011). Desde la TAR, podríamos entender las políticas públicas como el resultado de la asociación heterogénea de actores, instituciones, conocimientos, prácticas, valores, artefactos, entre otros, que son reunidos, durante un periodo de tiempo, en el mismo lugar⁴, en torno a su construcción (Greenhalgh 2008). De este modo, podemos afirmar que las políticas públicas funcionan a la manera de un actor-red que, según Latour (2008), no es

4 Ello no implica la ausencia de actores, materiales y elementos situados en otros tiempos y lugares, por cuanto estos son articulados a la red a través del trabajo de contextualización realizado por los distintos agentes implicados. Al respecto, Grau, Íñiguez y Subirats (2010) señalan que: “Desde esta perspectiva, en definitiva, la distinción entre contexto y contenido se vuelve inservible, puesto que uno y otro no son discernibles entre sí. Y permite concebir, en el análisis de políticas públicas, cómo un acontecimiento pasado, lejano o con protagonistas ausentes puede seguir presente, si se consigue traducirlo, desplazarlo, inscribirlo en otros elementos, a poder ser, lo más móviles y duraderos posible” (78).

otra cosa que “el blanco móvil de una enorme cantidad de entidades que convergen hacia él” (73).

A continuación presentamos un balance, que en absoluto pretende ser exhaustivo, de las investigaciones efectuadas en América Latina en las que se han adoptado las perspectivas socioantropológica y de la sociología de la traducción para abordar el fenómeno de las políticas públicas.

Aproximaciones socioantropológicas a las políticas públicas

Dejando de lado cualquier pretensión de abarcar la totalidad de la literatura sobre el tema, podemos decir que los aportes al estudio de este fenómeno en América Latina por parte de los antropólogos o de otros científicos sociales que recurren a métodos etnográficos se han centrado básicamente en las líneas de análisis que se esbozan a continuación. En un primer énfasis temático, gran parte de estas investigaciones se ha dirigido al examen de los efectos que las políticas públicas producen en la vida de las poblaciones a las cuales se dirigen. De una parte, estos trabajos abordan la manera en que los actores vinculados al mundo de las políticas recortan ciertos segmentos de la realidad para construirlos como áreas problemáticas que deben ser objeto de intervención (Assusa 2014; Barbato 2005; Chao 2019; Fagundez y González 2018). De otra parte, se ocupan de la incidencia que dichos dispositivos estatales tienen en la construcción de nuevas subjetividades entre sus beneficiarios, quienes adoptan las identidades que les son atribuidas por instituciones y funcionarios para hacerse merecedores de los servicios dispensados por las agencias estatales (Aparicio 2005; Gracia 2015; Grinberg 2008; Jardim 2016; Ortiz 2017).

Ahora bien, no todos los sujetos etnográficos indagados muestran tal nivel de conformidad, pues como lo han evidenciado algunos autores, los destinatarios de las políticas son, a la vez, objetos y agentes de ellas, por cuanto elaboran sus propias interpretaciones y traducciones de dichos modelos de acuerdo con sus intereses, valores y necesidades (Agudo 2009, 2011; Dapuez 2016; Hornes 2014; Isacovich 2013; S. Martínez 2017). Cabe pensar, sin embargo, que las formas de intervención estatal también se ven afectadas por los contextos en los que operan, en tanto que, en ocasiones, adoptan las formas locales de organización a fin de favorecer el desarrollo de sus iniciativas (Dallorso 2012; Lozano 2016; Llanes 2009).

Un segundo énfasis temático aborda el estudio de las interacciones entre los funcionarios y operadores de las políticas públicas y las poblaciones asistidas a partir del examen de las prácticas y representaciones desplegadas por unos y otros en esta interacción. Para algunos de los autores que se inscriben en esta línea, la aplicación de la ley y de los dispositivos institucionales es el resultado del “regateo” y la negociación entre estos actores (S. Martínez 2019; Nuijten 2003; Recalde 2019), mientras que para otros, en dichos encuentros se reproducen y actualizan las jerarquizaciones sociales y, con ellas, los parámetros de inclusión y exclusión de los ciudadanos en las políticas estatales (Diehl y Langdon 2015; Franco 2016; Restrepo 2010; Salaini y Jardim 2015; Saldi 2016; Wanderley 2009). Ahora bien, los modelos institucionales de intervención devienen objetos de cuestionamiento tanto por parte de sus beneficiarios (Jaramillo 2006, 2008; Mancini 2016; Mariano 2013; Osorio 2014), como de los mismos agentes a cargo de su implementación.

En este complejo campo de interacciones, emergen diversas respuestas por parte de sus destinatarios, que van desde la sumisión a la autoridad estatal o el desistimiento de las solicitudes (Auyero 2013), pasando por la realización de las *performances* esperadas por los funcionarios con el fin de asegurar su inclusión o permanencia en los programas (Herron 2003; Hornes y Salerno 2019; Jabs 2013; Medan 2018), hasta la construcción de nuevas identidades al margen de las previsiones de estos últimos (Jaramillo 2006; F. Martínez Ramírez 2019; Osorio 2011). Los funcionarios, por su parte, elaboran toda suerte de taxonomías, que definen y categorizan a los usuarios de las políticas de acuerdo con la dimensión de sus carencias. Así, quienes no logran demostrar su calidad de “necesitados” son calificados como “aprovechados” (Mariano 2013), sospechosos e, incluso, peligrosos (Recalde 2019).

El papel de las burocracias en el diseño e implementación de las políticas públicas constituye el eje de una tercera vertiente de análisis. En este grupo se sitúan los estudios interesados en develar los valores y hábitos que los agentes estatales intentan inculcar en las poblaciones intervenidas (Assusa 2014; Gutiérrez y Assusa 2015), aquellos que examinan las limitaciones presupuestales y organizacionales que estos enfrentan en el desarrollo de su trabajo (Jaramillo 2008; Salej, Ardila y Bragato 2016), así como los que abordan los amplios márgenes de discrecionalidad de los funcionarios a la hora de tomar decisiones sobre la asignación de bienes y servicios públicos (Buchely 2015; Perelmiter 2016). En esta vertiente pueden incluirse también las investigaciones que se ocupan del rol que los saberes expertos desempeñan tanto en la configuración de diferentes formas de intervención social y modelos de gobierno (Chávez y Piquinela 2017; Franco

2016; García 2016; Hornes 2020; Salaini y Jardim 2015) como en la evaluación de los programas sociales (Agudo 2009).

Las políticas públicas vistas a través de la sociología de la traducción

Las nociones y principios que hacen parte de la sociología de la traducción han sido incorporados al análisis de las políticas públicas que, vistas desde esta perspectiva, adquieren un nuevo sentido que se aleja de los enfoques normativos convencionales. Acogiendo los planteamientos de la TAR, un creciente número de autores ha conceptualizado las políticas públicas como un ensamblaje de elementos heterogéneos, tanto sociales como técnicos, semánticos o materiales, que logran ser enrolados y movilizadas durante algún tiempo, ya sea para apoyar y estabilizar ciertos modelos de política, o para legitimar la definición oficial de los problemas y de los sujetos de intervención estatal. Este enfoque ha sido fructífero para dar cuenta de la complejidad de un amplio rango de políticas en áreas tan diversas como el manejo del riego (Rap 2008), el ordenamiento territorial (Cabrera 2011), la pobreza (Corrêa y Spink 2014; Ramos 2016), el transporte público (Ureta 2014, 2015), la inclusión social de personas en situación de calle (Chávez y Riet 2015; Fagundez 2018), la educación artística (Jaramillo 2015), las políticas de juventud (Faustino y Hüning 2015), la salud pública (E. Martínez 2016), la atención y restitución de las víctimas del conflicto armado (Dávila 2017; Mora 2016), los sistemas educativos (Amantino y Arimatéia 2017; Da Silva y López 2014; Ramos 2018), la lucha contra la corrupción (Arenas y Alzate 2019) y el empoderamiento (Castillo, Winkler y Berroeta 2019).

Otras investigaciones adoptan algunas nociones de este corpus teórico para aplicarlas a estudios de caso particulares. Es el caso de los trabajos de D'Alessandro y González (2014), quienes se apoyan en las nociones de redes socio-técnicas y de controversias para describir las tensiones generadas por la implementación de un programa de distribución de semillas de maíz mejorado en los Altos de Chiapas, y de la investigación de Kerr, Santos y Gastalho (2015) sobre la política de internación obligatoria para los usuarios de drogas en Río de Janeiro. El concepto de *redes sociotécnicas* ha sido utilizado, además, por otros autores como Salete *et al.* (2015) para examinar el Programa de Erradicación del Trabajo Infantil en Brasil y por Schöngut (2017) en su indagación sobre los programas de protección de menores en Chile.

De igual modo, la noción de *traducción* ha mostrado ser productiva en el análisis de intervenciones gubernamentales específicas. Es así como algunos autores recurren a ella para explicar la manera en que los programas de política social se hacen reales gracias al trabajo de generación y traducción de intereses desplegado por los *brokers*. Este rol es ejercido por distintos actores, como los proveedores del servicio de salud, los funcionarios y las lideresas comunitarias del Programa Oportunidades en México (Agudo 2009; 2011) y los “operadores de cercanía” de la política Uruguay Crece Contigo (Chávez, Hotou y Piquinela 2016). Por su parte, Chávez y Piquinela (2017) retoman los aportes de los ESCT sobre el proceso de construcción del conocimiento científico para aproximarse a la relación que los psicólogos vinculados a políticas sociales en Uruguay establecen con la población.

El papel concedido por la TAR a las entidades no humanas como agentes activos dentro de la red también ha tenido eco en los estudios sobre las políticas públicas. En este grupo se ubican algunos trabajos (Hoyler y Campos 2019; Leite 2018; S. Martínez 2021; Rivera-Aguilera 2017) que, acogiendo el llamado de Hull (2012) con respecto a la necesidad de analizar los documentos como objetos etnográficos en su propio derecho y no solamente como textos a ser interpretados, reconocen el papel de los documentos de política pública como mediadores que transforman y traducen el significado o los elementos que ellos transportan. En una dirección similar, los estudios de Mora (2016), E. Martínez (2016), Soto *et al.* (2017) y Ramos (2016; 2018) analizan las funciones performativas de los instrumentos de registro, gestión, medición y evaluación de políticas públicas, los dos primeros en Colombia y los tres últimos en Chile.

Por último, es preciso señalar que un importante grupo de investigaciones integra ambas perspectivas de análisis —la socioantropológica y la sociología de la traducción— al considerar las políticas públicas como ensamblajes de diversas racionalidades y técnicas de gobierno dirigidas a la administración de las poblaciones. En este grupo se sitúan algunos trabajos sobre las políticas urbanas en dos ciudades colombianas (Pérez 2010), el dispositivo de control migratorio en Brasil (Jardim 2016), las políticas de salud en Chile (Castillo *et al.* 2017), el Programa Prospera en México (Ortiz 2017), el sistema de evaluación del sistema educativo en Chile (Ramos 2018) y las políticas anticorrupción en Colombia (Arenas y Alzate 2019).

A manera de conclusión

En este artículo hemos presentado los principales aportes de la antropología y de la sociología de la traducción al estudio de las políticas públicas que, al hacer de ellas un objeto de problematización, dejan atrás aquellas visiones instrumentalistas que daban por descontada su naturaleza y comportamiento. Ambos enfoques toman en consideración el nutrido elenco de actores que intervienen en el devenir de estas políticas, los intereses y valores que animan sus decisiones, los programas de acción que estos ponen en marcha para encauzar la conducta de otros y las diversas estrategias que despliegan para conseguir la adhesión de sus adversarios.

Esta manera de aproximarse al fenómeno conduce al reconocimiento de las políticas públicas como arenas de lucha en las que múltiples actores, con posiciones diferenciadas en el espacio social, libran contiendas en torno al ejercicio del poder y la dominación. Dichas perspectivas también comparten un abordaje distintivo del llamado “éxito” o “fracaso” de las políticas, en el que estos aspectos no son el resultado del grado de adecuación entre los modelos y las condiciones reales de implementación, sino más bien el producto temporal de asociaciones inestables.

En lo que tiene que ver con las contribuciones de los enfoques socioantropológicos, vimos también cómo estas investigaciones han aportado a la comprensión de, al menos, tres fenómenos: 1) los efectos producidos por las políticas sobre las poblaciones asistidas, principalmente en lo que tiene que ver con los procesos de subjetivación que de allí se derivan; 2) la intrincada relación entre las burocracias y los destinatarios de las políticas, mediante el análisis de las prácticas y representaciones que se ponen en juego en los encuentros entre unos y otros, así como de las respuestas diversas de los ciudadanos a los procesos de intervención; 3) el papel desempeñado por las burocracias en la formulación y ejecución de las políticas.

A partir de la revisión efectuada, pudimos constatar que, a excepción de los estudios enfocados en los saberes expertos, gran parte de la literatura antropológica se concentra en las interacciones entre las llamadas burocracias del nivel callejero (Lipsky [1980] 1999) y las poblaciones beneficiarias, mientras que los arquitectos de las políticas, generalmente situados en rangos intermedios o superiores de las jerarquías burocráticas, han sido mucho menos atendidos. Este vacío en la literatura plantea una prometedora veta de análisis en términos del conocimiento de los sistemas de valores y principios que informan las decisiones de los responsables de la formulación y evaluación de las políticas públicas.

Con respecto a la aplicación del enfoque de la sociología de la traducción al análisis de las políticas públicas, encontramos tres grandes grupos de trabajos:

1) aquellos que asumen esta perspectiva de manera integral al adoptar una mirada de las políticas como un ensamblaje de entidades heterogéneas (actores humanos y no-humanos, colectivos e individuales, recursos materiales y simbólicos, etc.) articuladas temporalmente alrededor de su proceso de construcción; 2) aquellos que se apoyan en el uso de algunas categorías pertenecientes a este marco analítico para el estudio de políticas y programas particulares; 3) los que se ocupan específicamente de la mediación ejercida por ciertos dispositivos de inscripción. Al integrar en sus análisis la larga cadena de asociaciones, traducciones y desplazamientos de significados que redefinen permanentemente el entramado de las políticas públicas, estas investigaciones rompen con la representación lineal de las políticas como un proceso escalonado que avanza de manera progresiva entre sus diferentes etapas. A pesar del reconocimiento que sus autores hacen de la capacidad de agencia de los actantes no humanos, los estudios dedicados a los procesos de construcción de los documentos de política siguen siendo escasos.

Referencias

- Agudo, Alejandro.** 2009. “Conocimiento, lenguaje, poder e intermediación. Perspectivas contemporáneas en la antropología de las políticas públicas”. *Estudios Sociológicos* 27 (79): 63-110. <https://doi.org/10.24201/ES.2009V27N79.263>
- . 2011. “Mejoras privadas, beneficios colectivos: la producción y subversión de regímenes globales de política social en Chiapas”. En *(Trans)formaciones del estado en los márgenes de Latinoamérica. Imaginarios alternativos, aparatos inacabados y espacios transnacionales*, editado por Alejandro Agudo y Marco Estrada, 231-283. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana; Colegio de México.
- Amantino, Jackeline y José Arimatéia.** 2017. “Análise da instrumentação da ação pública a partir da teoria do ator-rede: tecnologia social e a educação no campo em Rondônia”. *Revista de Administração Pública* 51 (3): 407-430. <https://doi.org/10.1590/0034-7612153318>
- Aparicio, Ricardo.** 2005. “Intervenciones etnográficas a propósito del sujeto desplazado: estrategias para (des)movilizar una política de la representación”. *Revista Colombiana de Antropología* 41: 135-169. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1205>
- Apthorpe, Raymond.** 1997. “Writing development policy and policy analysis plain or clear: on language, genre and power”. En *The anthropology of policy: critical perspectives on governance and power*, editado por Cris Shore y Susan Wright, 43-58. Nueva York: Routledge.
- Arenas Hernández, Sandra Lucía y Velmar David Alzate Pérez.** 2019. “Políticas públicas como tecnologías de gubernamentalidad: una propuesta investigativa a partir del estudio de la lucha anticorrupción”. *Ópera* 25: 55-74. <https://doi.org/10.18601/16578651.n25.04>

- Assusa, Gonzalo.** 2014. "Dispuestos a trabajar. Aproximación a la visión de los agentes estatales de un programa de empleo para jóvenes en Argentina". *Revista de Antropología Social* 23: 181-208. https://doi.org/10.5209/rev_RASO.2014.v23.46730
- Auyero, Javier.** 2013. *Pacientes del estado*. Buenos Aires: Eudeba.
- Barbato Bevilacqua, Ciméa.** 2005. "Entre o previsível e o contingente: etnografia do processo de decisão sobre uma política de ação afirmativa". *Revista de Antropologia* 48 (1): 167-225. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012005000100005>
- Buchely, Lina.** 2015. *Activismo burocrático. La construcción cotidiana del principio de legalidad*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Cabrera, Juan.** 2011. "Pensar e intervenir el territorio a través de la teoría del actor-red". *Athenea Digital* 11 (1): 217-223. <https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v11n1.831>
- Callon, Michel.** 1995. "Algunos elementos para una sociología de la traducción: la domesticación de las vieiras y los pescadores de la bahía de St. Brieuc". En *Sociología de la ciencia y la tecnología*, compilado por Manuel Iranzo, Rubén Blanco, Teresa González, Cristóbal Torres y Alberto Cotillo, 259-282. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- . 1998. "El proceso de construcción de la sociedad. El estudio de la tecnología como herramienta para el análisis sociológico". En *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*, compilado por Miquel Domenech y Francisco Tirado, 143-170. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Castillo, Jorge, Marjorie Espejo, Jorge Tapia, Miguel Catalán, José Toro y Mariana Gálvez.** 2017. "Tecnologías, episteme y subjetivación en un régimen de garantías en salud". *Psicoperspectivas* 16 (3): 6-16. <https://doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol16-issue3-fulltext-1069>
- Castillo, Jorge, María Winkler y Héctor Berroeta.** 2019. "Del empoderamiento a la prehensión: un análisis de programas sociales desde la teoría del actor-red". *Athenea Digital* 19 (3): e1833. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1833>
- Chao, Daniel.** 2019. "Especial y marginal: hacia una problematización de la intervención estatal en la salud de los veteranos de Malvinas (1984-2000)". *Salud Colectiva* 15: e2205. <https://doi.org/10.18294/sc.2019.2205>
- Chávez Bidart, Jorge, Cecilia Hontou y Pablo Piquinela.** 2016. "La proximidad en las políticas públicas: tensiones entre el abordaje de la vulnerabilidad social y la evidencia científica". *Rev. Polis e Psique* 6 (2): 5-24. <https://doi.org/10.22456/2238-152X.65724>
- Chávez Bidart, Jorge y Pablo Piquinela.** 2017. "Expertos en ciencia, legos en política: ¿qué psicólogos para las políticas públicas?". *Psicoperspectivas* 16 (2): 88-99. <https://www.psicoperspectivas.cl/index.php/psicoperspectivas/article/view/1006/843>
- Chávez Bidart, Jorge y Leonardo Riet.** 2015. "Equipos técnicos en acción. Estudio de políticas públicas desde la teoría del actor red". En *Psicologia, tecnologia e sociedade. Controvérsias metodológicas e conceituais para uma análise das práticas de subjetivação*, editado por Arthur Arruda, Adriana Molas y Jimena Carrasco, 97-116. Río de Janeiro: Nau Editora.
- Corrêa, Jacy y Mary Jane Spink.** 2014. "Multiplicidade de 'pobrezas' nas políticas públicas contemporâneas: contribuições do construcionismo social e da teoria ator-rede (TAR)". *Dialogo Canoas* 27: 9-23. <https://revistas.unilasalle.edu.br/index.php/Dialogo/article/view/1815>

- Da Silva, Mónica y Laura López.** 2014. "Pensando el 'Plan Ceibal' desde la perspectiva de la acción pública y la teoría del actor-red". *Athenea Digital* 14 (1): 49-68. <https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v14n1.939>
- D'Alessandro-Nogueira, Renzo y Alma González-Cabañas.** 2014. "Siete controversias capitales: análisis de la implementación del Programa Maíz Solidario en Los Altos de Chiapas". *Revista LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos* 12 (2): 129-147. <https://go.gale.com/ps/i.do?id=GALE%7CA392478920&sid=googleScholar&v=2.1&it=r&linkaccess=abs&issn=16658027&p=IFME&sw=w&userGroupName=anon%7E85b4664d>
- Dallorso, Nicolás Santiago.** 2012. "Notas sobre el uso del concepto de dispositivo para el análisis de programas sociales". *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad* 19 (54): 54-74. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-05652012000200002
- Dapuez, Andrés.** 2016. "Development and the temporality of its exchange. How an Eastern Yucatec village made cash transfer promises accountable". *Antipoda* 26: 159-177. <https://doi.org/10.7440/antipoda26.2016.07>
- Dávila, Juana.** 2017. "A land of lawyers, experts and 'men without land': the politics of land restitution and the techno-legal production of 'dispossessed people' in Colombia". Tesis doctoral, Department of Anthropology, Harvard University, Cambridge.
- Dean, Mitchell.** 2002. "Liberal government and authoritarianism". *Economy and Society* 31 (1): 37-61. <https://doi.org/10.1080/03085140120109240>
- Diehl, Eliana y Jean Langdon.** 2015. "Transformações na atenção à saúde indígena: tensões em um contexto indígena brasileiro". *Universitas Humanística* 80: 213-236. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.UH80.tasi>
- Escobar, Arturo.** (1995) 2007. *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Fagundez, Daniel.** 2018. "Análisis de las territorialidades urbanas en los diseños de intervención para el abordaje de adolescentes en situación de calle". *Psicoperspectivas* 17 (2). <https://doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol17-issue2-fulltext-1146>
- Fagundez, Daniel y Diego González.** 2018. "Definir para gobernar: políticas dirigidas a niños, niñas y adolescentes en situación de calle en Uruguay". *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud* 16 (2): 995-1008. <https://doi.org/10.11600/1692715x.16223>
- Faustino, Graciele Oliveira y Simone Maria Hüning.** 2015. "El Plano Juventude Viva y la red de políticas de juventud para enfrentar la violencia en Alagoas". *Estudos e Pesquisas em Psicologia* 15 (4): 1413-1432. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1808-42812015000400017&lng=en&nrm=iso&tlng=es
- Ferguson, James.** 1994. *The anti-politics machine: "development", depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Foucault, Michel.** 2006. *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Franco, Angélica.** 2016. "Fronteras simbólicas entre expertos y víctimas de la guerra en Colombia". *Antipoda* 24: 35-53. <https://doi.org/10.7440/antipoda24.2016.03>

- García, Sabina.** 2016. “El multiculturalismo como modelo de gobernanza en Chile: estado, academia y brokers”. *Universitas Humanística* 82: 307-334. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uh82.mmgc>
- Gracia Hincapié, Liliana.** 2015. “Para uma antropologia da política pública: dinâmicas da construção de políticas públicas para comunidades afrocolombianas”. *Revista de Políticas Públicas da Universidade Federal do Maranhão* 19 (1): 1-24. <http://dx.doi.org/10.18764/2178-2865.v19n1p157-171>
- Grau, Marc, Lupicinio Íñiguez y Joseph Subirats.** 2010. “La perspectiva sociotécnica en el análisis de políticas públicas”. *Psicología Política* 41: 61-80. <https://portalreerca.uab.cat/en/publications/la-perspectiva-sociot%C3%A9cnica-en-el-an%C3%A1lisis-de-pol%C3%ADticas-p%C3%BAblicas>
- Greenhalgh, Susan.** 2008. *Just one child: science and policy in Deng's China*. Berkeley: University of California Press.
- Grinberg, Julieta.** 2008. “Transformaciones en el tratamiento de la niñez en riesgo. Reflexiones sobre un dispositivo de protección a la infancia en la ciudad de Buenos Aires”. *Cuadernos de Antropología Social* 27: 155-174. <https://doi.org/10.34096/cas.i27.4334>
- Gutiérrez, Alicia y Gonzalo Assusa.** 2015. “La articulación de lógicas laborales y lógicas domésticas en una política de empleo para jóvenes en Argentina. Individuo, autonomía y vínculos personales en el mundo del trabajo”. *Antípoda* 22: 21-44. <https://doi.org/10.7440/antipoda22.2015.02>
- Herron, James.** 2003. “Animating the state: discourses of authority and intimacy in the Colombian Agrarian Bank”. Tesis doctoral, Department of Anthropology, University of Michigan, Ann Arbor.
- Hornes, Martín Eduardo.** 2014. “Transferencias condicionadas y sentidos plurales: el dinero estatal en la economía de los hogares argentinos”. *Antípoda* 18: 61-83. <https://doi.org/10.7440/antipoda18.2014.04>
- . 2020. “Expertos que diseñan el dinero: el caso de los programas de transferencias monetarias”. *Estudios Sociológicos* 38 (112): 141-171. <https://doi.org/10.24201/es.2020v38n112.1756>
- Hornes, Martín Eduardo y Agustín Salerno.** 2019. “Interpretaciones sobre la cercanía estatal en las áreas socio-asistenciales de dos municipios de la región metropolitana de Buenos Aires. Sentidos, relaciones y prácticas de los funcionarios políticos, los burócratas de la calle y los sectores asistidos entre 2007 y 2015”. *Estudios Sociales del Estado* 5 (10): 60-91. <https://doi.org/10.35305/ese.v5i10.190>
- Hoyler, Telma y Pedro Campos.** 2019. “A vida política dos documentos: notas sobre burocratas, políticas e papéis”. *Revista de Sociologia e Política* 27 (69): e.006. <https://doi.org/10.1590/1678987319276906>
- Hull, Mathew.** 2012. *Government of paper. The materiality of bureaucracy in urban Pakistan*. Berkeley: University of California Press.
- Isacovich, Paula.** 2013. “Hacer el estado. Regular la vida. Una etnografía de políticas de juventud”. *Avá. Revista de Antropología* 22: 33-56. <http://www.ava.unam.edu.ar/images/22/pdf/n22a02.pdf>

- Jabs, Talita.** 2013. “Dinheiro e moralidade no Bolsa Família: uma perspectiva etnográfica”. Tesis de Maestría en Antropología, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federale do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- Jaramillo, Alejandra.** 2015. “Reshaping policy: creativity and everyday practices in an arts organisation in Mexico City”. Tesis doctoral, Sociology Department, University of York, York.
- Jaramillo Marin, Jefferson.** 2006. “Reubicación y restablecimiento en la ciudad. Estudio de caso con población en situación de desplazamiento”. *Universitas Humanística* 62: 143-168. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2213>
- . 2008. “Representaciones y prácticas discursivas sobre la política de atención a la población en situación de desplazamiento. Estudio de caso en Bogotá”. *Universitas Humanística* 65: 197-236. http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0120-48072008000100010&script=sci_abstract&tlng=es
- Jardim, Denise.** 2016. “Imigrantes ou refugiados? As tecnologias de governamentalidade e o êxodo palestino rumo ao Brasil no século XX”. *Horizontes Antropológicos* 22 (46): 243-271. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832016000200009>
- Kerr Pontes, Alexandre, Ana Paula Santos Meza y Pedro Paulo Gastalho de Bicalho.** 2015. “Ciência e política das drogas: as controversias em torno das políticas públicas de internação compulsória”. *Estudos e Pesquisas em Psicologia* 15 (4): 1433-1450. <https://doi.org/10.12957/epp.2015.20280>
- Latour, Bruno.** 1992. *Ciencia en acción. Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*. Barcelona: Editorial Labor.
- . 2008. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Law, John.** 1998. “Del poder y sus tácticas. Un enfoque desde la sociología de la ciencia”. En *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*, compilado por Miquel Domenech y Francisco Tirado, 63-107. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Leite, Lilian.** 2018. “Dos eventos documentados aos documentos manejados: a política de saúde mental brasileira em disputa”. *Anuário Antropológico* 43 (2): 261-284. <https://doi.org/10.4000/aa.3282>
- Li, Tania.** 2007. *The will to improve. Governmentality, development and the practice of politics*. Durham; London: Duke University Press.
- Lipsky, Michael.** (1980) 1999. “La burocracia en el nivel callejero: la función crítica de los burócratas en el nivel callejero”. En *Clásicos de la administración pública*, editado por Jay Shafritz y Albert Hyde, 780-794. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Llanes, Carolina.** 2009. “Desafíos y adaptaciones en el liderazgo femenino sociopolítico. Programa Familias en Acción en Maicao-La Guajira, Colombia”. *Estudios Sociológicos* 27 (81): 909-932. <https://doi.org/10.24201/ES.2009V27N81.329>
- Long, Norman.** (2001) 2007. *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*. Ciudad de México: El Colegio de San Luis.

- Lozano, Juan Ignacio.** 2016. “Los movimientos sociales en el ‘retorno’ del Estado. Experiencias de participación en la gestión estatal de la provincia de Buenos Aires, Argentina”. *Universitas Humanística* 82: 163-187. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uh82.msre>
- Mancini, Inés.** 2016. “Alcanzar la inclusión social o rescatarse, dos lógicas para la transformación. Análisis de una política de prevención social del delito y el cambio de sus beneficiarios”. *Estudios Sociales del Estado* 2 (4): 181-209. <https://doi.org/10.35305/ese.v2i4.95>
- Mariano, Silvana Aparecida.** 2013. “Estrategias de las usuarias de la asistencia social: una lectura en torno a las relaciones de poder”. *Estudios Sociológicos* 31 (91): 141-166. <https://estudiossociologicos.colmex.mx/index.php/es/article/view/121/121>
- Martínez, Eddier.** 2016. “El Sivigila, una infraestructura que moviliza enfermedades, prácticas y políticas de vigilancia en salud pública”. *Revista Colombiana de Sociología* 39 (2): 283-302. <https://doi.org/10.15446/rcs.v39n2.58977>
- Martínez Ramírez, Fermín.** 2019. “Experiencia laboral en el programa Argentina Trabaja. Significaciones de los trabajadores en torno al ingreso y permanencia en cooperativas de Berisso, Ensenada y La Plata”. *Estudios Sociales del Estado* 5 (10): 92-127. <https://doi.org/10.35305/ese.v5i10.191>
- Martínez B., Sandra.** 2017. *Encuentros con el estado: burocracias y colonos en la frontera amazónica (1960-1980)*. Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.
- . 2019. “Entre bastidores: etnografía de la política pública para los afrodescendientes en Cali, Colombia”. *Revista Colombiana de Antropología* 55 (1): 213-238. <https://doi.org/10.22380/2539472X.577>
- . 2021. “‘Este proceso ha sido de piel, no ha sido de escritorio’: itinerario del documento de la política pública CaliAfro”. *Revista de Antropología Social* 30 (1): 69-82. <https://doi.org/10.5209/raso.74620>
- Medan, Marina.** 2018. *Prevención social y delito juvenil. El gobierno de la juventud en riesgo en el AMBA: entre la seguridad y la inclusión*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Teseo.
- Mora-Gámez, Fredy.** 2016. “Reconocimiento de víctimas del conflicto armado en Colombia: sobre tecnologías de representación y configuraciones de Estado”. *Universitas Humanística* 82: 75-101. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uh82.rvca>
- Mosse, David.** 2005. *Cultivating development. An ethnography of aid policy and practice*. Londres; Arbor: Pluto Press.
- Nuijten, Monique.** 2003. *Power, community, and the State. The political anthropology of organisation in México*. Londres: Pluto Press.
- Ortiz, Samantha.** 2017. “Gubernamentalidad y política pública: estudio alternativo del programa Prospera”. *Revista Mexicana de Sociología* 79 (3): 543-570. <http://dx.doi.org/10.22201/iis.01882503p.2017.3.57677>
- Osorio, Abraham.** 2014. “¿Acción y malestar? Las tácticas de resistencia de los menores internados en las instituciones asistenciales”. *Estudios Sociológicos* 32 (94): 103-129. <https://estudiossociologicos.colmex.mx/index.php/es/article/view/31>

- Osorio, Ana.** 2011. “Emergencia de nuevas formas de subjetividad política como objeto de políticas públicas sociales. La propiedad horizontal en el Sistema Distrital de Participación Ciudadana”. Tesis de maestría, Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Perelmiter, Luisina.** 2016. *Burocracia plebeya. La trastienda de la asistencia social en el Estado argentino*. San Martín: Universidad Nacional de Gral. San Martín, Unsam Edita.
- Pérez, Federico.** 2010. “Laboratorios de reconstrucción urbana: hacia una antropología de la política urbana en Colombia”. *Antípoda* 10: 51-84. <https://dx.doi.org/10.7440/antipoda10.2010.04>
- Ramos-Zincke, Claudio.** 2016. *La producción de la pobreza como objeto de gobierno*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- . 2018. “Dispositivo de evaluación y gubernamentalidad del sistema educacional: entretejimiento de ciencia social y poder”. *Cinta Moebio* 61: 41-55. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-554X2018000100041>
- Rap, Edwin.** 2008. “Produciendo el éxito en la política pública. La transferencia del manejo del riego en México”. *Estudios Sociológicos* 26 (77): 249-285. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6164611.pdf>
- Recalde, Gabriela.** 2019. “‘En lo que esté a mi alcance les ayudo’. Los funcionarios de base y las víctimas en el proceso de declaración para la inscripción en el Registro Único de Víctimas del conflicto armado”. En *Etnografías burocráticas. Una nueva mirada a la construcción del Estado en Colombia*, compilado por Isabel Jaramillo y Lina Buchely, 173-216. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Restrepo, Ana.** 2010. “Las políticas públicas como mecanismos de reproducción del Estado: una mirada desde la Política Pública de Juventud de Bogotá”. *Antípoda* 10: 85-106. <https://dx.doi.org/10.7440/antipoda10.2010.05>
- Rivera-Aguilera, Guillermo.** 2017. “Los procesos de influencia global/local en políticas públicas: una propuesta metodológica”. *Psicoperspectivas* 16 (3): 110-120. <https://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol16-issue3-fulltext-1092>
- Rose, Nikolas.** 1996. “Governing ‘advanced’ liberal democracies. En *Foucault and political reason: liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*, editado por Andrew Barry, Thomas Osborne y Nikolas Rose, 37-64. Chicago; Londres: University of Chicago Press.
- Rose, Nikolas y Peter Miller.** 1992. “Political power beyond the state: problematics of government”. *The British Journal of Sociology* 43 (2): 173-205. <https://doi.org/10.2307/591464>
- Salaini, Cristian y Denise Jardim.** 2015. “Batalha dos papéis: notas sobre as tensões entre procedimentos escritos e memória na regularização fundiária de terras de quilombos no Brasil”. *Universitas Humanística* 80: 189-212. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.UH80.bdpn>
- Saldi, Leticia.** 2016. “El Estado-sistema frente a la cuestión indígena. Análisis de los modos de reconocimiento de derechos a la identidad huarpe, al agua y a las tierras comunales en Mendoza (Argentina)”. *Universitas Humanística* 82: 191-218. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uh82.esfc>

- Salej, Silvio, Ana Ardila y Josiane Bragato.** 2016. "Autonomía integrada y el poder discrecional de las burocracias: evidencias de un programa de riesgo geológico en Belo Horizonte, Brasil". *Estudios Sociológicos* 34 (101): 353-381. <http://estudiossociologicos.colmex.mx/index.php/es/article/view/1452/1467>
- Salete, Irme, Celso Tondin, Misael Szytko, Eduarda Moro, Tiago Ramos y Giovane Biazi.** 2015. "Circulação de crianças e adolescentes na rede tecida pelo Programa de Erradicação do Trabalho Infantil (PETI)". *Estudos e Pesquisas em Psicologia* 15 (4): 1345-1362. <https://doi.org/10.12957/epp.2015.20275>
- Schöngut-Grollmus, Nicolás.** 2017. "Ensamblajes socio-técnicos para la producción de intervenciones psicosociales en un programa de Servicio Nacional de Menores en Chile". *Psicoperspectivas* 16 (3): 40-51. <https://doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol16-issue3-fulltext-1049>
- Scott, James.** 1998. *Seeing like state. How certain schemes to improve human condition have failed.* New Haven; Londres: Yale University Press.
- Shore, Cris.** 2010. "La antropología y el estudio de la política pública: reflexiones sobre la 'formulación' de las políticas". *Antípoda* 10: 21-49. <https://doi.org/10.7440/antipoda10.2010.03>
- Shore, Cris y Susan Wright.** 1997. "Policy: a new field of anthropology". En *The anthropology of policy: critical perspectives on governance and power*, editado por Cris Shore y Susan Wright, 3-39. Nueva York: Routledge.
- . 2011. "Conceptualising policy: technologies of governance and the politics of visibility". En *Policy worlds. Anthropology and the analysis of contemporary power*, editado por Cris Shore, Susan Wright y Davide Però, 1-25. Nueva York; Oxford: Berghahn Books.
- Soto, Álvaro, Carla Fardella, Alan Valenzuela y Francisca Carvajal.** 2017. "Las funciones performativas de los instrumentos en las redes de acción pública". *Psicoperspectivas* 16 (3): 76-86. <https://doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol16-issue3-fulltext-999>
- Ureta, Sebastián.** 2014. "Policy assemblages: proposing an alternative conceptual framework to study public action". *Policy Studies* 14 (3): 303-318. <https://doi.org/10.1080/01442872.2013.875150>
- . 2015. *Transantiago, human devices, and the dream of a world-class society.* Massachusetts: The MIT Press.
- Wanderley, Fernanda.** 2009. "Prácticas estatales y el ejercicio de la ciudadanía: encuentros de la población con la burocracia en Bolivia". *Íconos* 34: 67-79. <https://doi.org/10.17141/iconos.34.2009.334>
- Wedel, Janine, Cris Shore, Gregory Feldman y Stacy Lathrop.** 2005. "Towards an anthropology of public policy". *The Annals of the American Academy of Political and Social Sciences* 600: 30-51. <https://doi.org/10.1177/0002716205276734>

“Los piratas son los que nos salvan”: informalidad, ritmos espaciotemporales y normatividad práctica en la (in)movilidad cotidiana de Cali

“The pirates are the ones who save us”: informality, spatiotemporal rhythms, and practical normativity in daily (im)mobility in Cali

Francisco Adolfo García Jerez*

Grupo Acaso, Universidad del Valle, Colombia

DOI: 10.22380/2539472X.1534

RESUMEN

En 2008 se inauguró un sistema de transporte masivo en la ciudad colombiana de Cali que pretendía generar una nueva cultura de la movilidad y un nuevo orden público. A partir de mi investigación etnográfica con un grupo de mujeres del barrio popular Ciudad de Córdoba, en este artículo indago sobre las maneras en que esta política de movilidad afectó los ritmos espaciotemporales de esas mujeres en sus desplazamientos diarios y cómo resignificaron sus prácticas de movilidad. Para ello, utilizo las nociones *constelaciones de movilidad* (Cresswell 2010) y *ritmos espaciotemporales* (Buttimer 1976; Lefebvre 2004). Mi hipótesis es que la voluntad del gobierno local de implementar un nuevo orden público basado en una visión excesivamente legalista, estática e inflexible de la movilidad condujo, paradójicamente, a la reverberación y al desbordamiento de comportamientos informales, así como a la configuración de una normatividad práctica oscilante entre lo legal y lo ilegal. Unos comportamientos móviles que a la postre se han convertido en una fuerza y un recurso espontáneos para cuestionar, negociar y reconfigurar ese nuevo orden social.

