

rca

revista colombiana de antropología

70 años
1953 - 2023



ICANH

59 / 1

ENE.-ABR. 2023

e-ISSN: 2539-472X

BOGOTÁ, COLOMBIA

rca

revista colombiana de antropología



59 / 1

ENE.-ABR. 2023

e-ISSN: 2539-472X

<https://doi.org/1022380>

Bogotá, Colombia



ICANH

Revista Colombiana de Antropología

Directora del Instituto Colombiano
de Antropología e Historia (ICANH)
Alhena Caicedo Fernández

Subdirectora de Investigación y Producción Científica
Andrea Leiva Espitia

Coordinador del Grupo de Investigaciones
Carlos Andrés Meza

Directora de la RCA
Juana Camacho Segura

Editor general
Vladimir Caraballo Acuña

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 Bosa
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
Aldica Rita Ramos
Universidad de Brasilia
Joanne Rappaport
Georgetown University
Peter Wade
Manchester University



ICANH

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 A2) • 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)

Jefe del Área de Publicaciones

Laura Morales González

Coordinación editorial

Bibiana Castro Ramírez

Corrección de estilo

Fernando Urueta Gutiérrez

Diagramación

Patricia Montaña Domínguez

Diseño editorial y pauta interna

Nathalia Rodríguez González

Ilustración de cubierta

Liquidación, fotografía de Andrea Murillo

Correspondencia y canje

Calle 12 n.º 2-41, Bogotá, Colombia

Teléfono (571) 444 0544. Fax (571) 4440530

Correo electrónico

rca.icanh@icanh.gov.co

Página web

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

© Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2023

La *RCA* agradece especialmente a los pares académicos que evaluaron cualitativamente los artículos de esta edición:

Juan Manuel Castellanos Obregón

Darío Blanco Arboleda

Diana Gómez

Juan Pablo Bedoya

Víctor González

Julián Andrés Escobar

Luis Carlos Castro Ramírez

Sylvie Taussig

José Antonio Vázquez Medina

Juana Camacho

Valentina Pellegrino

Juan Pablo Estupiñán

Contenido

Artículos

- 8 ¿La guerra siempre es de antemano heterosexual? Homoerotismo, emparejamiento y luto entre hombres combatientes de grupos armados ilegales en Colombia
[Gabriel Gallego Montes](#)
[Sebastián Giraldo Aguirre](#)
- 32 “Desde cómo comer un taco hasta cómo comer un mole”: experiencia migratoria y difusión de la cocina mexicana en los restaurantes étnicos de Montreal
[Iliana Vázquez Zúñiga](#)
- 57 El Teatro Bicentenario, espacio y tecnología infraestructural para la urbanidad de los *aguadeños*
[Daniel Ramírez Pérez](#)
- 83 La sombra de los *imales*. Conocimiento esotérico y resistencia como contribución islámica a la afroepistemología de América Latina
[Antonio de Diego González](#)
- 107 “El desplome de lo igual es irreversible”. La emergencia del enfoque diferencial étnico en Colombia
[Juan Felipe Hoyos García](#)

Diálogo

- 133 Una conversación sobre los horizontes conceptuales y etnográficos del enfoque diferencial
[Valentina Pellegrino](#)
[Juan Felipe Hoyos García](#)

Arqueología

- 140 Desigualdades sociales, producción y consumo en unidades domésticas prehispánicas en el valle de Popayán, Colombia
[Hernando Javier Giraldo Tenorio](#)
[Mateo Fernando Díaz Astaiza](#)
[Germán Andrés Corrales Otero](#)

Content

Articles

- 8 Is war always already heterosexual? Homoeroticism, mating and mourning among male combatants of illegal armed groups in Colombia
[Gabriel Gallego Montes](#)
[Sebastián Giraldo Aguirre](#)
- 32 “From how to eat a *taco*, to how to eat a *mole*”: migratory experience and Mexican cuisine in Montreal’s ethnic restaurants
[Iliana Vázquez Zúñiga](#)
- 57 The Teatro Bicentenario, space and infrastructural technology for the urbanity of *aguadeños*
[Daniel Ramírez Pérez](#)
- 83 The *imales*’ shadow. Esoteric knowledge and resistance as Islamic contribution to Latin America afro-epistemology
[Antonio de Diego González](#)
- 107 “The collapse of the equal is irreversible.” The emergence of the differential ethnic approach in Colombia
[Juan Felipe Hoyos García](#)

Dialogue

- 133 A conversation on the conceptual and ethnographic horizons of the ethnic differential approach
[Valentina Pellegrino](#)
[Juan Felipe Hoyos García](#)

Archaeology

- 140 Social inequalities, production, and prehispanic household consumption in Popayán valley, Colombia
[Hernando Javier Giraldo Tenorio](#)
[Mateo Fernando Díaz Astaiza](#)
[Germán Andrés Corrales Otero](#)

Artículos

.....

¿La guerra siempre es de antemano heterosexual? Homoerotismo, emparejamiento y luto entre hombres combatientes de grupos armados ilegales en Colombia¹

Is war always already heterosexual? Homoeroticism, mating and mourning among male combatants of illegal armed groups in Colombia

<https://doi.org/10.22380/2539472X.2402>

Recibido: 20/04/2022 • Aprobado: 25/07/2022 • Publicado: 01/01/2023



Gabriel Gallego Montes

Departamento de Estudios de Familia, Universidad de Caldas, Colombia

gabriel.gallego@ucaldas.edu.co

<https://orcid.org/0000-0002-9079-0645>

Sebastián Giraldo Aguirre

Núcleo de Estudos de Gênero PAGU - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Brasil

s.giraldoaguirre@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4207-2806>

Resumen

Las guerras siempre se han presentado como escenarios eminentemente heterosexuales. Hasta ahora, lo documentado en torno a las poblaciones LGBT se ha centrado, principalmente, en sus procesos de victimización y sobrevivencia, lo que ha producido un vacío en la comprensión del homoerotismo en la población combatiente. El objetivo del artículo es reflexionar sobre otros escenarios que ponen en tensión la supuesta heterosexualidad de la guerra, en especial las prácticas de emparejamiento, coresidencia y luto entre hombres guerreros. Para ello, presentamos la historia de Mauricio, un miembro de las filas paramilitares del oriente de Caldas, Colombia. Sus vivencias nos aproximan a una lectura *cuir/queer* a la que hemos

- 1 El presente artículo es producto del proyecto de investigación “Sexualidades e identidades de género disidentes en el marco del conflicto armado colombiano: 1985-2015, un aporte a la memoria y la construcción de paz”, financiado por la Universidad de Caldas y la Universidad Nacional de Colombia sede Manizales.

denominado *falotopías maricas*, que tensiona los dispositivos de género y sexualidad en los territorios de confrontación armada.

Palabras clave: homoerotismo, masculinidad, excombatientes, conflicto armado, Colombia.

Abstract

Wars have always been presented as eminently heterosexual. So far, the documentation on LGBT populations has focused mainly on the processes of victimization and survival. Nevertheless, there is a void in the understanding of homoeroticism among the combatant population. This article aims to reflect on other scenarios that put in tension the supposed heterosexuality of war, especially of its warriors, by describing and analyzing situations of pairing, co-residence, and mourning among male combatants of illegal armed groups. To discuss these issues, we will present the story of Mauricio, a member of the paramilitary ranks in eastern Caldas, Colombia. From this history, we will approach a *cuir/queer* reading that we have called queer phalotopies that tension the order of gender and sexuality in the territories of armed confrontation.

Keywords: homoeroticism, masculinity, ex-combatant, armed conflict, Colombia.

Introducción

Colombia vive una confrontación armada sui géneris respecto a las guerras contemporáneas, con una especificidad marcada por la permanencia y actualización del conflicto. La guerra de guerrillas, la violencia estatal y posteriormente la emergencia de grupos paramilitares, y su articulación con formas complejas de narcotráfico y de economías ilegales con fuerte presencia de carteles internacionales, constituyen un panorama general de la contienda. En medio de este escenario, el país también vive un proceso transicional enmarcado en la implementación del acuerdo de paz firmado en 2016 entre el Gobierno y la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo (FARC-EP). Por la permanencia de la confrontación armada en el tiempo y los procesos políticos y de intervención humanitaria que ha generado, el país se ha constituido en un referente en el mundo sobre la implementación de la perspectiva de género para explicar y atender el conflicto armado y los procesos de construcción de paz. A pesar de reconocer el efecto diferencial de la guerra en clave de género, los estudios sobre conflictos armados, construcción de paz, procesos transicionales (Currier 2010; Serrano 2013a, 2013b, 2018) e incluso sobre seguridad (Hagen 2016, 2017; Shepherd y Sjoberg 2012) han recalcado la poca —y a veces nula— incorporación de la perspectiva *queer* en los procesos de investigación e intervención por parte de los Estados y los organismos internacionales.

Es necesario argumentar qué entendemos por perspectiva *queer/queer* y sus implicaciones en contextos de guerra. Los estudios feministas, de género y, posteriormente, los estudios *queer* han problematizado las construcciones sociales sobre el género y la sexualidad, y han insistido en las disparidades de poder que se constituyen a partir de estas categorías y sus consecuencias en las vidas de los sujetos. Al aludir a la perspectiva *queer* estamos refiriéndonos principalmente a cuatro aspectos (véanse Butler 2007; De Lauretis 1987; Preciado 2002). Primero, a una postura que problematiza la noción de *sexo* como una cuestión simplemente biológica y más bien la entiende como una construcción lingüística y, por tanto, social. Segundo, a una apuesta que cuestiona el binarismo sexual, es decir, que trasciende la idea de la existencia solamente de hombres y mujeres. Tercero, a una propuesta que entiende el género como una categoría performativa, que se constituye y se transforma permanentemente, que no está dada ni terminada. Y, cuarto, a un planteamiento que evidencia la configuración de la heteronormatividad, en otras palabras, de un dispositivo social en el que solo se valida la heterosexualidad para las relaciones sexuales, afectivas y familiares. Estas cuatro premisas se implican de maneras particulares en los contextos de guerra, pues intervienen en los procesos institucionales de los grupos armados —legales e ilegales— y en la vida cotidiana de los territorios en conflicto, con lo cual repercuten en los procesos de victimización y sobrevivencia de las víctimas, los combatientes y la población civil en general.