Palabra claves: transporte urbano, temporalidad, constelaciones de movilidad, género, economía informal, políticas públicas.

ABSTRACT

In 2008, a mass transit system was inaugurated in the Colombian city of Cali that sought to generate a new culture of mobility and a new public order. Based on my ethnographic research with a group of women from the popular neighborhood Ciudad de Córdoba, in this article I investigate the ways in which this mobility policy affected the spatiotemporal rhythms of these women in their daily commutes and how they re-signified their mobility practices. To do so, I use the notions constellations of mobility (Cresswell 2010) and spatiotemporal rhythms (Buttimer 1976; Lefebvre 2004). My hypothesis is that the will of the local government to implement a new public order based on an excessively legalistic, static and inflexible vision of mobility led, paradoxically, to the reverberation and overflow of informal behaviors, as well as to the configuration of a practical normativity oscillating between the legal and the illegal. These mobile behaviors have ultimately become a spontaneous force and resource for questioning, negotiating, and reconfiguring this new social order.

Keywords: urban transport, temporality, constellations of mobility, gender, informal economy, public policy.

* adolfo.garcia@correounivalle.edu.co / <https://orcid.org/0000-0003-1131-5705> /

Introducción

En el 2008 se inauguró en Cali lo que popularmente se conoce como el Masivo Integrado de Occidente (MIO): una nueva movilidad basada en el sistema de buses rápidos (Rodríguez y Vergel Tovar 2013). Como bien afirmaba el alcalde de la ciudad por aquel entonces:

El MIO no es únicamente un sistema de transporte, es una transformación en la cultura de la movilidad en Santiago de Cali. El MIO significa renovación urbana, recuperación del espacio público, es el cambio de un sistema de transporte colectivo a uno integrado, que demanda del ciudadano nuevos comportamientos y aprendizajes. (“Cali inauguró el MIO” 2008)

En efecto, en 2012 todavía se concebía la implementación de este sistema como un agente transformador de la ciudad, de los comportamientos de movilidad cotidiana de sus residentes y de cambio cultural, que se representaba como “la esperanza para Cali” o “un ejemplo para América Latina” (Ruiz 2012).

No obstante, la implantación del MIO no fue modélica. Junto con una mala planificación que comenzó a afectar negativamente la calidad del servicio y la experiencia de sus usuarios (Gómez 2011), se percibió un aumento progresivo de la oferta de transporte ilegal (Castro y Buchely Ibarra 2016; Gaviria 2020; Valdés 2014). Esto llevó a que, en 2014, el presidente de una asociación de taxis denunciara que la “piratería” estaba desbordada en Cali. Con ello hacía referencia a que había “toda clase de vehículos prestando servicio de transporte: carros viejos, motos, bicicletas, vehículos de alta gama particulares y del servicio especial” (“Taxistas denuncian” 2014). Según la Federación Nacional de Taxistas, para ese mismo año se calculaba que en Cali existían 4500 autos particulares y 3600 motos que prestaban servicio de transporte ilegal. Esta tendencia y percepción coincidían con los datos de la encuesta Cali Cómo Vamos (2017), en la que para el año 2016 se registró un incremento hasta del 7% de usuarios que declaraban utilizar el transporte informal en sus viajes diarios (la cifra más alta desde 2013); y, por el contrario, se evidenció un descenso de usuarios del MIO con respecto a los años 2013, 2014 y 2015.

Teniendo en consideración este panorama de movilidad, en el presente artículo analizo algunas dimensiones que remiten a los nuevos patrones de movilidad, a los reajustes normativos y a las condiciones estructurales que influyen en la movilidad cotidiana de un grupo de mujeres del barrio popular Ciudad Córdoba. En particular, pregunto cómo las nuevas *políticas de movilidad* (Cresswell 2010, 19) han afectado sus trayectos diarios y de qué modo ellas han

resignificado sus propias prácticas de movilidad. Ambas cuestiones me han permitido, en última instancia, indagar acerca de las maneras en que el orden social pretendidamente formal (en esta ocasión de movilidad) se negocia y reconfigura por grupos no hegemónicos desde sus prácticas cotidianas.

Para lo anterior, me baso en las nociones de *constelaciones de movilidad* (Cresswell 2010) y de *ritmos espaciotemporales* (Buttimer 1976; Lefebvre 2004). Con la primera, me alinee con el enfoque que entiende la movilidad como un fenómeno en el que confluyen las *políticas de movilidad*, los patrones particulares de movimiento, sus representaciones y los modos encarnados de experimentarlos. Pero también, y tal como nos sugiere el propio Cresswell, dicha categoría se entiende como un mecanismo de producción y reproducción social, de poder y de jerarquías situado históricamente. Es cierto que esta noción puede recordar a la de *régimen de movilidad* de Glick-Schiller y Salazar (2013); sin embargo, esta última parece pensada expresamente para analizar la relación entre la movilidad y la inmovilidad en un contexto global, estatalizado y relativo a los fenómenos migratorios.

Con la noción de ritmos espaciotemporales, abordo los patrones rutinarios de movilidad que se configuran por cada quien dentro de un marco general; es decir, la repetición de momentos de movimiento y descanso o de movimientos con una medida particular. Y aunque coincido con Lefebvre (2004) y Buttimer (1976) en señalar que el ritmo es parte de la producción de la cotidianidad y, por tanto, parte de cualquier orden social, considero, siguiendo a Highmore (2005), que ese orden nunca es completo ni está totalmente acabado. Muy al contrario, este permite —a veces a su pesar— ciertos márgenes para la agencia y la creatividad individuales en forma de estrategias y tácticas, de emociones y cálculos.

Desarrollé la metodología en dos etapas¹. En la primera fase (de junio a septiembre de 2017) se llevó a cabo, fundamentalmente, un registro visual de la oferta de accesibilidad del barrio Ciudad Córdoba, situado al oriente de Cali en el distrito de Aguablanca. Sobre este recaen imágenes estigmatizadas en una gramática urbana en la que se asocian lo afrocolombiano y la pobreza con violencia, delincuencia y marginalidad.

En una segunda fase (de junio de 2017 a febrero de 2018) se llevaron a cabo entrevistas en profundidad a un grupo de mujeres residentes de dicho barrio

1 Este proyecto obtuvo el aval del Comité Institucional de Revisión de Ética Humana (código interno 188-016) y financiación en el marco de las Convocatorias Internas de la Universidad del Valle. Gracias a dicha financiación se vincularon los estudiantes Andrea Gaviria, Claudia Echeverry, María del Pilar Peralta, Valentina Restrepo y Julián Zambrano. También agradezco la colaboración de la profesora Janeth Mosquera en el acceso al campo y en la realización de las entrevistas, así como a los evaluadores por sus valiosos comentarios y sugerencias.

y algunas sesiones de observación directa. En total fueron veintiséis entrevistadas, de las cuales catorce utilizaban con frecuencia, aunque no únicamente, los servicios de un operador informal y “pirata”, cinco se inclinaban por el MIO, cuatro por el ciclomotor y una por la bicicleta. En cuanto a sus edades, se seleccionaron mujeres entre dieciocho y cincuenta años para garantizar que todas tuvieran una movilidad autónoma. Me centré en los casos de mujeres que se desplazan habitualmente en transporte colectivo, poseen un acceso limitado a un medio de transporte propio y, por lo tanto, se encuentran en una situación de mayor exposición al mercado de movilidad existente (Dunckel-Graglia 2013; Jirón Martínez 2007; Law 1999; Vega Centeno 2004; Whitzman 2013)². En palabras de Robert Castel (2001), son ellas las que están más instaladas “en lo provisional como régimen de existencia” (354).

La movilidad cotidiana: entre la (in)formalidad y la (i)legalidad

Según la estela de los estudios antropológicos sobre la informalidad económica en el sur global (AlSayyad 2004; Hart 1985; Mcfarlane 2012; Varley 2013), en los últimos lustros el transporte se ha sumado como un campo de interés. Entre los principales trabajos destacan los de Cervero y Golub (2007), que emplean el término *paratransporte* a fin de describir el proceso de solapamiento fluido y confluencia de las lógicas de servicio formal e informal en la movilidad; o el más prescriptivo *transporte urbano híbrido* de Salazar, Behrens y Wilkinson (2013), con el cual se anima a integrar las diferentes lógicas de gestión de la movilidad existentes dentro de un mismo sistema.

No obstante, fueron De Soto (2005) y De la Puente Lafoy y Torres Rojas (1992) quienes más enfatizaron en la organización en torno a la naturaleza y función del transporte informal en la región. Para ellos, la configuración de esos gremios informales de transportistas, que funcionaban bajo un acuerdo tácito con la Administración pública pero sin licencia oficial, no solo obedecía a una necesidad de organización del servicio, sino también al intento de negociar con

2 Sin duda, es Law (1999) quien más poderosamente ha llevado a cabo una revisión del modo de análisis de la variable de género dentro del ámbito de la movilidad cotidiana. Más específicamente, apuesta por incorporar el giro cultural a las teorías feministas en orden a redefinir la categoría de género —y a enfatizar su valor simbólico— dentro de esa relación entre mujer y transporte. A esta propuesta la denomina *geografías culturales de la movilidad*.

el Estado ciertos derechos y privilegios que les posibilitaran presentarse como un agente legítimo dentro de un marco extralegal. Junto con estos autores, también se destaca la propuesta de Mamani (2016), quien establece una clasificación del servicio de transporte en función de su estatus jurídico, prestando especial atención al ilegal. A diferencia del servicio informal, el ilegal es considerado opuesto y adverso a la legalidad del Estado; por esta razón, oficialmente es representado como una desviación desleal, un obstáculo para la eficiencia del sistema de transporte público y un fenómeno que desborda la capacidad de gestión del propio Estado.

Ahora bien, ¿cómo los diferentes sectores sociales, en especial los más vulnerables, se han ido reacomodando y reajustando a los cambios en ese ecosistema de movilidad basado en la existencia tensa y con frecuencia conflictiva de servicios de transporte legales, informales e ilegales? Algunas respuestas para el caso latinoamericano las encontramos en los trabajos de Avellaneda y Lazo (2011), Castro y Buchely Ibarra (2016), y Jouffe y Lazo Corvalán (2010), en los que se analizan los efectos en la inclusión social causados por el nuevo sistema de movilidad, así como las estrategias alternativas que los habitantes de barrios periféricos han desplegado para hacer frente a los resultados adversos de este nuevo modelo. En ocasiones, algunas de estas estrategias quebrantan la normativa hegemónica y se oponen ex profeso a los intentos de control y disciplinamiento estatal.

De este modo, y siguiendo el enfoque más fenomenológico e interaccionista del fenómeno de la estatalidad (Buchely Ibarra 2015), la cohabitación de servicios de transporte con estatutos legales diferenciados nos habla de la configuración de un orden social que es producto de procesos de generalización simbólica, de acuerdos selectivos y de una reducción de la complejidad social entre el Estado y la sociedad civil. Dicho de otra manera, en el orden social la informalidad y la formalidad constituyen las reglas del juego, ya que ambas determinan la naturaleza de las transacciones entre individuos e instituciones, e incluso dentro de las mismas instituciones (Mcfarlane 2012). Por todo ello, y tomando prestadas las palabras de Varley (2013), puedo afirmar que la informalidad, además de no ser una práctica reservada a (y ejercida en exclusividad por) los sectores populares, no es en sí misma una ausencia de la ley, sino un fenómeno mucho más complejo, fluctuante, omnipresente y transversal que lo percibido *a priori*. Efectivamente, así queda demostrado en el campo del transporte por Gutiérrez (2000) y Kralich y Gutiérrez (2007) cuando analizan la figura del transporte “chárter”, que presta un servicio informal de movilidad a las clases medias y altas de la región metropolitana de Buenos Aires.

Por tanto, la reconceptualización situada de los binomios legal/ilegal y formal/informal, entendidos como *coordenadas semánticas* (Muir 2017) que son negociadas en la práctica, constituyen el marco de regulación de la movilidad para situar tanto las políticas como los comportamientos de movilidad que son analizados a continuación. No obstante, y a diferencia de la propuesta de Muir, considero que el marco de regulación de la movilidad en Cali —que trata de distinguir y establecer lo que es legal de lo ilegal o lo que es formal de lo informal— es mucho más estable y delimitado que el descrito por la autora con respecto a las políticas monetarias en Argentina. De ahí que mi enfoque se haya centrado más en el reajuste constante de las prácticas cotidianas a ese marco y no tanto en el proceso recursivo de su redefinición.

(In)movilidades, temporalidades y espacialidades

Ahora cojo dos... o hago dos travesías [en el MIO]. O me voy en la Montebello [es el nombre de una empresa de transporte informal de Cali], así vaya superlleno, pero prefiero irme a que me coja la tarde. O me voy en pirata [...] Yo salgo de aquí a las 5:20 más o menos y entro a las 7:00 de la mañana. ¿Por qué lo hago tan temprano? Porque si no me voy temprano, no llego temprano. Si la Montebello no para porque está muy llena, entonces yo me devuelvo y me voy hasta el Cubo [es el nombre que recibe un edificio próximo] y allí espero el pirata.

Patricia, 36 años, auxiliar de enfermería, comunicación personal.³

Para comprender por qué Patricia oscila en sus viajes diarios entre lo formal y lo informal, entre lo legal y lo ilegal, y cómo reajusta aquellos eventos coyunturales que pueden distorsionar sus ritmos espaciotemporales (Buttiner 1976; Lefebvre 2004), es necesario situar sus prácticas dentro de unas estructuras sociales profundamente jerárquicas y desiguales, compuestas por variables tan notorias como el género, la clase social y lo racial⁴. Estas variables empujan a estas mujeres a obedecer un imperativo poco flexible de movilidad cotidiana y de disciplina estatalizada o de *dressage* (Highmore 2008), así como a sortear, al

3 Todas las entrevistas se realizaron entre 2017 y 2018.

4 Con estos tres factores introduzco, aunque sea de un modo oblicuo, la fructífera noción de *interseccionalidad*. Para un abordaje más profuso de esta noción, recomiendo el artículo de la abogada y activista norteamericana Kimberlé Crenshaw (1991).

mismo tiempo, aquellos obstáculos que pudieran conllevar un posible e indeseado estancamiento o, mucho peor, una total inmovilidad.

La noción de *inmovilidad* se ha centrado principalmente en los obstáculos al movimiento y formas de estancamiento que padecen los refugiados, exiliados y migrantes transnacionales (Khan 2016; Squire y Bagleman 2012). Sin embargo, considero que, por su gran relevancia analítica y práctica, dicha noción puede aplicarse a un ámbito aparentemente más prosaico como el de los tránsitos urbanos cotidianos.

De algún modo, esto ya nos lo mostró Auyero (2013) cuando observó que en la burocracia argentina *la espera* (un tiempo en suspensión) se emplea como un dispositivo de control y dominación estatal. No obstante, y a diferencia de la experiencia migratoria, en estos tránsitos urbanos la movilidad y la inmovilidad no son tan excluyentes por cuanto los desplazamientos y las pausas, la estasis y el movimiento a escala urbana suelen manifestarse como un *continuum* poroso dentro de un mismo recorrido. En consecuencia de lo anterior, y a partir de la existencia de un “régimen de movilidad” que también opera en lo cotidiano basado en intervalos indeseados de estancamiento y demora, considero que las dimensiones estructurales de tipo económico, temporal y espacial⁵, y ciertas políticas de movilidad son las que condicionan y explican esos momentos de (in)movilidad que experimentan muchas de las mujeres entrevistadas, así como el empleo combinatorio y estratégico que hacen de los servicios de transporte de tipo formal e informal, legal e ilegal, y las tensiones que se derivan de ello.

Por ejemplo, la clase social —en su acepción más económica— desempeña un papel relevante en la selección del transporte y, en general, en la estrategia de la movilidad de muchas de las entrevistadas. Si bien la mayoría prefería pagar 200 o 300 pesos de más por el servicio de un pirata (precio que podía variar según la hora, el destino y el modelo del auto), ya que les garantizaba mayor rapidez y más comodidad, cuando debían estimar la posibilidad de tomar un taxi formal o un Uber por motivo de rapidez, seguridad o emergencia, los cálculos se volvían más exhaustivos y la decisión más prudente. La diferencia puede ser de 8000 a 10000 pesos por viaje. Por tanto, ambos operadores se convierten en un servicio reservado casi exclusivamente para ciertas ocasiones: un regreso nocturno imprevisto, fin de semana, salidas a ciertos centros comerciales en días festivos o salidas de urgencia.

5 En cuanto a la condición de raza, la mayoría de las mujeres entrevistadas no había experimentado, presenciado o conocido algún episodio de discriminación racial en el acceso al transporte. En el futuro, amerita investigarse cómo se vincula esto con los fenómenos de segregación socioespacial, de exclusión laboral y violencia urbana que la mayoría de la población afrocolombiana padece en Cali, algo que excede los objetivos de este artículo.

Si la jornada laboral es de 6 días a la semana, eso implicaría un total de 24 días al mes. Si el trayecto de ida y vuelta se realiza en MIO, con un coste de 1900 pesos por trayecto, el total mensual que debería desembolsar una mujer ascendería a 91 200 pesos; si el viaje es exclusivamente en pirata, el total sería de 105 600 pesos; y si se debe realizar transbordo y alternar el transporte formal con el informal, el coste se dispararía hasta los 196 800 pesos, aproximadamente.

Teniendo en cuenta que el salario mínimo colombiano era de 737 717 pesos para el año 2017, esta inversión presupuestal estaba ocasionando, por ejemplo, que algunas de las mujeres entrevistadas (sobre todo las más jóvenes) optaran por adquirir un ciclomotor para, de este modo, evitar el sobrecoste de la movilidad cotidiana y, de paso, evitar incómodas experiencias de movilidad. Tal es el caso de Saray, de 24 años, que trabaja en una cafetería en el centro de la ciudad, a unos 7 kilómetros de su domicilio, donde reside con sus padres y dos hermanos. Si bien era usuaria asidua del servicio pirata, adquirió un ciclomotor porque, según explicó, es el transporte más económico. Sin embargo, como consecuencia de algunas fallas técnicas, en ocasiones debe utilizar el pirata. O el caso de Ana María, una mujer de 51 años que es operaria en un taller y se desplaza en MIO. Su rutina comienza a las 5 de la madrugada y una hora y media después toma el bus. Si bien este servicio se demora hasta una hora en llegar, ha aprendido “a tenerle el horario de pasada”. Su preferencia por este sistema se debe a “lo económico”: “porque no hay otra opción: o paga taxi o toma MIO por obligación” (comunicación personal). Sin embargo, cuando finaliza su trabajo, lo habitual es que la recoja su cónyuge en motocicleta.

Un caso más extremo, aunque no infrecuente, que ilustra lo relevante del ahorro y de los cálculos económicos en la movilidad, lo encontramos con Juliana. Ella es una joven de 20 años que, separada y con dos hijos pequeños, trabaja en atención al cliente en una clínica. Para ir a su trabajo a veces toma el pirata, el “jeepto” (un vehículo 4x4 de servicio informal) o incluso el “motorratón” (un servicio ilegal en motocicleta), dependiendo de cuál sea más accesible en el día. Afirma que descarta el MIO, ya que tendría que caminar hasta la parada más próxima y esperar 45 minutos. De regreso, cuando coincide con sus compañeras que residen cerca del barrio, y con el fin de ahorrarse el costo del transporte, decide hacer el trayecto a pie durante 30 minutos, caminando por barrios que, me comenta con media sonrisa, “son un poquito peligrosos”.

Otra dimensión es la temporalidad. Desde la instauración del capitalismo, la velocidad se ha asociado a la idea de progreso y modernidad (Harvey 1989; Virilo 1997; Yeh 2017). En este sentido, fue el poeta italiano Tommaso Marinetti, en el manifiesto *Le futurisme*, publicado en el año 1909, quien certificó la velocidad como el gran símbolo de la modernidad. Una velocidad que, propulsada por

nuevos y cada vez más ágiles medios de transporte, nos liberaría de las distintas formas de estancamiento y de los límites del espacio-tiempo. A esto, Timms, Tight y Watling (2014) lo denominan *utopía del transporte*.

Ahora bien, tal como lo expone Hartmut Rosa (2016), parece que esta utopía moderna no solo ha implicado una aceleración del tiempo, sino que, junto a intervalos de auténtico estasis e inmovilidades indeseadas, también ha conllevado el aumento de las tareas simultáneas a realizar en diferentes destinos y, con ello, la sensación individualizada de no poder gestionarlas, lo que en ocasiones lleva a que el individuo experimente brotes de ansiedad y estrés⁶. Es por ello que, para amortiguar la presión temporal que se ejerce y poder llegar con cierta solvencia a sus destinos, varias de las mujeres entrevistadas han establecido una estrategia, en particular las madres solteras con hijos menores a su cargo. Si bien antes de ir al lugar de trabajo muchas de ellas se levantan muy temprano con el fin de alistar a sus hijos para la jornada diaria (alimentación, vestimenta y atención externa), son principalmente las abuelas, y en ocasiones una vecina, las encargadas de acompañar y recoger a los menores del colegio o de alguna actividad extraescolar.

Esta solidaridad también aparece con respecto a las tareas más mundanas pero necesarias para la reproducción del orden doméstico y laboral. Ejemplo de ello es el caso de Patricia. Le preguntamos cuándo iban a “mercar”, cómo mercaban y quién lo hacía. Nos respondió: “Mi mamá y mi papá”. “¿Y a dónde ‘mercan’ ellos?”: “Aquí en Olímpica [nombre de un supermercado de barrio]” (comunicación personal). En el caso de Xiomara, de 24 años, quien le ayudaba era su suegra: “Normalmente no lo hago porque yo siempre como acá, entonces la que hace todas esas cosas es mi suegra” (comunicación personal). O Lourdes, una mujer de 37 años dedicada al comercio ambulante que, con respecto a los electrodomésticos, nos informaba: “Eso no lo compro yo, lo compra mi mamá” (comunicación personal). Sin duda, esta cooperación basada en la obligación y el compromiso moral por los vínculos familiares o de vecindad posibilita que las mujeres aumenten la eficiencia de su movilidad, al delegar tareas que consumen un tiempo muy apreciado. La cooperación también se expresa cuando algún miembro cede su medio de transporte (la motocicleta) a la mujer para llevar a cabo alguna gestión eventual.

Otro de los factores que también contribuye con los rigores de la temporalidad es la demora generada por un accidente en la vía o por intensas lluvias que

6 Este desfase recuerda las observaciones formuladas por E. P. Thompson (1967) cuando analiza la implementación, durante el proceso de industrialización, de un régimen temporal disciplinado y demandante de una fuerte sincronización, y cómo este era realmente vivido y gestionado por los trabajadores de la época.

se traducen, a su vez, en una muy fuerte congestión vial; o la demora por fallas técnicas del vehículo o por los operativos de tránsito contra el transporte ilegal. Esto último merece una mención especial por su carácter deliberado. Y lo merece puesto que, como el grado de eficacia de estos operativos no ha sido muy alto a tenor del aumento progresivo de los piratas, la presencia cotidiana y sistemática de estos controles se interpreta a modo de una suerte de ritual estatal cuyo fin, tal y como apuntan Castro y Buchely Ibarra (2016), es estructurar el orden público mediante la aplicación de la norma y el monopolio de la coacción; es decir, un mecanismo por el cual se establecen reglas que clasifican los comportamientos como legales e ilegales, morales e inmorales, recomendables y sancionables. En definitiva, y como sugiere Joseph Gusfield (2014), “el castigo al infractor es la acción ritual que da testimonio de la validez en los hechos y en la moralidad” (264). Ahora bien, sus efectos sancionadores en los usuarios y operadores de estos servicios no son exclusivamente simbólicos y ritualizados, sino que también se vuelven tangibles al transformarse en un innegable factor de retardo o incluso de inmovilidad y, con ello, de malestar personal.

Por tanto, al igual que dichos operativos, todas estas situaciones de demoras implican para las mujeres una relectura de la situación, nuevos cálculos y planes de viaje con el fin de llegar puntualmente a sus destinos. Con tal propósito, a veces optaban por romper el código tácito de respetar el orden de espera en las filas (lo que es calificado como “ser avispada” o “ser viva”) y poder acceder a un servicio rápidamente en detrimento de otros usuarios. Con ello se conservaba el programa de movilidad fijado (mismo operador, misma ruta, aunque con una mayor cuota de estrés). Pero cuando no podían acceder a tiempo al servicio programado, se inclinaban por el cambio de operador. Si la elección era un servicio de taxi formal, este representaba un aumento imprevisto del costo económico que se intentaba subsanar mediante un proceso de negociación con otros pasajeros anónimos que, estando en la misma situación, también deseaban compartir el servicio de taxi. Esto es lo que se denomina “urbanear” (un tipo de servicio ilegal, aun cuando lo presta un operador legal). Por el contrario, si la elección significaba optar por otra ruta, inevitablemente las mujeres tenían que recorrer a pie algunas cuadras hasta alcanzar las nuevas paradas que les permitían acceder a un servicio más disponible y descongestionado.

Frente a estas coyunturas, ellas describieron que en la práctica cotidiana el sistema de transporte informal e ilegal estaba permitiendo resolver los problemas públicos de la movilidad y llegar puntualmente a los destinos. Al respecto, Xiomara decía lo siguiente: “No, la verdad yo creo que acá todos lo utilizan normal [el transporte ilegal]. Por ejemplo, en la mañana uno ve demasiada gente allá esperando si no es en MIO, es en el pirata, pero siempre es. O sea, son cosas que

funcionan con el andar” (comunicación personal). O Isabel, de veintidós años, estudiante y trabajadora: “no, eso no... Hay muchos pelados [jóvenes] aquí que utilizan el MIO, ¿no? Aunque para mí la gente que va a trabajar le sirve más el pirata” (comunicación personal). O Saray, una joven de veinte años, sin hijos, y que trabaja en logística en una agencia:

La Recreativo [es el nombre de una de las empresas de transporte informal] ya no pasa de ida, o si pasa de ida solamente como hasta las 6:30 de la mañana y ahí ya... No sé si está entrando ya la Ermita [es el nombre de otra empresa de transporte informal]. O sea, los piratas son los que nos salvan. (Comunicación personal)

O Candela, de cincuenta años, empleada de una empresa y que vive con sus dos hijos: “Pues a ver, yo pienso que si el MIO fuera eficiente no sucedería nada con los piratas, pero el MIO tendría que ser muy eficiente y meter más rutas” (comunicación personal). Le pregunto si para ella los piratas son una solución al problema de la deficiencia del MIO. Me responde: “Pues claro, si el MIO tuviera una mejor función uno para qué abordaría un pirata”.

La tercera de las dimensiones nos remite a la espacialidad y su vínculo estrecho con la noción de inseguridad, por cuanto el barrio Ciudad Córdoba suele ser caracterizado como un territorio de sospecha. Por ejemplo, en el blog del Comité de Juventudes Barrio Adentro, un colectivo que trabaja en esta zona, se podían leer los siguientes párrafos redactados en junio del 2010:

Nuestro barrio es una pequeña ciudad y también es una pequeña representación del país. Lo habitan pobres, trabajadores, dueños de pequeñas empresas, personas que roban por ocio y/o por necesidad, traficantes de drogas, desplazados por la violencia (los que se van y los que llegan), consumidores, indigentes, desocupados [...] Vivimos entre negros, blancos, mestizos e indios, un barrio hermoso por su riqueza cultural, pero que lastimosamente no reconocemos y por lo contrario, nos quejamos al unísono por la delincuencia común, por las basuras, por el alza a los impuestos, etc. (Barrio Adentro 2010)

Esta presencia y sensación de inseguridad espacializada ha activado entre las mujeres entrevistadas todo un repertorio de resortes para rebajarla y, con ello, evitar la potencial inmovilidad que pudiera generarles. Uno de esos resortes adquiere la forma de acompañamiento de la mujer a la parada del bus o del taxi en horas de mañana por parte de algún familiar. Ello con el fin de asegurar un marco de protección en los trayectos a pie en un intervalo temporal donde aún es de madrugada y no existe un trasiego intenso. Al menos seis de las mujeres reconocieron que esta era una práctica habitual en su cotidianidad.

Asimismo, y con el objeto de evitar el manoseo que se produce en el mismo transporte, muchas mujeres deciden diversificar el medio en función de sus acompañantes y del momento del trayecto. Por ejemplo, cuando se movilizan junto con sus hijos tienden a hacerlo a través de medios de transporte que consideran más seguros: en taxi formal si desean evitar el hacinamiento y el contacto corporal en el MIO o en las busetas, o en el MIO cuando tratan de evitar la inseguridad que conlleva el uso del transporte pirata.

Podemos entender esta selección del medio de transporte como una estrategia que forma parte de lo que Javier Auyero (2015) denomina las *rutinas éticas*, cuyo objetivo es proteger al otro, al más débil, a partir de acciones repetitivas y disciplinarias, a la vez que se le proporcionan herramientas de reconocimiento del entorno y de autoprotección. Zigon (2007) denomina *ethical demand* a este entramado de protección hacia el otro, de autoprotección y de compromisos sociales donde los sujetos se ven impelidos a —o responsabilizados de— prestar ayuda, cooperación, socorro o protección. Su propuesta me parece de gran interés por cuanto sitúa, en primer lugar, la elección del acto ético en una situación particular y, en segundo lugar, porque contextualiza esa responsabilidad hacia el otro en ciertas condiciones histórico-culturales. Esto último es de vital importancia para comprender cómo los actos éticos de las mujeres entrevistadas nos obligan a insertarlos y a entenderlos relacionamente en un contexto de fuerte segregación social-espacial y de vulnerabilidad de género con respecto a la accesibilidad móvil, a la precariedad laboral y a la inestabilidad conyugal.

No obstante, estas prácticas de autocuidado relacionadas con la inseguridad no solo se activan en la espacialidad del barrio, sino también son impelidas en los espacios vehiculares. Al fin y al cabo, los vehículos de prestación de servicio funcionan como un lugar privado con carácter público, eventualmente mediados por interrelaciones íntimas⁷. Por ejemplo, muchas de las mujeres decían que trataban de mantenerse despiertas cuando se movilizan en los piratas, en las busetas o en el MIO para evitar posibles hurtos. Asimismo, para mitigar los riesgos al regresar tarde los fines de semana, me comentaban que solían solicitar un taxi formal y preferiblemente mediante llamada al operador oficial. O aquellas que utilizaban el ciclomotor en horario nocturno, lo hacían circulando a mayor velocidad y saltándose los semáforos en rojo. La velocidad y la infracción se convertían, en esta ocasión, y frente al reglamento de tránsito, en un recurso de autoprotección contra posibles intentos de robo.

7 Si bien muchos de los hombres de los sectores populares que se desplazan en el transporte colectivo también padecen inconvenientes, la interpretación del riesgo, su expresión fáctica y las acciones de protección adquieren, en mi opinión, no solo una *experiencia de clase* (Kessler 2009) sino también una evidente y diferenciada *experiencia de género*.

Con el objetivo de aumentar el grado de confianza hacia los taxistas piratas (un sector considerado potencialmente amenazador), las mujeres también empleaban las mismas rutas y horarios para, de este modo, ir reconociendo a los conductores y disminuir el temor a un posible acto de agresión sexual, robo o, simplemente, al incumplimiento de las condiciones del servicio. A diferencia de los piratas, algunas de las mujeres intentaban establecer un vínculo duradero y de confianza con los “motorratones”, con lo que se despliega otra estrategia: la de acordar horarios diarios de prestación del servicio mediante llamada telefónica siempre al mismo conductor.

Estas prácticas no solo se activan en el oriente de Cali. Tal y como nos lo describe Zúñiga (2019), en las zonas de ladera de la ciudad las usuarias de mototaxismo implementan iniciativas similares, como la evaluación del servicio prestado no solo en términos económicos, sino también de prudencia (no correr a gran velocidad), responsabilidad (usar cascos y chalecos obligatorios) y experiencia (conocer las rutas). Esta carta de presentación puede servir al mototaxista para fidelizar a sus clientas y, al mismo tiempo, para que estas se transformen en sus “evangelistas” (Zúñiga 2019, 74), al recomendar su servicio a amigas, familiares o conocidas.

Otro mecanismo que refuerza la sensación de seguridad es la existencia de tarjetas personalizadas con datos de contacto del mototaxista, lo que permite cruzar información y establecer una comunicación más constante con las usuarias. Todo este repertorio no es baladí, puesto que, en un contexto de fuerte inseguridad y vulnerabilidad como el caleño, estas iniciativas contribuyen a la institucionalización de la confianza, es decir, a la percepción de que el otro “tiene la habilidad, voluntad y buena disposición de entablar una relación personal de intercambio recíproco” (Lomnitz 1975, 212), o, añadido, de cumplir óptimamente con el servicio solicitado.

Considero que todas estas disposiciones derivadas de factores estructurales dan lugar a un patrón de movilidad caracterizado por un ritmo complejo y de ajuste periódico. Un *ritmo espaciotemporal* que es deudor de las condiciones de vida precarias, de la combinación múltiple de medios de transporte (MIO, pirata, buseta o “motorratón”) y de la elección de la ruta, dependiendo de la oferta existente, la accesibilidad, el coste, la velocidad y los destinos trazados. Pero también este ritmo puede variar con la aparición de ciertos imprevistos como la congestión vial por lluvia o por accidente, las fallas técnicas del vehículo o los operativos de tránsito. Que las mujeres tengan en consideración todos estos aspectos implica la elaboración de profusos cálculos en los que se estima el tiempo invertido tanto en los recorridos como en la espera, se prevé la frecuencia con la que pasa el vehículo, y se anticipan posibles alteraciones en la circulación,

el coste económico y la posibilidad de realizar transbordo sin que aumente el presupuesto inicial ni se exceda el tiempo previsto. Del mismo modo, también se evalúa la existencia de ciertos umbrales de seguridad tanto en el grado de cumplimiento del servicio seleccionado como en el tipo de vehículo utilizado, y en la integridad física y mental que este pueda representar para las usuarias.

Cumplimientos sociales y reajustes normativos

¿Cuál es la lectura que hacen de lo normativo las mujeres a la luz de su uso del transporte ilegal o, dicho de otro modo, de su movilidad normativamente ambigua? La alternancia en el uso del transporte formal, informal e ilegal al que se acogía la mayoría de las mujeres entrevistadas, como en sus expectativas acerca de cómo sería la movilidad deseable para su barrio, les generaba cierta tensión derivada de sus prácticas cotidianas y del ideal social enmarcado en un tipo de política de movilidad, en especial en lo referente al uso funcional y polémico de los llamados piratas. Esto pude observarlo en las expectativas de muchas de ellas relacionadas con el fomento del transporte colectivo, público, ordenado y eficaz, y no de la estimulación de una movilidad privada basada en el transporte motorizado individual, ni en la apuesta exclusiva por el modelo informal e ilegal.

Por ejemplo, Lourdes deseaba que regresaran las busetas: “es que las busetas ayudan mucho porque uno cogía las busetas y se iba a trabajar. A las cuatro de la mañana pasaba la buseta. Ahora no; esos MIO ni madrugan” (comunicación personal). O Patricia que, frente a la pregunta de cuál sería el transporte ideal para dirigirse a su trabajo, responde: “Entonces uno se pregunta ¿a qué hora van a pasar? O sea, que todo fuera de verdad en orden” (comunicación personal). Candela no solo señaló un modelo ideal de transporte en Cali, sino que, además, mencionó el sistema existente en Medellín como el más próximo a sus expectativas por articular diferentes medios de transporte: “tienen el tren, tienen el cable, el teleférico. Tienen las rutas normales. Creo que tiene cuatro medios de transporte” (comunicación personal). Le pregunto entonces si para ella el sistema de transporte ideal sería aquel que articulara diferentes tipos de transporte al MIO, a lo cual responde: “Claro, porque es que el MIO pasa por ciertos lados, pero no pasa por todos los lados” (comunicación personal).

He de señalar que incluso estas mismas impresiones y desiderátums se repiten en aquellas mujeres que suelen desplazarse en ciclomotor. Un ejemplo

de ello es Jenny, quien trabaja como regente de una farmacia, vive con su hijo y su compañero, y se imagina el transporte para su barrio del siguiente modo: “Me gustaría que fuera más asequible [...] que pasaran más rutas continuamente y que cada persona fuera sentada. Es lo ideal, porque uno paga por un servicio, no [para] que lo estrujen” (comunicación personal). O Camila, de 22 años, que trabaja de higienista oral, es estudiante, soltera y sin hijos, y desea “que fuera más ordenado, que hubiera rutas de MIO, pero que todo llevara su orden” (comunicación personal). O Mariana, una joven que también se desplaza en ciclomotor: “Entonces, como que hubiera más orden o que pasaran más seguido, que hubiera más rutas para que la gente pudiera acceder e irse a su trabajo. Hay gente que le toca madrugar muchísimo” (comunicación personal). Angie, de 35 años, con una hija y que trabaja como maestra de preescolar, es de las pocas mujeres en cuya respuesta se atisba cierta conformidad con el sistema existente: “No veo ningún inconveniente y no he escuchado vecinos de acá, del barrio, quejarse por el transporte que abordan” (comunicación personal). Aunque rápidamente matiza un tanto su respuesta al reconocer que desearía que existieran más rutas directas al norte de la ciudad sin necesidad de realizar transbordos.

En consecuencia, ni la presencia del pirata era repudiable —sino más bien deseable— ni el empleo de este servicio era indicativo de menoscabo del bien común. En efecto, sus valoraciones no implican una defensa *a priori* y *per se* de lo ilegal. Más bien, con ellas se evidenciaba el fracaso parcial del MIO por cuanto —al igual que observó Khan a la luz de la construcción de una autopista en Pakistán (mencionado en Larkin [2013])—, la promesa de modernidad que proyectaba y pretendía no encajaba en las condiciones estructurales y las prácticas locales existentes.