A pesar de que la guerra se ha figurado como un escenario estrictamente heterosexual en su teleología, propósitos y derroteros de heroísmo y victimización, diferentes apuestas en Colombia han resquebrajado dicho argumento —tanto iniciativas investigativas como comunitarias y de organizaciones sociales, junto con testimonios individuales de cientos de víctimas en contextos judiciales—. Hasta ahora, los acercamientos se han enfocado en la victimización de poblaciones denominadas LGBT. Los informes del Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH 2015, 2017, 2018, 2019), los entregados a la Comisión de la Verdad (Caribe Afirmativo 2019, 2020, 2021a, 2021b, 2021c), el propio informe *Mi cuerpo es la verdad. Experiencias de mujeres y de personas LGBTIQ+ en el conflicto armado* (Comisión de la Verdad 2022) y otras iniciativas investigativas (Albarracín y Rincón 2013; Bouvier 2016; Prada *et al.* 2012; Serrano 2013b) han descrito y denunciado ampliamente las violencias y los procesos de sobrevivencia de aquellas poblaciones.

En medio de este panorama se ha advertido un vacío respecto a la población combatiente (CNMH 2015; Thylin 2018, 2019). Los pocos antecedentes investigativos y judiciales al respecto se concentran en tres puntos. Primero, en la situación de instrumentalización de los sujetos (para ciertos oficios como la peluquería, la cocina y

como informantes), de desplazamiento (deserción, cambio de municipio o región, cambio de funciones —en el caso de las guerrillas, eran expulsados de los campamentos para que se sumaran a trabajos políticos clandestinos—) y de aniquilación de personas LGBTIQ+ por parte de grupos guerrilleros y paramilitares (CNMH 2015; Comisión de la Verdad 2022). Otros referentes se limitan a prácticas sexuales y aluden a ciertos sucesos homoeróticos como fugas puntuales, esporádicas o momentáneas que, en últimas, no quebrantan la heterosexualidad, sino que conviven o hacen parte de ella como parte de la cofradía y la camaradería militar (Caribe Afirmativo 2019; CNMH 2015; Giraldo-Aguirre y Gallego 2020). Por último, otros referentes exponen los procesos de reincorporación y las transformaciones de orden sexual y de género de las y los excombatientes al dejar las filas armadas (Thylin 2018, 2019). En este artículo discutiremos otros escenarios que transgreden o ponen en tensión de maneras más directas la supuesta heterosexualidad de la guerra —en especial de sus guerreros—, al describir y analizar situaciones de emparejamiento, coresidencia y luto entre hombres combatientes de grupos armados ilegales.

Para discutir sobre estos temas, presentaremos la historia de Mauricio, un miembro de las filas paramilitares del oriente de Caldas, construida con los relatos de varios pobladores, en los cuales van apareciendo otros personajes y diversos acontecimientos que van entretejiendo la cotidianidad del pueblo, la sexualidad, el amor y la guerra. Las habladurías, los chismes, los secretos, las confesiones y las anécdotas sobre Mauricio conforman una semblanza de un hombre poderoso del pueblo que, por medio de su pertenencia al grupo armado, pudo hacer “de las suyas”, como bien lo relataron algunos vecinos. Entre tantas cosas, llevó una vida sexual, sentimental y habitacional con otros hombres, una situación que los mismos códigos morales de la guerra desterraron en los municipios a través de acciones de limpieza social, señalamiento y desplazamiento (Giraldo-Aguirre 2020; Giraldo-Aguirre y Gallego 2020).

La vida de Mauricio era un tanto *queer*, llena de fugas: por un lado, era un hombre de guerra, líder de los paramilitares en el pueblo, que enarbolaba una masculinidad hegemónica, desplegada por acciones militares; por otro, un hombre que se relacionaba erótica y afectivamente con otros hombres del pueblo. Su vida tensionaba el campo mismo de la sexualidad y el género. Esa tensión, que a primera vista aparece como un asunto contradictorio, es más compleja, pues en los contextos militares y de confrontación armada el homoerotismo, a veces, es consentido mientras mantenga unos marcadores de poder claros: virilidad, posiciones sexuales (activo) y jerarquías militares, sin olvidar el supuesto “apetito sexual” del hombre armado (CNMH 2017). Lo importante es que se cumpla con la causa armada; esa

premisa crea marcos de tolerancia (Dietrich 2015). El homoerotismo, por tanto, no es un elemento antagónico de las instituciones militares, tanto legales como ilegales, sino un elemento encubierto por las políticas sexuales propias de ellas, como en los casos, principalmente, de los grupos paramilitares en Colombia.