De este modo, la combinación en los trayectos diarios de transporte informal y formal y la opinión positiva acerca del MIO en ciertos aspectos (por ejemplo, una flota moderna y el comportamiento más profesional de los choferes) revelan, como lo muestra David Matza (2014), que la infracción de la ley o de lo normativo no es constante sino fluctuante y estacionaria. Aquellos que incumplen la norma o actúan por fuera de la ley lo hacen suspendiendo en ocasiones el régimen normativo a partir de lo que este autor denomina *técnicas de neutralización*. Con esta noción se refiere a la activación de una serie de argumentos compartidos que permiten a las personas poner en suspenso la evaluación moral negativa de las acciones ilegales. Dichas técnicas se basan en “la negación del delito, de la ofensa, una minimización del daño, una inversión de la culpa, una apelación a las lealtades superiores, una responsabilidad trasladada a las propias víctimas” (Matza 2014, 13). La adquisición de estas técnicas por parte del sujeto no implicaría la obligación de incumplir la norma, sino más bien la de ingresar a un estado de

quebrantamiento de la ley atenuando al mismo tiempo el abatimiento personal. A este estado el autor lo llama *la deriva*.

Por todo ello, siguiendo a Araujo (2009), el incumplimiento de la norma ha de entenderse como una estrategia de cumplimiento social o un modo de reajuste “entre lo ideal y lo procedimental, entre el deber ser y el ser” (27). Es decir, no es la contraposición de órdenes normativos sino, más bien, el reajuste en ciertas ocasiones del orden formal a uno real o a una normatividad práctica por parte de los sectores más vulnerables con el fin de mejorar o proteger su posición social y/o reducir el impacto de las jerarquías sociales en sus experiencias cotidianas. Este presupuesto dota de todo el sentido a lo formulado por Gusfield (2014) cuando afirma que el orden público basado literalmente en la ley y lo normativo es un mito, por cuanto no funge como “un sistema de autoridad que estructura un patrón normativo de reglas y castigos, sino como un orden social negociado en que la flexibilidad, el compromiso y la resistencia existen en todos los niveles” (267).

Conclusiones

Los recientes gobernantes de Cali, al igual que los de muchas otras ciudades latinoamericanas, han intentado implementar un nuevo modelo de movilidad cotidiana. Para ello apostaron por el MIO, un sistema de buses rápido cuyo objetivo no solo remitía a mejorar el transporte y profundizar la remodelación urbanística, sino que tiende a modelar y fomentar el comportamiento cívico de los ciudadanos. Sin duda, el MIO fue concebido en parte como una *utopía del transporte* (Timms, Tight y Watling 2014). No obstante, sus efectos no fueron del todo positivos, en especial para amplios sectores populares para los que la iniciativa se tradujo en la reverberación del transporte pirata y en la prolongación de ciertos servicios informales. Dentro de esos sectores populares se destaca la situación vivida por las mujeres, por cuanto su posición social y los recursos con los que cuentan las sitúan principalmente en un contexto de precariedad e incertidumbre.

De este modo, y partiendo de la noción de constelaciones de movilidad, en el contexto actual en el que la velocidad y las multitareas son requisitos para la reproducción del orden social y doméstico, público y privado, cualquier situación de inmovilidad, estancamiento o demora que perturbe el ritmo espacio-temporal debe ser rápidamente solventada. Con tal fin, muchas de las mujeres entrevistadas han desarrollado y aplicado determinadas estrategias. Una de

ellas son los profusos cálculos y el ahorro económico que, sin quebrar su planificado régimen de movilidad cotidiano, les permitan acomodar sus obligaciones de desplazamientos con sus exiguos presupuestos. Asimismo, en orden a cumplir con sus obligaciones temporales, otra estrategia ha sido apelar a la solidaridad intrafamiliar y delegar tareas en personas próximas.

Sin embargo, cuando aparecen ciertas coyunturas imprevistas, algunas de las mujeres optan por “ser vivas” o “ser avispadas”, lo que les permite autoproverse eficazmente del medio de transporte en un contexto de fuerte competencia e imprevisibilidad. Del mismo modo, en consideración del alto grado de inseguridad espacial existente —que puede conllevar, entre otras cuestiones, momentos de inmovilidad—, muchas mujeres han activado algunas medidas que incluyen la protección a familiares a través de la elección del medio de transporte más seguro (aunque implique un aumento de los costes económicos), los acompañamientos mutuos y el desarrollo de familiaridad con ciertos operadores ilegales a fin de garantizar cierto umbral de seguridad en sus desplazamientos diarios.

De este modo, para asumir el ritmo espaciotemporal adecuado y que el régimen de movilidad cotidiano no se reduzca a grandes intervalos de estancamiento, se ha vuelto imprescindible el uso, entre otros, del transporte informal e ilegal. Esta situación ha provocado que las mujeres hayan tenido que reelaborar e interiorizar una mirada sobre la movilidad que oscila entre el ideal y lo procedimental, entre el deber ser y el ser (Araujo 2009). Dicho en otras palabras, la circunstancia de que el MIO no les garantice adaptarse al régimen temporal hegemónico, lo que ocasiona momentos de perturbadora estasis e inmovilidad, las obliga a recurrir a las empresas informales y en bastantes ocasiones a los piratas. Esta última práctica implica, en cierto modo, quebrar la ley. Sin embargo, esta infracción es metabolizada a partir de la técnica de la neutralización (Matza 2014).

En última instancia, este ejemplo nos muestra cómo el deseo gubernamental de implementar un nuevo orden público fundamentado en una visión excesivamente legalista, estática e inflexible puede generar la reverberación y el desbordamiento de comportamientos informales, así como configurar una normatividad práctica que oscile entre lo legal y lo ilegal. En este caso, esta conducta está basada en el ajuste de los ritmos espaciotemporales que, a su vez, se han constituido en una fuerza y en un recurso espontáneos con los cuales cuestionar, negociar y reconfigurar ese nuevo orden social. Se trata de una noción que no solo nos remite a la descripción de patrones regulares de movilidad, sino que el abordaje de los ritmos espaciotemporales también puede revelarse como un dispositivo teórico con el cual comprender mejor la configuración y manifestación material de los regímenes de movilidad cotidianos y sus posibles impugnaciones.

Referencias

- AlSayyad, Nezar.** 2004. "Urban informality as a 'new' way of life". En *Urban informality: transnational perspectives from the Middle East, Latin America, and South Asia*, editado por Ananya Roy y Nezar AlSayyad, 7-30. Oxford: Lexington Books.
- Araujo, Kathya.** 2009. *Habitar lo social. Usos y abusos en la vida cotidiana en el Chile actual*. Santiago de Chile: Lom Ediciones; Oxfam.
- Auyero, Javier.** 2013. *Los pacientes del Estado*. Buenos Aires: Eudeba.
- . 2015. "The politics of interpersonal violence in the urban periphery". *Current Anthropology* 56 (S11): 169-179. <https://doi.org/10.1086/681435>
- Avellaneda, Pau y Alejandra Lazo.** 2011. "Aproximación a la movilidad cotidiana en la periferia pobre de dos ciudades latinoamericanas. Los casos de Lima y Santiago de Chile". *Revista Transporte y Territorio* 4: 47-58. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=333027082004>
- Barrio Adentro.** 2010. "Nuestro barrio, su historia" (blog). Comité de Juventudes Barrio Adentro, 28 de junio. <http://juventudesjac.blogspot.com/2010/06/nuestro-barrio-su-historia.html>
- Buchely Ibarra, Lina Fernanda.** 2015. *Activismo burocrático. La construcción cotidiana del principio de legalidad*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Buttimer, Anne.** 1976. "Grasping the dynamism of lifeworld". *Annals of the Association of American Geographers* 66 (2): 277-292. <https://www.jstor.org/stable/2562470>
- Cali Cómo Vamos.** 2017. "Movilidad. Objetivos del Desarrollo Sostenible [ODS] involucrados". https://e6a9d32d-3a33-462e-9c91-cd6a04132224.filesusr.com/ugd/ba6905_1e30d3fc257044a3a8bb994afe39e3a3.pdf
- "**Cali inauguró el MIO**". 2008. *El País*, 15 de noviembre. <http://historico.elpais.com.co/paisonline/calionline/notas/Noviembre152008/calimio.html>
- Castel, Robert.** 2001. *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Buenos Aires: Paidós.
- Castro, María Victoria y Lina Fernanda Buchely Ibarra.** 2016. "Mujer, espacio y poder: ciudad y transporte público como dispositivos de exclusión. Reflexiones desde la ciudad de Cali. Estudio de caso de los 'motorratones', carros piratas y usuarias del servicio en las comunas 15 y 18 de la ciudad de Cali". *Revista Estudios Socio-Jurídicos* 18 (2): 227-252. <https://doi.org/10.12804/esj18.02.2016.08>
- Cervero, Robert y Aaron Golub.** 2007. "Informal transport: a global perspective". *Transport Policy* 14 (6): 445-457. <https://doi.org/10.1016/j.tranpol.2007.04.011>
- Crenshaw, Kimberle.** 1991. "Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color". *Stanford Law Review* 43 (6): 1241-1299. <https://doi.org/10.2307/1229039>
- Cresswell, Tim.** 2010. "Towards a politics of mobility". *Environment and Planning D: Society and Space* 28 (1): 17-31. <https://doi.org/10.1068/d11407>

- De la Puente Lafoy, Patricio y Emilio Torres Rojas.** 1992. “Características de la informalidad en el transporte de pasajeros en Santiago”. *Revista de Sociología* 12: 89-106. <https://revistadesociologia.uchile.cl/index.php/RDS/article/view/27619>
- De Soto, Hernando.** 1987. *El otro sendero*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Dunckel-Graglia, Amy.** 2013. “Rosa, el nuevo color del feminismo: un análisis del transporte exclusivo para mujeres”. *La Ventana* 37: 148-176. <http://revistalaventana.cucsh.udg.mx/index.php/LV/article/view/666>
- Gaviria, Jazmín.** 2020. “Piratas en Ciudad Córdoba: motivos de la expansión del transporte informal en un barrio de Cali”. Tesis de grado en Sociología, Departamento de Ciencias Sociales, Universidad del Valle, Cali.
- Glick Schiller, Nina y Noel B. Salazar.** 2013. “Regimes of mobility across the globe”. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 39 (2): 183-200. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2013.723253>
- Gómez Cárdenas, Carlos.** 2011. “Políticas de transporte urbano: el caso del sistema masivo de transporte en el área metropolitana de Cali”. *Revista de Economía & Administración* 8 (1): 101-123. <https://revistas.uao.edu.co/ojs/index.php/REYA/article/view/187>
- Gusfield, Joseph.** 2014. *La cultura de los problemas públicos: el mito del conductor alcoholizado versus la sociedad inocente*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gutiérrez, Andrea.** 2000. “La producción del transporte público en la metrópolis de Buenos Aires. Cambios recientes y tendencias futuras”. *EURE* XXVI (77). <http://www.eure.cl/index.php/eure/article/view/1195>
- Hart, Keith.** 1985. “The informal economy”. *The Cambridge Journal of Anthropology* 10 (2): 54-58. <https://www.jstor.org/stable/23816368>
- Harvey, David.** 1989. *The condition of post-modernity*. Oxford: Blackwell.
- Highmore, Ben.** 2005. *Cityscapes: cultural readings in the material and symbolic city*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Jirón Martínez, Paola.** 2007. “Implicancias de género en las experiencias de movilidad cotidiana urbana en Santiago de Chile”. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer* 12 (29): 173-197. <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/117827>
- Jouffe, Yves y Alejandra Lazo Corvalán.** 2010. “Las prácticas cotidianas frente a los dispositivos de la movilidad. Aproximación política a la movilidad cotidiana de las poblaciones pobres periurbanas de Santiago de Chile”. *EURE* XXXVI (108): 29-47. <http://www.eure.cl/index.php/eure/article/view/1403>
- Kessler, Gabriel.** 2009. *El sentimiento de inseguridad: sociología del temor al delito*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Khan, Nichola.** 2016. “Immobility”. En *Keywords of mobility. Critical Engagements*, editado por Noel B. Salazar y Kiran Jayaram, 93-112. Nueva York; Oxford: Berghahn Books.
- Kralich, Susana y Andrea Gutiérrez.** 2007. “Más allá de la ‘informalidad’ en el transporte de pasajeros: reflexiones sobre los servicios de charters en el RMBA”. *Laboratorio. Revista de Estudios sobre Cambio Estructural y Desigualdad Social* 20: 51-57. <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/157017>

- Larkin, Brian.** 2013. "The politics and poetics of infrastructure". *Annual Review of Anthropology* 42: 327-43. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092412-155522>
- Law, Robin.** 1999. "Beyond 'women and transport': towards new geographies of gender and daily mobility". *Progress in Human Geography* 23 (4): 567-588. <https://doi.org/10.1191/030913299666161864>
- Lefebvre, Henri.** 2004. *Rythmanalysis: space, time, and everyday life*. Londres: Continuum.
- Lomnitz, Larissa A.** 1975. *Cómo sobreviven los marginados*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Mamani, Hernán Armando.** 2016. "Transporte urbano e informal: quadros da Associação Nacional de Transportes Públicos". *Novos Cadernos NAEA* 19 (3): 93-112. <http://dx.doi.org/10.5801/ncn.v19i3.2524>
- Marinetti, Tommaso.** 1909. "El futurismo". <https://arteydisegno.files.wordpress.com/2010/02/manifiesto-futurista-1909.pdf>
- Matza, David.** 2014. *Delincuencia y deriva. Cómo y por qué algunos jóvenes llegan a quebrantar la ley*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Mcfarlane, Colin.** 2012. "Rethinking informality: politics, crisis, and the city". *Planning Theory & Practice* 13 (1): 89-108. <https://doi.org/10.1080/14649357.2012.649951>
- Muir, Sarah.** 2017. "Recursive in/formality: time and ideology in a distributed monetary system". *Anuac* 6 (2): 77-83. <https://doi.org/10.7340/anuac2239-625X-3073>
- Rodríguez, Daniel A. y Erik Vergel Tovar.** 2013. "Sistemas de transporte público masivo tipo BRT (Bus Rapid Transit) y su desarrollo urbano en América Latina". *Lincoln Institute of Land Policy, Land Lines*. <https://www.lincolninst.edu/publications/articles/sistemas-transporte-publico-masivo-tipo-brt-bus-rapid-transit-desarrollo>
- Rosa, Hartmut.** 2016. *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Madrid: Katz Editores.
- Ruiz, Diana.** 2012. "Experto asegura que el MIO 'es un ejemplo para América Latina'". *El País*, 17 de noviembre. <https://www.elpais.com.co/cal/experto-asegura-que-el-mio-es-un-ejemplo-para-america-latina.html>
- Salazar Ferro, Pablo, Roger Behrens y Peter Wilkinson.** 2013. "Hybrid urban transport systems in developing countries: portents and prospects". *Research in Transportation Economics* 39 1:121-132. <https://doi.org/10.1016/j.retrec.2012.06.004>
- Squire, Vicki y Jennifer Bagelman.** 2012. "Taking not waiting: space, temporality and politics in the city of Sanctuary movement." En *Migration and citizenship: migrant activism and the politics of movement*, editado por Peter Nyers y Kim Rygiel, 146-164. Nueva York: Routledge.
- "Taxistas denuncian que la 'piratería' está desbordada en Cali".** 2014. *El País*, 25 de noviembre. <https://www.elpais.com.co/cal/taxistas-denuncian-que-la-pirateria-esta-desbordada-en.html>
- Thompson, Edward Palmer.** 1967. "Time, work-discipline, and industrial capitalism". *Past & Present* 38: 56-97. <http://www.jstor.org/stable/649749>

- Timms, Paul, Miles Tight y David Watling.** 2014. “Imagineering mobility: constructing utopias for future urban transport”. *Environment and Planning A: International Journal of Urban and Regional Research* 46 (1): 78-93. <https://doi.org/10.1068/a45669>
- Valdés, Diana.** 2014. “‘Piratas de asfalto’: una caracterización del transporte informal y sus formas de organización colectiva en el oriente de Cali”. Tesis de grado en Sociología, Departamento de Ciencias Sociales, Universidad del Valle, Cali.
- Varley, Ann.** 2013. “Postcolonialising informality?”. *Environment and Planning D: Society and Space* 31: 4-22. <https://doi.org/10.1068/d14410>
- Vega Centeno, Pablo.** 2004. “Movilidad y vida cotidiana de mujeres de sector popular de Lima. Un análisis del testimonio de la señora Eufemia”. *Anthropologica* 22: 31-62. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/886>
- Virilo, Paul.** 1997. *La velocidad de liberación*. Buenos Aires: Manantial.
- Whitzman, Carolyn.** 2013. “Women’s safety and everyday mobility”. En *Building inclusive cities: women’s safety and the right to the city*, editado por Carolyn Whitzman, Crystal Legacy, Caroline Andrew, Fran Klodawsky, Margaret Shaw y Kalpana Viswanath, 35-52. Londres; Nueva York: Routledge.
- Yeh, Rihan.** 2017. “La Racha: speed and violence in Tijuana”. *Signs and Society* 5 (S1): S53-S76. <https://doi.org/10.1086/690088>
- Zigon, Jarrett.** 2007. “Moral breakdown and the ethical demand: a theoretical framework for an anthropology of moralities”. *Anthropological Theory* 7 (2): 131-150. <https://doi.org/10.1177/1463499607077295>
- Zúñiga, Yuri.** 2019. “Transporte informal y ciudad. Un análisis del mototaxismo en la Comuna 18 de Cali”. Tesis de grado en Sociología, Departamento de Ciencias Sociales, Universidad del Valle, Cali.

El todo abierto*

Eduardo Kohn

McGill University, Canadá

Por sensación entiendo una instancia de aquel tipo de elemento de consciencia que es todo lo que es positivamente, en sí mismo, sin respecto a cualquier otra cosa...

[Una] sensación es absolutamente simple y sin partes, como lo es evidentemente, dado que es lo que es sin respecto a cualquier otra cosa, y por lo tanto sin respecto a cualquier parte, lo cual sería algo distinto de la totalidad.

Peirce (1931-1935, 1:306-310)

Una noche, mientras los adultos estaban reunidos alrededor de la fogata tomando chicha de yuca, Maxi se acomodó en un rincón más tranquilo de la casa y empezó a contarnos, a su vecino Luis y a mí, algunas de sus recientes aventuras y contratiempos. Con no más de quince años y recién empezando a cazar por sí solo, nos contó del día en que estuvo parado en la selva por lo que pareció una eternidad, esperando a que pasara algo. De repente, se encontró cerca de una manada de saínos (*lumu kuchí*, pecaríes de collar) moviéndose a través de los matorrales. Asustado, se refugió en un árbol pequeño y desde allí disparó y acertó a uno de los puercos. El animal herido salió corriendo hacia un pequeño río y “*tsupu*”.

Tsupu. Dejo la expresión de Maxi sin traducir deliberadamente. ¿Qué podrá significar? ¿A qué suena?

Tsupu, o *tsupuuuh*, como se pronuncia a veces, con la vocal final arrastrada y aspirada, se refiere a una entidad que está entrando en contacto con y luego penetrando un cuerpo de agua: imaginen una piedra grande arrojada a un lago o la masa compacta de un saíno herido zambulléndose en el remanso de un río. *Tsupu* probablemente no evocó tal imagen de inmediato (a menos que quienes lean esto hablen el kichwa amazónico). Pero ¿qué sintieron luego de saber lo que describe? Cuando le cuento a alguien lo que quiere decir *tsupu*, suele pasar que experimenta una sensación repentina de su significado: “¡Ah, claro, *tsupu*!”.

Este manuscrito presenta el capítulo 1 del libro *Cómo piensan los bosques* de Eduardo Kohn, publicado por Abya Yala en 2021 (Quito, 347 págs.), y traducido por Mónica Cuéllar Gempeler. La *Revista Colombiana de Antropología* agradece al autor y a la casa editorial su generosidad al permitir la reimpresión de este capítulo. [N. del E.]

En contraste con esto, me aventuraría a decir que incluso después de aprender que el saludo “*kawsanguichu*” (utilizado cuando uno se encuentra con alguien que no ha visto en mucho tiempo) quiere decir “¿Sigues vivo?”, ustedes no experimentarían tal sensación. *Kawsanguichu* ciertamente se siente como lo que significa para los kichwa-hablantes y, a lo largo de los años, yo también he llegado a desarrollar una sensación de su significado. ¿Pero qué hay en *tsupu* que hace que su significado se sienta tan evidente aun para mucha gente que no habla kichwa? *Tsupu* de alguna manera se siente como un puerco zambulléndose en el agua.

¿Cómo es que *tsupu* significa? Sabemos que una palabra como *kawsanguichu* significa en virtud de las maneras en que, con otras palabras similares, está insertada de una manera inextricable, por medio de un denso nudo históricamente contingente de relaciones gramaticales y sintácticas, en ese sistema de comunicación excepcionalmente humano que llamamos lenguaje. Y sabemos que lo que significa también depende de las maneras en que el lenguaje mismo está atrapado en contextos sociales, culturales y políticos más amplios, los cuales comparten similares propiedades sistemáticas e históricamente contingentes. Para poder desarrollar una sensación con respecto a *kawsanguichu* tenemos que captar algo de la totalidad de la red de palabras interrelacionadas dentro de la que existe. También necesitamos comprender algo del contexto social más amplio en el que es y ha sido usada. Entender cómo vivimos dentro de estos tipos de contextos cambiantes que a la vez hacemos y nos hacen ha sido desde hace tiempo un objetivo importante de la antropología. Para esta disciplina, “el humano”, como un ser y como un objeto de conocimiento, emerge únicamente al prestar atención a cómo estamos insertos en estos contextos excepcionalmente humanos: estos “todos complejos”, como los nombra Edward Burnett Tylor (1871) en su clásica definición de la cultura.

Pero si *kawsanguichu* está anclado firmemente en el lenguaje, *tsupu* parece de alguna manera estar fuera de él. *Tsupu* es una suerte de parásito paralingüístico que, con cierta indiferencia, lo lleva consigo. *Tsupu* es, de algún modo, como podría decir Peirce, “todo lo que es positivamente, en sí mismo, sin respecto a ninguna otra cosa”. Y este hecho sin duda trivial, el hecho de que esta cuasipalabra pequeña y extraña no esté del todo configurada por su contexto lingüístico, problematiza el proyecto antropológico de entender lo humano a través del contexto.

Tomemos la raíz de *kawsanguichu* (el lexema *kawsa-*), conjugada en la segunda persona del singular y declinada a través de un sufijo que señala que se trata de una pregunta:

kawsa-ngui-chu
 vivir-2-INTER¹
 ¿Sigues vivo?

Por medio de estas inflexiones gramaticales, *kawsanguichu* está relacionada de manera inextricable con las otras palabras que configuran el kichwa. *Tsupu*, por el contrario, no interactúa realmente con otras palabras y por lo tanto no puede ser modificada para reflejar ninguna de esas relaciones posibles. Al ser “todo lo que es positivamente, en sí mismo”, no puede ni siquiera negarse gramaticalmente. ¿Qué tipo de cosa es, entonces, *tsupu*? ¿Es siquiera una palabra? ¿Qué revela sobre el lenguaje el lugar anómalo que ocupa en él? ¿Y qué puede decirnos sobre el proyecto antropológico de comprender las varias maneras en que los contextos tanto lingüísticos como socioculturales e históricos crean las condiciones de posibilidad para la vida humana y para nuestras maneras de estudiarla?

Aunque no es exactamente una palabra, *tsupu* es ciertamente un signo. Es decir, ciertamente es, como lo plantea el filósofo Charles Peirce, “algo que está en lugar de algo para alguien en algún aspecto o carácter” (1931-1935, 2: 228; 2003). Esto es bastante diferente al tratamiento más humanista de los signos que propone Saussure, con el que los antropólogos tendemos a estar más familiarizados. Según este autor, el lenguaje humano es el parangón y modelo de todos los sistemas de signos (1945, 94). La definición del signo de Peirce, en cambio, es mucho más agnóstica respecto a qué son los signos y a qué tipo de seres los usan; para él, no todos los signos tienen propiedades similares al lenguaje y, como lo planteo a continuación, no todos los seres que los usan son humanos. Esta definición más amplia del signo nos ayuda a entrar en sintonía con la vida que los signos tienen más allá de lo humano tal como lo conocemos.

Tsupu captura en alguna medida y de una manera particular algo de la situación de un puerco zambulléndose en el agua, y hace esto —extrañamente— no solo para los kichwa-hablantes, sino también, hasta cierto punto, para quienes quizás no tenemos ninguna familiaridad con el lenguaje que lo lleva consigo². ¿Qué puede revelar prestarle atención a este tipo de signo que no es del

1 Aquí sigo principalmente las convenciones lingüísticas propuestas por la lingüista antropológica Janis Nuckolls (1996) para analizar el kichwa. “Vivir” es una glosa en español para el lexema *kawsa*-; “2” indica que está conjugada en la segunda persona del singular; “INTER” indica que *-chu* es un interrogativo o un sufijo que funciona como signo de interrogación (ver Cole 1985, 14-16).

2 Al estructurar mi argumento a partir de pedirles a ustedes, los lectores de este libro, que sientan *tsupu*, les pido que pongan entre paréntesis, por un momento, su escepticismo. Pero el argumento funciona aun si ustedes no “sienten *tsupu*”. Como voy a discutir más adelante, *tsupu* presenta propiedades formales que comparte con imágenes sonoras similares en todos

todo como una palabra? Sentir *tsupu*, “en sí mismo, sin respecto a ninguna otra cosa”, nos puede decir algo importante sobre la naturaleza del lenguaje y sus inesperadas aperturas al mundo “en sí mismo”. Y puede hacer esto en la medida en que puede ayudarnos a entender cómo los signos no solo están limitados por contextos humanos, sino que también se extienden más allá de ellos. Es decir, en la medida en que puede ayudar a revelar cómo los signos además están en y son de y tratan sobre otros mundos sensoriales que nosotros también podemos sentir, la sensación de *tsupu* nos puede asimismo decir algo sobre cómo podemos ir más allá de la comprensión de lo humano en términos de los “todos complejos” que nos hacen lo que somos. En resumen, apreciar lo que podría significar “vivir” (en kichwa, *kawsa-nga-pa*) en mundos que están abiertos a lo que se extiende más allá de lo humano nos podría permitir volvernos un poco más “del mundo”³.

En y del mundo

Al pronunciar *tsupu*, Maxi nos trajo algo que había ocurrido en el bosque. En la medida en que Luis o nosotros sentimos *tsupu*, llegamos a captar algo de la experiencia de Maxi de estar cerca de un puerco lastimado que se zambulle en un remanso de agua. Y podemos llegar a sentir esto aun si no estuvimos en el bosque ese día. Todos los signos, y no solamente *tsupu*, son de una u otra manera sobre el mundo en este sentido. Ellos “re-presentan”. Tratan sobre algo que no está inmediatamente presente.

Pero también todos están, de una manera u otra, dentro del mundo y todos son del mundo. Cuando pensamos en situaciones en las que usamos signos para representar un evento, tal como la que acabo de describir, esta cualidad puede ser difícil de apreciar. Estar recostado en un rincón oscuro de una casa de techo de palma escuchando a Maxi hablar acerca de la selva no es lo mismo que haber estado presente para ver a ese puerco zambulléndose en el agua. ¿No es esta “discontinuidad radical” con el mundo otra importante marca distintiva de los

los lenguajes y que sostienen el planteamiento que nos ocupa aquí (ver también Kilian-Hatz 2001; Nuckolls 1999; Sapir 1951).

3 Adopto la expresión “volverse del mundo” (*becoming worldly*) de Donna Haraway (ver Haraway 2008, 3, 35, 41) para evocar la posibilidad de habitar mundos emergentes sin precedentes y más esperanzados a través de la práctica de prestar atención a aquellos seres —humanos y no humanos— que, de tantas maneras distintas, están más allá de nosotros. El lenguaje humano es tanto un impedimento como un vehículo para la realización de este proyecto. Este capítulo intenta explorar cómo se da esto.

signos⁴? En la medida en que los signos no proveen ningún tipo de aprehensión inmediata, absoluta o certera de las entidades que representan, ciertamente lo es. Pero el hecho de que los signos sean siempre intermediarios no quiere decir que también existan necesariamente en un dominio separado dentro de las mentes (humanas) y desconectados de las entidades que representan. Como voy a mostrar, no solamente tratan sobre el mundo. Están en maneras importantes dentro de él.

Consideren lo siguiente. Hacia el final de un día que pasamos caminando por la selva, Hilario, su hijo Lucio y yo nos encontramos con una tropa de monos lanudos que se movían por entre las copas de los árboles. Lucio disparó y mató a uno, y el resto se dispersó. Una mona joven, sin embargo, quedó separada del grupo. Al encontrarse sola, se escondió entre las ramas de un enorme árbol de tronco rojo cuya copa traspasaba el dosel forestal⁵.

Con la esperanza de ahuyentar a la mona hacia algún lugar más visible para que su hijo pudiera dispararle, Hilario decidió tumbar una palmera cercana:

¡Cuidado!

ta ta

Voy a hacer que haga *pu oh*

¡atentos!⁶

Ta ta y *pu oh*, como *tsupu*, son imágenes que suenan como lo que significan. *Ta ta* es una imagen de talar: *ta ta*. *Pu oh* captura el proceso de la caída de un árbol. El chasquido que inicia su desplome, el latigazo de la copa en caída libre por entre el dosel forestal y el estruendo y sus ecos cuando golpea contra el piso, todos están envueltos en esa imagen sonora.

Hilario después hizo lo que dijo que iba a hacer. Se alejó un poco y comenzó a talar rítmicamente una palmera con su machete. El golpeteo del acero contra el tronco se puede escuchar claramente en la grabación que hice en el bosque esa tarde (*ta ta ta ta...*), como así también la palmera cayendo (*pu oh*).

El kichwa amazónico tiene cientos de “palabras” como *ta ta*, *pu oh* y *tsupu* que tienen significado debido a las maneras en que expresan sonoramente una

4 Esta expresión viene del clásico planteamiento antropológico de Marshall Sahlins (1990, 24) sobre la relación que la cultura y el significado simbólico mantienen con la biología: “En el hecho simbólico se introduce una discontinuidad radical entre cultura y naturaleza”. Esto hace eco a la insistencia de Saussure (1945, 137) sobre el vínculo “radicalmente arbitrario” que hay entre “sonido” (cf. naturaleza) e “idea” (cf. cultura).

5 Este árbol que emerge del dosel forestal cargado de grandes frutas que se parecen a las vainas es conocido en Ávila como *puka pakay* (en latín, *Inga alba*, Fabaceae-Mimosoideae).

6 Ver en Kohn (2002, 148-149) el texto en kichwa.

imagen de cómo una acción se desenvuelve en el mundo. Son ubicuas en el habla, especialmente en el habla sobre el bosque. Su importancia en las maneras de estar en el mundo propias de los runa se evidencia en el hecho de que la antropóloga lingüística Janis Nuckolls (1996) escribió un libro entero sobre ellas —un libro titulado, apropiadamente, *Sounds like life (Sonidos como la vida)*—.

Una “palabra” como *tsupu* es como la entidad que representa gracias a las maneras en que las diferencias entre el “vehículo signico” (*sign vehicle*) (*i. e.*, la entidad que es tomada como signo, en este caso, la cualidad sonora de *tsupu*)⁷ y el objeto (en este caso, el zambullido en el agua que esta “palabra” simula) son ignoradas⁸. Peirce denominó a este tipo de signos de similitud “íconos”. Estos se ajustan a la primera de las tres amplias clases de signos que él propuso.

Como había previsto Hilario, el sonido de la palmera derrumbándose ahuyentó a la mona de su paraje. Este evento en sí mismo, y no solo su imitación de antemano, también puede ser tomado como un tipo de signo. Es un signo en el sentido de que también llegó a ser “algo que está en lugar de algo para alguien en algún aspecto o capacidad”. En este caso, el “alguien” para quien este signo está no es humano. La palmera derrumbándose está en lugar de algo para la mona. La significación no es territorio exclusivo de los humanos porque nosotros no somos los únicos que interpretamos signos. Que otros tipos de seres usen signos es un ejemplo de las maneras en que la representación existe en el mundo más allá de las mentes humanas y de los sistemas humanos de significado.

La palmera derrumbándose se vuelve significativa de una manera diferente a su imitación en *pu oh*⁹. *Pu oh* es icónica en el sentido en que, en sí misma, es en algún aspecto parecida a su objeto. Es decir, funciona como una imagen cuando no logramos notar cómo se diferencia del evento que representa. Significa debido a cierto tipo de ausencia de atención a la diferencia. Al ignorar las

7 Para los propósitos de este libro estoy colapsando una división más compleja del proceso semiótico que, de acuerdo a la semiótica peirceana, tiene tres aspectos: 1) un signo puede ser comprendido en términos de las características que posee de por sí (ya sea una cualidad, un existente actual o una ley); 2) puede ser comprendido en términos del tipo de relación que tiene con el objeto que representa; y 3) puede ser comprendido en términos de cómo su “interpretante” (un signo subsiguiente) lo representa y representa su relación con su objeto. Al usar el término “vehículo signico”, me estoy enfocando en la primera de estas tres divisiones. En general, sin embargo, como explicaré en el texto, solo trato los signos como íconos, índices o símbolos. En el proceso estoy colapsando conscientemente la división triádica aquí descrita. Que un signo sea un ícono, índice o símbolo técnicamente solo hace referencia a la segunda de las tres divisiones del proceso signico (ver Peirce 1931-1935, 2: 243-252).

8 Ver la discusión de Peirce sobre cómo la supresión de ciertas características atrae la atención hacia otras en lo que él denomina “íconos diagramáticos” (1998a, 13).

9 Por supuesto que el ícono *pu oh* también puede funcionar como un índice (a ser definido más adelante en el texto) en otro nivel de interpretación. Así como el evento al que se parece también puede asustar a alguien que lo escuche.

innumerables características que vuelven única a cualquier entidad, se amplifica un conjunto de características muy restringido; aquí, en virtud del hecho de que el sonido que simula la acción también comparte estas características.

La palmera derrumbándose llega a significar algo para la mona de otro modo. El derrumbe, como signo, no es una similitud del objeto que representa. En cambio, señala algo más. Peirce llama a este tipo de signo un “índice”. Los índices constituyen su segunda clase amplia de signos.

Antes de seguir explorando los índices, quiero presentar brevemente el “símbolo”, el tercer tipo de signo de Peirce. A diferencia de los modos de referencia icónicos e indexicales, que conforman las bases de toda la representación en el mundo viviente, la referencia simbólica es, al menos en este planeta, una forma de representación únicamente humana. De acuerdo con esto, como antropólogos de lo humano estamos más familiarizados con sus propiedades distintivas. Los símbolos no refieren simplemente a través de la similitud de los íconos ni únicamente a través del señalamiento de los índices. Más bien, como sucede con la palabra *kawsanguichu*, se refieren de modo indirecto a su objeto en virtud de las maneras en que se relacionan sistemáticamente con otros símbolos similares. Los símbolos implican convención. Esta es la razón por la que *kawsanguichu* solamente significa —y llega a sentirse significativa— gracias al establecido sistema de relaciones que tiene con otras palabras en el kichwa.

La palmera que Hilario derribó esa tarde asustó a la mona. Como un índice, la forzó a notar que algo había ocurrido, aunque no quedara claro qué acababa de ocurrir (ver Peirce 1998c, 8). Mientras que los íconos implican no percatarse de algo, los índices enfocan la atención. Si los íconos son lo que son “en sí mismos”, independientemente de la existencia de la entidad que representan, los índices involucran los hechos “mismos”. Sin importar si alguien estaba ahí para escucharla, sin importar si la mona —o cualquier otro— consideró esta ocurrencia como significativa, la palmera, en sí misma, igual se derrumbó.

A diferencia de los íconos, que representan en virtud de las semejanzas que comparten con los objetos, los índices representan “en virtud de conexiones reales con ellos” (Peirce 1998b, 461; ver también Peirce 1931-1935, 2: 248). Tirar de los bejucos o de las lianas que se extienden hacia las alturas del dosel forestal es otra estrategia para asustar a los monos y sacarlos de sus escondites. Si este tipo de acción puede sobresaltar a una mona, esto se debe a una cadena de “conexiones reales” entre cosas dispares: el tirón del cazador se transmite, a través de la liana, hasta las alturas del tapete enmarañado de epifitas, lianas, musgo y detrito que se acumula para formar el lugar sobre el que se sienta la mona escondida.

Aunque podría decirse que el tirón del cazador, propagado a través de la liana y del tapete enmarañado, literalmente sacude la sensación de seguridad de

la mona, la manera en que esta mona llega a tomar el tirón como un signo no se puede reducir a una cadena determinística de causas y efectos. La mona no necesariamente tiene que percibir su escondite sacudiéndose como un signo de algo. Y en el caso de que lo haga, su reacción será distinta al efecto de la fuerza del tirón propagado hacia arriba a lo largo de la liana.

Los índices implican algo más que eficiencia mecánica. Ese algo más es, paradójicamente, algo menos. Es una ausencia. Es decir, en la medida en que los índices son notados, estos impelen a sus intérpretes a hacer conexiones entre un evento y otro evento potencial que aún no ha ocurrido. Una mona considera que su escondite en movimiento, entendido como un signo, está conectado con otra cosa, a la que representa. Está conectado con algo peligrosamente diferente a su sensación de seguridad presente. Tal vez la rama en la que está encaramada se romperá. Tal vez un jaguar está trepando el árbol... Algo está a punto de ocurrir y más le vale hacer algo al respecto. Los índices proveen información sobre tales futuros ausentes. Nos animan a establecer una conexión entre lo que está ocurriendo y lo que potencialmente podría ocurrir.

Signos vivientes

Preguntarnos si los signos involucran imágenes sonoras como *tsupu*, o si llegan a tener significado a través de eventos como una palmera derrumbándose, o si su sentido surge de alguna manera más sistémica y distribuida, como la red interrelacionada de palabras impresas en las páginas que forman este libro, nos puede motivar a pensar en los signos en términos de las diferencias entre sus cualidades tangibles. Pero los signos son más que cosas. No residen de lleno en sonidos, eventos o palabras. Ni tampoco están exactamente en cuerpos o incluso en mentes. No se pueden localizar con precisión de esta manera porque son continuos procesos relacionales. Sus cualidades sensoriales son solo una parte de la dinámica a través de la que llegan a ser, a crecer y a tener efectos en el mundo.

En otras palabras, los signos están vivos. Una palmera derrumbándose —tomada como un signo— está viva siempre que pueda crecer. Está viva en cuanto llegará a ser interpretada por un signo subsecuente en una cadena semiótica que se extiende hacia el futuro posible.

El salto de la mona asustada hacia un lugar más alto es parte de esta cadena semiótica viviente. Es lo que Peirce denomina un “interpretante”, un nuevo signo que interpreta la manera en que un signo previo se relaciona con su objeto

(1931-1935, 1: 339, 346). Los interpretantes se pueden volver más específicos a través de un proceso continuo de producción e interpretación de signos que captura cada vez más detalladamente algo sobre el mundo, y que paulatinamente va orientando a un ser interpretante hacia este “sobre-qué” (*aboutness*). “Semiosis” es el nombre de este proceso de signos viviente a través del que un pensamiento da lugar a otro que, a su vez, da lugar a otro más, y que así se continúa hacia un futuro potencial (1931-1935, 1: 339). Captura la manera en que los signos vivientes no existen solamente en el aquí y ahora, sino también en el reino de lo posible.

Aunque la semiosis es algo más que solo eficiencia mecánica, el acto de pensar no está confinado a algún terreno de ideas aislado¹⁰. Un signo tiene un efecto y esto, precisamente, es un interpretante. Es el “efecto significado propio que el signo produce” (1931-1935, 5: 475). El salto de la mona, desatado por su reacción a una palmera derrumbándose, se constituye como un interpretante de un signo de peligro previo. Vuelve visible un componente energético que es característico de todos los procesos de signos, incluso de aquellos que pueden parecer puramente “mentales” (1931-1935, 1: 213). Aunque la semiosis es algo más que energética y materialidad, todos los procesos de signos eventualmente “hacen cosas” en el mundo, y esto es una parte importante de lo que los hace estar vivos¹¹.

Los signos no provienen de la mente. Es, más bien, al contrario. Lo que llamamos mente, o sí-mismo, es un producto de la semiosis. Ese “alguien”, humano o no humano, que toma la palmera derrumbándose como significante es un “sí-mismo que está apenas surgiendo a la vida en el flujo del tiempo” (1931-1935, 5: 421), en virtud de las maneras en que llega a ser un *locus* —sin importar cuán efímero— para la “interpretancia” de este signo y de muchos otros como este. De hecho, Peirce acuñó el incómodo término interpretante (*interpretant*) para evitar la “falacia del homúnculo” (ver Deacon 2012, 48); la falacia de concebir a un sí-mismo como una especie de caja negra (una persona pequeña dentro de nosotros, un homúnculo) que sería el intérprete de esos signos, pero no él mismo el producto de esos signos. Los sí-mismos, humanos o no humanos, simples o complejos, son tanto resultados de la semiosis como puntos de partida para una nueva interpretación de signos cuyo resultado será un futuro sí-mismo. Son paradas en una ruta semiótica.

10 Sobre esto, nótese cómo en el pragmatismo de Peirce la “intención” (*means*) y el “significado” (*meaning*) están relacionados (1931-1935, 1: 343).

11 Obsérvese que al reconocer cómo todos los signos, lingüísticos y de otro tipo, siempre “hacen cosas”, ya no tenemos que apelar a una teoría performativa para compensar las deficiencias de una concepción del lenguaje como referencia carente de acción (ver Austin 1982).

Estos sí-mismos, “apenas surgiendo a la vida”, no están aislados del mundo; la semiosis que ocurre “dentro” de la mente no es intrínsecamente diferente a la que ocurre entre mentes. La palmera derrumbándose en el bosque ilustra esta semiosis viviente del mundo porque está inserta en una ecología de seres dispares y emergentes. La simulación icónica de Hilario de una palmera derrumbándose grafica un posible futuro que luego se realiza en una palmera que él realmente derriba. Su derrumbe, a la vez, es interpretado por otro ser cuya vida cambiará gracias a la manera en que toma esto como un signo de algo frente a lo que debe actuar. Lo que emerge es una cadena altamente mediada, pero a la vez continua, que da un salto desde el terreno del habla humana hacia el de los cuerpos humanos y sus acciones, y desde estos hacia los eventos-en-el-mundo (tales como un árbol derrumbándose) que estas intenciones incorporadas y realizadas actualizan, y desde aquí hacia la reacción igualmente física que la interpretación semiótica de este evento provoca en otro tipo de primate en lo alto de un árbol. La palmera desplomándose y el humano que la derribó llegaron a afectar a la mona, no obstante su separación física de ella. Los signos tienen efectos en el mundo a pesar de que no son reducibles a causas y efectos físicos.

Tales intentos tropicales de comunicación transespecie revelan la naturaleza mundana y viviente de la semiosis. Toda semiosis (y por extensión todo pensamiento) tiene lugar en mentes-en-el-mundo. Para resaltar esta característica de la semiosis, así es como Peirce describió las prácticas de pensamiento de Antoine Lavoisier, el aristócrata francés del siglo XVIII fundador del campo moderno de la química:

El método de Lavoisier [...] [era] soñar que un cierto proceso químico, largo y complicado, debería tener un cierto efecto, ponerlo en práctica con monótona paciencia, soñar tras su inevitable fracaso que con una cierta modificación daría lugar a otro resultado, y terminar publicando el último sueño como un hecho: lo peculiar suyo fue llevar su mente al laboratorio y hacer literalmente de sus alambiques y retortas instrumentos del pensamiento, dando una nueva concepción del razonar como algo que había que hacer con los ojos abiertos, manipulando cosas reales en lugar de palabras y quimeras. (Peirce 1931-1935, 5: 363; 1988a)

¿Dónde ubicaríamos los pensamientos y sueños de Lavoisier? ¿Dónde están surgiendo su mente y su futuro sí-mismo si no en este mundo emergente de retortas de vidrio soplado y de alambiques, y en las mezclas que estos contienen en sus espacios cuidadosamente delimitados de ausencia y posibilidad?

Ausencias

Los matraces de vidrio soplado de Lavoisier señalan otro elemento importante de la semiosis. Así como estos receptáculos de formas curiosas, los signos sin duda tienen una materialidad importante: poseen cualidades sensoriales; son manifestados (*instantiated*) con respecto a los cuerpos que los producen y que son producidos por ellos; y pueden hacer una diferencia en los mundos sobre los que tratan. Aun así, como el espacio delimitado por las paredes de los matraces, los signos son también inmateriales de maneras importantes. Un matraz de vidrio concierne tanto a lo que es como a lo que no es; concierne tanto a la vasija a la que el vidriero ha dado forma con su soplido —y a todas las cualidades materiales e historias tecnológicas, políticas y socioeconómicas que hicieron posible ese acto de creación— como también a la específica geometría de ausencia que viene a delimitar. Ciertos tipos de reacciones pueden tener lugar en ese matraz dadas todas las otras que están excluidas de él.

Este tipo de ausencia es central para la semiosis que sustenta y manifiesta a la vida y a la mente. Es evidente en lo que ocurrió en la selva esa tarde mientras cazábamos monos. Ahora que esa joven mona lanuda se había movido a un sitio más expuesto, Lucio trató de dispararle con su escopeta de avancarga de pólvora negra. Pero, cuando presionó el gatillo, el percutor simplemente hizo un chasquido en el fulminante. Lucio reemplazó rápidamente el fulminante defectuoso y recargó el arma, esta vez relleno con una dosis adicional de perdigones. Cuando la mona trepó a una posición aún más expuesta, Hilario animó a su hijo a disparar de nuevo: “¡Apresúrate, ahora de verdad!”. Sin embargo, receloso ante la naturaleza precaria de su arma, Lucio primero pronunció “*teeeye*”.

Teeeye, como *tsupu*, *ta ta* y *pu oh*, es una imagen en forma de sonido. Es icónica de un arma que dispara con éxito y acierta su objetivo. La boca que la pronuncia es como un matraz que toma las varias formas de un arma de fuego. Primero la lengua golpea en el paladar para producir la consonante oclusiva a la manera en que un percutor golpea un fulminante. Luego, la boca se abre cada vez más mientras pronuncia la vocal alargada que se expande a la manera de los perdigones que, impulsados por la explosión de pólvora encendida por el fulminante, son expulsados por el cañón.

Momentos después, Lucio presionó el gatillo. Y esta vez, con un *teeeye* ensordecedor, el arma disparó.

Teeeye es, en muchos niveles, un producto de lo que no es. La forma de la boca efectivamente elimina todos los muchos otros sonidos que podrían haberse producido con el aliento hecho voz. Lo que queda es un sonido que “encaja” con

el objeto que representa gracias a los muchos sonidos que están ausentes. El objeto que no está físicamente presente constituye una segunda ausencia. Finalmente, *teeeye* supone otra ausencia en el sentido de que es una representación de un futuro traído al presente con la esperanza de que este “aún-no” (*not-yet*) afecte al presente. Lucio espera que su arma en efecto emita un *teeeye* cuando él apriete el gatillo. Él importó esta simulación al presente desde el mundo posible que él espera que llegue a ser. Este futuro-posible que orienta a Lucio hacia la realización de todos los pasos necesarios para hacer este futuro posible es también una ausencia constitutiva. Lo que *teeeye* es —su efecto significativo, en síntesis, su significado— depende de todas estas cosas que no es.

Todos los signos, y no solo los que podríamos llamar mágicos, trafican en el futuro en la manera en que lo hace *teeeye*. Son llamados a actuar en el presente a través de un futuro ausente pero re-presentado que, en virtud de este llamado, puede entonces llegar a afectar el presente; “¡Apresúrate, ahora de verdad!”, como le imploró Hilario a su hijo momentos antes de que disparara su arma, supone la predicción de que va a seguir habiendo un “eso” allá arriba al que disparar. Es un llamado proveniente del futuro re-presentado en el presente.

Inspirado por el filósofo de la China antigua Lao-Tzu y por su reflexión acerca de cómo el hueco en el buje es lo que hace una rueda útil, Terrence Deacon (2006) se refiere al tipo especial de nada (*nothingness*) que es delimitada por los rayos de una rueda, o por el vidrio de un matraz, o por la forma de la boca al pronunciar “*teeeye*”, como una “ausencia constitutiva”. La ausencia constitutiva, de acuerdo con Deacon, no se encuentra solamente en el mundo de los artefactos o de los humanos. Es un tipo de relación con aquello que no está presente espacial o temporalmente que es crucial para la biología y para cualquier tipo de sí-mismo (ver Deacon 2012, 3). Pone en evidencia la peculiar manera en que, “en el mundo de la mente, la nada —lo que *no es*— puede ser una causa” (Bateson 1998, 483).

Como discuto más adelante en este capítulo, y también en capítulos subsiguientes, la ausencia constitutiva es central para los procesos evolutivos. Por ejemplo, el hecho de que un linaje de organismos llegue a adaptarse cada vez más a un ambiente en particular es el resultado de la “ausencia” de todos los otros linajes que quedaron por fuera de la selección. Y todos los tipos de procesos sígnicos, no solo los que están asociados directamente con la vida biológica, llegan a significar en virtud de una ausencia: la iconicidad es el producto de lo que no es notado; la indexicalidad supone una predicción de lo que no está aún presente; y la referencia simbólica, a través de un complicado proceso que también implica iconicidad e indexicalidad, señala y capta la imagen de mundos ausentes gracias a las maneras en que está inserta en un sistema simbólico que constituye

el contexto ausente para el significado de cualquier palabra pronunciada. En el “mundo de la mente”, la ausencia constitutiva es una particular manera mediada en la que un futuro ausente llega a afectar al presente. Esta es la razón por la que es apropiado considerar el *telos* —ese futuro por el que existe algo en el presente— como una modalidad causal real donde sea que haya vida (ver Deacon 2012).

El juego constante entre la presencia y estos diferentes tipos de ausencias les da a los signos su vida. Los convierte en algo más que el efecto de aquello que vino antes que ellos. Los convierte en imágenes e insinuaciones de algo potencialmente posible.

Provincializar el lenguaje

Considerar palmeras derrumbándose, monos saltando y “palabras” como *tsupu* nos ayuda a ver que la representación es algo a la vez más general y más ampliamente distribuido que el lenguaje humano. También nos ayuda a ver que estos otros modos de representación tienen propiedades que son bastante diferentes a aquellas exhibidas por las modalidades simbólicas de las que depende el lenguaje. En síntesis, considerar esos tipos de signos que emergen y circulan más allá de lo simbólico nos permite ver que necesitamos “provincializar” el lenguaje.

Mi llamado a provincializar el lenguaje alude al libro de Dipesh Chakrabarty *Provincializing Europe (Provincializar Europa)* (2000), una mirada crítica a cómo los académicos provenientes del sur de Asia y los que están especializados en esa misma región se apoyan en la teoría social occidental para analizar las realidades sociales sudasiáticas. Provincializar Europa es reconocer que esa teoría (con sus suposiciones sobre el progreso, el tiempo, etc.) está situada en el particular contexto europeo de su producción. Los teóricos sociales del sur de Asia, plantea Chakrabarty, hacen la vista gorda a este contexto situado y aplican dicha teoría como si fuera universal. Chakrabarty nos pide que consideremos qué tipo de teoría podría surgir del sur de Asia, o de otras regiones si vamos al caso, una vez que hayamos circunscrito la teoría europea que antes considerábamos universal.

Al demostrar que la producción de un conjunto particular de teorías sociales está situada en un contexto particular y que hay otros contextos para los que estas teorías no son relevantes, Chakrabarty elabora un argumento implícito sobre las propiedades simbólicas de las realidades que dichas teorías intentan comprender. El contexto es un efecto de lo simbólico. Es decir, sin lo simbólico

no tendríamos contextos lingüísticos, sociales, culturales o históricos tal como los entendemos. Aun así, este tipo de contexto no crea ni circunscribe completamente nuestras realidades porque también vivimos en un mundo que excede lo simbólico, y esto es algo que nuestra teoría social debe aprender a abordar.

El argumento de Chakrabarty, entonces, está formulado básicamente dentro de supuestos humanistas acerca de la realidad social y de la teoría que uno podría desarrollar para estudiarla y, por lo tanto, si se toma literalmente, su utilidad para una antropología más allá de lo humano es limitada. Sin embargo, considero que la provincialización sirve metafóricamente como un recordatorio de que los dominios, propiedades y análisis simbólicos están siempre circunscritos por y anidados en un campo semiótico más amplio.

Necesitamos provincializar el lenguaje porque fusionamos la representación con el lenguaje y esta fusión encuentra la manera de introducirse en nuestra teoría. Universalizamos esta distintiva inclinación humana al asumir, primero, que toda representación es algo humano y, luego, al suponer que toda representación tiene propiedades similares al lenguaje. Aquello que debería ser delimitado como algo único se vuelve la base para nuestros supuestos sobre la representación.

Quienes nos dedicamos a la antropología tendemos a ver la representación como un asunto estrictamente humano. Y tendemos a enfocarnos solamente en la representación simbólica: esa modalidad semiótica exclusivamente humana¹². La representación simbólica, que se manifiesta más claramente en el lenguaje, es convencional, “arbitraria” y está inserta en un sistema de otros símbolos semejantes que, a su vez, es sostenido por contextos sociales, culturales y políticos con propiedades sistémicas y convencionales similares. Como mencioné antes, el sistema representacional asociado con Saussure, el cual subyace implícitamente en gran parte de la teoría social contemporánea, se ocupa solo de este tipo de signos convencionales y arbitrarios.

Hay otra razón por la que necesitamos provincializar el lenguaje: fusionamos el lenguaje con la representación incluso cuando no hacemos referencia explícita al lenguaje o a lo simbólico dentro de nuestras herramientas teóricas. Esta fusión es especialmente evidente en nuestros supuestos sobre el contexto etnográfico. Así como sabemos que las palabras solo adquieren significados en términos del más amplio contexto compuesto por otras palabras similares con las que se relacionan sistemáticamente, uno de los axiomas de la antropología es que los hechos sociales no pueden ser entendidos excepto en virtud de su lugar

12 Ver mi discusión en la introducción sobre cómo incluso los enfoques antropológicos que reconocen signos distintos de los símbolos todavía ven a estos otros signos como exclusivamente humanos e interpretativamente enmarcados por contextos simbólicos.

en un contexto constituido por otros hechos similares. Y lo mismo aplica a las tramas de significados culturales o a las redes de verdades discursivas y contingentes que una genealogía foucaultiana podría revelar.

El contexto entendido de esta manera, sin embargo, es una propiedad de la referencia simbólica convencional humana, la cual crea las realidades sociales y lingüístico-culturales que nos hacen distintivamente humanos. En este sentido, no es totalmente relevante en campos como los de las relaciones humano-animales que no están completamente circunscritos por lo simbólico, pero que sin embargo son semióticos. Los tipos de modalidades representacionales compartidas por todas las formas de vida —modalidades que son icónicas e indexicales— no son contexto-dependientes en la misma manera en que lo son las modalidades simbólicas. Es decir, tales modalidades representacionales no funcionan por medio de un sistema contingente de relaciones entre signos —un contexto— como lo hacen las modalidades simbólicas. Entonces, en ciertos dominios semióticos el contexto no es relevante y, aun en aquellos campos, como los humanos, donde sí lo es, tales contextos, como podemos observar al ocuparnos de aquello que reside más allá de lo humano, son, como demostraré, permeables. En resumen, los todos complejos son también todos abiertos; de allí el título de este capítulo. Y los todos abiertos se extienden más allá de lo humano; de allí esta antropología más allá de lo humano.

Esta fusión de representación y lenguaje —el supuesto de que todos los fenómenos representacionales tienen propiedades simbólicas— se encuentra incluso en los proyectos que son explícitamente críticos de los enfoques culturales, simbólicos o lingüísticos. Se manifiesta en críticas materialistas clásicas de lo simbólico y lo cultural. Se manifiesta también en enfoques fenomenológicos más contemporáneos que dirigen su atención a las experiencias corporales que compartimos con seres no humanos para evitar las discusiones antropocéntricas centradas en la mente (ver Csordas 1999; Ingold 2000; Stoller 1997). También se manifiesta, debo mencionar, en el multinaturalismo de Eduardo Viveiros de Castro (discutido en detalle en el capítulo 2). Cuando Viveiros de Castro escribe que “una perspectiva no es una representación porque las representaciones son una propiedad de la mente o espíritu, mientras que el punto de vista se localiza en el cuerpo” (1998, 478), está asumiendo que prestar atención a los cuerpos (y sus naturalezas) puede permitirnos esquivar los problemas espinosos que la representación plantea.

La alineación de humanos, cultura, mente y representación, por un lado, y de no-humanos, naturaleza, cuerpos y materia, por el otro, es constante aun en los enfoques pos-humanos que buscan disolver los límites que se han erigido para interpretar a los humanos como separados del resto del mundo. Esto es

cierto en el caso de los enfoques deleuzianos, como por ejemplo lo muestra el trabajo de Jane Bennett (2010), que niegan enteramente la pertinencia analítica de la representación y del *telos*, ya que los ven, a lo sumo, como asuntos mentales exclusivamente humanos.

Este alineamiento también es evidente en los intentos que hacen los estudios sobre ciencia y tecnología, especialmente aquellos asociados con Bruno Latour, para corregir el desequilibrio entre la materia insensible y los humanos deseosos por medio de privar a los humanos de un poco de su intencionalidad y omnipotencia simbólica, y al mismo tiempo conferir un poco más de agentividad a las cosas. En su imagen de los “impedimentos del discurso”, por ejemplo, Latour intenta encontrar un lenguaje que pueda subsanar la brecha analítica entre los científicos hablantes y sus objetos de estudio supuestamente silenciosos. “Es mejor tener piedras en la boca al hablar sobre científicos”, escribe, “que deslizarse distraídamente desde las cosas mudas hacia las palabras indiscutibles del experto” (2004, 67). Ya que Latour fusiona la representación con el lenguaje humano, su única esperanza de reunir a los humanos y a los no-humanos en el mismo marco reside en mezclar lenguaje y cosas literalmente: balbucear como si se tuvieran piedras en la boca. Pero esa solución perpetúa el dualismo cartesiano porque los elementos atómicos siguen siendo o bien mente humana o bien materia insensible, a pesar de que estos estén mezclados más minuciosamente de lo que Descartes podría haber soñado y aun si uno afirmara que su mezcla precede su realización. Este marco analítico de la mezcla crea pequeños homúnculos en todos los niveles. El guion en la expresión “naturalezas-culturas” de Latour (2007, 155) es la nueva glándula pineal en las pequeñas cabezas cartesianas que esta analítica engendra inadvertidamente a toda escala. Una antropología más allá de lo humano intenta encontrar maneras para ir más allá de este marco analítico de la mezcla.

Borrar la división entre la mente humana y el resto del mundo o, alternativamente, esmerarse por conseguir alguna combinación simétrica de mente y materia, solo motiva a que esta brecha surja de nuevo en otra parte. Una idea importante que sostengo en este capítulo, y un fundamento primordial para los argumentos que serán desarrollados en este libro, es que la manera más productiva de superar este dualismo no consiste en deshacerse de la representación (y por extensión del *telos*, la intencionalidad, el “sobre-qué” y la mismidad) ni simplemente en proyectar formas humanas de representación en otra parte, sino en repensar radicalmente qué es lo que entendemos por representación. Para hacer esto, primero necesitamos provincializar el lenguaje. Necesitamos, en palabras de Viveiros de Castro, “descolonizar el pensamiento” para poder ver que el pensamiento no está necesariamente circunscrito por el lenguaje, lo simbólico o lo humano.

Esto implica reconsiderar quién representa en este mundo, así como qué es lo que cuenta como representación. También implica entender cómo funcionan diferentes tipos de representación y cómo estos diferentes tipos de representación interactúan diversamente entre sí. ¿Qué tipo de vida adquiere la semiosis más allá de las trazas de las mentes humanas internas, más allá de las propensiones específicamente humanas, como la habilidad de usar el lenguaje, y más allá de las preocupaciones específicamente humanas que aquellas propensiones engendran? Una antropología más allá de lo humano nos motiva a explorar qué apariencia toman los signos más allá de lo humano.

¿Es posible una exploración de este tipo? ¿O será que los contextos demasiado humanos en los que vivimos nos impiden hacer este tipo de esfuerzo? ¿Estamos atrapados para siempre dentro de nuestras maneras de pensar lingüística y culturalmente mediadas? Mi respuesta es no: un entendimiento más completo de la representación, uno que pueda explicar las maneras en que esa forma de semiosis excepcionalmente humana surge de y está en constante interacción con otros tipos de modalidades representacionales más ampliamente distribuidas, puede mostrarnos una ruta más productiva y analíticamente robusta para salir de este persistente dualismo.

Nosotros los humanos no somos los únicos que hacen cosas en aras de un futuro por medio de re-presentarlo en el presente. Todos los seres vivos hacen esto de una manera u otra. La representación, la intención y el futuro están en el mundo, y no solo en esa parte del mundo que delimitamos como mente humana. Esta es la razón por la que es apropiado decir que hay agentividad en el mundo viviente que se extiende más allá de lo humano. Pero reducir la agentividad a causas y efectos —al “afecto”— esquiva el hecho de que son las maneras de “pensar” humanas y no humanas las que confieren agentividad. Reducir la agentividad a alguna suerte de propensión genérica compartida por humanos y no-humanos (lo que en ese tipo de enfoques incluye objetos), debido al hecho de que todas estas entidades pueden ser igualmente representadas (o pueden dificultar estas representaciones) y de que participan gracias a esto en alguna clase de narrativa que parece bastante humana, trivializa este “pensar”. Lo trivializa al no lograr distinguir entre maneras de pensar y al aplicar, sin discriminación alguna, maneras de pensar distintivamente humanas (basadas en la representación simbólica) a cualquier entidad.

El desafío es desfamiliarizar el signo arbitrario cuyas propiedades peculiares son tan naturales para nosotros porque parecen permear todo lo que es de cualquier manera humano y cualquier otra cosa sobre la que los humanos puedan esperar tener conocimiento. Que uno pueda sentir *tsupu* sin saber kichwa

hace que el lenguaje parezca extraño. Revela que no todos los signos con los que tratamos son símbolos y que aquellos signos no simbólicos pueden, de maneras importantes, escaparse de contextos simbólicos limitados como el lenguaje. Esto explica no solo por qué podemos llegar a sentir *tsupu* sin hablar kichwa, sino también por qué Hilario puede comunicarse con un ser no simbólico. De hecho, el salto de la mona asustada —y el ecosistema entero que la sostiene— constituye un tejido de semiosis en el que la semiosis distintiva de sus cazadores humanos es solo un hilo en particular.

En resumen: los signos no son asuntos exclusivamente humanos. Todos los seres vivos se comunican con signos. Nosotros los humanos somos acogidos por toda la multitud de la vida semiótica. Nuestro estatus excepcional no es el complejo amurallado que alguna vez pensamos habitar. Una antropología que se enfoque en las relaciones que tenemos los humanos con los seres no humanos nos obliga a dar un paso más allá de lo humano. En el proceso, lo que hasta ahora hemos entendido como la condición humana —específicamente, el hecho paradójico y “provincializado” de que nuestra naturaleza consiste en vivir inmersos en los mundos “antinaturales” que construimos— se empieza a ver un poco extraño. Aprender a apreciar esto es un objetivo importante de una antropología más allá de lo humano.

El sentimiento de separación radical

Las muchas capas de vida de la Amazonía amplifican y ponen en evidencia estas redes de semiosis más que humanas. Permitir que sus bosques piensen a través de nosotros puede ayudarnos a apreciar cómo nosotros también estamos siempre, de una u otra manera, insertos en tales redes, y cómo podríamos hacer un trabajo conceptual con este hecho. Esto es lo que me atrae a este lugar. Pero también he aprendido algo a partir de prestar atención a aquellos momentos en los que me he sentido desconectado de estas redes semióticas más amplias que se extienden más allá de lo simbólico. Aquí reflexiono sobre una de estas experiencias, una que viví en uno de los muchos viajes en bus que hice desde Quito hacia la región amazónica. Recuento la sensación de lo que ocurrió en este viaje, no como una indulgencia personal, sino porque creo que revela una cualidad específica de los modos de pensamiento simbólico: su tendencia a despegarse de un salto del campo semiótico más amplio del que emerge, separándonos en el proceso del mundo que nos rodea. Como tal, esta experiencia también puede

enseñarnos algo acerca de cómo entender la relación que el pensamiento simbólico tiene con los otros tipos de pensamiento del mundo con los que guarda una relación de continuidad y de los que emerge. En este sentido, esta reflexión sobre mi experiencia es también parte de una crítica más amplia, desarrollada en las dos secciones siguientes, de los supuestos dualísticos que son la base de tantos de nuestros marcos analíticos. Tomo entonces un desvío narrativo para explorar esta experiencia de volverme dual, de sentirme arrancado de un entorno semiótico más amplio, que viví en un viaje al Oriente, es decir, a la región amazónica ecuatoriana al este de los Andes. Además de funcionar como un pequeño respiro después del trabajo conceptual realizado en este capítulo, espero que dé una idea de la manera en que la misma Ávila está inserta en un paisaje con una historia. En efecto, este viaje traza las trayectorias de muchos otros viajes y todos ellos capturan este lugar en muchos tipos de redes.

Los últimos días habían sido inusualmente lluviosos en las laderas orientales de los Andes y la carretera principal que llevaba a la región amazónica se venía inundando intermitentemente. Junto con mi prima Vanessa, que estaba en Ecuador visitando a la familia, me subí a un bus que se dirigía al Oriente. Excepto por un grupo de turistas españolas que ocupaban las filas del fondo, el bus estaba lleno de personas que vivían a lo largo de la ruta o en Tena, la capital de la provincia de Napo y la parada final del bus. Este era un viaje que yo ya había hecho muchas otras veces para ese entonces, y nuestro plan era tomar el bus a lo largo de su ruta sobre la cordillera que queda al este de Quito y que divide la cuenca amazónica del valle interandino. Luego seguiríamos bajando a través del pueblo de Papallacta, un asentamiento prehispánico en un bosque nublado situado a lo largo de una de las más importantes rutas de intercambio por la que circulaban productos de la Sierra y el Oriente. Hoy, Papallacta es una importante estación de bombeo de recursos amazónicos tales como el crudo, que desde los años setenta transformó la economía del país y abrió el Oriente al desarrollo, o como el agua potable para Quito que, más recientemente, se extrae de la vasta cuenca al este de los Andes. En este pueblo, enclavado en una cadena montañosa que todavía tiene una actividad geológica frecuente, también se encuentran unas fuentes termales muy populares. Papallacta, como muchos de los otros pueblos en bosques nublados que íbamos a pasar en nuestro camino, ahora está principalmente habitado por colonos de la Sierra. La ruta está esculpida en los empinados desfiladeros del valle del río Quijos y sigue el camino de este río a través de lo que fue el baluarte de la alianza prehispánica y temprano-colonial entre los cacicazgos del Quijos. Los ancestros de los Ávila runa formaron parte de esta alianza. Los campesinos a menudo descubren milenarias terrazas residenciales al despejar las empinadas cuestas arboladas para crear pastizales. El

camino continúa a lo largo de los senderos de a pie que hasta los años sesenta conectaban a Ávila y otros pueblos runa amazónicos con Quito, por medio de un arduo viaje de ocho días. Tomaríamos este camino hasta el pueblo de Baeza, el cual, junto con Ávila y Archidona, fue el primer asentamiento español de la Alta Amazonía. Baeza casi fue arrasado en el mismo levantamiento indígena que se coordinó regionalmente en 1578 y que, desencadenado por la visión chamánica de una vaca-diosa, destruyó Ávila por completo y acabó prácticamente con todos sus habitantes españoles. Hoy en día, Baeza se parece muy poco a ese pueblo histórico, ya que fue reubicado a unos kilómetros de distancia luego de un gran terremoto en 1987. Justo antes de Baeza hay una bifurcación. Uno de los tramos se dirige al noreste hacia el pueblo de Lago Agrío. Este fue el primer gran centro de extracción de petróleo en Ecuador y su nombre es una traducción literal de Sour Lake, el lugar de Texas donde el petróleo fue descubierto por primera vez (y el lugar de nacimiento de Texaco). El otro tramo, el que tomaríamos nosotros, sigue una ruta más antigua hacia el pueblo de Tena. En los años cincuenta, Tena representaba el límite entre la civilización y los “salvajes” bárbaros (los waorani) al este. Ahora es un pueblo pintoresco. Luego de serpentear a través de un terreno inclinado e inestable cruzaríamos el río Cosanga donde 150 años atrás el explorador italiano Gaetano Osculati fue abandonado por sus cargadores runa y obligado a pasar varias noches miserables por sí solo ahuyentando jaguares (Osculati 1990). Luego de este cruce vendría una subida final a través de la cordillera de los Guacamayos, la última cadena de montañas que se debe atravesar antes de bajar a los cálidos valles que llevan a Archidona y Tena. En un día despejado, mirando hacia abajo, se pueden ver desde aquí los reflejos brillantes de los techos metálicos de Archidona, así como el camino que va desde Tena hasta Puerto Napo, donde deja una huella de tierra roja en la empinada ladera de una colina. Puerto Napo es el “puerto”, abandonado hace mucho tiempo, del río Napo que fluye hacia el Amazonas. Tuvo la mala fortuna de ser ubicado justo corriente arriba de un remolino peligroso. Si no hay nubes, también se puede ver la figura perfectamente cónica del volcán Sumaco en cuyas estribaciones se asienta Ávila. Un área de casi 200 000 hectáreas, conformada por el pico y muchas de sus pendientes, está protegida como una reserva de la biósfera. Esta reserva, a su vez, está rodeada por un área mucho más grande, la cual ha sido designada como parque nacional. El territorio de Ávila bordea con la frontera occidental de esta vasta expansión.

Una vez fuera de las montañas, el aire se vuelve más pesado y cálido a medida que pasamos las pequeñas aldeas fundadas por los runa amazónicos. Finalmente, en otra intersección, una hora antes de llegar a Tena, nos apearamos para esperar un segundo bus que se encamina por una ruta mucho más local

y personal. En este camino terciario un chofer de bus podría frenar para comprar unas cajas de naranjillas, las frutas ácidas con las que se prepara jugo para el desayuno a lo largo del Ecuador¹³. O se le podría convencer de esperar unos minutos a algún pasajero frecuente. Esta es una ruta relativamente nueva, que fue completada durante las secuelas del terremoto de 1987 con la ayuda, no del todo desinteresada, del Cuerpo de Ingenieros del Ejército de los Estados Unidos. La ruta serpentea por las estribaciones que rodean el volcán Sumaco antes de cruzar la planicie amazónica en Loreto. Termina en el pueblo de Coca en la confluencia de los ríos Coca y Napo. Coca, al igual que Tena, pero muchas décadas después, también funcionó como un puesto de frontera del Estado ecuatoriano cuyo control se adentraba cada vez más en las profundidades de esta región. Esta ruta es un atajo a través de lo que solían ser los territorios de caza de los pueblos runa de Cotapino, Loreto, Ávila y San José. Estos pueblos, junto con un puñado de fincas de “blancos”, o haciendas, y una misión católica en Loreto, eran los únicos asentamientos en el área antes de los años ochenta. Hoy en día, amplias porciones de estos territorios de caza están ocupadas por forasteros, ya sean personas runa provenientes de la más densamente poblada región de Archidona (a quienes la gente de Ávila se refiere como *boulu*, de pueblo, aludiendo al hecho de que son más ciudadanos) o campesinos y comerciantes provenientes de la Costa o de la Sierra que suelen ser denominados colonos (o *hawa llakta* en kichwa; literalmente “montañés”). Justo después de cruzar el inmenso puente de paneles de acero que atraviesa el río Suno —una de las muchas estructuras donadas por el ejército de los Estados Unidos que se encuentran a lo largo de la ruta—, nos bajaríamos en Loreto, la sede de la parroquia y el pueblo más grande en el camino. Pasaríamos la noche aquí, en la misión Josefina operada por sacerdotes italianos. Al día siguiente desandaríamos nuestros pasos, ya fuera a pie o en una camioneta, hasta el puente, y luego a lo largo de un camino de tierra que sigue el río Suno a través de las fincas y pasturas de los colonos hasta llegar al camino que se dirige a Ávila. Las rutas en el este del Ecuador se extienden irregularmente a lo largo de muchos años. Sus momentos de mayor crecimiento suelen coincidir con las campañas electorales locales. Cuando empecé a visitar Ávila en 1992, solo había senderos de a pie desde Loreto y me llevaba casi todo el día llegar a la casa de Hilario. En mi más reciente visita uno podía, en un día seco, llegar a la zona más al este de Ávila en camioneta.

Esta era la ruta que esperábamos atravesar. El hecho, sin embargo, es que ese día no llegamos hasta Loreto. Un poco después de Papallacta nos encontramos

13 En latín, *Solanum quitoense*.

con el primero de una serie de derrumbes desatados por las fuertes lluvias. Y mientras nuestro bus —junto con una hilera creciente de camiones, tanqueros, buses y autos— esperaba a que se despejaran, quedamos atrapados por otro derrumbe detrás de nosotros.

Este es un terreno empinado, inestable y peligroso. Los derrumbes despertaron en mí un revoltijo de imágenes perturbadoras fruto de una década de recorrer esta ruta: una serpiente dibujando ochos frenéticamente en un inmenso flujo de lodo que había cubierto la ruta momentos antes de que llegáramos; un puente de acero aplastado como una lata de refresco por una lechada de rocas que cayó cuando la montaña que tenía encima se derrumbó; un precipicio salpicado de pintura amarilla, el único indicio que dejó un camión de reparto que se había deslizado por el barranco la noche anterior. Pero, más que nada, los derrumbes producen retrasos. Los que no pueden ser despejados rápidamente se convierten en sedes para los “trasbordos”, un arreglo mediante el cual los buses que llegan y que ya no pueden alcanzar sus destinos intercambian pasajeros antes de devolverse.

En este día no había posibilidad de hacer un trasbordo. El tráfico estaba colapsado en ambas direcciones y estábamos atrapados por una serie de derrumbes que se habían desparramado a lo largo de varios kilómetros. La montaña estaba empezando a caer sobre nosotros. En un momento una roca cayó sobre nuestro techo. Yo estaba asustado.

Sin embargo, nadie más parecía creer que estábamos en peligro. Tal vez por puro coraje, fatalismo o necesidad de completar el viaje antes que nada, ni el conductor ni su asistente perdieron la calma en ningún momento. Hasta cierto punto yo podía entender esto. Eran las turistas quienes me desconcertaban. Estas españolas de mediana edad habían contratado una de las excursiones que visitan las selvas y los pueblos indígenas a lo largo del río Napo. Mientras yo me preocupaba, estas mujeres hacían chistes y reían. En un momento, una incluso se bajó del bus y caminó hasta un camión de víveres, unos carros más adelante, compró jamón y pan, y se puso a preparar sánduches para su grupo.

La incongruencia entre la tranquilidad de las turistas y mi sensación de peligro me provocó un sentimiento extraño. En la medida en que mis constantes “¿qué pasaría si...?” se distanciaban cada vez más de las despreocupadas y charlatanas turistas, lo que primero empezó como una difusa intranquilidad pronto se convirtió en un sentimiento de profunda alienación.

Esta discrepancia entre mi percepción del mundo y la de quienes me rodeaban me desgarró del mundo y de aquellos viviendo en él. Solo me quedaban mis propios pensamientos desenfrenados sobre peligros futuros. Y luego ocurrió algo aún más perturbador. Dado que sentí que mis pensamientos estaban

descolocados con respecto a los de quienes me rodeaban, pronto empecé a dudar de su conexión con lo que siempre había confiado que iba a estar ahí: mi propio cuerpo viviente, el cuerpo que de otra manera daría hogar a mis pensamientos y que ubicaría este hogar en un mundo cuya realidad palpable yo compartía con otros. Llegué a sentir, en otras palabras, una tenue sensación de existencia sin ubicación, un sentimiento de desarraigo que puso en duda mi propio ser. Si los riesgos de los que estaba tan seguro no existían —después de todo, nadie más en ese bus parecía temer que la montaña cayera sobre nosotros—, entonces, ¿por qué habría de confiar en mi conexión corporal con ese mundo? ¿Por qué habría de confiar en “mi” conexión con “mi” cuerpo? Y si no tenía cuerpo, entonces, ¿qué era “yo”? ¿Estaba siquiera vivo? Al pensar así, mis pensamientos se desenfrenaron.