Nuestras visitas al municipio de Samaná transcurrieron entre los años 2016 y 2018. Samaná es un municipio andino asentado en las laderas orientales de la cordillera Central, en el departamento de Caldas, Colombia. Su fundación data de finales del siglo XIX, en el marco de la colonización antioqueña. Actualmente su cabecera municipal no supera los 10 000 habitantes, con una población total cercana a las 26 000 personas, por lo cual su vida cotidiana está muy articulada al mundo rural. La economía local se basa en la explotación agropecuaria, con una fuerte dependencia del cultivo y la comercialización del café. La bonanza cafetera de los años setenta y ochenta del siglo pasado consolidó una economía agrícola local basada en la producción y comercialización del grano e impulsó un encadenamiento de otros sectores económicos como el comercio y los servicios. No obstante, la caída del Pacto Internacional del Café en 1989 y sus consecuencias, que se vivieron durante la década de los noventa y se prolongaron hasta el siglo XXI, coinciden con los primeros brotes de insurgencia guerrillera y posteriormente paramilitar (Cifuentes Patiño y Palacio Valencia 2005).

Samaná fue uno de los territorios de operación de los frentes 47 y 9 de las FARC. Su arribo implicó la aparición de los cultivos de coca y marcó el comienzo de una oleada de violencia que se acrecentó con la llegada de los paramilitares, las Autodefensas del Magdalena Medio, a partir de los años noventa, bajo el mando de Ramón Isaza. Los paramilitares se asentaron en la planicie del Magdalena Medio, y el municipio quedó en medio del control insurgente y de los grupos paramilitares. A la fecha, el 90 % de los habitantes de Samaná son víctimas reconocidas del conflicto armado por diferentes hechos victimizantes, dentro de los cuales el desplazamiento y la desaparición forzada son los principales (CNMH 2022). El conflicto se “ensañó tanto con Samaná que allí se concentra gran parte de los hechos victimizantes en el departamento de Caldas” (“En Samaná arman el rompecabezas del conflicto armado” 2017).

El trabajo de campo en el municipio nos permitió conocer varios testimonios, algunos de ellos en el marco de entrevistas, otros en conversaciones informales durante las caminatas por el pueblo o en medio de un café —o un tinto, como coloquialmente se le dice a esta bebida en esas zonas andinas productoras del grano—. También emergieron los rumores, los fragmentos de una memoria colectiva que se asomaban en las oficinas estatales, en los bares, en los prostíbulos y

en las calles sobre Mauricio, un personaje que dejó huella en los pobladores en cuanto fue protagonista en ese periodo cruento del conflicto armado en el municipio, que transcurrió desde la segunda mitad de la década de los noventa del siglo XX hasta el primer quinquenio del siglo XXI.

Con el material empírico recolectado, escrito en libretas de campo con base en lo escuchado y observado, o transcrito en un texto a partir de una entrevista en profundidad, se armó un tejido de múltiples voces, entre las cuales es central la narración de Rogelio, un hombre carismático, líder del pueblo, quien conoció y compartió momentos de la vida de Mauricio, distinguió a sus amantes y sus fechorías en el pueblo. Los testimonios de Rogelio, diríamos, constituyen la base central para armar la trama biográfica de Mauricio, la cual se nutre y es interpelada por otras narraciones, comentarios y chismes propios de los pequeños poblados. Lo contado por unos y otros, así mismo, tuvo un efecto de triangulación de fuentes que le imprime a lo reconstruido cierta fiabilidad.

El artículo está compuesto por cuatro apartados y unas consideraciones finales. En el primero se reflexionará sobre el dispositivo sexual del pueblo y su manera especial de denominar a los hombres que se vinculan sexual y emocionalmente con otros hombres. Después, se introducirán algunos fragmentos de la vida de Mauricio, su protagonismo en el desenvolvimiento del conflicto armado en el municipio, su poder, su benevolencia y, a la vez, sus andanzas con otros hombres del pueblo. Luego, a partir de la historia de la relación de Mauricio con el Sardino², se discutirá sobre el emparejamiento y la coresidencia entre hombres combatientes. Para terminar, se considerarán los afectos y los lutos entre estos hombres en medio del desarrollo de la guerra. Finalmente, se presentan a manera de conclusión unas reflexiones en torno a las perspectivas y los derroteros que iluminan estos rincones de la guerra, sobre cómo las masculinidades, la sexualidad y el homoerotismo se ensamblan en las contradicciones de la guerra misma.

Hombres guerreros “con un toque de gay”

La mañana que iniciamos nuestro trabajo de campo en Samaná, uno de los autores de este artículo se encontró por casualidad con una amiga de juventud que residía en el municipio. Durante el encuentro en la calle y mientras caminábamos hacia su lugar de trabajo, le comentamos el propósito de la visita y el tipo de

.....
2 Expresión de la zona para referirse a un hombre joven.

investigación que adelantábamos con poblaciones LGBT y trabajadoras sexuales víctimas del conflicto armado. A lo largo de la charla, no nos auguró muchos éxitos, pues, según ella, en el municipio poco se hablaba del asunto, todo era muy tapado; además, pensaba que en el pueblo no había gais sino hombres “con un toque de gay”. Esta expresión nos llamó profundamente la atención. En medio de la charla la interpelamos preguntándole qué significaba para ella “un toque”, a lo cual respondió que había ciertos comportamientos y gustos que hacían que “lo gay” se notara, que se hiciera evidente ante los ojos de los otros. Según ella, existen ciertas acciones, actos o palabras que acercan a una persona a lo gay sin que sea una persona gay del todo, sin asumir dicha nominación como una identidad instalada en el sujeto, sin habitarlo o sin que le pertenezca.