Este sentimiento de duda radical, la sensación de estar separado de mi cuerpo y de un mundo en cuya existencia ya no confiaba, no se me pasó cuando varias horas más tarde los derrumbes fueron despejados y pudimos atravesarlos. Tampoco disminuyó cuando llegamos finalmente a Tena (ya era muy tarde para llegar a Loreto esa noche). Ni siquiera en la relativa comodidad de mi vieja guarida, el hotel El Dorado, logré sentirme mejor. Esta simple pero acogedora posada familiar solía ser mi parada cuando estaba trabajando en la investigación de las comunidades runa del río Napo (ver Kohn 1992). Su dueño era don Salazar, un veterano —tenía una cicatriz que lo demostraba— de la corta guerra de Ecuador con Perú en la que Ecuador perdió un tercio de su territorio y el acceso al río Amazonas. El nombre del hotel, El Dorado, marca acertadamente esta pérdida en su homenaje a esa nunca del todo alcanzable Ciudad de Oro que yace en algún lugar en medio de la Amazonía (ver Slater 2002; ver también capítulos 5 y 6).

A la mañana siguiente, luego de una noche intermitente, yo seguía de alguna manera fuera de mí. No podía parar de imaginar situaciones peligrosas, y todavía me sentía desconectado de mi cuerpo y de las personas a mi alrededor. Por supuesto que fingí no estar sintiendo nada de esto. Tratando de por lo menos actuar normal, y en el proceso agravando mi íntima ansiedad al no poder darle existencia social, llevé a mi prima a una corta caminata a lo largo de la ribera del río Misahuallí, un río que atraviesa el pueblo de Tena por la mitad. A los pocos minutos vi una tangara alimentándose entre los matorrales de los fragosos bordes del pueblo, justo donde los mohosos bloques de cemento se chocan con los pulidos cantos del río. Había traído conmigo mis binoculares y logré, después de una breve búsqueda, localizar el ave. Giré la rueda de enfoque y en el momento en que el grueso pico negro del ave se hizo nítido experimenté un cambio repentino. Mi sensación de separación simplemente se disolvió. Y, como una tangara que está siendo enfocada, regresé de golpe al mundo de la vida.

Lo que sentí en ese viaje al Oriente tiene un nombre: ansiedad. Luego de leer *Constructing panic* (1995), un recuento extraordinario, escrito por la difunta psicóloga Lisa Capps y la antropóloga lingüista Elinor Ochs, sobre una mujer que ha luchado toda su vida contra la ansiedad, he llegado a entender que esta condición revela algo importante sobre las cualidades específicas del pensamiento simbólico. Así es como Meg, la mujer sobre la que ellas escriben, experimenta el sofocante peso de todos los futuros posibles que la imaginación simbólica abre.

A veces llego al final del día y me siento exhausta por todos los “qué pasaría si tal cosa hubiera sucedido” y los “qué pasaría si esto ocurre”. Y luego me doy cuenta de que he estado sentada en el sofá, de que solo soy yo y mis propios pensamientos lo que me está volviendo loca. (Capps y Ochs 1995, 25)

Capps y Ochs describen a Meg como “desesperada” por poder “experimentar la realidad que ella atribuye a la gente normal” (25). Meg se siente “separada de una consciencia de sí misma y de su entorno como algo familiar y cognoscible” (31). Ella siente que su experiencia no coincide con lo que, de acuerdo con otros, “pasó” (24), y entonces no tiene a nadie con quien compartir una imagen en común del mundo o un conjunto de suposiciones sobre cómo funciona. Es más, no parece poder establecerse en ningún lugar específico. Meg suele usar la construcción “aquí estoy” para expresar su dilema existencial, pero hace falta un elemento crucial: “ella les está diciendo a sus interlocutores que existe, pero no específicamente en dónde está ubicada” (64).

El título *Construir el pánico* es sugerido por las autoras en su intención de referirse a cómo Meg construye discursivamente su experiencia del pánico, bajo la suposición de que “las historias que cuenta la gente construyen quiénes son y cómo ven el mundo” (8). Pero yo pienso que el título revela algo más profundo acerca del pánico. Es precisamente la cualidad constructiva del pensamiento simbólico, el hecho de que el pensamiento simbólico puede crear tantos mundos virtuales, lo que hace posible la ansiedad. Lo que pasa no es solamente que Meg construya su experiencia del pánico lingüística, social y culturalmente —en otras palabras, simbólicamente—, sino que el pánico mismo es un síntoma de la construcción simbólica desenfrenada.

Al leer los planteamientos de Capps y Ochs sobre la experiencia del pánico de Meg, y al pensar sobre esto semióticamente, creo que he llegado a entender qué pasó en ese viaje al Oriente, los factores que produjeron pánico en mí y aquellos que finalmente lo disiparon. Como le pasa a Meg, quien ubica sus primeras

experiencias de ansiedad en situaciones en las que sus miedos legítimos no fueron reconocidos socialmente (31), mi ansiedad emergió al verme confrontado con la desconexión entre mis miedos bien fundados y las actitudes despreocupadas de las turistas en el bus.

El pensamiento simbólico desenfrenado puede crear mentes radicalmente separadas del anclaje indexical que, de otro modo, sus cuerpos podrían proveer. Nuestros cuerpos, como la totalidad de la vida, son los productos de la semiosis. Nuestras experiencias sensoriales, incluso nuestros más básicos procesos celulares y metabólicos, están mediados por relaciones representacionales, aunque no necesariamente simbólicas (ver capítulo 2). Pero el pensamiento simbólico desenfrenado puede hacer que “nosotros mismos” nos sintamos como si estuviéramos separados de todo: de nuestros contextos sociales, de los ámbitos en los que vivimos, y finalmente hasta de nuestros deseos y sueños. Nos encontramos desplazados a tal punto que empezamos a cuestionar las ataduras indexicales que de otra manera anclarían este tipo especial de pensamiento simbólico en “nuestros” cuerpos, cuerpos que están ellos mismos indexicalmente anclados en los mundos más allá de ellos: *Pienso, luego dudo que existo*.

¿Cómo es esto posible? ¿Y por qué no vivimos todos en un estado constante de pánico escéptico? El hecho de que mi sentimiento de alienación ansiosa se disipara en el momento en que el ave quedó nítidamente enfocada brinda algunas ideas sobre las condiciones bajo las que el pensamiento simbólico puede separarse tan radicalmente del mundo, así como también sobre las condiciones bajo las que puede volver a ponerse en su lugar. No deseo, de ninguna manera, romantizar la naturaleza tropical o privilegiar la conexión de nadie con ella. Este tipo de re-anclaje puede pasar en cualquier lugar. Sin embargo, haber avisado esa tangara entre los matorrales, en el fragoso límite del pueblo, me enseñó algo sobre cómo la inmersión en esta ecología particularmente densa amplifica y hace visible un campo semiótico más amplio más allá de lo que es excepcionalmente humano, uno en el que —usualmente— todos estamos emplazados. Ver esa tangara me devolvió la cordura al permitirme situar el sentimiento de separación radical dentro de algo más amplio. Me reubicó en un mundo más grande “más allá” de lo humano. Mi mente pudo volver a formar parte de una mente más amplia. Mis pensamientos sobre el mundo podían volver a formar parte de los pensamientos del mundo. Una antropología más allá de lo humano se esfuerza por captar la importancia de este tipo de conexiones a la vez que aprecia por qué nosotros los humanos somos tan propensos a perderlas de vista.

La novedad a partir de la continuidad

Pensar en el pánico de esta manera me ha llevado a preguntarme más ampliamente cuál es la mejor manera de teorizar la separación que el pensamiento simbólico crea. Tendemos a asumir que porque algo como lo simbólico es excepcionalmente humano y por lo tanto novedoso (por lo menos hasta donde la vida en la Tierra concierne), entonces también debe estar radicalmente separado de aquello de lo que proviene. Este es el legado durkheimiano que heredamos: los hechos sociales tienen su propio tipo de realidad innovadora, la cual solo puede ser comprendida en los términos de otros hechos sociales similares y no en términos de ninguna cosa —ya sea psicológica, biológica o física— que los preceda (ver Durkheim 1972, 69-73). Pero el sentimiento de separación radical que experimenté es físicamente insostenible; en cierto sentido es incluso contrario a la vida. Y esto me lleva a sospechar que cualquier enfoque analítico que tome ese tipo de separación como su punto de partida implica un problema.

Si, como planteo, nuestros pensamientos distintivamente humanos existen en continuidad con los pensamientos del bosque en cuanto que ambos son de una u otra manera los productos de la semiosis que es intrínseca a la vida (ver capítulo 2), entonces una antropología más allá de lo humano debe encontrar la manera de explicar las cualidades distintivas del pensamiento humano sin perder de vista su relación con estas lógicas semióticas más extensivas. Explicar conceptualmente la relación que esta dinámica innovadora tiene con aquello de lo que proviene puede ayudarnos a entender mejor la relación entre lo que consideramos distintivamente humano y aquello que yace más allá de nosotros. A este respecto, aquí quiero pensar sobre lo que me ha enseñado el pánico y en especial su resolución. Para hacer esto recorro a una serie de ejemplos amazónicos que nos permiten rastrear las maneras en que los procesos icónicos, indexicales y simbólicos están anidados entre sí. Los símbolos dependen de los índices para existir y los índices dependen de los íconos. Esto nos permite apreciar qué es lo que hace a cada uno de estos único, sin perder de vista cómo todos también existen en una relación de continuidad entre sí.

Siguiendo a Deacon (1997), comienzo con un ejemplo contraintuitivo bien al margen de la semiosis. Consideren el insecto amazónico de camuflaje críptico que se conoce como “insecto palo” debido a que su largo torso se parece tanto a una ramita. Su nombre kichwa es *shanga*. Quienes se dedican a la entomología lo llaman, apropiadamente, un “fásmido” —aludiendo a un fantasma— y así lo sitúan en el orden Phasmida y la familia Phasmidae. Este nombre le va muy bien. Lo que hace a estos seres tan distintivos es su falta de distinción: desaparecen en

el trasfondo como fantasmas. ¿Cómo llegaron a ser tan fantasmáticos? La evolución de este tipo de seres revela cosas importantes sobre algunas de las propiedades lógicas de la semiosis que son “afines a lo fantasmal” y que pueden, a su vez, ayudarnos a entender algunas de las propiedades contraintuitivas de la vida “en sí misma”; propiedades que se ven amplificadas en la Amazonía y en las maneras en que los Ávila runa viven allí. Por esta razón voy a regresar a este ejemplo a lo largo del libro. En este momento quiero concentrarme en él con miras a entender cómo las diferentes modalidades semióticas —la icónica, la indexical, la simbólica— tienen sus propias propiedades únicas al mismo tiempo que se encuentran en una relación de continuidad anidada entre sí.

¿Cómo es que los insectos palo llegaron a ser tan invisibles, tan fantasmagóricos? Que este fásmodo parezca una ramita no depende de que alguien note esta similitud —nuestra usual comprensión de cómo funciona la semejanza (*likeness*)—. Más bien, su semejanza es el producto del hecho de que los ancestros de sus potenciales depredadores no detectaron a sus propios ancestros. Estos potenciales depredadores no pudieron notar las diferencias entre estos ancestros y las ramitas reales. A lo largo del tiempo evolutivo, aquellos linajes de insectos palo que fueron menos detectados sobrevivieron. Gracias a todos los protoinsectos palo que fueron detectados —y comidos— porque se diferenciaban de su entorno, los insectos palo llegaron a parecerse más al mundo de ramitas a su alrededor¹⁴.

Cómo los insectos palo llegaron a ser tan invisibles revela propiedades importantes de la iconicidad. La iconicidad, el tipo de proceso sígnico más básico, es altamente contraintuitiva porque implica un proceso mediante el cual dos cosas no son diferenciadas. Tendemos a pensar en los íconos como signos que señalan las similitudes entre cosas que sabemos que son distintas. Sabemos, por ejemplo, que la figura icónica del hombre dibujado esquemáticamente en la puerta del baño se parece, pero no es lo mismo que la persona que atravesará esa puerta. Pero hay algo más profundo sobre la iconicidad que se pierde de vista cuando nos enfocamos en esta clase de ejemplo. La semiosis no empieza con el reconocimiento de cualquier similitud o diferencia intrínsecas. Más bien, empieza con no notar la diferencia. Empieza con la indistinción. Por esta razón la iconicidad ocupa un espacio bien al margen de la semiosis (pues no hay nada semiótico en jamás notar ninguna cosa). Marca el comienzo y el final del pensamiento. Con los íconos ya no se producen nuevos interpretantes (signos subsiguientes que especificarán aún más algo sobre sus objetos) (Deacon 1997, 76-77); con los íconos el pensamiento descansa. Entender algo, por más provisoria que sea esa

14 Este ejemplo es una adaptación de la discusión de Deacon (1997, 75-76) sobre el iconismo y la evolución de la coloración críptica de las polillas.

comprensión, implica un ícono. Implica un pensamiento que es como su objeto. Implica una imagen que es una semejanza de ese objeto. Por esta razón toda semiosis se apoya finalmente en la transformación de signos más complejos en íconos (Peirce 1931-1935, 2: 278).

Los signos, por supuesto, proveen información. Nos dicen algo nuevo. Nos hablan sobre una diferencia. Esa es su razón de ser. La semiosis debe entonces involucrar algo más que semejanza. Debe involucrar también una lógica semiótica que señale algo más: una lógica que es indexical. ¿Cómo se relacionan las lógicas semióticas de semejanza y de diferencia entre sí? Una vez más, siguiendo a Deacon (1997), consideren la siguiente explicación esquemática de cómo esa mona lanuda que Hilario y Lucio estaban tratando de espantar de su escondite entre el dosel forestal podría aprender a interpretar una palmera derrumbándose como un signo de peligro¹⁵. El derrumbe atronador que ella escuchó le haría pensar icónicamente en experiencias pasadas de derrumbes similares. Estas experiencias anteriores de sonidos de derrumbes comparten entre sí similitudes adicionales, tales como su co-ocurrencia con algo peligroso, por ejemplo, una rama quebrándose o un depredador acercándose. La mona además conectaría icónicamente estos peligros pasados entre sí. Que el sonido producido por un árbol desplomándose pueda indicar peligro es, entonces, el producto de, por un lado, asociaciones icónicas de sonidos fuertes con otros sonidos fuertes y, por el otro, de asociaciones icónicas de eventos peligrosos con otros eventos peligrosos. Que estos dos conjuntos de asociaciones icónicas estén conectados repetidamente entre sí incita a que la experiencia actual de un repentino sonido fuerte sea percibida en conexión con ellos. Pero ahora esta asociación es también algo más que una semejanza. Incita a la mona a “adivinar” que el derrumbe debe estar conectado con algo más que sí mismo, algo diferente. Así como una veleta, en cuanto índice, se interpreta como señalando algo distinto a sí misma —específicamente, la dirección en la que el viento sopla—, este sonido fuerte es interpretado como señalando algo más que solo un ruido; señala algo peligroso.

La indexicalidad, entonces, implica algo más que la iconicidad. Aun así, emerge como resultado de un complejo conjunto jerárquico de asociaciones entre íconos. La relación lógica entre íconos e índices es unidireccional. Los índices son los productos de una relación entre íconos estratificada y especial, pero no sucede lo mismo al revés. La referencia indexical, tal como la que está implicada en cómo la mona interpretó el árbol derrumbándose, es un producto de orden superior de una relación especial entre tres íconos: los derrumbes hacen pensar

15 El argumento que desarrollo aquí sobre la relación lógica de la indexicalidad con la iconicidad sigue y es una adaptación del planteamiento de Deacon (1997, 77-78).

en otros derrumbes; los peligros asociados con esos derrumbes hacen pensar en otras asociaciones parecidas; y estas, a su vez, son asociadas con el derrumbe actual. Debido a esta configuración especial de íconos, el derrumbe actual ahora señala algo que no está inmediatamente presente: un peligro. De esta manera emerge un índice a partir de asociaciones icónicas. Esta relación especial entre íconos resulta en una forma de referencia con propiedades únicas que se derivan de, pero que no son compartidas por las lógicas asociativas icónicas con las que guardan una relación de continuidad. Los índices proveen información; nos dicen algo nuevo sobre algo que no está inmediatamente presente.

Los símbolos, por supuesto, también proveen información. Cómo hacen esto a la vez está en relación de continuidad con y es diferente de los índices. Así como los índices son el producto de relaciones entre íconos y exhiben propiedades únicas con respecto a estos signos más fundamentales, los símbolos son el producto de relaciones entre índices y tienen sus propiedades únicas. Esta relación también es unidireccional. Los símbolos están contruidos a partir de interacciones complejas y estratificadas entre índices, pero los índices no requieren símbolos.

Una palabra como *chorongo*, uno de los nombres en Ávila para los monos lanudos, es un símbolo por excelencia. Aunque puede cumplir una función indexical —señalar algo (o, más apropiadamente, a alguien)—, hace esto indirectamente en virtud de su relación con otras palabras. Es decir, la relación que este tipo de palabra tiene con un objeto es primeramente el resultado de la relación convencional que ha adquirido con otras palabras, y no solo una función de la correlación entre signo y objeto (como sucede con un índice). Así como podemos pensar en la referencia indexical como el producto de una configuración especial de relaciones icónicas, podemos pensar en la referencia simbólica como el producto de una configuración especial de relaciones indexicales. ¿Cuál es la relación de los índices con los símbolos? Imaginen aprender kichwa. Una palabra como *chorongo* es relativamente fácil de aprender. Uno puede aprender rápidamente que se refiere a lo que en español se llama mono lanudo. Como tal, en realidad no está funcionando simbólicamente. La relación de señalamiento entre esta “palabra” y el mono es principalmente indexical. Las órdenes que aprenden los perros son bastante similares. Un perro puede llegar a asociar una palabra (por ejemplo, “sentado”) con una conducta. Como tal, “sentado” funciona indexicalmente. El perro puede entender “sentado” sin entenderlo simbólicamente. Pero hay un límite respecto a cuán lejos podemos llegar en el aprendizaje del lenguaje humano a partir de memorizar palabras y lo que señalan; simplemente hay demasiadas relaciones individuales signo-objeto para llevar la cuenta. Además, al aprender de memoria las correlaciones signo-objeto, se pierde de vista la

lógica del lenguaje. Tomemos una palabra un poco más compleja como *kawsanguichu*, de la que hablé anteriormente. Quienes no hablan kichwa pueden aprender rápidamente que es un saludo (pronunciado solamente en ciertos contextos sociales), pero hacerse una idea de qué y cómo significa requiere que entendamos cómo se relaciona con otras palabras e incluso con unidades de lenguaje más pequeñas.

Palabras como *chorongo*, *sentado* o *kawsanguichu* se refieren por supuesto a cosas en el mundo, pero en la referencia simbólica la relación indexical entre palabra y objeto queda subordinada a la relación indexical entre palabra y palabra en un sistema de tales palabras. Cuando aprendemos una lengua extranjera o cuando en la infancia adquirimos el lenguaje por primera vez, ocurre un cambio; dejamos de usar signos lingüísticos como índices y pasamos a apreciarlos en sus contextos simbólicos más amplios. Deacon (1997) describe un escenario experimental donde este cambio es particularmente visible. Él discute un experimento de laboratorio de larga duración en el que chimpancés, ya capaces de interpretar signos indexicalmente en su día a día, fueron entrenados para reemplazar esta estrategia interpretativa por una simbólica¹⁶.

Primero, los chimpancés del experimento tenían que interpretar ciertos vehículos signícos (en este caso las teclas de un teclado sobre las que había ciertas figuras dibujadas) como índices de ciertos objetos o actos (tales como alimentos o acciones particulares). Luego, esos vehículos signícos tenían que ser vistos como estando indexicalmente conectados entre sí de una manera sistemática. El paso final, y el más difícil e importante, implicaba un cambio interpretativo en el que los objetos ya no se seleccionaban directamente por medio de los signos indexicales individuales sino indirectamente, en virtud de las maneras en que los signos que los representaban se relacionaban entre sí y de las maneras en que estas relaciones entre signos luego mostraban cómo se podía pensar en los objetos mismos como relacionados entre sí. El mapeo entre estos dos niveles de asociaciones indexicales (las que conectan objetos con objetos y las que conectan signos con signos) es icónico (Deacon 1997, 79-92). Implica no detectar las asociaciones indexicales individuales por medio de las que los signos pueden seleccionar objetos, para percibir una semejanza más abarcadora entre las relaciones que conectan un sistema de signos y aquellas que conectan un conjunto de objetos.

Ahora estoy en una posición desde la que puedo explicar la sensación de separación que lo simbólico crea —y que yo viví como un pánico en el viaje en

16 Deacon está describiendo y reinterpretando semióticamente la investigación de Sue Savage-Rumbaugh (ver Savage-Rumbaugh 1986).

bus que describí antes—. Ahora puedo hacerlo con respecto a las formas más básicas de referencia con las que se vincula y con las que guarda una relación de continuidad.

Lo simbólico es un óptimo ejemplo de un tipo de dinámica que Deacon llama “emergente”. Para Deacon, una dinámica emergente es una en la que particulares configuraciones de limitaciones sobre la posibilidad resultan en propiedades sin precedentes en un nivel superior. Crucialmente, sin embargo, algo que es emergente nunca está separado de aquello de lo que proviene y dentro de lo que está anidado porque todavía depende de estos niveles más básicos para obtener sus propiedades (Deacon 2006). Antes de considerar la referencia simbólica como emergente con respecto a otras modalidades semióticas es útil pensar sobre cómo la emergencia funciona en el mundo no humano.

Deacon reconoce una serie de umbrales emergentes anidados. Uno importante es la autoorganización. La autoorganización implica la generación, el mantenimiento y la propagación espontáneas de una forma bajo las circunstancias adecuadas. A pesar de que es relativamente efímera y rara, la autoorganización sin embargo existe en el mundo no viviente. Ejemplos de dinámicas emergentes de autoorganización incluyen los remolinos circulares que a veces se forman en los ríos amazónicos, o los entramados geométricos de los cristales o de los copos de nieve. Las dinámicas de autoorganización son más regulares y más restringidas que las dinámicas entrópicas físicas —como, por ejemplo, las que están implicadas en el flujo espontáneo del calor desde un lugar más cálido hacia otro más frío en una habitación— de las que emergen y de las que dependen. Las entidades que presentan autoorganización, tales como los cristales, copos de nieve o remolinos, no están vivas. Por lo tanto, tampoco implican un sí-mismo.

La vida, en contraste con esto, es un umbral emergente subsecuente, anidado dentro de la autoorganización. Las dinámicas vivientes, tal como son representadas hasta por los organismos más básicos, “recuerdan” selectivamente sus propias configuraciones específicas de autoorganización, y estas son retenidas diferencialmente en el mantenimiento de lo que ahora puede ser entendido como un sí-mismo; una forma que es reconstituida y propagada a lo largo de las generaciones de maneras que cada vez encajan mejor en el mundo a su alrededor. Las dinámicas vivientes, como lo exploro en más detalle en el siguiente capítulo, son constitutivamente semióticas. La semiosis de la vida es icónica e indexical. La referencia simbólica, aquella que hace únicos a los humanos, es una dinámica emergente que está anidada dentro de esta más amplia semiosis de la vida de la que brota y de la que depende.

Las dinámicas autoorganizacionales son diferentes de los procesos físicos de los que emergen, con los que guardan una relación de continuidad y dentro

de los que están anidadas. Las dinámicas vivientes tienen una relación similar con las dinámicas autoorganizacionales de las que, a su vez, emergen, y lo mismo puede decirse de la relación que la semiosis simbólica tiene con los más amplios procesos icónicos e indexicales de la vida de los que emerge (Deacon 1997, 73; ver también Peirce 1931-1935, 2: 302; 1998c, 10). Las dinámicas emergentes, entonces, son direccionales en un sentido tanto lógico como ontológico. Es decir, un mundo caracterizado por la autoorganización no necesita incluir a la vida y un mundo viviente no necesita incluir a la semiosis simbólica. Pero un mundo viviente debe ser también un mundo autoorganizacional y un mundo simbólico debe estar anidado dentro de la semiosis de la vida.

Ahora puedo regresar a las propiedades emergentes de la representación simbólica. Esta forma de representación es emergente con respecto a la referencia icónica e indexical en el sentido de que, como sucede con otras dinámicas emergentes, la estructura sistémica de las relaciones entre símbolos no está prefigurada en los modos de referencia antecedentes (Deacon 1997, 99). Como otras dinámicas emergentes, los símbolos tienen propiedades únicas. El hecho de que los símbolos obtengan su poder referencial en virtud de las relaciones sistémicas que tienen entre sí quiere decir que, en oposición a los índices, pueden retener una estabilidad referencial, incluso frente a la ausencia de sus objetos de referencia. Esto es lo que confiere a los símbolos sus características únicas. Es lo que permite que la referencia simbólica no solo trate del aquí y ahora, sino también del “¿qué pasaría si...?”. En el reino de lo simbólico, la separación respecto de la materialidad y de la energía puede ser tan grande y las conexiones causales tan complicadas que la referencia adquiere una verdadera libertad. Y esto es lo que ha llevado a tratarla como si fuera algo radicalmente separado del mundo (ver también Peirce 1931-1935, 6: 101).

Aun así, como otras dinámicas emergentes, tales como el vórtice de un remolino formado en la corriente de un río, la referencia simbólica está también fuertemente atada a las dinámicas más básicas de las que surge. Esto es cierto en la manera en que los símbolos se construyen y también en la manera en que son interpretados. Los símbolos son el resultado de una relación especial entre índices, los cuales a su vez son resultados de una relación especial que conecta íconos de una manera particular. Y la interpretación simbólica trabaja a través de emparejar conjuntos de relaciones indexicales que finalmente son interpretados por medio de reconocer la iconicidad entre ellos: todo pensamiento termina con un ícono. La referencia simbólica, entonces, es finalmente el producto de una serie de relaciones sistémicas y altamente complejas entre íconos. Aun así, tiene propiedades que son únicas en comparación con las modalidades icónicas e indexicales. La referencia simbólica no excluye estos otros tipos de relaciones

entre signos. Los sistemas simbólicos como el lenguaje pueden, y usualmente lo hacen, incorporar signos relativamente icónicos, como en el caso de “palabras” como *tsupu*, y también son completamente dependientes de la iconicidad en una variedad de niveles, así como también de todo tipo de relaciones de señalamiento entre signos, y entre sistemas de signos y las cosas que estos representan. La referencia simbólica, finalmente, como toda semiosis, es también en últimas dependiente de los procesos materiales, energéticos y autoorganizacionales más fundamentales de los que emerge.

Pensar en la referencia simbólica como emergente puede ayudarnos a comprender cómo, a través de los símbolos, la referencia puede separarse cada vez más del mundo, pero sin jamás perder completamente el potencial de ser susceptible a sus patrones, hábitos, formas y eventos.

Entender la referencia simbólica, y por extensión el lenguaje humano y la cultura como emergentes, sigue el espíritu de la crítica de Peirce sobre los intentos dualísticos de separar la mente (humana) de la materia (no humana); un tipo de enfoque que él caracterizó con severidad como “la filosofía que realiza sus análisis con un hacha, dejando como elementos últimos pedazos de ser inco nexos” (1958, 7: 570). Un enfoque emergentista puede aportar una explicación teórica y empírica sobre cómo lo simbólico existe en continuidad con la materia, al mismo tiempo que puede llegar a ser un novedoso locus causal de posibilidad. Esta continuidad nos permite reconocer cómo algo tan único y tan separado nunca está del todo aislado del resto del mundo. Esto resalta algo importante sobre cómo una antropología más allá de lo humano busca ubicar aquello que es distintivo de los humanos en el mundo más amplio del que emerge.

El pánico y su disipación revelan estas propiedades de la semiosis simbólica. Muestran tanto los peligros reales del pensamiento simbólico sin restricciones como también la manera en que este tipo de pensamiento se puede volver a anclar. Mirar pájaros volvió a anclar mis pensamientos, y por extensión mi ser emergente, al recrear el entorno semiótico en que la referencia simbólica misma está anidada. A través del artificio de mis binoculares, me alineé indexicalmente con un pájaro, gracias al hecho de que pude apreciar su imagen siendo enfocada nítidamente en el presente y justo allí frente a mí. Este evento me volvió a sumergir en algo que Meg, en su sofá, sola con sus pensamientos, no podía encontrar tan fácilmente: un entorno cognoscible (y compartible) y la certeza, por el momento, de algún tipo de existencia tangiblemente ubicada en un aquí y ahora que se extendía más allá de mí, pero del que yo también pude volverme parte.

El pánico nos brinda insinuaciones sobre cómo podría sentirse el dualismo radical y sobre por qué a los humanos el dualismo nos parece tan convincente. Al rastrear sus insostenibles efectos, el pánico también nos provee su propia

crítica visceral del dualismo y del escepticismo que tan a menudo lo acompaña. La disolución del pánico también puede darnos una idea de la manera como una propensión particularmente humana por el dualismo se disuelve en algo más. Podría decirse que el dualismo, donde sea que se encuentre, es una manera de ver la novedad emergente como si estuviera separada de aquello de lo que emergió.

Reales emergentes

Al ponerme a observar pájaros a la orilla del río esa mañana en Tena, ciertamente salí de mi cabeza en el sentido coloquial, pero ¿en qué estaba entrando? Aunque los modos semióticos de relacionamiento más básicos que esa actividad implica me devolvieron muy literalmente a mis sentidos, y en el proceso me volvieron a anclar en un mundo más allá de mí mismo —más allá de mi mente, más allá de las convenciones, más allá de lo humano—, esta experiencia me ha llevado a preguntar: ¿qué tipo de mundo es este que yace afuera, más allá de lo simbólico? En otras palabras, esta experiencia, entendida en el contexto de la antropología más allá de lo humano que busco desarrollar aquí, me obliga a repensar lo que queremos decir con lo “real”.

Generalmente entendemos lo real como aquello que existe. La palmera que se derrumbó en el bosque es real; las ramas arrancadas y las plantas aplastadas que quedaron en las secuelas de su caída son prueba de su impresionante facticidad. Pero una caracterización restringida de lo real como algo que pasó —allá afuera y altamente reglamentado— no puede explicar la espontaneidad o la tendencia al crecimiento de la vida. Ni tampoco puede explicar la semiosis que todo lo viviente comparte, una semiosis que emerge de y finalmente nos ancla a los humanos en el mundo de la vida. Aún más, una caracterización de este tipo reinscribiría dualísticamente toda posibilidad en ese pedazo separado de ser que delimitamos como la mente humana, sin ningún indicio de cómo esa mente —su semiosis y su creatividad— podría haber emergido de o estar relacionada de otra manera con cualquier otra cosa.

Peirce estaba bastante interesado en este problema de cómo imaginar un real más espacioso que sea más cercano a un entendimiento naturalista y no dualista del universo y, a lo largo de su carrera, se esforzó por ubicar su proyecto filosófico entero —incluida su semiótica— dentro de un tipo especial de realismo que pudiera abarcar la existencia actual dentro de un marco teórico más amplio que explicara su relación con la espontaneidad, el crecimiento y la

vida de los signos en mundos humanos y no humanos. Aquí presento una breve exposición de su marco teórico, ya que provee una visión de lo real que puede abarcar las mentes vivientes y la materia no viviente, así como los muchos procesos a través de los que las primeras emergieron de la segunda.

De acuerdo con Peirce hay tres aspectos de lo real de los que podemos tomar consciencia (1931-1935, 1: 23-26). El elemento de lo real que es más fácil de comprender para nosotros es lo que Peirce denomina “segundidad” (*secondness*). La palmera derrumbándose es un segundo por excelencia. La segundidad se refiere a la otredad, al cambio, a eventos, resistencias y hechos. Los segundos son “brutales” (1931-1935, 1: 419). Nos “sacuden” (1931-1935, 1: 336) hasta sacarnos de nuestras maneras habituales de imaginar cómo son las cosas. Nos fuerzan a “pensar de una manera diferente de cómo veníamos pensando” (1931-1935, 1: 336).

El realismo de Peirce también abarca algo que él llamaba “primeridad”. Los primeros son “meros puede-ser (*may-bes*), no necesariamente realizados”. Estos implican el tipo especial de realidad de una espontaneidad, una cualidad o una posibilidad (1931-1935, 1: 304) en su “propiatalidad” (*suchness*) (1931-1935, 1: 424), independientemente de su relación con cualquier otra cosa. Un día en la selva, Hilario y yo nos encontramos con un puñado de maracuyás salvajes que un grupo de monos que se alimentaban en las alturas habían tumbado. Nos tomamos un descanso de nuestra caminata para picar las sobras de los monos. Mientras abría la fruta, capté, por un breve instante, un olorcito picante a canela. Cuando me llevé la fruta a la boca, este ya se había disipado. La experiencia del aroma fugaz, de por sí, sin preguntar de dónde viene, a qué se parece o con qué se conecta, se acerca a la primeridad.

La terceridad, finalmente, es el aspecto del realismo peirceano de mayor importancia para el argumento de este libro. Inspirado en los escolásticos medievales, Peirce insistía en que los “generales son reales”. Es decir, los hábitos, las regularidades, los patrones, la relacionalidad, las posibilidades futuras y los propósitos —lo que él denominaba terceros— tienen una eficacia eventual, y pueden originarse y manifestarse en mundos por fuera de las mentes humanas (1931-1935, 1: 409). El mundo se caracteriza por “la tendencia de todas las cosas a adoptar hábitos” (1931-1935, 6: 101): la tendencia general en el universo hacia el aumento de la entropía es un hábito; la tendencia menos común hacia el aumento de la regularidad, presente en procesos autoorganizacionales como la formación de remolinos circulares en un río o las estructuras reticulares de los cristales, también es un hábito; y la vida, con su habilidad para predecir y aprovechar tales regularidades y, en el proceso, para crear una creciente variedad de

nuevos tipos de regularidades, amplifica esta tendencia a adoptar hábitos. Esta tendencia es lo que hace al mundo potencialmente predecible y lo que hace a la vida, como proceso semiótico, un proceso que en últimas es inferencial¹⁷, posible. Pues es solo porque el mundo tiene un cierto semblante de regularidad que puede ser representado. Los signos son hábitos a propósito de hábitos. Los bosques tropicales, con sus muchas capas de formas de vida que han evolucionado en conjunto, amplifican al extremo esta tendencia hacia la adopción de hábitos. Todos los procesos que implican mediación exhiben la terceridad.

De acuerdo con eso, todos los procesos sýgnicos presentan terceridad porque sirven como un tercer término que media entre “algo” y algún tipo de “alguien” de alguna manera. Sin embargo, es importante remarcar que, para Peirce, aunque todos los signos son terceros, no todos los terceros son signos¹⁸. La generalidad, la tendencia hacia los hábitos, no es una característica impuesta en el mundo por una mente semiótica. Está allí afuera. La terceridad en el mundo es la condición para la semiosis, no es algo que la semiosis “traiga” al mundo.

Para Peirce todo presenta, en cierto grado, primeridad, segundidad y terceridad (1931-1935, 1: 286, 6: 323). Diferentes tipos de procesos sýgnicos amplifican ciertos aspectos de cada una de estas, en detrimento de las otras. Aunque todos los signos son intrínsecamente triádicos, en el sentido de que todos representan algo para un alguien, diferentes tipos de signos están más orientados hacia la primeridad, la segundidad o la terceridad.

Los íconos, como terceros, son primeros relativos en cuanto median por el hecho de que poseen las mismas cualidades que sus objetos sin importar su relación con cualquier otra cosa. Es por esto que las “palabras” imagísticas del kichwa como *tsupu* no pueden ser negadas o declinadas. De cierta manera, son solamente cualidades en su “propiatalidad”. Los índices, como terceros, son segundos relativos porque median al ser afectados por sus objetos. La palmera derrumbándose sobresaltó a la mona. Los símbolos, como terceros, en cambio, son doblemente triádicos porque median al referenciar algo general; un hábito emergente. Significan en virtud de la relación que tienen con el sistema convencional y abstracto de símbolos —un sistema de hábitos— que llegará a interpretarlos. Esta es la razón por la que comprender *kawsanguichu* requiere una

17 Por “inferencial” me refiero a que los linajes de organismos constituyen intentos de “adivinar” el entorno. A través de una dinámica evolutiva selectiva, los organismos llegan a “encajar” cada vez más en su entorno (ver capítulo 2 del libro).

18 Esto tiende a colapsarse en aproximaciones antropológicas al trabajo de Peirce. Es decir, la terceridad tiende a ser concebida solo como un atributo simbólico humano (ver, por ejemplo, Keane 2003, 414-415, 420) y no como una propiedad que es inherente a toda semiosis y, de hecho, a toda regularidad en el mundo.

familiaridad con el kichwa como un todo. Lo simbólico es un hábito acerca de un hábito que, en un nivel sin precedentes en algún otro lugar de este planeta, engendra otros hábitos.

Nuestros pensamientos son como el mundo porque nosotros somos del mundo¹⁹. El pensamiento (de cualquier tipo) es un hábito altamente complicado que emergió de, y tiene una relación de continuidad con, la tendencia en el mundo hacia la incorporación de hábitos. De este modo, el especial tipo de realismo de Peirce puede permitirnos empezar a concebir una antropología que pueda ser sobre el mundo en maneras que reconozcan, pero que también vayan más allá de los límites de los modos de conocer específicos de los humanos. Repensar la semiosis es el lugar desde el que podemos empezar esta labor.

Es a través de esta visión expandida de lo real que podemos considerar de qué era que yo estaba saliendo cuando ese pájaro quedó enfocado a través del cristal de mis binoculares y a qué fue que ingresé en ese proceso. Como lo resaltan astutamente Capps y Ochs, lo que resulta tan perturbador del pánico es la sensación de estar fuera de sincronía con los demás. Nos quedamos solos con pensamientos que se separan cada vez más del más amplio campo de hábitos que les dieron origen. En otras palabras, siempre está latente el peligro de que la inigualable habilidad del pensamiento simbólico de crear hábitos nos arranque de los hábitos en los que estamos insertos.