Un toque también es una caricia, una fricción, algo que se acerca a otra cosa, que la roza, pero no la penetra, no la lastima; es algo que genera contacto, pero siempre queda, aparentemente, en la periferia. En otras palabras, es en las fisuras, en las rendijas de las masculinidades, donde lo gay toca y logra fijaciones momentáneas mediadas por el deseo; allí es el deseo homoerótico el que funge como termómetro que mide la intensidad del toque y su adherencia. El toque pone en tensión la masculinidad, la cripa, pero no la fractura como régimen discursivo y práctica social en el marco de un régimen sexo-genérico. El toque también tiene un componente de discreción, de no ser visible para los otros, de mimesis y *performance*, un régimen de privacidad de lo que se hace, de vigilancia sobre el comportamiento propio y de los otros, y tiene a la noche como escenario privilegiado. Un *toque de queda* del deseo, que pasa por el cuerpo y define cómo habitar el tiempo y el espacio.

En buena parte del trabajo de campo, las personas con las cuales tuvimos la oportunidad de conversar nos relataron historias de hombres que sostenían —y tal vez aún sostienen— relaciones eróticas y afectivas con otros varones, pero en las cuales la masculinidad misma no era cuestionada en público. Se trataba de hombres con un toque de gay, como decía la vecina, algunos de ellos hombres de guerra y otros “hombres de familia”, como son llamados por otros pobladores, que han hecho trayectorias de vida siguiendo el patrón establecido: casarse, convivir, tener esposa y descendencia. En estas trayectorias el homoerotismo se filtra en escenas complejas de deseo que tensionan el orden familiar y social, pero sin quebrantarlo³.

3 Durante el trabajo de campo que soporta la presente investigación, la comunidad, los funcionarios públicos y las personas interlocutoras no hicieron alusión a relacionamientos sexuales o sentimentales entre mujeres combatientes. Actualmente, en el contexto de la investigación doctoral de Sebastián Giraldo —uno de los autores del presente artículo— sobre homoerotismo y homosexuali-

El rumor, entonces, se convierte en un dispositivo que crea y regula una realidad, en este caso, sobre el orden de género y sexual de los pobladores del municipio. Veena Das (2006), justamente, argumenta que se trata de un mecanismo social y lingüístico intrínseco a los contextos de violencia. El rumor, siguiendo a la autora, presenta un aspecto enunciativo que crea una adhesión intersubjetiva y comunitaria, y otro performativo que, por medio de la difusión y la circulación, constituye un discurso que configura un orden social. Por ello, no es independiente de las formas de vida —o formas de muerte, recalca Das— en las cuales está inmerso.

Algunas autoras y autores también han reflexionado sobre el rumor en el contexto del conflicto armado en Colombia. Esta categoría, como lo recalca Estrada (2007), puede ofrecernos aspectos centrales para comprender los cálculos de poder político de los grupos armados y la dinámica del conflicto armado a nivel local; no solo respecto de la violencia, sino también de los procesos de sobrevivencia, de la configuración de procesos organizativos de construcción de paz y de atención humanitaria (Aparicio 2012). El rumor se inmiscuye en los circuitos de silencio y miedo de la vida cotidiana de los pueblos (Castaño y Ruiz 2019). Por otra parte, se puede proponer una perspectiva de género para comprenderlo, al establecer sus implicaciones en la victimización de las mujeres (Estrada, Ibarra y Sarmiento 2003; Ruta Pacífica de las Mujeres 2013) y de la población LGBT (CNMH 2015; Giraldo-Aguirre y Gallego 2020), así como su repercusión en el fenómeno de la violencia sexual (CNMH 2017).

Era muy difícil escaparse de este acecho; al fin y al cabo, como se dice: “pueblo chiquito, infierno grande”. En cada conversación, en cada café, siempre había momentos de inflexión para bajar el tono de voz, acercarse un poco más, crear una atmósfera de intimidad y emitir un relato o una sentencia que no resistiría ser puesta en público. La vida del uno y de la otra era un guion del que se desprendía un sinnúmero de historias en el pueblo. Si bien el escenario de la violencia armada suscita un contexto de rumores, secretos y silencios, la sexualidad es un componente que también está inmerso en estos circuitos de sigilo y enigma, más aún

.....

dad entre hombres dentro de grupos armados ilegales, sí se han relatado algunos casos, principalmente en los procesos de reincorporación de población excombatiente acompañados por el personal de la Agencia para la Reincorporación y la Normalización (ARN), pero siguen siendo muy escasos. Estos antecedentes dan cuenta de que existe un vacío sobre este tema, no solo investigativo, sino también político y de intervención por parte del Estado, la academia, los organismos humanitarios y hasta de las propias organizaciones sociales. En estos casos, se evidencia el carácter machista, patriarcal y androcéntrico de los estudios *queer/cuir* sobre el conflicto armado y la paz en el país, en los cuales participamos los propios autores de este artículo.

cuando están relacionados con maneras abyectas de vivirla. Los maricas y las lesbianas del pueblo son personajes centrales en este tipo de intrigas; por más que se reniegue de ellos y de ellas, son figuras que, en últimas, permiten mantener un orden moral e imaginario sobre la sexualidad de los pueblos. Sus biografías no son ajenas a la historia del municipio; todo lo contrario, su presencia se instala en la memoria colectiva del pueblo.