Pero la mente viviente no está desarraigada de esta manera. Los pensamientos que crecen y están vivos tratan siempre sobre algo en el mundo, aun si ese algo es un potencial efecto futuro. Parte de la generalidad del pensamiento —su terceridad— consiste en que este no está ubicado solamente en un solo sí-mismo estable. Más bien, es constitutivo de un sí-mismo emergente distribuido en múltiples cuerpos:

el hombre no está completo en la medida en que es un individuo [...] esencialmente él es un miembro posible de la sociedad. Especialmente, la experiencia de un hombre no es nada si se da aisladamente. Si ve lo que otros no pueden ver, lo llamamos alucinación. Aquello en lo que hay que pensar no es en “mi” experiencia, sino en “nuestra” experiencia; y este “nosotros” tiene posibilidades indefinidas. (Peirce 1931-1935, 5: 402; 1988b)

Este “nosotros” es un general.

19 “[Las categorías de primeridad, segundidad y terceridad] sugieren una manera de pensar; y la posibilidad de la ciencia depende del hecho de que el pensamiento humano necesariamente participa de cualquier carácter que esté diseminado por todo el universo, y de que sus modos naturales tienen cierta tendencia a ser los modos de acción del universo” (Peirce 1931-1935, 1: 351).

Y el pánico perturba este general. Con el pánico hay un colapso de la relación triádica que conecta mi mente creadora de hábitos con otras mentes creadoras de hábitos en relación con nuestra habilidad de compartir la experiencia de los hábitos del mundo que descubrimos. El repliegue solipsista de una mente cada vez más introvertida en sí misma resulta en algo aterrador: la implosión del sí-mismo. En el pánico el sí-mismo se convierte en un “primero” monádico cercenado del resto del mundo: un “miembro posible de la sociedad” cuya única capacidad es dudar de la existencia de lo que Haraway (2017) llama sus más “carnales” conexiones con el mundo. El resultado, en suma, es un *cogito* cartesiano escéptico: un inalterable “yo (solo) pienso (simbólicamente) luego (dudo que) existo”, en vez de un creciente, esperanzado y emergente “nosotros” con todas sus “posibilidades indefinidas”²⁰.

Este alineamiento triádico que resulta en un “nosotros” emergente se logra indexical e icónicamente. Consideren el continuo comentario que hizo Lucio, luego de dispararle a la mona lanuda que había sido espantada de su escondite en lo alto del árbol por la palmera que Hilario derribó:

ahí
justo ahí
ahí
¿Qué va a pasar?
ahí, está enroscada en una bola
toda lastimada²¹

Hilario, cuya vista no es tan buena como la de Lucio, no pudo ver inmediatamente a la mona arriba en el árbol. Susurrando le preguntó a su hijo: “¿dónde?”. Y cuando la mona de repente empezó a moverse, Lucio respondió rápidamente: “¡Mira! ¡Mira! ¡Mira! ¡Mira!”.

El imperativo “¡mira!” (“*rikwi!*” en kichwa) funciona aquí como un índice para orientar la mirada de Hilario a lo largo del recorrido de los movimientos de la mona por toda la longitud de la rama. Como tal, alinea a Hilario y a Lucio con respecto a la mona en el árbol. Además, la repetición rítmica que Lucio hace del imperativo captura icónicamente el ritmo del movimiento de la mona a lo largo de la rama. A través de esta imagen que Hilario también puede llegar a

20 Aun así, también debemos reconocer las ideas de Descartes acerca de la “primeridad” del sentimiento y del sí-mismo. “Pienso, luego existo” pierde su sentido (y sentimiento) cuando se aplica al plural o a la segunda o tercera persona, así como solo cada uno de nosotros —como un yo— puede sentir *tsupu*.

21 Ver en Kohn (2002, 150-151) el texto en kichwa.

compartir, Lucio puede “comunicar directamente” su experiencia de avistar a la mona herida moviéndose a través del dosel forestal, independientemente de si su padre realmente lograba verla.

Es precisamente este tipo de alineamiento icónico e indexical el que me trajo de vuelta al mundo en el momento en que esa tangara se hizo nítida en mis binoculares. Esa definida imagen del pájaro sentado justo ahí en esos arbustos me ancló de nuevo en un real compartible. Esto es así a pesar de que los íconos y los índices no nos proveen una aprehensión inmediata del mundo. Todos los signos implican mediación y todas nuestras experiencias son mediadas semióticamente. No hay ninguna experiencia corporal, interior o de otro tipo, ni algún pensamiento que no sea mediado (ver Peirce 1958, 8: 332). Además, no hay nada intrínsecamente objetivo con respecto a esta tangara real que se alimenta de una planta ribereña real. Pues este animal y su paraje cubierto de arbustos —como yo— son seres semióticos de principio a fin. Son los resultados de la representación. Son resultados de un proceso evolutivo de creciente alineamiento con aquellas redes proliferantes de hábitos que constituyen la vida tropical. Esos hábitos son reales, sin importar si yo puedo apreciarlos o no. Al adquirir la sensación de algunos de estos hábitos, como yo lo hice con esa tangara en la orilla del río esa mañana, puedo potencialmente alinearme con un “nosotros” más amplio, gracias a la manera en que otros pueden compartir esta experiencia conmigo.

Como nuestros pensamientos y mentes, los pájaros y las plantas son reales emergentes. Las formas de vida, al representar y amplificar los hábitos del mundo, crean nuevos hábitos, y sus interacciones con otros organismos crean todavía más hábitos. La vida, entonces, hace proliferar los hábitos. Los bosques tropicales, con su alta biomasa, su incomparable diversidad de especies y sus intrincadas interacciones coevolutivas, presentan esta tendencia hacia la incorporación de hábitos hasta un grado inusual. Para la gente como los Ávila runa, que se relacionan íntimamente con el bosque a través de la caza y de otras actividades de subsistencia, ser capaces de predecir estos hábitos es de la mayor importancia.

Mucho de lo que me atrae a la Amazonía es la manera en que un tipo de tercero (los hábitos del mundo) es representado por otro tipo de tercero (los símismos semióticos humanos y no humanos que viven en y constituyen este mundo), de tal modo que más tipos de terceros pueden “florecer” (ver Haraway 2008). La vida hace proliferar los hábitos. La vida tropical amplifica esto al extremo, y los Ávila runa y todos los otros que están inmersos en este mundo biológico pueden amplificarlo aún más.

Crecimiento

Estar vivos —estar en el flujo de la vida— implica alinearnos con una siempre creciente variedad de hábitos emergentes. Pero estar vivo es más que tener hábitos. El vivaz florecimiento de esa dinámica semiótica, cuya fuente y resultado es lo que yo llamo sí-mismo, es también un producto de la disrupción y de la conmoción. En oposición a la materia inanimada, que Peirce caracterizó como una “mente cuyos hábitos se consolidaron a tal punto de perder el poder de formarlos y de perderlos”, la mente (o el sí-mismo) “ha adquirido a un grado considerable un hábito de adoptar y abandonar hábitos” (1931-1935, 6: 101).

Este hábito de descartar selectivamente ciertos otros hábitos resulta en la emergencia de hábitos de orden superior. En otras palabras, el crecimiento requiere aprender algo acerca de los hábitos a nuestro alrededor, pero esto a menudo implica una disrupción de nuestras habitadas expectativas sobre cómo es el mundo. Cuando el puerco al que Maxi disparó se zambulló —*tsupu*— en el río, como se sabe que hacen los puercos heridos, Maxi asumió que había asegurado su presa. Se equivocaba:

tontamente, “se va a morir”, estoy pensando
cuando
de repente salió corriendo²²

El sentimiento de asombro de Maxi, ocasionado por un saíno supuestamente muerto que de repente salta y sale corriendo, revela algo acerca de lo que Haraway (1999, 184) llama “una comprensión del independiente sentido del humor del mundo”. Y es en este tipo de momentos de “asombro” donde los hábitos del mundo se manifiestan. Es decir, nosotros no notamos usualmente los hábitos que habitamos²³. Es solo cuando los hábitos del mundo chocan con nuestras expectativas que el mundo en su otredad, y su realidad existente como algo diferente de lo que somos actualmente, es revelado. El desafío que sigue a esta disrupción es el crecimiento. El desafío es crear un nuevo hábito que abarque este hábito extranjero y, en el proceso, rehacernos a nosotros mismos, aunque sea momentáneamente, de nuevo y en unidad con el mundo que nos rodea.

22 Ver en Kohn (2002, 45-46) el texto en kichwa.

23 Aquí, en el original, la palabra en inglés para “habitar” (*inhabit*) se escribe con un guion que señala la presencia de la palabra en inglés para “hábito” en ella (*habit*), así: *in-habit*. Lo que se sugiere con esto es que “habitar” el mundo es “entrar en sus hábitos”. [N. de la T.]

Vivir en y desde el bosque tropical requiere tener una habilidad para comprender los diferentes niveles de sus hábitos. Esto se logra a veces al reconocer aquellos elementos que parecen alterarlos. En otra caminata en la selva con Hilario y su hijo Lucio nos encontramos con una pequeña ave de rapiña, conocida en español como caracolero selvático²⁴, apostada en las ramas de un árbol pequeño. Lucio le disparó, pero erró. Asustado, el pájaro salió volando de una manera extraña. En vez de volar rápidamente a través del sotobosque, como se espera que haga un ave rapaz, se alejó pesadamente y muy despacio. Mientras señalaba la dirección en la que iba, Lucio comentó:

solo se fue despacio

tka tka tka tka

ahí²⁵

Tka tka tka tka. A lo largo del día Lucio repitió esta imagen sónica de alas batiendo despacio, con inseguridad y un poco torpemente²⁶. El vuelo engorroso del caracolero selvático captó la atención de Lucio. Alteró la expectativa de que las aves rapaces deben exhibir un vuelo rápido y poderoso. De manera similar, los ornitólogos Hilty y Brown (2001, 109) describen al caracolero selvático como un pájaro de “alas anchas” y desgarradas que es “más bien sedentario y perezoso”. Comparado con otras aves rapaces que presentan un vuelo más veloz, este pájaro es anómalo. Altera nuestros supuestos sobre las aves rapaces y es por esto que sus hábitos son interesantes.

Otro ejemplo: una mañana después de cazar, recién volvimos a casa, Hilario sacó de su bolsa de red un cactus epífita (*Discocactus amazonicus*) punteado con flores violetas. Lo llamó *viñarina panga* o *viñari panga* porque, como explicó, “*pangamanda viñarín*”: “crece desde sus hojas”. No tiene ningún uso en particular, aunque, al igual que otras suculentas epífitas como las orquídeas, él pensó que el tallo macerado podría ser un buen emplasto para aplicar sobre cortaduras. Pero, debido a que las hojas de esta planta parecen crecer desde otras hojas, a Hilario esta planta le pareció extraña. El nombre “*viñari panga*” advierte un hábito botánico que se extiende hacia las profundidades del pasado evolutivo. Las hojas no crecen a partir de otras hojas. Solo pueden crecer a partir del tejido meristemático localizado en brotes de ramas, ramitas y tallos. El grupo ancestral

24 En kichwa, *pishku anga*. También conocido en español con el nombre de elanio piquiganchudo.

25 Ver en Kohn (2002, 76) el texto en kichwa.

26 Como tal, está relacionada con la palabra *tiku*, usada en Ávila para describir una deambulaci3n torpe (ver Kohn 2002, 76).

dentro de los cactus del que deriva *D. amazonicus* originalmente perdió sus hojas laminares fotosintéticas y desarrolló redondeados tallos suculentos fotosintéticos. Esas aplanadas estructuras verdes que crecen las unas de las otras en el *D. amazonicus* por lo tanto no son hojas verdaderas. Son en realidad tallos que funcionan como hojas y por esta razón pueden crecer las unas de las otras. Estos tallos similares a las hojas parecen poner en duda el hábito según el cual las hojas brotan de los tallos. Esto es lo que los hace interesantes.

Los todos preceden a las partes

En la semiosis, como en la biología, los todos preceden a las partes; la similitud precede a la diferencia (ver Bateson 2002, 184). Tanto los pensamientos como las vidas comienzan como un todo, aunque se trate de un todo que puede ser extremadamente vago y subespecificado. Un embrión unicelular, por más simple e indiferenciado que sea, es un todo, tanto como el organismo multicelular en el que va a desarrollarse. Un ícono, por rudimentaria que sea su semejanza, mientras sea tomada como una semejanza, captura imperfectamente el objeto de su similitud como un todo. Es solamente en el reino de la máquina donde la parte diferenciada viene primero y el todo ensamblado viene en segundo lugar²⁷. La semiosis y la vida, en cambio, empiezan como un todo.

Una imagen, entonces, es un todo semiótico, pero como tal puede ser una aproximación muy grosera a los hábitos que representa. Una tarde mientras tomábamos chicha en la casa de Ascencio escuchamos a Sandra, su hija, gritar desde su jardín: “¡Una serpiente! ¡Vengan a matarla!”²⁸. El hijo de Ascencio, Oswaldo, salió corriendo, y yo lo seguí de cerca. Aunque el animal en cuestión resultó ser una serpiente látigo inofensiva²⁹, Oswaldo la mató de todas formas con un golpe del lado ancho de su machete, y luego cortó y enterró su cabeza³⁰. Mientras volvíamos a la casa, Oswaldo señaló un pequeño tocón con el que yo me venía de tropezar y observó que me había visto tropezar con ese mismo tocón el día anterior

27 Ver Bergson (1911, 97). Una lógica mecanística como esta solamente es posible porque ya hay un sí-mismo (entero) por fuera de la máquina que la diseña o construye.

28 “Wañuchi shami machakwi”.

29 En kichwa, *wayra machakwi*; en latín, *Chironius sp.*

30 Ver la discusión de Whitten (1985) sobre esta práctica de separar la cabeza del cuerpo de la serpiente y sobre su potencial simbolismo.

en nuestro regreso por ese mismo camino, luego de un largo día de cazar con su padre y su cuñado en las empinadas y boscosas laderas al oeste de Ávila.

En esas caminatas de regreso a casa con Oswaldo mis hábitos ambulatorios solo habían coincidido imperfectamente con los hábitos del mundo. Debido a la fatiga o a una leve ebriedad (la primera vez que me tropecé con ese tocón veníamos de caminar más de diez horas sobre un terreno muy empinado y estaba exhausto; la segunda vez recién me había terminado varios cuencos de chicha), simplemente no logré interpretar algunas de las características del relieve del camino. Actué como si no hubiera obstáculos. Pude salirme con la mía porque mi marcha regular era un hábito interpretativo —una imagen del camino— que era suficientemente buena para el desafío que tenía frente a mí. Dadas las condiciones que enfrentábamos, no importaba realmente si mi manera de caminar no encajaba perfectamente con las características del camino. Si, en cambio, hubiéramos estado corriendo, o si hubiera estado cargando algo pesado, o si hubiera estado lloviendo mucho, o si hubiera estado un poco más borracho, ese desfase bien podría haberse amplificado y, en vez de un ligero traspíe, podría haber tropezado y caído.

Mi representación mareada o fatigada del camino del bosque era tan rudimentaria que no logré notar las diferencias. Hasta que Oswaldo me lo indicó, nunca había notado el tocón ni que había tropezado con él ¡dos veces! Tropezarme se había convertido en mi propio hábito consolidado. En virtud de la regularidad que mi imperfecto hábito para caminar había asumido —tan regular que podía patear repetidamente el mismo tocón en días sucesivos— este se hizo evidente para Oswaldo como un hábito anómalo. Aun así, sin importar cuán imperfecta fuese su coincidencia con el camino, mi manera de caminar era suficientemente buena. Me permitía llegar a casa.

Pero algo se estaba perdiendo en esa automatización habituada “suficientemente buena”. Tal vez ese día, caminando de regreso a la casa de Ascencio, me había convertido, por un momento, en algo más parecido a la materia —una “mente cuyos hábitos se consolidaron”—, y menos a un ser aprendiz y anhelante, viviente y creciente.

Eventos inesperados, como la repentina aparición de un tocón en nuestro camino, cuando logramos detectarlo, o el súbito resucitar del saíno de Maxi, pueden alterar nuestros presupuestos sobre cómo es el mundo. Y es esta misma alteración, la ruptura de viejos hábitos y la reconstrucción de otros nuevos, lo que constituye nuestro sentimiento de estar vivos y en el mundo. El mundo se nos revela no por el hecho de que llegamos a tener hábitos, sino en los momentos en que, obligados a abandonar nuestros viejos hábitos, llegamos a adquirir hábitos

nuevos. Es aquí donde podemos vislumbrar —sin importar cuán mediadamente— el emergente real al que también contribuimos.

El todo abierto

Reconocer cómo la semiosis es algo más amplio que lo simbólico puede permitirnos ver las maneras en que llegamos a habitar un mundo siempre-emergente más allá de lo humano. Una antropología más allá de lo humano busca llegar más allá de los confines de ese hábito particular —el simbólico— que nos hace los seres excepcionales que creemos que somos. El objetivo no es minimizar los efectos únicos que este hábito tiene, sino mostrar algunas de las diferentes maneras en que el todo que es lo simbólico está abierto a aquellos muchos otros hábitos que pueden y realmente proliferan en el mundo que se extiende más allá de nosotros. El objetivo, en síntesis, es que recuperemos la sensación de ser un todo que está abierto.

Este mundo más allá de lo humano, al que estamos abiertos, es más que algo “allá afuera” porque lo real es más que aquello que existe. De acuerdo con esto, una antropología más allá de lo humano busca dislocar levemente nuestro enfoque temporal para ver más allá del aquí y ahora de la actualidad. Debe, por supuesto, devolverse para observar constricciones, contingencias, contextos y condiciones de posibilidad. Pero las vidas de los signos y de los seres que llegan a interpretarlos no están ubicadas solo en el presente o en el pasado. Forman parte de un modo de ser que se extiende también hacia el futuro posible. En concordancia con esto, esta antropología más allá de lo humano busca prestarle atención a la realidad prospectiva de estos tipos de generales, como así también a sus eventuales efectos en un presente futuro.

Si nuestro sujeto de estudio, lo humano, es un todo abierto, nuestro método también debería serlo. Las particulares propiedades semióticas que hacen que los humanos estén abiertos al mundo más allá de lo humano son las mismas que pueden permitir a la antropología explorar esto con precisión etnográfica y analítica. El reino de lo simbólico es un todo abierto porque se sustenta, y finalmente se despliega, en un tipo más amplio y diferente de todo. Ese todo más amplio es una imagen. Como me dijo una vez Marilyn Strathern, parafraseando a Roy Wagner, “no es posible tener solo la mitad de una imagen”. Lo simbólico es una manera particular específicamente humana de llegar a sentir una imagen.

Todo pensamiento comienza y termina con una imagen. Todos los pensamientos son un todo, sin importar cuán largos sean los caminos que los traigan³¹.

Esta antropología, como la semiosis y la vida, no se origina a partir de la diferencia, la otredad o la inconmensurabilidad. Tampoco comienza con una semejanza intrínseca. Empieza con la semejanza del pensamiento-en-reposo — la semejanza de no notar aún esas diferencias eventuales que podrían llegar a alterarla—. Semejanzas tales como *tsupu* son tipos especiales de todos abiertos. Un ícono es, por un lado, monádico, cerrado en sí mismo, independientemente de todo lo demás. Es como su objeto así ese objeto exista o no. Yo siento *tsupu* sin importar que lo sientan ustedes. Aun así, mientras que esté representando algo más, es también una apertura. Un ícono tiene la “capacidad de revelar una verdad inesperada”: “mediante la observación directa de este, otras verdades concernientes a su objeto pueden ser descubiertas” (Peirce 1931-1935, 2: 279). El ejemplo de Peirce es una fórmula algebraica: debido a que los términos a la izquierda del signo de igual son icónicos de aquellos a la derecha, podemos aprender algo más acerca de los últimos al considerar a los primeros. Aquello que está a la izquierda es un todo. Captura lo que está a su derecha en su totalidad. Aun así, en el proceso también es capaz de sugerir, “de una manera muy precisa, nuevos aspectos de supuestos estados de las cosas” (1931-1935, 2: 281). Esto es posible gracias a la manera general en que representa esta totalidad. Los signos “están por” objetos “no en todos los aspectos sino en referencia a una especie de idea” (1931-1935, 2: 228). Esta idea, sin importar cuán vaga, es un todo.

Prestar atención al poder revelador de las imágenes sugiere una manera de practicar la antropología que puede relacionar particularidades etnográficas con algo más amplio. El énfasis excesivo en la iconicidad en el kichwa amazónico amplifica y visibiliza ciertas propiedades generales del lenguaje y de la relación que tiene el lenguaje con aquello que yace más allá de él, así como el pánico exagera y por lo tanto vuelve visibles otras propiedades. Estas amplificaciones o exageraciones pueden funcionar como imágenes que pueden revelar algo general acerca de sus objetos. Tales generales son reales pese al hecho de que no tienen la concreción de lo específico o la firme normatividad de esos universales putativos que la antropología con razón rechaza. Es hacia tales generales reales que una antropología más allá de lo humano puede moverse. Hace esto, sin embargo, de una manera particularmente mundana. Se asienta en las luchas y los

31 El libro *Sound and sentiment* (1990) de Steven Feld es una manifestación de esto; el libro entero es una meditación sobre las estructuras simbólicas a través de las que los kaluli (y, eventualmente, el antropólogo que escribe sobre ellos) llegan a sentir una imagen.

tropiezos mundanos que emergen en el momento etnográfico, en atención a cómo esas cotidianidades contingentes muestran algo sobre problemas generales.

Mi esperanza es que esta antropología pueda abrirse a algunos de los nuevos e inesperados hábitos que están apenas empezando a surgir y que podrían alcanzarla. Al abrirse a la novedad, a las imágenes y a las sensaciones, busca la frescura de la primeridad en su sujeto de estudio y en su método. Les pido que sientan *tsupu* por ustedes mismos y esto es algo que no puedo imponerles. Pero esta es también una antropología de la segundidad, ya que espera registrar cómo es sorprendida por los efectos de tales espontaneidades cuando llegan a hacer una diferencia en un mundo enrevesado, uno que es el producto emergente de todas las maneras en que sus diversos habitantes se relacionan y tratan de entenderse entre sí. Finalmente, esta es una antropología de lo general, pues busca reconocer aquellas oportunidades en las que un nosotros que excede los límites de los cuerpos individuales, de las especies, y hasta de la existencia concreta, puede llegar a extenderse más allá del presente. Este nosotros —y los mundos esperanzados que nos convoca a imaginar y a hacer realidad— es un todo abierto.

Referencias

- Austin, John L.** 1982. *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*. Traducido por Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi. Barcelona: Paidós.
- Bateson, Gregory.** 1998. “Forma, sustancia y diferencia”. En *Pasos hacia una ecología de la mente: una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*, traducido por Ramón Alcalde, 479-495. Buenos Aires: Lohlé-Lumen.
- . 2002. *Espíritu y naturaleza*. Traducido por Leandro Wolfson. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bennett, Jane.** 2010. *Vibrant matter: a political ecology of things*. Durham, NC: Duke University Press.
- Bergson, Henri.** 1911. *Creative evolution*. Nueva York: H. Holt & Co.
- Capps, Lisa y Elinor Ochs.** 1995. *Constructing panic: the discourse of agoraphobia*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Chakrabarty, Dipesh.** 2000. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Cole, Peter.** 1985. *Imbabura Quechua*. Londres: Croom Helm.
- Csordas, Thomas J.** 1999. “The body’s career in anthropology”. En *Anthropological theory today*, editado por Henrietta L. Moore, 172-205. Cambridge: Polity Press.

- Deacon, Terrence W.** 1997. *The symbolic species: the co-evolution of language and the brain*. Nueva York: Norton.
- . 2006. "Emergence: the hole at the wheel's hub". En *The re-emergence of emergence: the emergentist hypothesis from science to religion*, editado por Philip Clayton y Paul Davies, 111-150. Oxford: Oxford University Press.
- . 2012. *Incomplete nature: how mind emerged from matter*. Nueva York: Norton.
- Durkheim, Émile.** 1972. *Selected writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Feld, Steven.** 1990. *Sound and sentiment: birds, weeping, poetics, and song in Kaluli expression*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Haraway, Donna.** 1999. "Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective". En *The Science Studies Reader*, editado por Mario Biagioli, 172-201. Nueva York: Routledge.
- . 2008. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . 2017. *Manifiesto de las especies de compañía: perros, gentes y otredad significativa*. Traducido por Isabel Mellén. Córdoba: Bocavulvaria.
- Hilty, Steven L. y William L. Brown.** 2001. *Guía de las aves de Colombia*. Traducido por Humberto Álvarez López. Cali: American Bird Conservancy; Universidad del Valle; Sociedad Antioqueña de Ornitología.
- Ingold, Tim.** 2000. *The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge.
- Keane, Webb.** 2003. "Semiotics and the social analysis of material things". *Language & Communication* 23 (3-4): 409-425. [https://doi.org/10.1016/S0271-5309\(03\)00010-7](https://doi.org/10.1016/S0271-5309(03)00010-7)
- Kilian-Hatz, Christa.** 2001. "Universality and diversity: ideophones from Baka and Kxoe". En *Ideophones*, editado por F. K. Erhard Voeltz y Christa Kilian-Hatz, 155-163. Ámsterdam: John Benjamin.
- Kohn, Eduardo.** 1992. *La cultura médica de los runas de la región amazónica ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- . 2002. "Natural engagements and ecological aesthetics among the Ávila Runa of Amazonian Ecuador". Tesis doctoral en Antropología, University of Wisconsin-Madison.
- Latour, Bruno.** 2004. *Politics of nature: how to bring the sciences into democracy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . 2007. *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica*. Traducido por Víctor Goldstein. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Nuckolls, Janis B.** 1996. *Sounds like life: sound-symbolic grammar, performance, and cognition in Pastaza quechua*. Nueva York: Oxford University Press.
- . 1999. "The case for sound symbolism". *Annual Review of Anthropology* 28: 225-252. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.28.1.225>

- Osculati, Gaetano.** 1990. *Esplorazione delle regioni equatoriali lungo il Napo ed il Fiume delle Amazzoni: frammento di un viaggio fatto nelle due Americhe negli anni 1846-47-48*. Turín: Il Segnalibro.
- Peirce, Charles Sanders.** 1931-1935. *Collected papers of Charles Sanders Peirce*. Vols. I-VI, editado por Charles Hartshorne y Paul Weiss. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . 1958. *Collected papers of Charles Sanders Peirce*. Vols. VII-VIII, editado por Arthur W. Burks. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . 1988a. “La fijación de la creencia”. En *El hombre, un signo (el pragmatismo de Peirce)*, traducido por José Vericat, 175-199. Barcelona: Crítica.
- . 1988b. “Cómo esclarecer nuestras ideas”. En *El hombre, un signo (el pragmatismo de Peirce)*, traducido por José Vericat, 200-223. Barcelona: Crítica.
- . 1998a. “Of reasoning in general”. En *The essential Peirce: selected philosophical writings*, vol. 2, (1893-1913), editado por Peirce Edition Project, 11-26. Bloomington: Indiana University Press.
- . 1998b. “A sketch of logical critics”. En *The essential Peirce: selected philosophical writings*, vol. 2, (1893-1913), editado por Peirce Edition Project, 451-462. Bloomington: Indiana University Press.
- . 1998c. “What is a sign?”. En *The essential Peirce: selected philosophical writings*, vol. 2, (1893-1913), editado por Peirce Edition Project, 4-10. Bloomington: Indiana University Press.
- . 2003. “Fundamento, objeto e interpretante”. Traducido por Mariluz Restrepo. <https://www.unav.es/gep/FundamentoObjetoInterpretante.html>
- Sahlins, Marshall.** 1990. *Uso y abuso de la biología: una crítica antropológica de la sociobiología*. Traducido por Eulalia Pérez Sedeño. Madrid: Siglo XXI.
- Sapir, Edward.** 1951. “A study in phonetic symbolism”. En *Selected writings of Edward Sapir in language, culture, and personality*, editado por David G. Mandelbaum, 61-72. Berkeley: University of California Press.
- Saussure, Ferdinand de.** 1945. *Curso de lingüística general*. 24.^a ed. Traducido por Amado Alonso. Buenos Aires: Losada.
- Savage-Rumbaugh, E. Sue.** 1986. *Ape language: from conditioned response to symbol (animal intelligence)*. Nueva York: Columbia University Press.
- Slater, Candace.** 2002. *Entangled edens: visions of the Amazon*. Berkeley: University of California Press.
- Stoller, Paul.** 1997. *Sensuous scholarship*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Tylor, Edward Burnett.** 1871. *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*. Londres: J. Murray.
- Viveiros de Castro, Eduardo.** 1998. “Cosmological deixis and Amerindian perspectivism”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3): 469-488. <https://doi.org/10.2307/3034157>
- Whitten, Norman E.** 1985. *Sicuanga Runa: the other side of development in Amazonian Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.

Clasificación y análisis espacial de cúpulas y oquedades en los estudios sobre arte rupestre de importancia arqueológica en los Andes orientales de Colombia

Classification and spatial analysis of domes and cavities in rock art studies of archaeological significance in the Eastern Andes of Colombia

Laura López Estupiñán*

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Grupo de Investigación Asociación Región

DOI: 10.22380/2539472X.1808

RESUMEN

Dada la alta presencia de cúpulas en diversos departamentos de Colombia, en este artículo se propone un ejercicio de clasificación, registro y reconocimiento de estas como bienes arqueológicos. Para ello, se diferencia entre cúpulas y oquedades, y se profundiza en los usos culturales documentados hasta el momento en los estudios de arte rupestre; además, se plantea que las cúpulas son insumos de análisis espaciales. Desde una revisión cartográfica y un reconocimiento territorial y arqueológico, la investigación concluye que los soportes rocosos con más de ocho cúpulas se encuentran en valles de ríos e indican relaciones con los cuerpos lacustres, lo que confirma su posible uso como maquetas hídricas.

Palabras claves: cúpulas, oquedades, arte rupestre, maquetas hídricas.

ABSTRACT

The high presence of domes in various departments of Colombia led to propose a classification, registration and recognition of domes as archaeological assets. To do this, the article differentiates between domes and cavities, delving into the cultural uses documented so far in rock art studies and proposing domes as an input for spatial analysis. From a cartographic review, a territorial and archaeological reconnaissance, it is found that the rocky supports with more than eight domes are found in river valleys and indicate relationships with lake bodies, confirming their possible use as hydric models.

Keywords: domes, cavities, rock art, water models.

* lalo2@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0002-9923-39840>

Introducción a las cúpulas en los Andes orientales

La documentación de arte rupestre en la cordillera de los Andes refiere a cinco tipos de manifestaciones: pictografías, petroglifos, pictograbados, cúpulas y geoglifos. Estas difieren principalmente en la técnica y el uso de materias primas para su elaboración. Las *pictografías* tienen que ver con la utilización de pigmentos sobre una superficie rocosa y los *petroglifos* refieren a grabados sobre roca; las asociaciones entre una técnica y otra evidencian superposiciones de pictografías sobre petroglifos llamados *pictograbados*. Los *geoglifos* corresponden a dibujos y representaciones hechos sobre la superficie de la tierra. Es menor el estudio de las *cúpulas*, es decir, la talla de agujeros en soportes rocosos, y aun menor el de superposiciones de pictografías y petroglifos sobre cúpulas y oquedades.

Aunque la Fundación Desierto de Atacama (2016) solo reconoce los petroglifos, pictografías, pictograbados y geoglifos como elementos del arte rupestre, es común encontrar estudios que definen las cúpulas como petroglifos hemisféricos (Gutiérrez, González y Artiles 2014), depresiones (Ponzio 2018) u hoyos que evidencian trabajo humano, sea por la técnica de elaboración (percusión o abrasión) o por la adecuación de oquedades naturales que son pulidas en sus paredes, a las cuales se les da terminaciones planas, cóncavas o convexas. “Se trata de oquedades grabadas mediante técnicas diferentes (picado, raspado, pulido) en la superficie rocosa —paredones verticales, soportes horizontales o inclinados— en diferentes dimensiones y combinadas o no a otros registros” (Ponzio 2018, 79).

La manipulación humana evidenciada en las cúpulas, así como la distribución de cúpulas en el soporte rocoso y su entorno, permiten plantear una posible aproximación a la representación de algo mediante una o varias marcas (cúpulas) en un paisaje. Por ende, las cúpulas hacen parte del arte rupestre, no solo por su valor estético reflejado en diversidad de formas y tamaños, asociaciones con otras manifestaciones rupestres (pictografías o petroglifos) y varias técnicas de elaboración, sino por su intención de recrear y comunicar algo.

La diferencia en los tamaños, las técnicas de elaboración y los lugares de aparición hicieron posible diferenciar las cúpulas de las oquedades. Las primeras aparecen generalmente en grupos sobre una misma superficie de la roca, en espacios públicos donde delimitan áreas o son parte de plazas y caminos. Aunque se ha estudiado y documentado menos que los petroglifos y las pictografías (Bednarik 2008; Ponzio 2018), su documentación arqueológica es común en el área andina meridional, en países como Argentina, Chile, Bolivia y Perú (Ponzio 2018).

Para el caso peruano, las cúpulas de gran tamaño que están en los sitios arqueológicos de la sierra hacen parte de estructuras arquitectónicas monumentales de Chavín de Huantar y Machu Picchu y se encuentran a las afueras de Kuelap (provincia de Luya) y Anta Ragá (provincia de Raimondi): “Las cúpulas aparecen estrechamente ligadas a las manifestaciones arquitecturales del fin del Formativo, pero también en sitios sin arquitectura, al lado de otras manifestaciones rupestres (petroglifos, estelas)” (Guffroy 2011, 81).

Algunos arqueólogos relacionan las cúpulas con la observación de astros (Milla 2006), cultos al agua (Aschero 2007) y cultos agrícolas (Menghin 1958; Schobinger 1969). La diversidad de tamaños ha permitido atribuir usos relacionados con ritos de fertilidad (Querejazu 1998), funciones de molienda, prácticas de sacrificios y/o adivinación (Guffroy 1999; 2011). Methfessel y Methfessel (1998) documentan tres tipos de cúpulas definidas por forma de elaboración y uso: las *auténticas*, que tienen el borde circular bien definido (como una taza o plato); las *utilitarias*, que han sido usadas como batanes o moledores; y *con anillos*, “rodeadas de uno a más anillos acanalados, alrededor de cúpulas o huecos de origen natural” (36).

A pesar de la evidente intervención humana en la elaboración de las cúpulas, su estudio es menor en Colombia. Estas se encuentran en cercanías de fuentes de agua, ríos o quebradas y son parte de sitios con arte rupestre en los departamentos de Boyacá, Cundinamarca, Guainía (Ortiz y Pradilla 2000) y Putumayo (Flórez 2008), así como de lugares arqueológicos monumentales de San Agustín (Huila) y Tierradentro (Cauca). Algunas se asocian a canales y petroglifos en San Agustín y la provincia del Tequendama (Cundinamarca); también están en sitios con pictografías en Facatativá (Cundinamarca), Cómbita, Gámeza, Monguí, Motavita, Toca, Tunja y Turmequé (Boyacá).

Acercamiento metodológico a las cúpulas en Boyacá, Colombia

Bednarik (2008) describe tres características de las cúpulas: deben haber sido elaboradas por mano humana, mediante numerosos golpes de percusión y haberse hecho deliberadamente con funciones de carácter no utilitario o simbólico. Sin embargo, en Boyacá se han documentado usos rituales y domésticos en soportes rocosos con menos de cinco cúpulas (López 2011). Boyacá es un departamento ubicado en el centro de Colombia y sobre los Andes orientales; histó-

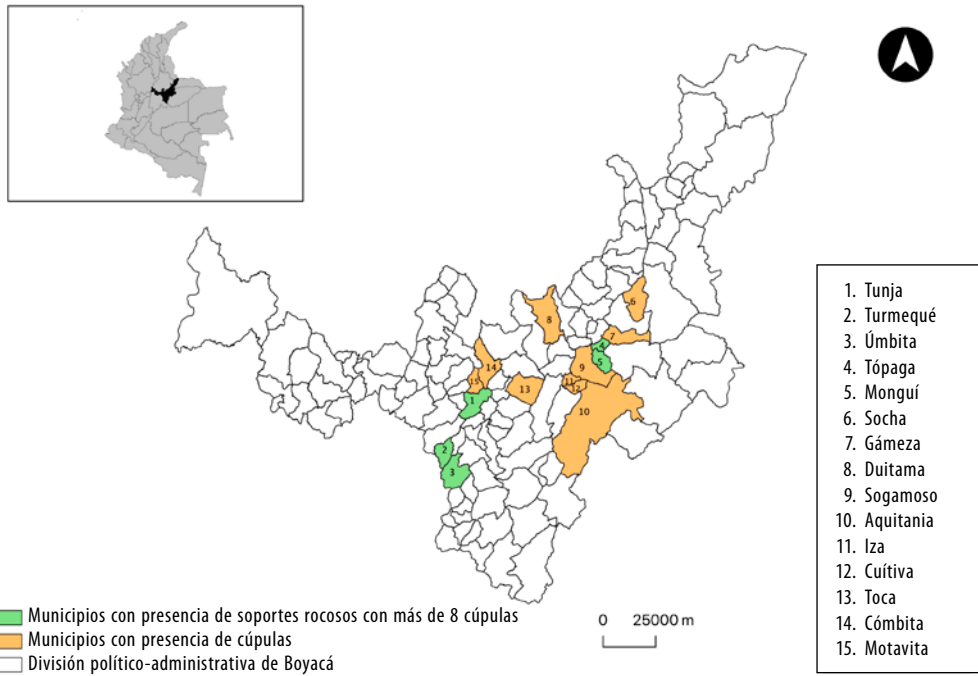
ricamente ha sido reconocido como territorio chibcha y arqueológicamente se conocen dataciones de 8000 a.C. asociadas a recolectores cazadores. En cuanto a periodos culturales de sociedades cerámicas en el altiplano de Cundinamarca y Boyacá, se reconocen tres periodos: el Herrera (400 a.C.-1000 d.C.), el Muisca (1000-1600 d.C.) y el Colonial o Moderno (1600-1820 d.C.) (Langebaek 2019).

Para el caso boyacense, se observa una relación entre sitios con arte rupestre, fuentes de agua y caminos prehispánicos documentados en fichas de registro. Actualmente las cúpulas y oquedades son denominadas *moyas* por los pobladores de la región, lo que es un indicador de la importancia y permanencia cultural. Se encuentran superposiciones de pictografías y petroglifos sobre oquedades que evidencian un uso cultural por parte de las poblaciones prehispánicas de la región. Para su estudio se requirió una documentación en cuatro fases: revisión documental, prospección regional, registro sistemático y análisis espacial comparativo. A partir de lo anterior se pudieron clasificar las cúpulas, así como comprender sus usos y funciones actuales.