Los estudios sobre diversidad sexual y de género en el marco del conflicto armado en Colombia, además de denunciar y caracterizar la victimización y la sobrevivencia de las poblaciones denominadas LGBT, también han permitido un acercamiento a contextos rurales en el país y una reflexión al respecto. Se ha manifestado ampliamente que este campo de estudios tiene una profunda perspectiva urbana y del norte global, y que se requiere de apuestas investigativas, teóricas y metodológicas que amplíen las nociones sobre la sexualidad y el género en territorios rurales. Apuestas en Colombia (Pazos, en prensa; Tabares 2019; Vargas 2021) y en Brasil (Passamani 2015) han advertido algunas premisas, principalmente dirigidas a confrontar el supuesto homofóbico de los contextos rurales y su menor apertura a sexualidades por fuera del marco heterosexual. Al respecto, dichos autores y autoras han resaltado que los sujetos denominados LGBT no están estrictamente ocultos o invisibilizados; enfatizan que no son personas necesariamente violentadas o desplazadas de la vida comunitaria (Pazos, en prensa), y que las comunidades organizan sus propias maneras de nombrarlas e integrarlas a la vida cotidiana de los territorios (Tabares 2019; Vargas 2021).

El hijo del pueblo y falotopías de la guerra

De todo lo escuchado, quisimos reconstruir una vida en particular: la de Mauricio, un hombre joven, paramilitar, que se relacionaba erótica y afectivamente con otros hombres. Se decía que había tenido “rollos”⁴ con el uno y con el otro, pero había tres historias que sobresalían: con el Mono Papitas, con Rubiel —a quien apodan el Guerrillero— y con un joven campesino de una vereda en la parte alta del pueblo. Según las habladorías, estos hombres eran “todos muy varoniles y masculinos”, “no daban de qué hablar” respecto a su sexualidad; eran hombres con un toque de gay.

.....
4 Expresión que da a entender un relación sentimental, afectiva o sexual con otra persona.

Era un secreto a voces que a Mauricio le gustaba la “maricada”. Ese rumor, junto a sus andanzas con los grupos paramilitares de la región, hacían de él un personaje de quien hablar en el pueblo. Samaná, un municipio incrustado en la cordillera Central colombiana, era por esos años un territorio de disputa entre los diferentes ejércitos armados. La guerrilla de las FARC-EP había mantenido su poder en la zona por más de veinte años, pero desde finales de la década de los noventa habían llegado los grupos paramilitares. Se decía, entre tanto murmullo, que el propio Mauricio era uno de los que había llevado el paramilitarismo al pueblo. Por esos años, las cifras de homicidios, masacres, desapariciones y desplazamiento forzado del municipio engrosaban los balances sobre el conflicto armado en esa región.

Mauricio era un hijo del pueblo, así lo consideraban muchos, pero era un hijo que se había comenzado a descarriar. Desde muy joven se empezó a rumorar sobre su gusto por los hombres. Le gustaban los mayores y los sardininos —una ambivalencia que pocos comprendían—, pero que, en cualquier caso, fueran muy varoniles, acuerpados y gruesos —un prototipo muy común en contextos de economía rural como Samaná—. Era amigo del uno y de la otra, invitaba a unas cervezas y a botellas de aguardiente. Se sabía ganar a sus paisanos. Los sentimientos de los pobladores hacia él eran confusos, una mezcla entre cariño y miedo, pues, al fin y al cabo, era uno de los “duros” de los “paras”.

La apropiación del territorio de la región por parte de Mauricio y del grupo paramilitar, junto a las relaciones empáticas y tensas con los habitantes del pueblo, permiten, justamente, apelar a la noción de *falotopía* propuesta por Rodrigo Parrini (2016) para analizar las situaciones de violencia extrema en México. Según el autor, se trata de un modo en el que las hipermasculinidades se adueñan de los espacios públicos y figurales. En ese sentido, la falotopía no es un espacio, sino una forma de apropiación y uso de este. El autor complementa diciendo que la noción se refiere a otras maneras de vislumbrar las genealogías de las políticas masculinas en contextos de violencia, que se constituyen en un espacio pedagógico de las éticas guerreras y viriles.