La revisión documental priorizó la documentación y el estudio del arte rupestre en Colombia, las prospecciones arqueológicas realizadas en los Andes orientales y el archivo del Museo Arqueológico de Tunja de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC). Terminada la revisión, se llevó a cabo una prospección regional para identificar, documentar y registrar los soportes rocosos con cúpulas y oquedades presentes en el departamento de Boyacá (figura 1). Una vez identificados los sitios, se profundizó el estudio en las provincias del Tundama, Sugamuxi, Centro, Márquez y Valderrama. Se recurrió a diversas épocas del año para realizar trabajos investigativos independientes (2011-2015), prácticas académicas con los estudiantes de la UPTC (2016-2019) y el acompañamiento de varios trabajos de grado. Estos ejercicios no requirieron de intervenciones al suelo, sino que fueron fundamentalmente prospecciones superficiales que permitieron realizar un reconocimiento de la información contenida en cada soporte rocoso.

En un primer ejercicio se vincularon aspectos técnicos de las fichas de registro y documentación elaboradas por el Grupo de Arqueología del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) y el Grupo de Investigación en Pintura Rupestre Indígena (Gipri). Sin embargo, con el avance de la investigación se hizo necesario diseñar una ficha de registro especial para cúpulas, puesto que así lo requerían las características en los números de cúpulas, las técnicas de elaboración de bases y paredes, y el detalle y la forma de los soportes rocosos donde se encuentran las cúpulas (tabla 1).

Figura 1. Presencia de cúpulas en los municipios de Boyacá al 2020, Andes orientales, Colombia



Fuente: elaboración propia con base en cartografía del Sistema de Información Geográfica para la Planeación y el Ordenamiento Territorial (SIG-OT).

Tabla 1. Ficha para el registro de cúpulas.

Ficha registro de cúpulas. Bienes inmuebles del patrimonio arqueológico			
1. Identificación del reporte			
Fecha (día/mes/año)		Número de radicado	
Tipo de reporte	Hallazgo fortuito <input type="radio"/>	Investigación <input type="radio"/>	Número de licencia
Nombre del proyecto			
2. Localización del sitio arqueológico			
Departamento	Municipio	Vereda	
¿Cómo llegar?			
Predio		Propietario	
Coordenadas	Origen	Unidades	
Longitud (X)	Latitud (Y)	Altitud	
3. Contexto arqueológico			
Sitio con arte rupestre <input type="radio"/>	Habitacional <input type="radio"/>	Camino <input type="radio"/>	Funerario <input type="radio"/> Otro <input type="radio"/>
4. Datos generales del soporte			
Nombre de la piedra		Ancho	Alto
<i>Ubicación de las cúpulas</i>	Vertical <input type="radio"/>	Horizontal <input type="radio"/>	Inclinado <input type="radio"/>
<i>Forma de aparición</i>	Individual <input type="radio"/>	En par <input type="radio"/>	Total de cúpulas
<i>Relación de las cúpulas</i>	Alineadas <input type="radio"/>	Conectadas con canal <input type="radio"/>	Dispersas <input type="radio"/>
5. Datos específicos de las cúpulas			
<i>Medidas de las cúpulas</i>	Profundidad		Diámetro
<i>Forma</i>	Redondeada <input type="radio"/>	Triangular <input type="radio"/>	Alargada <input type="radio"/> Rectangular <input type="radio"/>
<i>Técnica pared</i>	Percusión <input type="radio"/>		Abrasión <input type="radio"/>
<i>Base</i>	Cóncava <input type="radio"/>	Convexa <input type="radio"/>	Plana <input type="radio"/> Definición redondeada <input type="radio"/>
<i>Técnica base</i>	Percusión <input type="radio"/>		Abrasión natural <input type="radio"/>
<i>Superposición</i>	Pictografía <input type="radio"/>	Petroglifo <input type="radio"/>	Ninguna <input type="radio"/>

6. Información de quién reporta

Apellidos	Nombres
Documento de identidad	Dirección
Municipio	Departamento
Celular	Correo electrónico
Ocupación	Institución

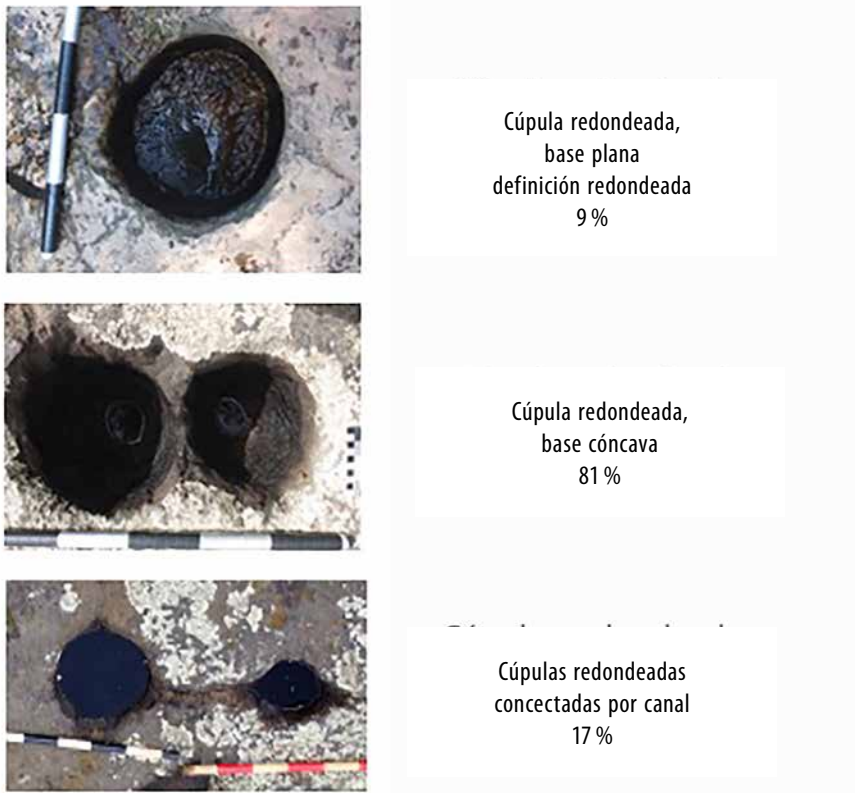
Fuente: elaboración propia.

El registro de cúpulas en la ficha estuvo acompañado de un registro fotográfico que permitió realizar un análisis de sus características y patrones, con lo cual se encontró una diferencia en el interior del grupo de moyas, dada por las técnicas de elaboración (cúpulas) y la apropiación cultural (oquedades). Cada una de las fichas fue alimentando una base de datos en la que se registraron 34 rocas en 22 sitios con arte rupestre de 15 municipios de Boyacá, con un total de 123 cúpulas, de las que solo 30 aparecen de forma individual en un mismo soporte (tabla 2).

Es necesario aclarar la existencia de cientos de rocas con oquedades en los sitios arqueológicos que, al no tener las evidencias de manipulación humana para su elaboración ni en pared ni en base, no fueron registradas como cúpulas, lo que reduce el número de aparición en los sitios prospectados. Muy posiblemente el número de cúpulas aumente con una limpieza de los soportes rocosos y la intervención de estos, para lo cual se sugiere realizar trabajos de excavación que permitan recuperar la mayor cantidad de información de las rocas y ayuden en la comprensión de los sitios.

En quince municipios se encontraron patrones de elaboración de las cúpulas, así como diferencias en las formas, terminados de bases y paredes. Con base en los hallazgos se generó una clasificación tipológica, determinada por las técnicas de elaboración de la pared y la base (abrasión o percusión), la forma de la cúpula (redondeada, alargada o cuadrangular), el terminado de la base (cóncava, convexa, plana o con definición redondeada) y la superposición (pictografías, petroglifos o ninguna) (figura 2).

Figura 2. Tipos de cúpulas documentadas en los Andes orientales hasta el 2020



Fuente: elaboración propia.

Tras definir las características e identificar algunos patrones en soportes rocosos con cúpulas, se inició un análisis espacial para contrastar tales soportes con la información arqueológica reportada en investigaciones realizadas en los sitios cercanos. Se encontró que la mayor parte de soportes rocosos con más de 8 cúpulas están en un perímetro máximo de 2 km de los sitios con arte rupestre, como si demarcaran sectores y corredores de pictografías o petroglifos; mientras que los soportes rocosos con menos de 7 cúpulas hacen parte de los corredores de arte rupestre.

Los sitios con arte rupestre del Pedregal (Sogamoso), el Farfacá (Tunja y Motavita), Socha y Turmequé tienen en común la existencia de pictografías de color rojo y la poca presencia o ausencia de petroglifos. Los soportes rocosos están dispersos en la ribera de las quebradas y cuentan con presencia de cúpulas al inicio o fin del sitio (generalmente la parte más estrecha del valle), como si los soportes rocosos con cúpulas delimitaran el sitio con arte rupestre. En el Farfacá se encuentran Las Moyas de San Ricardo, en Turmequé están Las Moyas, en Socha está la Piedra de los Metates y en el Pedregal (Sogamoso) están las cúpulas del Pozo del Romero. Es de recordar que, para los muiscas, las fuentes de agua, cañadas, quebradas y lugares donde se asocian la piedra y el agua eran sitios de culto y ritual, tal como lo exponen Correa (2004), Roza (1997), entre otros autores.

La forma de la cúpula se asemeja a un contenedor de agua. Todas las cúpulas tienen base cóncava (100) o plana (23); de los 33 soportes rocosos con cúpulas documentados, 27 están relacionados con fuentes de agua, principalmente quebradas a menos de 100 metros. Esta relación con el agua lleva a que no se descarte la hipótesis de los soportes rocosos como maquetas hídricas, y que se proponga un análisis espacial regional que vincule los cuerpos de agua existentes en las cuencas de los ríos Chicamocha, Garagoa, Cravo Sur y el lago de Tota; para ello, se recurrió a la cartografía del Instituto Geográfico Agustín Codazzi (IGAC) y se contrastó con los hallazgos arqueológicos y la ubicación de los soportes rocosos con cúpulas.

Propuesta clasificatoria de moyas para Colombia

Las primeras documentaciones de moyas en Boyacá se realizaron en los años ochenta, cuando Castillo (1984) y Lleras (1986) registraron fotográficamente dos piedras de gran soporte en límites de Tunja y Motavita (Moyas de San Ricardo) y Úmbita (Nueve Pilas). Sin embargo, no existe un documento que refiera espe-

cíficamente a las cúpulas, ya que pocas veces se incluyen dentro de los registros arqueológicos y catálogos de rocas. Este vacío motivó el estudio de las cúpulas como eje particular de la investigación en arte rupestre desde 2010, y ha venido ampliando el interés en estudios espaciales para comprender sus posibles usos y funciones en épocas prehispánicas.

Para nuestro caso, se recurrió a un primer inventario y clasificación de las cúpulas en 23 sitios arqueológicos de 15 municipios de Boyacá. Como resultado se obtuvo una base de datos a partir de la cual se hizo una lectura general del soporte y de las cúpulas. Allí se encontraron patrones en la técnica de elaboración (78 por percusión en la base), en la forma (114 redondeadas) y en la base (100 cóncavas). El registro de cúpulas para Boyacá fue complementado con una revisión de las investigaciones arqueológicas de los sitios, los usos culturales documentados en los estudios de arte rupestre en los Andes y trabajos etnográficos relacionados con el uso de la piedra en Colombia. Lo anterior permitió identificar otras cúpulas en cercanías de sitios arqueológicos, así como diferenciar entre oquedades, petroglifos cupulares y cúpulas (figura 3).

Figura 3. Oquedades, petroglifos cupulares y cúpulas



Fuente: elaboración propia.

Oquedades

Las oquedades corresponden a orificios naturales que fueron adaptados culturalmente por diversos grupos humanos. Oscilan entre los 30 y 80 cm de diámetro en riberas de los ríos Guayabero y Guainía (Ortiz y Pradilla 2000); La Vega (Pradilla y Villate 2010), Nerita (Benavides 2020), Sasa, Morra (López 2011) y Monguí en Boyacá; el río Cascajo en Sibundoy (Flórez 2008); el río Orinoco y la quebrada del Lavapatás de San Agustín. En las paredes de este tipo de oquedades hay evidencias de manipulación humana, ya sea por abrasión o por la superposición de pictografías en bases y paredes.

Las superposiciones de pictografías en moyas han sido documentadas en Motavita (Pradilla y Villate 2010), el cañón del río Chicamocha (León, Barón y Giedelmann 2018), Soacha (Municipio de Soacha, Idecut, Fundación Erigaie s.f.), Une (Botiva y Martínez 2004) y Toca. Aunque son más escasas, dan cuenta del uso cultural prehispánico y la importancia de marcarlas con algún pigmento. También se han encontrado oquedades de gran tamaño en Facatativá (Rodríguez 2015) y el río Guainía (Ortiz y Pradilla 2000), las cuales tienen un diámetro mayor a los 80 cm. Para el caso del Guainía, las oquedades aún cuentan con usos rituales entre las comunidades indígenas saliva y piapoco, mientras las oquedades de las Piedras del Tunjo en Facatativá (Rodríguez 2015) y la Chichería de Bochica en Cúitiva (López 2019) se caracterizan por su uso como contenedores de chicha, de igual manera que se documenta en Perú (en Kenko) y Bolivia.

Las oquedades funcionan como contenedores de agua. Por los trabajos etnográficos, sabemos de la elaboración de caldo de piedra en oquedades de Oaxaca (México), un uso similar al registrado en los años ochenta en Boyacá cuando eran utilizadas como contenedores de alimentos en la provincia de Sugamuxi (Colombia); de ahí que se les reconozca con el nombre de moyas, con el que también se denominan las ollas. Dichos usos no se descartan en épocas prehispánicas: rocas con huellas de termofractura en cercanías de cúpulas y estructuras de combustión en sitios arqueológicos de Chile, Argentina, Bolivia y Perú hacen pensar en una probable utilización para hervir el agua que allí se deposita, y no solo en la preparación tradicional de curantos (Rivas y Ocampo 2005), taques y pachamanca.

Petroglifos cupulares

Los petroglifos cupulares son cúpulas pequeñas elaboradas por percusión que hacen parte de figuras geométricas (Cundinamarca, Guaviare, Santander, Nariño), zoomorfas (Guaviare), antropomorfas (Boyacá, Cundinamarca), lineales (Cauca, Nariño) y dispersas (Gorgona). Su documentación ha sido más juiciosa en los estudios de arte rupestre. Los hallamos en los municipios de Buenavista, Ciénega, Gámeza, Iza, Pesca, Ramiriquí, Rondón, Tipacoque y Tutazá (departamento de Boyacá).

Cúpulas

Las cúpulas evidencian manipulación humana en la técnica de elaboración; tienen perfiles y bases totalmente hechos por percusión o abrasión. A la fecha se han encontrado cuatro tipos de cúpulas: redondeadas, triangulares, rectangulares y alargadas. Las cúpulas documentadas en las investigaciones arqueológicas son las rectangulares, elaboradas por percusión, de base plana o cóncava que no supera el metro de largo; son conocidas como batanes, piedras de moler, metates y pilones, y están asociadas a la transformación de alimentos, principalmente granos y vegetales. Se encuentran de forma individual en un mismo soporte, asociadas a sitios habitacionales y rituales.

Benavides (2020) registra una cúpula triangular en Turmequé, con una función posiblemente ritual, debido a su ubicación en el soporte, profundidad y base plana. Aunque su presencia es menor, también se han registrado cúpulas rectangulares de gran tamaño, conocidas como piedras batea en el Putumayo o como pilas y piletas en el interior del país. Este tipo de cúpulas se relaciona con usos rituales para baños de protección de niños en Boyacá (López 2011), usos bautismales en el Valle de Sibundoy (Flórez 2008), y usos domésticos y ganaderos en gran parte del país.

Se han registrado numerosas piedras con cúpulas alargadas elaboradas por percusión que parecen corresponder a canales en Putumayo (Flórez 2008) y Huila. Existen cúpulas alargadas con terminación cóncava que evidencian manipulación humana por abrasión, aunque parecen corresponder a formaciones de origen natural con adaptaciones culturales por diversos grupos humanos. En sus paredes y bases hay huellas de rayados o raspados que, según describe fray Pedro Simón (1981), se hacían para tener un buen parto.

El tercer grupo de cúpulas corresponde a las redondeadas, que tienen una terminación cóncava o plana; generalmente se encuentran varias en un mismo soporte rocoso de gran tamaño, cerca de fuentes hídricas y caminos. Oscilan entre los 15 y 50 cm de diámetro, con profundidades mayores a los 10 cm; están cubiertas por tierra o llenas de agua. Al documentar las formas y técnicas de elaboración se identificaron dos tipos: las cónicas cóncavas y las cilíndricas planas.

A la fecha se han registrado cúpulas redondeadas en Aquitania, Cómbita, Duitama, Monguít y Toca. También se han documentado en Cota, Cuítiva (López 2019), Gámeza, Mongua, Tópaga (López 2011), Tunja (Castillo 1984), Motavita (Pradilla y Villate 2010), Mesitas del Colegio (Muñoz 2006), Socha (Fundación Cultural Benítez 2016), San Agustín (Milla 2006), Turmequé (Benavides 2020), Úmbita (Lleras 1986) y el Valle de Sibundoy (Flórez 2009). Dentro del grupo de cúpulas redondeadas encontramos algunas de menor tamaño, las cuales oscilan entre los 5 y 10 cm de diámetro, con profundidades entre los 3 y 8 cm. Hasta el momento, este tipo de cúpulas hace parte de los mismos soportes rocosos en donde se encuentran las anteriormente descritas.

Aunque no es común hallar canales que permitan la conexión de cúpulas en un mismo soporte, se registraron veintitrés cúpulas conectadas con canal en Boyacá, correspondientes a cuatro piedras (Moyas de San Ricardo, Moyas del río Morra, Moyas de Turmequé y Moyas de Monguít). Las cúpulas están vinculadas con canales naturales, grietas o canales elaborados que descienden y conectan entre sí. Dicha particularidad sucede en rocas de gran tamaño y con más de ocho cúpulas en la superficie.

La intención de hacer canales entre cúpulas y aprovechar las fisuras de la roca probablemente indique un uso distinto al doméstico, de forma similar al sitio Kalatrancani en Bolivia, donde:

las cúpulas en las partes más altas de las rocas, que mantenían el agua (o algún otro líquido elemento), y cuyo rebalse fluía hacia abajo, a lo largo de los conductos, eran utilizadas en ritos que servían para fecundar o fertilizar simbólicamente las tierras circundantes a las rocas que contenían las cúpulas, conductos y grietas naturales por donde bajaba el líquido elemento. (Querejazu 1998, 49)

Las representaciones de fuentes de agua en el arte rupestre han sido documentadas por Aschero (2007), Carrión (2005) y Troncoso (1998) en América del Sur, quienes proponen su función como maquetas hídricas, pues señalan lagunas o pozos en las cúpulas y posibles ríos en los canales. Lo descrito es una interpretación probable para el caso de las cúpulas en Boyacá, más aún si tenemos en

cuenta que las piedras registradas se localizan en las partes bajas de los valles, en riberas y en cercanías de caminos.

Teniendo en cuenta el planteamiento anterior, se documentaron 5 soportes rocosos con más de 8 cúpulas en Úmbita, Turmequé, Tópaga, Monguí y Tunja (figura 1). A su vez, se realizó un análisis espacial de los soportes rocosos que evidenció un patrón en la distribución de cúpulas y la geolocalización de los soportes; a saber, se encuentran a menos de 20 km lineales de las lagunas que conforman el ecosistema de alta montaña andino, conocido como páramo, y el número de cúpulas de los soportes a veces coincide o se acerca al número de lagunas de las partes altas.

La cantidad de lagunas en épocas prehispánicas probablemente no corresponde a la actual. Solo en los últimos veinte años hemos visto secarse una buena suma de cuerpos de agua, pero posiblemente la representación de cúpulas como contenedores cóncavos y planos, la diversidad de tamaños en un mismo soporte y la distribución de las cúpulas dentro de este sugieran una lectura más amplia del territorio.

Distribución y análisis espacial de soportes rocosos con cúpulas en Boyacá

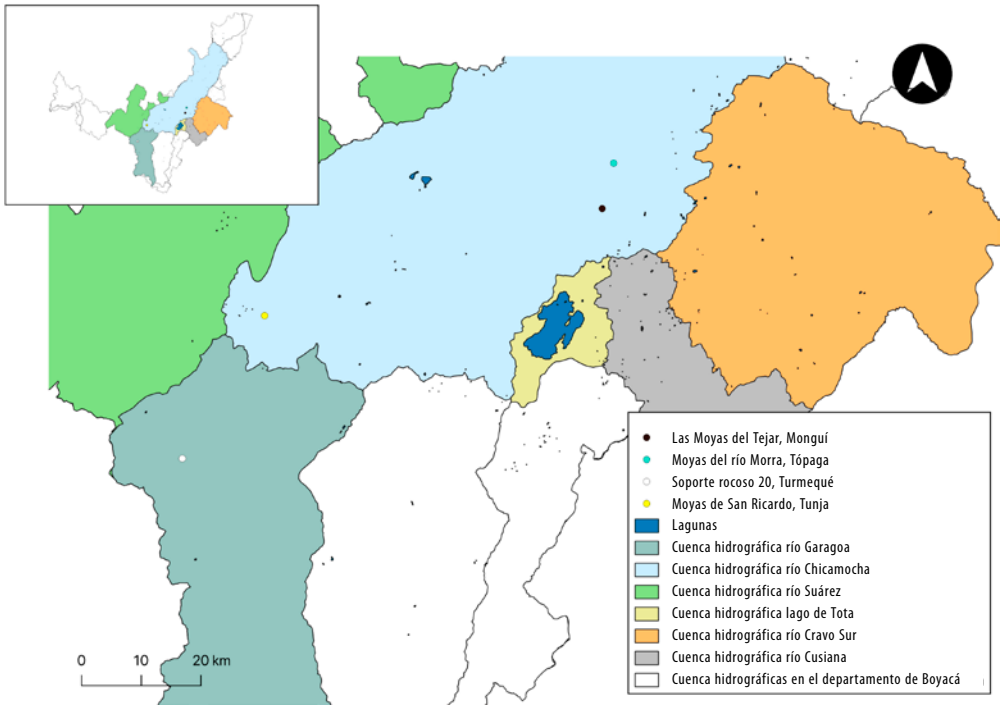
Las 123 cúpulas registradas en Boyacá están por encima de los 2300 m.s.n.m., en cercanías de fuentes de agua y sitios con arte rupestre de Cuítiva, Gámeza, Monguí, Motavita, Socha, Sogamoso, Toca, Tópaga, Tunja y Turmequé. Aunque los estudios arqueológicos en los sitios han sido pocos, las prospecciones y estudios de Argüello (2016), Benavides (2020), Castillo (1984), Fajardo (2016), Lleras (1986), López (2011) y Pradilla y Villate (2010) han mostrado una correlación con asentamientos de los periodos Muisca y Herrera.

Solamente 4 rocas de las 33 registradas hasta el momento se relacionan directamente con sitios habitacionales, distribución espacial que confirmaría el posible uso doméstico de las cuatro cúpulas rectangulares de los municipios de Iza, Turmequé, Gámeza y Socha. Más de la mitad de las cúpulas (79) se encuentran en solo 8 soportes rocosos, frente a lo que nos preguntamos: ¿por qué existían soportes rocosos aislados con varias cúpulas en su superficie?, ¿cuáles serían sus usos?, ¿en qué podrían diferenciarse de las cúpulas individuales?

Para responder estos interrogantes, se recurrió a los planteamientos de Marchante (2016), quien se refiere a la necesidad de un análisis de la estación

rupestre, el entorno y el paisaje, lo cual amplía la mirada más allá del objeto y reconoce la construcción territorial en épocas prehispánicas. Ante la propuesta, se realizó el análisis espacial y la distribución de cúpulas en 4 de los soportes cuyo contexto arqueológico ha sido explorado: Las Moyas de San Ricardo (Tunja), las Moyas del río Morra (Tópaga), el soporte rocoso 20 del sitio con arte rupestre (SAR) La Magdalena (Turmequé) y Las Moyas del Tejar (Monguí). Posterior al análisis del contexto arqueológico, se recurrió a la cartografía hídrica, principalmente de cuencas y lagunas documentadas por el IGAC, en donde se encontraron relaciones en el número de cúpulas y lagunas de las fronteras de las cuencas (figura 4).

Figura 4. Presencia de cúpulas, lagunas y cuencas en los Andes orientales, Boyacá, Colombia



Fuente: elaboración propia.

Cuenca del río Chicamocha

Veintiún municipios conforman la cuenca del río Chicamocha; en su mayoría coinciden con asentamientos prehispánicos documentados desde la etnohistoria. Arqueológicamente se ha registrado arte rupestre (Fundación Cultural

Benítez 2016; López 2011; Pradilla 2001; Pradilla y Villate 2010), fragmentos de cerámica (Argüello 2016; Gutiérrez 1995; Pradilla *et al.* 1991), sitios funerarios (Pradilla 1989) y algunos cercados (Castillo 1984; Villate 2001) que corresponden a una ocupación continua por más de 2800 años, sin desconocer las dataciones de 8000 a. P. en el municipio de Floresta. En cuanto a soportes rocosos con más de 8 cúpulas, encontramos la presencia de 3 soportes en la cuenca media y alta.

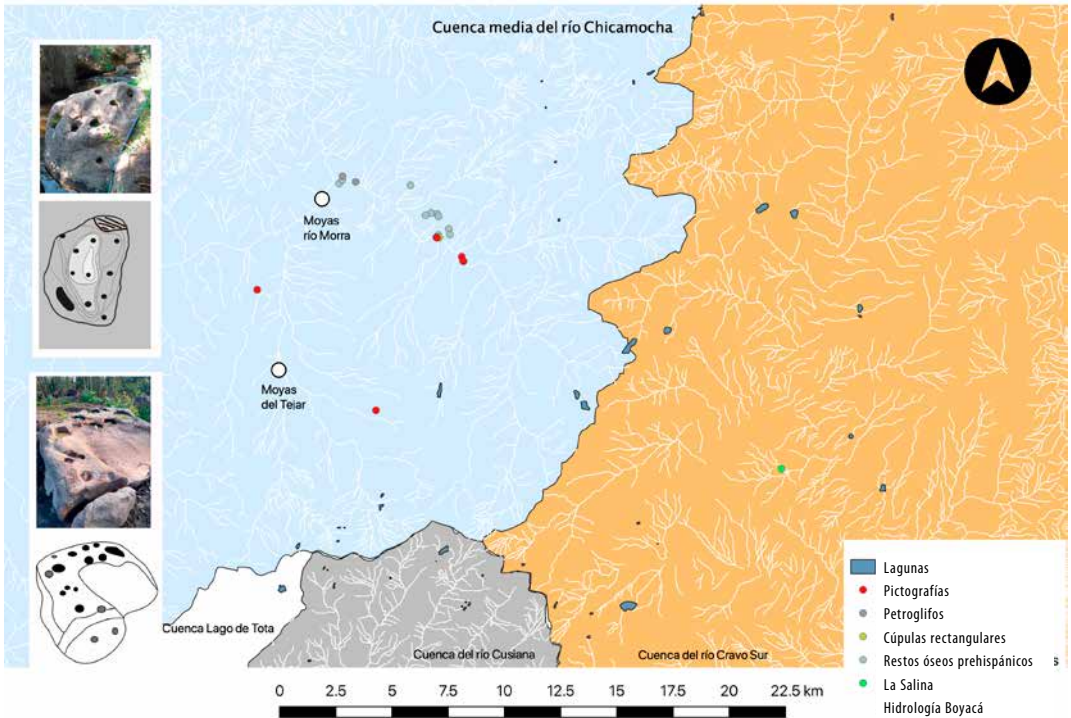
Cuenca media

A pocos metros de la confluencia de los ríos Morra y Chicamocha se localizan las Moyas del río Morra en el municipio de Tópaga. El soporte rocoso está ubicado en la parte más baja del valle, al margen oriental del río Morra y a pocos metros del antiguo camino a La Salina. Al realizar el análisis espacial en una distancia de 10 km lineales en sentido nororiental y suroriental entre el soporte y las lagunas, se evidenció una relación entre las 10 cúpulas cilíndricas de base plana y una oquedad alargada, con las 6 lagunas de la cuenca media del río Chicamocha y las 4 lagunas de la cuenca del río Cravo Sur (figura 5). Sin embargo, es necesario aclarar la existencia de la oquedad en el soporte rocoso, de mayor tamaño que las cúpulas, la cual se encuentra en el suroccidente de la roca y coincide con la ubicación espacial del lago de Tota.

La ubicación de las Moyas del río Morra no solo parece estar relacionada con las lagunas; también delimita un corredor de 10 km arqueológicamente rico en pictografías, petroglifos, cúpulas, contextos funerarios primarios en abrigos rocosos, contextos funerarios secundarios en cuevas de menor tamaño y sitios habitacionales con abundante cerámica de los periodos Herrera y Muisca. Lo anterior, en la parte alta del valle, en la ribera del río Sasa (López 2011), principalmente en los límites de los municipios de Gámeza, Mongua y Tópaga. Los dos soportes rocosos se sitúan a más de 20 km lineales del sitio arqueológico La Salina de Mongua, ubicado en la cuenca del río Cravo, lugar arqueológico documentado por Silva (1968) como un sitio único de estatuaria chibcha (Acero 2015).

A menos de 8 km lineales al sur de las Moyas del río Morra se encuentran las del Tejar, en el municipio de Monguí. El soporte rocoso cuenta con 11 cúpulas cóncavas cónicas profundas, 4 cúpulas cóncavas semiprofundas y 1 oquedad alargada, para un total de 16 moyas. Están ubicadas en la parte alta del valle, en el margen oriental de la quebrada que divide el sector con el poblado urbano de Monguí. Al realizar un análisis espacial del contexto lacustre del soporte rocoso,

Figura 5. Moyas, lagunas y sitios arqueológicos de la cuenca media del río Chicamocha



Fuente: elaboración propia.

se hallaron 25 lagunas en menos de 10 km lineales en sentido oriental y sur del soporte. Es de señalar la existencia de 9 lagunas en la cuenca media del río Chicamocha, 12 en la cuenca del río Cusiana, 3 en el norte de la cuenca del río Cravo sur y 1 en la cuenca del lago de Tota (figura 5).

Arqueológicamente se han documentado pictografías y aterrazamientos a menos de 8 km del soporte. Es particular el trabajo de percusión en la parte suroriental de la roca, de más de un metro, notoriamente distinto al de los demás soportes con cúpulas en el área estudiada, del cual se desconoce su posible uso y función. No obstante, pobladores de la zona reconocen el sitio como “el lugar donde iban a parir las indias”, lo cual puede inducir a estudios futuros que confirmen o rechacen la hipótesis.

Cuenca alta

El único soporte rocoso con más de 8 cúpulas en la cuenca alta del río Chicamocha documentado a la fecha corresponde a Las Moyas de San Ricardo, ubicadas a 500 m del Cercado Grande de los Santuarios, sitio funerario de la Hunza prehispánica, declarado área arqueológica protegida de Tunja. Allí se han recuperado más de 500 enterramientos pertenecientes a los periodos Muisca y Herrera (Acuña y Pradilla 2004; Castillo 1984; Gutiérrez 1995, 1998; Gutiérrez y Villate 1997; Hernández de Alba 1937a, 1937b; Museo Arqueológico de Tunja 1997; Pradilla 1989, 2007; Pradilla *et al.* 1999; Pradilla *et al.* 1991; UPTC 1993; UPTC y UNAL 2014; Villate y Gutiérrez 1997).

El soporte rocoso está a 3 km de un corredor de más de 200 soportes rocosos con pictografías en la ribera del Farfacá, lugar de preparación de sacerdotes y caciques muisca (Pradilla, Villate y Ortiz 1992; Pradilla y Villate 2010; Villate 2001). El paisaje es referenciado por los cronistas como lugar de baño y limpieza de caciques y sacerdotes (Villate 2001). La distribución espacial evidencia tres sectores de cúpulas y oquedades en la ribera del Farfacá, lo que posibilita comprender la relación de las Moyas de San Ricardo con el corredor de pictografías, es decir, con el espacio de formación de sacerdotes y caciques (Villate 2001, 105). De ahí que exista un posible uso ritual de las cúpulas en el proceso de formación política y religiosa en épocas prehispánicas, de igual manera que funcionaban las lagunas.

Al realizar el análisis espacial del soporte y las lagunas del área circundante a Las Moyas de San Ricardo, encontramos que la piedra cuenta con 20 cúpulas cónicas cóncavas en total, 17 cúpulas profundas con un diámetro que oscila entre los 10 y 40 cm y 3 cúpulas semiprofundas con diámetros menores a los 8 cm. Las 17 de profundidades y diámetros mayores a 10 cm coinciden con 9 lagunas de la cuenca alta en menos de 5 km lineales al occidente del soporte y 7 lagunas de la cuenca del río Suárez a 10 km lineales al noroccidente del soporte rocoso (figura 6).

Figura 6. Las moyas de San Ricardo en relación con lagunas y sitios arqueológicos



Fuente: elaboración propia

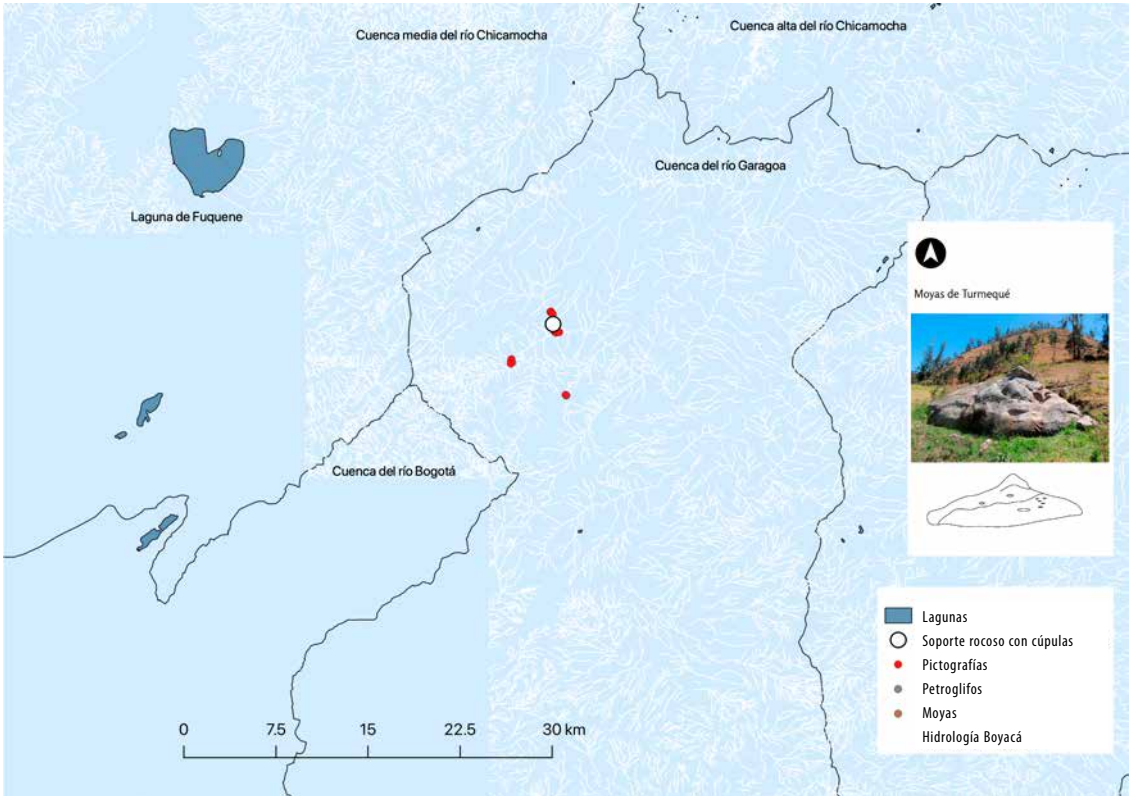
Cuenca del río Garagoa

Encontramos dos soportes rocosos con más de 8 cúpulas en la cuenca del río Garagoa, Las Moyas de Turmequé o soporte rocoso 20 del SAR La Magdalena y 9 pilas en el municipio de Úmbita. Para el análisis espacial hídrico y arqueológico, se recurrió a Las Moyas de Turmequé, una gran roca de forma piramidal que contiene 6 oquedades semiprofundas alargadas y 8 cúpulas cónicas profundas. El soporte hace parte del sitio con arte rupestre La Magdalena, donde hay nacimientos de agua, otras cúpulas y oquedades (Benavides 2020). A menos de 10 km existen otros lugares con arte rupestre, específicamente con pictografías y petroglifos, y algunos asentamientos prehispánicos descritos por la etnohistoria.

Espacialmente el soporte está estratégicamente ubicado. A simple vista parece alineado con el cerro que se encuentra detrás y, cuando se profundiza en el análisis espacial, pareciera marcar dos direcciones, al norte el páramo de

Rabanal y al sur el páramo de Guacheneque. Al contrastar con la cartografía hídrica, encontramos que el soporte se localiza a menos de 30 km de la laguna de Fúquene y a menos de 10 km de varias lagunas de las cuencas de los ríos Garagoa, Chicamocha y Bogotá (figura 7).

Figura 7. Moyas y lagunas en la cuenca del río Garagoa



Fuente: elaboración propia.

¿Los soportes rocosos con cúpulas son posibles maquetas hídricas en los Andes orientales?

Aunque los cuerpos de agua y las lagunas pudieron haber aumentado o disminuido desde épocas prehispánicas hasta la actualidad, es pertinente reconocer las evidencias arqueológicas correspondientes a ofrendas votivas, fragmentos de

cerámica muisca y documentos coloniales sobre la importancia mítica y religiosa de las lagunas del altiplano cundiboyacense, aún existentes en los ecosistemas de páramo. Ejemplo de ello es la laguna de Iguaque, referente mítico del origen muisca, de donde emergió la humanidad.