A partir de la historia que venimos narrando, podemos entrever, entonces, las tramas de esas falotopías; podemos reconocer las maneras como el poder guerrero y masculino se asienta en el territorio, en las relaciones sociales, en la cotidianidad del pueblo; cómo se inmiscuye en el compañerismo, en la solidaridad y los apoyos, pero también en el miedo y el pánico de la población. Una habitabilidad híbrida en zonas de confrontación. Con el caso de Mauricio, se evidencia que la apropiación de los territorios a veces también se realiza por medio de la

empatía con la población, no solo son formas violentas; la amabilidad, las invitaciones a tomar licor, ser buena gente y llegar a ser considerado como “un hijo del pueblo” son otras maneras de implementar un poder en la región. Por medio de esta *performance* empática se proyecta otra faceta, contraria a la de violencia —y a la de monstruo, que entre dientes o entre rumores se conoce en el pueblo—, a través de la cual se quiere representar, si es que se puede, la “cara buena” de la guerra, unos semblantes carismáticos y benevolentes de la violencia. No podemos olvidar, por supuesto, el horror de esa misma guerra que, mientras invitaba a una botella de aguardiente, imponía un orden armado que implicaba, entre muchas cosas, el desplazamiento, el asesinato y la desaparición de cientos de cuerpos, especialmente aquellos indeseables, abyectos.

Otro componente que resulta interesante es el hecho de la implementación de un poder armado a manos de un hombre considerado marica o con un toque de gay. La falotopía no es estrictamente heterosexual, como tal vez podría pensarse; también puede implicar hipermasculinidades con deseos, prácticas, relaciones y arreglos familiares homosexuales. Jugando un poco con el concepto, se podría hablar de *falotopías maricas*. Sobre este tema, Núñez y Espinoza, también en el contexto de violencia en México, plantean que las disciplinas criminológicas y jurídicas —a las que sumaríamos los estudios sobre violencia armada en Colombia o sobre la guerra en general— no se imaginan que hombres con deseos homosexuales sean capaces de participar o de dirigir organizaciones criminales, ya que asumen que estas tareas exigen un despliegue “natural” y “excesivo” de “hombría”, supuestamente solo presente en varones con deseos heterosexuales (2016, 104). Esta suposición tiene profundas repercusiones teóricas, epistemológicas y metodológicas, como también políticas, a la hora de reflexionar sobre las implicaciones del género y la sexualidad en los contextos armados. El caso de Mauricio evidencia, entonces, que la guerra también se puede gestionar desde sexualidades abyectas, disidentes, y no solo en escenarios de anonimato o secreto sobre la sexualidad de los combatientes, sino en casos en los cuales la población sabe y etiqueta la sexualidad de ese sujeto.

Emparejamiento y coresidencia entre hombres de guerra

El chisme sobre las andanzas sexuales de los habitantes en los municipios se vuelve cómplice del acecho y la vigilancia de los cuerpos en la guerra. Mauricio no pasaba

mucho tiempo en el pueblo, pues sus responsabilidades guerreras lo tenían solo dos o tres días allí. Al comienzo se quedaba en hoteles, pero después le solicitó a un amigo, el Mono Papitas —para muchos, uno de sus amantes—, que le rentara una habitación. El acuerdo se mantuvo por varios meses. Cuando Mauricio pasaba unos días en Samaná, entre andanzas armadas, rumbas y derroche de licor y dinero, siempre terminaba su fiesta en la habitación rentada por el Mono.

Por más que se hablara de la maricada de los dos, lo que le reprocharon los habitantes del pueblo al Mono Papitas, y especialmente Rogelio, fue la vinculación de Mauricio con los paras. Le empezaron a aconsejar que se dejara de juntar con él, que le dejara de alquilar el cuarto. Al principio, el Mono hacía caso omiso a esas opiniones, “le entraban por un oído y le salían por otro”. No importaba, pues “ahí tenía a su hombre”. La situación de violencia se agravó y con ella el peligro de andar con Mauricio. Por ello, tal vez, el Mono por fin se decidió a dejar a su inquilino.

A las pocas semanas, Mauricio comenzó a pasearse por las calles con otra de sus conquistas. Ahora no era un hombre maduro, era un sardino, un hombre joven y atlético que venía de una de las veredas de la alta montaña con fuerte presencia de las FARC-EP. Iba para arriba y para abajo con él. Todos empezaron a inventarse historias sobre la pareja. Se decía que vivían juntos por los lados del comando de policía. No importaba qué tan cerca del comando estuviera Mauricio, pues en esos territorios, generalmente, la policía y el ejército se hacían los de la vista gorda o, directamente, resultaban ser aliados del accionar paramilitar.

Como construcción sociocultural, la cohabitación entre personas del mismo sexo en las sociedades latinoamericanas no puede ser hallada como un hecho público, colectivo y político antes de los años sesenta del siglo XX. La anterior afirmación no niega la existencia de lazos de afecto e intimidad antes de esta época, como ha sido documentado por algunas fuentes históricas (Bedoya Molina 2020); recalca, eso sí, dos características que hacen del fenómeno un hecho sociológico: por un lado, su visibilización pública y su colectivización y, por otro, el establecimiento de unidades domésticas diferenciadas, con su correspondiente regulación civil (Gallego y Vasco 2017). Es un fenómeno de época, que ha sido documentado como un hecho urbano y prototípico de las clases medias, muy aparejado al desarrollo de una identidad gay consciente, militante y política (Ruiz-Vallejo 2021). Sin embargo, una crítica adelantada a tales miradas desde una perspectiva *queer* y del construccionismo social hace posible afirmar el carácter construido y contextual de dichas prácticas e identidades (Estrada *et al.* 2007).