Durante los reconocimientos y prospecciones arqueológicas en los alrededores de las lagunas se han encontrado fragmentos cerámicos del periodo Muisca, lo cual confirma la importancia ritual y mítica de estos sitios como lugares de origen. No obstante, hacen falta excavaciones en área de los contextos de soportes rocosos con cúpulas que permitan correlacionar su temporalidad. Por ahora, reconocemos: a) una distancia de 10 a 30 km lineales entre las lagunas más cercanas y lejanas a los soportes rocosos con cúpulas; b) la diversidad de los soportes rocosos y técnicas de elaboración de cúpulas; c) la separación intencional de cúpulas en sectores dentro del mismo soporte rocoso; y d) la representación de cúpulas conectadas intencionalmente por canales naturales o antrópicos que coinciden con el número de ríos en el área.

Analizar las cúpulas desde una perspectiva espacial regional permite reconocer no solo el contexto arqueológico, sino el paisaje en el que se encuentran. Esto posibilita comprender las moyas de San Ricardo, Turmequé, El Tejar y el río Morra como posibles maquetas hídricas que representaban las lagunas y ríos principales de la región, lugares simbólicos y míticos en la cosmovisión muisca. De igual manera, encontramos algunas diferencias entre maquetas: las cúpulas de San Ricardo, Úmbita y El Tejar están en superficies planas del soporte rocoso, con pocos grados de inclinación, mientras las de Turmequé y el río Morra corresponden a soportes rocosos piramidales con superficie irregular.

Esta última característica no descarta la posibilidad de pensar en maquetas más complejas que representen las lagunas con probables variaciones en sus alturas, como se comprobó en el análisis altimétrico de las cúpulas del río Morra y las lagunas cercanas, donde se evidenció una relación con cinco alturas (3 100, 3 300, 3 500, 3 700 y 3 800 m s. n. m.). Las lagunas más grandes del sur de la cuenca media del río Chicamocha, ubicadas hoy en los municipios de Gámeza, Monguí, Mongua y Tópaga, coinciden en número y altura con las cúpulas talladas en la roca del río Morra. Una laguna está a 3 100 m s. n. m., dos están a 3 300 m s. n. m.; dos, a 3 500 m s. n. m.; una, a 3 600 m s. n. m.; tres, a 3 700 m s. n. m.; y una, a 3 800 m s. n. m. La única oquedad de la roca, situada en la parte baja, coincide con la altura y ubicación espacial del lago de Tota, conocido como el segundo cuerpo de agua más grande y alto de Suramérica. De ser así, las moyas del río Morra no representarían los cuerpos de agua del sur de la cuenca del río Chicamocha, sino once de los cuerpos de agua más grandes, posiblemente reconocidos mitológica y ritualmente en épocas prehispánicas.

Consideraciones finales

Abordar las cúpulas como elementos constitutivos del arte rupestre permite ampliar el campo arqueológico, no solo para cuantificar y describir las características propias de las cúpulas y sus técnicas de elaboración, sino para comprender la configuración paisajística, los contextos prehispánicos y las múltiples relaciones que las comunidades han establecido con el ambiente. El estudio de las cúpulas se hace pertinente en la comprensión de sitios con arte rupestre (SAR), definidos por Martínez (2015) como “la extensión de terreno (superficial y subterráneo) que contiene o está relacionado con el emplazamiento rocoso en que se inscriben los motivos rupestres —pintados o grabados— constitutivos del patrimonio arqueológico” (169). Para el caso específico de las cúpulas, se hace necesaria una visión más amplia del entorno, que no refiera al más próximo, sino que vincule el paisajístico, es decir, el configurado por las poblaciones prehispánicas, tal y como se relacionan las comunidades indígenas en la actualidad.

La lectura amplia del entorno en los SAR favorece la comprensión de las cúpulas más allá que como contenedores, recipientes y espejos estelares. Si bien López (2011) reconocía el uso astronómico de las moyas del río Morra, parece no ser la única hipótesis en el uso y función de los soportes rocosos con varias cúpulas. Si observamos la distribución de las cúpulas en las moyas de San Ricardo, el río Morra y Turmequé, encontramos coincidencias entre el número de cúpulas y el número de lagunas de la parte alta, entre 8 y 30 km lineales. Esta coincidencia permite comprenderlas como posibles maquetas hídricas ubicadas en la parte baja de las cuencas de los ríos en los Andes orientales colombianos. La hipótesis anima a continuar en el análisis de la distribución espacial de las rocas con varias cúpulas, como las registradas en Mongua, Socha, Úmbita, Suba y Cota, territorio reconocido arqueológicamente como muisca.

Si bien el hecho de pensar y delimitar las áreas por cuencas parece responder a los conceptos y relaciones modernas de la geografía, los trabajos etnográficos y etnoarqueológicos realizados en el área nos han ayudado a comprender las otras relaciones entre la gente y el agua. Los campesinos del altiplano cundiboyacense (Carrillo 1997; López 2011; Monsalve 2004; Rozo 1997, 2006) y los indígenas del Cauca (Escobar 2019; Dagua, Aranda y Vasco 1998; Faust 2004; Pachón 1996; Portela 2000; Restrepo 2011) siempre han reconocido los caminos del agua como propios, tanto así que en los relatos míticos y de ordenamiento territorial aparecen las lagunas y ríos como ejes centrales para el desarrollo de la vida.

De las lagunas salieron los dioses y caciques, los seres originarios de estos mundos que bajaron por los ríos y fundaron los pueblos. Luego de un tiempo

regresaron a las lagunas y, por cientos de años, se les va a orar, se les llevan ofrendas y se marcan con cruces las piedras que están a su alrededor. El posible uso de cúpulas como referentes paisajísticos en épocas prehispánicas amplía el campo investigativo en relación con los tamaños de diámetros y profundidades de las cúpulas. Aunque las moyas de Mongua, San Ricardo, Úmbita, Socha y Motavita se elaboraron sobre un soporte uniforme plano, las de Tópaga, Turmequé y Gámeza difieren en su distribución sobre el soporte.

Los soportes rocosos analizados muestran inclinaciones y alturas elegidas para la realización de las cúpulas, como si estuviesen representando las alturas de las montañas y valles en donde se encuentran las lagunas. Además, es importante resaltar una diferencia en la técnica de elaboración entre las moyas, pues encontramos cúpulas cónicas cóncavas y cúpulas cilíndricas de base plana y redondeada, lo que genera múltiples interrogantes: ¿fueron los mismos grupos humanos los realizadores de las cúpulas?, ¿tendrían usos y funciones distintas?, ¿serán estas rocas la representación de mapas que, desde la oralidad, reconocen los pobladores de la región?

Responder estas preguntas es la motivación de un camino investigativo que recién comienza. Las cúpulas parecen brindar más información arqueológica de la esperada; su aparición en los SAR da la posibilidad de entenderlas como parte de los mensajes que quisieron ser comunicados desde épocas prehispánicas y cuya comprensión se hace difícil en contextos campesinos, como el del altiplano cundiboyacense. De ahí la importancia de continuar el registro sistemático en los estudios arqueológicos, de vincularlas como elemento constitutivo del arte rupestre, y de avanzar en los análisis espaciales que dan luces para la comprensión de las relaciones sociales y culturales que las poblaciones establecieron con las cúpulas.

Definir usos y funciones de las cúpulas en épocas prehispánicas es arriesgado; sin embargo, los trabajos etnográficos permiten entenderlas como parte de la cotidianidad boyacense. La gente se refiere a ellas con el término de moyas porque las consideran como contenedores, como recipientes u ollas que posibilitan el almacenamiento y hervido de bebidas, así como la cocción de comidas. Para confirmar su uso en épocas prehispánicas es necesaria la excavación en área de las rocas con cúpulas, para identificar rocas de menor tamaño con huellas de termofractura y elementos asociados a procesos de combustión.

Sus elementos minerales posiblemente acompañaron los partos en Iza y Monguí. Mediante la ingestión del líquido que se contenía en las cúpulas, aliviaron las cargas y dominaron el sueño de niños inquietos en Gámeza (López 2011). Ante las prácticas medicinales tradicionales descritas, López (2019)

manifiesta la importancia de realizar estudios arqueométricos que permitan descubrir las propiedades físicas y químicas de las aguas que reposan en las cúpulas y que son consumidas con fines de curación. Tal investigación interdisciplinaria aportaría a los campos de la medicina, la física, la química y la arqueología, lo que amplía el conocimiento sobre los modos de supervivencia en sociedades prehispánicas.

Referencias

- Acero Díaz, Dally Viviana.** 2015. "Análisis y reconocimiento histórico-espacial de la Salina de Mongua". *Pensamiento y Acción* 20: 34-44. https://revistas.uptc.edu.co/index.php/pensamiento_accion/article/view/4013
- Acuña, Blanca y Helena Pradilla.** 2004. "Inventario y registro de monolitos de la UPTC". Informe de Avance UPTC Tunja, Dirección de Investigaciones y Museo Arqueológico de Tunja. https://www.academia.edu/36156830/Inventario_y_registro_de_monolitos_UPTC
- Argüello, Pedro.** 2016. "Cacicazgos prehispánicos en Tunja. Estudio de los patrones de asentamiento en Motavita-Boyacá". Informe de investigación. ICANH, Bogotá.
- Aschero, Carlos.** 2007. "Iconos, huancas y complejidad en la puna sur argentina". En *Producción y circulación prehispánicas de bienes en el sur andino*, editado por Axel Nielsen, 135-166. Córdoba: Brujas.
- Bednarik, Robert.** 2008. "Cupules". *Rock Art Research* 25: 61-100. https://www.researchgate.net/publication/281317650_Cupules
- Benavides, Jaime.** 2020. "Reconocimiento del patrimonio arqueológico del municipio de Turmequé, Boyacá. Primera medida para su gestión y apropiación". Trabajo de grado, Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja.
- Botiva, Álvaro y Diego Martínez.** 2004. *Manual de arte rupestre de Cundinamarca. Gobernación de Cundinamarca*. Bogotá: ICANH.
- Carrillo, María.** 1997. "Los caminos del agua. Según la tradición oral de los raizales de la sábana de Bogotá". Trabajo de grado, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. <http://www.luguiva.net/invitados/detalle.aspx?id=29>
- Carrión, Rebeca.** 2005. *El culto al agua en el antiguo Perú*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Castillo, Neila.** 1984. *Arqueología de Tunja*. Bogotá: FIAN.
- Correa, François.** 2004. *El sol del poder. Simbología y política entre los muiscas del norte de los Andes*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Dagua, Abelino, Misael Aranda y Luis Vasco.** 1998. *Guambianos. Hijos del aroiris y del agua*. Bogotá: Cerec; Los Cuatro Elementos; Fundación Ángel Escobar; Fondo Promoción de la Cultura Banco Popular.
- Escobar, Luis.** 2019. "Aportes al Proyecto Educativo Comunitario, PEC. Un diálogo entre la ciencia y el saber indígena". En *Memorias, conocimientos y cambios en diseño y construcción de la nasa yat, Cauca, Colombia*, editado por Jairo Tocancipa Falla, 113-129. Popayán: Universidad del Cauca.
- Fajardo, Sebastián.** 2016. "Prehispanic and Colonial Settlement Patterns of the Sogamoso Valley". Tesis doctoral, Department of Anthropology, University of Pittsburgh, Pittsburgh. <http://d-scholarship.pitt.edu/29329/1/fajardoETD2016.pdf>
- Faust, Franz.** 2004. *Un viaje por paisajes míticos de Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Flórez Páez, Ana Lucía.** 2008. "Del pensamiento a la piedra y de la piedra al pensamiento. Piedras con dibujos en el Valle del Sibundoy". Tesis de pregrado, Departamento de Antropología, Universidad de Antioquía, Medellín.
- Fundación Cultural Benítez.** 2016. *Senderos rupestrológicos en tierras del cacique Socha*. Tunja: Buhos Editores.
- Fundación Desierto de Atacama.** 2016. "Arte rupestre: técnicas, estilos y primeras evidencias". Consultado el 20 de septiembre de 2021. <https://www.fundaciondesiertoatacama.cl/noticias/arte-rupestre-tecnicas-estilos-y-primeras-evidencias/>
- Guffroy, Jean.** 1999. *El arte rupestre del antiguo Perú*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- . 2011. "Las tradiciones centro-andinas de rocas grabadas (Perú): evoluciones y continuidades". *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 43: 73-88. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562011000100005>
- Gutiérrez, David, José González y Ramón Artiles.** 2014. "¿Cúpulas en Cuba? Primera aproximación a la posible presencia de petroglifos cupulares en la mayor de las Antillas". En *Arqueología precolombina en Cuba y Argentina: esbozos desde la periferia*, editado por Ana Rocchetti y Odlanyer Hernández de Lara, 117-144. Buenos Aires: Aspha.
- Gutiérrez, Jaime.** 1995. "Prospección arqueológica de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Área de la Bomba". UPTC, Tunja.
- . 1998. "Informe. Estudio de reconocimiento y prospección arqueológica sitio Laboratorios 'El Corazón'". UPTC., Tunja.
- Gutiérrez, Jaime y Germán Villate.** 1997. "Proyecto de Arqueología del Bosque Sector Sur, fase I". Informe de avance presentado a Instituto de Investigaciones y Formación Avanzada (IIFA). UPTC, Tunja. https://www.academia.edu/36156546/Proyecto_de_arqueolog%C3%ADa_del_Bosque_Sector_sur_Fase_II_Informe_de_avance
- Hernandez de Alba, Gregorio.** 1937a. "Arqueología del templo de Goranchacha". *Revista de las Indias* 37: 10-18.
- Hernandez de Alba, Gregorio.** 1937b. *El mito de Goranchacha y las excavaciones en la Normal de Tunja*. Tunja: Ministerio de Educacion y Bellas Artes.

- Langebaek, Carl.** 2019. *Los muiscas. La historia milenaria de un pueblo chibcha*. Bogotá: Penguin Random House.
- León, Clara, Daniel Barón y Mónica Giedelmann.** 2018. "Caracterización de soportes de estaciones rupestres en el cañón del Chicamocha". En *Arte rupestre en Colombia. Investigación, preservación, patrimonialización*, editado por Pedro Argüello, 109-126. Tunja: UPTC.
- Lleras Pérez, Roberto.** 1986. "Arqueología del Alto Valle de Tenza". *Boletín de Arqueología* 1: 31-24. <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/fian/article/view/6082>
- López Estupiñán, Laura.** 2011. "Topando piedras sumercé. Narraciones en torno a las piedras de Iza y Gámeza, Boyacá, Colombia". Tesis de pregrado, Departamento de Antropología y Sociología, Universidad del Cauca, Popayán.
- . 2019. "Arte rupestre y prácticas culturales de gentes andinas". *Cuadernos de Arte Prehistórico* 7: 196-210. <https://www.cuadernosdearteprehistorico.com/index.php/cdap/article/view/63>
- Marchante, Ángel.** 2016. "Análisis macro y microespacial del abrigo inédito de Puerto Batero (Agusto, Ciudad Real) y su inserción dentro del arte rupestre esquemático de los Montes de Ciudad Real, Valle de Alcudia y Sierra Madrona". *Vínculos de Historia* 5: 161-195. <http://dx.doi.org/10.18239/vdh.v0i5.011>
- Martínez, Diego.** 2015. *Lineamientos para la gestión patrimonial de sitios con arte rupestre en Colombia como insumo para su apropiación social*. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.
- Menghin, Oswaldo.** 1958. "Las piedras de cúpula con referencia especial a la Argentina". *Separata de la Revista de Educación de la Provincia de Buenos Aires* 6: 422-438.
- Methfessel, Carlos y Lilo Methfessel.** 1998. "Cúpulas en rocas de Tarija y regiones vecinas. Primera aproximación". *Boletín SIARB* 12: 36-47. <https://dokumen.tips/documents/methfessel-c-y-l-methfessel-1998-cupulas-en-rocas-de-tarija-y-regiones.html>
- Milla, Carlos.** 2006. *Génesis de la cultura andina*. Lima: Asociación de Investigación y Comunicación Cultural Amaru Wayra.
- Monsalve, Dora.** 2004. *La humanidad de las semillas sembradas en la santa tierra: la economía campesina en el Valle de Tenza*. Bogotá: UNAL.
- Municipio de Soacha, Idecut (Instituto Departamental de Cultura y Turismo de Cundinamarca) y Fundación Erigaie.** S.f. "Soacha Rupestre. Inventario de Sitios con Arte Rupestre (SAR) del municipio de Soacha".
- Muñoz Castiblanco, Guillermo.** 2006. *Patrimonio rupestre. Historia y hallazgos*. Bogotá: Alcaldía El Colegio; Gipri.
- Museo Arqueológico de Tunja.** 1997. "Informe Proyecto en Red". UPTC, Tunja.
- Ortiz, Francisco y Helena Pradilla.** 2000. *Rocas y petroglifos del Guainía*. Tunja: Fundación Etnollano; Museo Arqueológico de Tunja; UPTC.
- Pachón Castrillón, Jimena.** 1996. "Los nasa o gente paez". En *Geografía humana de Colombia. Región Andina Central*, vol. 4, 61-106. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

- Ponzio, Arabela.** 2018. "Rocas con cúpulas en el sur de la sierra de Comechingones. Una revisión bibliográfica". *Revista Sociedades de Paisajes Áridos y Semi-áridos* 16: 78-95. <http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/spas/article/view/693>
- Portela, Hugo.** 2000. *El pensamiento de las aguas de las montañas. Coconucos, guambianos, paeces, yanaconas*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Pradilla, Helena.** 1989. *Estudio de enterramientos humanos en el altiplano cundiboyacense*. Tunja: UPTC.
- . 2001. "Farfacá. Patrimonio cultural y natural de Tunja y Motavita. Inventario, registro y preservación de pictografías y moyas del río Farfacá". Grupo de Investigaciones Arqueológicas e Históricas de la UPTC, Tunja.
- . 2007. "Rescate arqueológico zanja eléctrica UPTC". Informe del proyecto n.º SGI 484. Grupo de Investigaciones Arqueológicas e Históricas; UPTC; Museo Arqueológico de Tunja. UPTC, Tunja.
- Pradilla, Helena y Germán Villate.** 2010. *Pictografías, moyas y rocas del Farfacá*. Tunja: UPTC.
- Pradilla, Helena, Germán Villate, Blanca Acuña y Helena Castaño.** 1999. *Arqueología y restauración. La cerámica*. Tunja: UPTC.
- Pradilla, Helena, Germán Villate y Francisco Ortiz.** 1992. "Arqueología del Cercado Grande de los Santuarios". *Boletín Museo del Oro* 32-33: 21-147. <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/7011>
- Pradilla, Helena, Germán Villate, Luis Wiesner y Francisco Ortiz.** 1991. *Estudio arqueológico de la UPTC*. Tunja: UPTC; Instituto Colombiano de Cultura.
- Querejazu, Roy.** 1998. "Tradiciones de cúpulas en el departamento de Cochabamba". *Boletín SIARB* 12: 48-58. <http://siarb-bolivia.org/wp-content/uploads/2019/08/bol12d.pdf>
- Restrepo, Roberto.** 2011. "Visión andina del agua". En *Agua: un patrimonio que circula de mano en mano*, 77-93. Bogotá: Banco de la República.
- Rivas, Pilar y Carlos Ocampo.** 2005. "El antiguo curanto chilote". En *Chile país oceánico*, editado por Gonzalo Badal Mella, 70-72. Santiago de Chile: Ocho Libros Editores.
- Rodríguez, José.** 2015. *El Parque Arqueológico de Facatativá: proceso de recuperación y conservación de la memoria de sus antiguos habitantes*. Bogotá: CAR; UNAL.
- Rozo, José.** 1997. *Mito y rito entre los muiscas*. Bogotá: El Búho.
- . 2006. "Bachué: Relación mito-arte rupestre". Consultado el 20 agosto de 2019. www.rupestreweb.info/bachue.html
- Schobinger, Juan.** 1969. *Prehistoria de Suramérica*. Barcelona: Labor.
- Silva, Eliécer.** 1968. "Las estatuas de la Salina de Mongua". En *Libro Azul*, editado por Honorio Cortés, 147-162. Tunja: UPTC.
- Simón, fray Pedro.** 1981. *Noticias históricas de las conquistas de tierra firme en las Indias Occidentales*. Vol. II. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.

Troncoso, Andrés. 1998. "Petroglifos, agua y visibilidad: el arte rupestre y la apropiación del espacio en el curso superior del río Putaendo, Chile". *Valles, Revista de Estudios Regionales* 4: 127-137. <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/122001>

UPTC (Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia). 1993. *Patrimonio arqueológico: hacia una política de manejo*. [Cartilla divulgativa]. Tunja: UPTC.

UPTC y UNAL (Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia y Universidad Nacional de Colombia). 2014. "Cuadernos del Plan de Manejo Arqueológico de la UPTC. Documento de divulgación". Contrato n.º 333 de 2012 UPTC/UN. Reformulación del Plan de manejo arqueológico de los parques museo de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC), Sede Central Tunja, Sogamoso, Villa de Leyva. UPTC; UNAL, Tunja.

Villate, Germán. 2001. *Tunja prehispánica*. Tunja: UPTC.

Villate, Germán y Jaime Gutiérrez. 1997. "Proyecto Arqueología del Bosque Sector Sur - fase II. Estudio arqueológico y etnográfico de las cuadrículas 'L83 A L93'". Informe final. IIFA; UPTC, Tunja.





rca

58 /
1

reseña

REVISTA COLOMBIANA DE ANTROPOLOGÍA

VOLUMEN 58, NÚMERO 1

ENERO-ABRIL DEL 2022

Ensayos de etnografía teórica. Andes

Óscar Muñoz Morán, coordinador
Madrid: Nola Editores
2020, 407 páginas

MARÍA FERNANDA APIPILHUASCO MIRANDA*

Investigadora independiente, doctora en Antropología de El Colegio de Michoacán

DOI: 10.22380/2539472X.2047

A ctualmente, los desarrollos académicos sobre *lo andino* han puesto en debate el carácter general de esta noción, por homogeneizar relativamente la identidad, la historia, la cultura y el pensamiento en Sudamérica. Si bien lo andino alude a una zona geográfica enmarcada en la cordillera de los Andes que abarca parte del territorio boliviano, peruano, chileno, colombiano, venezolano, argentino y ecuatoriano, el grueso de lo que se ha denominado *estudios andinistas* se concentra en la zona central, que comprende las mesetas elevadas del altiplano y la puna —Argentina, Bolivia, Chile y Perú—. Los estudios antropológicos y sociológicos en dicha zona cobraron relevancia desde mediados de los años setenta; en ellos, los estudiosos se concentraron en las similitudes culturales relacionadas con modos de ser, actuar y pensar prehispánicos, por lo que se asentó la generalización de un pensamiento andino. Sin embargo, aunque las poblaciones de los Andes centrales comparten una historia prehispánica en común, son diversos los procesos históricos coloniales y poscoloniales, las culturas y geografías que constituyen este espacio.

Para Óscar Muñoz, coordinador de *Ensayos de etnografía teórica. Andes*, el libro del que se ocupa esta reseña, la “búsqueda incansable de un pensamiento andino” (7) está sujeta a escrutinio, pues los Andes y, en concreto, el campo de los Andes centrales es amplio y diverso. Su propuesta es dejar de lado la

* mafera.miranda@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0002-2829-2901>

generalización de una antropología “andinista” para centrarse en *etnografías de los Andes* que nos brinden guías teóricas para comprender este espacio geográfico construido de manera procesual, relacional y heterogénea, tanto por humanos como por no humanos.

El libro se compone de diez ensayos escritos por Bruce Mannheim, Francisco Pazzarelli, Lucila Bugallo, Denise Y. Arnold, Catherine J. Allen, Daniela Di Salvia, Rosaleen Howard, Óscar Muñoz Morán, Andrew Canessa y Pablo Cruz, cuyo eje central es una reflexión sobre cosmología en los Andes desde el denominado *giro ontológico*, expuesto principalmente por exponentes como Bruno Latour, Eduardo Viveiros de Castro y Philippe Descola. Este giro funge como punto de partida —incluso desde su crítica— para comprender las relaciones establecidas entre diferentes seres. Con base en dichas etnografías, el compilador nos ofrece tres aspectos teóricos para explicar y comprender los mundos andinos centrales: la *relacionalidad*, la *fluidez* y la *animacidad* común y compartida.

Cada artículo plantea asociaciones particulares, rituales y narrativas, que dan cuenta de la fluidez con la que los diferentes seres parecen constituirse, conectarse, comunicarse y relacionarse. A lo largo del trabajo se nos muestra que el principio relacional implica el flujo y la transformación de una fuerza vital y de la materialidad. Como Allen propone, “todos los seres están intrínsecamente conectados compartiendo una matriz de sustancia mínima” (2020, 17), que hoy en día se ha abordado desde la agencialidad de la materialidad y los objetos. Estas perspectivas parten de lo *emic* en sus planteamientos y nos sitúan en las discusiones contemporáneas sobre el Antropoceno, las críticas a lo representacional y a un entendimiento privilegiadamente antropocéntrico de la existencia. Aquí, lo no humano constituye lo humano en relación, fluidez y transformación. Con base en lo anterior, la *antropología de la fluidez* puede ser analizada en otros espacios como una contribución fundamental para el estudio de lo humano y lo no humano en constante construcción, que destaca la diferencia y ambigüedad de las relaciones. Este aspecto coincide con la propuesta de *coactividad* de Pitrou (2016) en Mesoamérica y con la *antropología ecológica* de Ingold (2012) —autor clave en la argumentación de los estudiosos que participan en el libro—.

Los trabajos reunidos se centran en el campo boliviano, peruano y argentino, con poblaciones bilingües de habla hispana, quechua y aymara. Si bien la mayoría de los autores trabaja con rituales de paso, alimentación, comensalidad, depredación, crianza, envolturas y almas en comunidades pastoriles y campesinas (Bugallo, Allen, Pazzarelli, Muñoz, Canessa), también hay un estudio que da cuenta de la relación con el turismo y el patrimonio (Cruz). Teóricamente, encontramos posturas basadas en etnografías sobre el papel de la narración oral en lengua quechua que articula la relación entre seres humanos y otros tipos de

seres (Howard); así como planteamientos que, sustentados en historia, gramática y cognición, postulan una comparación etnográfica y ontológica tanto social como material (Mannheim); o una propuesta físico-ecológica y semiótica que enriquece la teoría animista fenoménica (Di Salvia).

En su generalidad, el libro nos brinda abordajes constructivistas y pragmáticos sobre prácticas de las comunidades en los Andes centrales que buscan dar cuenta de cómo lo humano, en tanto ser, es constituido a través de sus relaciones con otros seres como las montañas, las piedras, los tejidos, los ríos, las osamentas, los muertos, entre otros. Todas estas entidades se categorizan en la jerga ontológica como *lo no humano*. Con base en ello, Muñoz propone que el mundo andino es relacional (9), lo que implica comprender que lo humano y lo no humano están interrelacionados de diversas formas, niveles, espacios y tiempos para construir el (o los) mundo(s). Estas relaciones configuran asociaciones variadas, duraderas o volátiles.

Los autores examinan la fluidez en las relaciones a partir de las fuerzas anímicas que constituyen a la *persona* —entidades sociales humanas y no humanas—, concepto que es analizado a la luz de los trabajos de Viveiros de Castro (1998) y Descola (2012). Dichas fuerzas tienen nombres diversos en quechua, aymara y español, como *ajayu*, *kuraji*, *ánimu*, espíritu, alma o *camac*. En esta compilación, lo novedoso de hablar de una fuerza animada compartida es que se nos presenta acotada en actos particulares que dan cuenta de ella, sin ser una entelequia o un *a priori* para referirse a lo andino. Esta se expone en los ensayos como prácticas que posibilitan hablar del principio de la ontología relacional en el sentido de animar y contener la fuerza vital, la cual fluye entre humanos, objetos y animales.

En su particularidad, los artículos pueden agruparse de acuerdo con su densidad teórica y etnográfica: el trabajo de Mannheim aporta un marco analítico para abordar las diferencias ontológicas entre las sociedades quechuas antiguas y contemporáneas de una forma sistemática, denominada *relatividad ontológica restringida*. Siguiendo sus pasos, Di Salvia analiza la cosmología quechua de Ollantaytambo, Cuzco (Perú), mediante una ontología fenoménica del animismo telúrico quechuandino, en la que estudia la noción de la tierra Pachamama desde su heterogeneidad material (físico-ecológica). Con la misma densidad teórica, el trabajo de Howard aporta un análisis de los relatos orales en lengua quechua de los Andes centrales del Perú desde sus aspectos performativos y perspectivistas ontológicos, que funcionan para construir la cosmovisión o entendimiento del mundo de los narradores.

Con mayor énfasis etnográfico, en su trabajo con los pastores quechuas del sur de Jujuy (Argentina), Bugallo muestra las relaciones entre humanos y seres

poderosos para postular que en la crianza y la depredación entre ellos se establezca quiénes son y qué espacios ocupan, lo cual implica influencia mutua. Aquí, la fluidez y el dinamismo son aspectos centrales de las relaciones entre humanos y no humanos. Dichos aspectos también son trabajados por Arnold, quien propone que las prácticas de *envolver* y *desenvolver* de los hablantes de aymara hablantes de los Andes sur-centrales de Bolivia son procesos para convertir cosas en personas, con el fin de asegurar la continuidad de la vida. Mediante materiales como las cabezas-trofeo y los textiles, la autora analiza prácticas enfocadas en procesos rituales que transforman objetos en sujetos animados con capacidad de establecer relaciones con otros objetos o entidades.

El concepto de *animacidad* es fundamental para explicar lo anterior y Allen lo recupera en esta compilación. Basada en su trabajo desde los años ochenta con los quechuas de Songo de Perú, la autora nos ofrece un recorrido teórico y etnográfico sobre el animismo andino y su aportación a la ontología relacional mediante el análisis de las *inqaychus* andinas. La base del animismo es que los humanos no actúan sobre los objetos, sino que estos son considerados por los sonqueños como sujetos, por lo cual actúan con ellos. Para Allen el mundo andino es construido intrínsecamente en términos de relaciones entre entidades que constantemente se crean las unas a las otras. Entre ellas, las almas, los espíritus o los muertos son cruciales. Al respecto, Pazzarelli plantea que las prácticas de depredación —caza, ingesta, enfermedad, brujería— de los pastores huacheños argentinos que involucran a los animales y a los espíritus están relacionadas con el paisaje, con animales-brujos o animales-*animu* y con humanos a través de la brujería. Estas prácticas establecen la conexión entre el cuerpo y el alma; además, resultan determinantes para construir la posición de pastores y cazadores en términos de parcialidad.

Por su parte, Muñoz trabaja las relaciones y clasificaciones de los espíritus que conviven con los hablantes de quechua de Coipasi (Bolivia), para mostrar que las almas *saqras*, habitualmente consideradas como “malas”, están relacionadas con los difuntos que no son recordados. Al registrar los límites entre el recuerdo y el no recuerdo, el autor establece un circuito relacional entre los diversos espíritus y humanos, y propone comprenderlo con base en dos estados: el experimental y el emocional (21). De esta manera, la distinción de los espíritus “malos” y “buenos” resulta estar determinada por la relación entre la vida social y el recuerdo.

En el marco de las relaciones con las almas, el trabajo de Canessa aporta una perspectiva teórica distinta a la del resto de los ensayos por mantener una postura crítica frente al giro ontológico que, para él, corre el riesgo de continuar con el colonialismo. Por ello, propone enfocarnos en el cambio e intercambio

social a través de la cotidianidad para comprender la agencia atribuida a los seres no humanos. Su trabajo se centra en el estudio del cambio o transformación del pensamiento mediante las prácticas que se ocupan de la entrada y salida del mundo (nacimiento, muerte, etc.) en una comunidad aymara boliviana, mediante las cuales da cuenta de la creación de humanos y su conversión en seres no humanos.

En la línea de adecuación y cambio social, el ensayo de Cruz cierra el libro con un análisis de las comunidades aymaras del sur del Salar de Uyuni (Bolivia). El autor muestra cómo estas poblaciones han incursionado en el turismo y el patrimonio por medio de sus relaciones con las *chullpas* o ancestros, quienes a partir del repertorio patrimonial se han tornado elementos de cohesión social y recurso económico. Esto implica, para Cruz, una transmutación ontológica que genera cambios categoriales tanto en la fluidez de las temporalidades como en las entidades no humanas.

Sin duda, la totalidad del libro genera una aportación significativa a la antropología y sociología al ampliar las nociones sobre lo social más allá de los humanos, los grupos sociales y la organización. Aquí, lo social se propone como un constructo relacional entre lo humano y lo no humano que da forma a la cosmología y las prácticas. Para todos los que participan en el libro, los actores humanos reconocen una red de relaciones construidas sobre la diferencia que une a lo diferenciado mediante la fluidez de una diversidad de fuerzas anímicas que pasan de un cuerpo a otro, lo que implica que se genere acción social (33). Estas características de lo social no son exclusivas de los Andes centrales; de hecho, el volumen se enmarca en una trilogía en la que se presentan etnografías teóricas en Mesoamérica (Pitarch 2020) y la Amazonía (Calavia 2020), que enriquecen la comprensión etnográfica, teórica y metodológica sobre las comunidades indígenas en América.

Finalmente, la propuesta de pensar los Andes centrales desde sus etnografías y desde la animacidad, la fluidez y la relacionalidad —y no desde un pensamiento andino generalizado— nos brinda la posibilidad de comprender las relaciones que se construyen en dicho espacio geográfico. Es importante mencionar la necesaria lectura crítica y analítica de este enfoque etnográfico basado en prácticas concretas, pues de lo contrario se corre el peligro de generar fórmulas que encasillen la diversidad de prácticas en un esencialismo no occidental con tendencia a exotizar al otro. En términos de Abercrombie (2016) y Canessa, la apuesta no radica en plantear a las cosmologías andinas como algo “opaco, exótico e inconmensurable con la racionalidad europea” (Canessa 2020, 341), sino en mostrar que investir de intencionalidad o agencia a las cosas es una

manifestación generalizada de prácticas semióticas humanas (Abercrombie 2016, 3). Es decir, todas las culturas somos animistas porque atribuimos capacidad de acción a los no humanos mediante actos comunicativos; por ello lo central no es encontrar un tipo de alteridad radical —“modernos”/“indígenas”—, sino establecer lo que nos hace semejantes y las diversas formas en que se construyen los mundos.

Referencias

- Abercrombie, Thomas A.** 2016. “The iterated mountain: things as signs in Potosí”. *Journal of Latin American And Caribbean Anthropology* 21 (1): 83-108. <https://doi.org/10.1111/jlca.12184>
- Allen, Catherine.** 2020. “Inqaychus andinas y la animacidad de las piedras”. En *Ensayos de etnografía teórica. Andes*, coordinado por Óscar Muñoz Morán, 196-226 Madrid: Nola Editores.
- Calavia, Óscar, coord.** 2020. *Ensayos de etnografía teórica. Tierras bajas de América del Sur*. Madrid: Nola Editores. <https://doi.org/10.37552/eet.tbas>
- Canessa, Andrew.** 2020. “Un carrusel de cosmologías: giros ontológicos en el mundo andino”. En *Ensayos de etnografía teórica. Andes*, coordinado por Óscar Muñoz Morán, 341-364. Madrid: Nola Editores.
- Descola, Philippe.** 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Ingold, Tim.** 2012. “Toward an ecology of materials”. *Annual Review of Anthropology* 41 (1): 427-442. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-081309-145920>
- Pitarch, Pedro, coord.** 2020. *Ensayos de etnografía teórica. Mesoamérica*. Madrid: Nola Editores. <https://doi.org/10.37552/eet.mesoam>
- Pitrou, Perig.** 2016. “Co-activity in Mesoamerica and in the Andes”. *Journal of Anthropological Research* 72 (4): 465-482. <https://doi.org/10.1086/689295>
- Viveiros de Castro, Eduardo.** 1998. “Cosmological deixis and Amerindian perspectivism”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3): 469-488. <https://doi.org/10.2307/3034157>

VLADIMIR MONTAÑA MESTIZO, NATALIA ROBLEDO ESCOBAR Y SORAYA MAITE YIE GARZÓN • La categoría *campesino* y sus representaciones en Colombia: polisemia histórica y regional

artículos

De cuándo acá campesinos

MARÍA CLEMENCIA RAMÍREZ • Genealogía histórica de la categoría de *colono*: imágenes y representaciones en las zonas de frontera y su devenir en *campesino colono* y *campesino cocalero* |

VLADIMIR MONTAÑA MESTIZO • Las representaciones sociales rurales de los “no-indios” ante el ocaso de la ciudad agraria colonial: los Andes centrales neogranadinos en la encrucijada borbónica | NATALIA ROBLEDO ESCOBAR Y CARL HENRIK LANGEBAEK RUEDA • Lo que va del labrador al campesino: representaciones sociales en el actual territorio colombiano, 1780-1866 |

SORAYA MAITE YIE GARZÓN • Aparecer, desaparecer y reaparecer ante el estado como *campesinos* | MARC EDELMAN • ¿Qué es un campesino? ¿Qué son los campesinados? Un breve documento sobre cuestiones de definición

Diálogos

LAURA GUZMÁN PEÑUELA Y LUIS ALBERTO SUÁREZ GUAVA • Acompañemos la vida en el trabajo material: una propuesta de indagación antropológica | DIEGO CAGÜEÑAS • El oficio de la antropología y el trabajo de humanarse | ANA PADAWER • Sobre lo que implica aprender de los otros para la antropología | JOANNE RAPPAPORT • El oficio del etnógrafo | LAURA GUZMÁN PEÑUELA Y LUIS ALBERTO SUÁREZ GUAVA • Compañías buenas para vivir: respuesta a los comentarios

Minerales preciosos

ELIZABETH EMMA FERRY • Creación de valor y espacio mexicano-estadounidense | VLADIMIR CARABALLO ACUÑA • “Como sin querer la cosa”. Insinuaciones e indeterminación en los encuentros entre esmeralderos y esmeraldas en Colombia

Políticas públicas

SANDRA PATRICIA MARTÍNEZ B. • Las políticas públicas a debate: aportes desde la antropología y la sociología de la traducción | FRANCISCO ADOLFO GARCÍA JEREZ • “Los piratas son los que nos salvan”: informalidad, ritmos espaciotemporales y normatividad práctica en la (in)movilidad cotidiana de Cali

cuestiones de método

EDUARDO KOHN • El todo abierto

arqueología

LAURA LÓPEZ ESTUPIÑÁN • Clasificación y análisis espacial de cúpulas en los Andes orientales de Colombia

reseña

MARÍA FERNANDA APIPILHUASCO MIRANDA • Óscar Muñoz Morán (coord.), *Ensayos de etnografía teórica. Andes*



ICANH