Tal reconocimiento permite hacer visibles otras prácticas que han estado al margen, en los rincones del análisis y la teoría misma, y que permiten pensar en

la ruralidad. Los estudios sobre la guerra en Colombia también se enmarcan en discursos propios y extraños; hay literatura suficiente que explica los hechos victimizantes hacia ciertas poblaciones, pero escasea, por ejemplo, un análisis de la guerra sobre la familia como sistema y no como suma de individuos, asumiendo que una agregación de los hechos victimizantes de los sujetos nos conducirá a entender la familia como un todo. Esto involucra, por supuesto, los derroteros de victimización y resistencia recorridos por parejas del mismo sexo y otras formas de habitabilidad, como los hogares unipersonales, que son estadísticamente más significativos en contextos rurales (DANE 2020). Como lo mencionan Passamani (2015), Pazos (en prensa), Tabares (2019) y Vargas (2020), no podemos advertir un vacío en formas de convivencia o nominación de experiencias sexuales o habitacionales, en contextos rurales de nuestra América, partiendo de una supuesta heterosexualidad consustancial al mundo rural que todo lo atrapa y todo lo explica. Al respecto, dichos autores recalcan que las zonas rurales (que involucran pequeños poblados) desarrollan complejos sistemas de visibilidad, discursividad y reconocimiento frente a sujetos considerados, en principio, abyectos.

En tal sentido, los sistemas de regulación de la identidad (Estrada *et al.* 2007) limitan culturalmente las opciones; actúan como rejillas que filtran, bloquean, dejan pasar y permiten la emergencia de ciertos comportamientos, discursos de identidad y prácticas que en principio nos pueden sonar extraños en relación con ciertos contextos. La vida de Mauricio y su convivencia con el Sardino a pocos pasos del comando de la policía tensionaban los mismos dispositivos de género y sexualidad del poblado. Al Mono Papitas no se le censuró la convivencia con Mauricio, sino el hecho de mantener una relación afectiva o de ayuda a un paramilitar, de rentarle un cuarto y exponerse al peligro. Nunca, durante el trabajo de campo, alguien se refirió a Mauricio, al Mono o al Sardino como hombres gais, sino con un toque; tal vez alguien llegó a señalar que eran personas “raras”, que se comportaban de manera extraña.

Uno de los pobladores dijo, al referirse a la convivencia de Mauricio con otros hombres, que eran “buenos amigos” y que por eso vivían juntos. El recurso lingüístico utilizado se basa en una ficción de identidad que se ha empleado históricamente y que escapa, aparentemente, a cualquier ejercicio de regulación: la amistad. Bajo el marco de la amistad se han explicado diversos vínculos de variada intensidad y reciprocidad a lo largo de la historia. En las amistades entre hombres, como Luhmann (1985) y Foucault (1999) lo advierten, existió el problema de las prácticas homoeróticas “como una oscura hipoteca del concepto de amistad” (Núñez 2007). Tal vez por ello, usar la amistad para nombrar mejores

amigos o amantes visibiliza, pero pone en tensión, el campo de la sexualidad, lo hipoteca.

Es muy difícil demarcar el límite en donde el amor-amistad entre hombres y el amor fraternal se vuelven amor homoerótico, y más cuando hay convivencia de esos buenos amigos. Quizás en Samaná saber si el Mono o el Sardino eran las parejas convivientes de Mauricio no representaba un problema en sí mismo, porque sus pobladores ya habían desarrollado recursos lingüísticos, producto de su intercambio cultural, que les permitían nombrar aquello: hombres con un toque de gay, buenos amigos, gente rara. Si tenían o no relaciones sexuales, tal vez eso carecía de importancia; sus prácticas no tenían ninguna implicación social, eran toques, no fijaciones entre hombres, los unos guerreros, otros “de familia” y otros bien masculinos. La preocupación eran la guerra misma y sus derroteros, la seguridad que había que desplegar, las formas de socializar y de abordar la vida cotidiana que los actores armados habían impuesto sobre el territorio, así esos actores fueran gente rara desde el punto de vista del género y las sexualidades (y sus construcciones derivadas: pareja y familia). Era una mezcla entre militarismo, homoerotismo y guerra que complejizaba cualquier tipo de interpretación del hecho y sus actores.

Enemigos y amantes guerreros: afectos y lutos en la guerra

La vida de Mauricio se veía cada vez más cercada. Se sabía, por muchas referencias, que la vida de los “paracos” duraba poco. Sus andanzas criminales, junto a su derroche de alcohol y fiesta, comenzaron a despertar sospechas. Un día, como a las nueve de la noche, iba con su sardino por la “zona de tolerancia”⁵ cuando de repente salieron dos hombres de una cantina y les pegaron varios tiros. Ambos, Mauricio y el joven, salieron corriendo. Alcanzaron a correr unas cuadras, pero Mauricio no aguantó y cayó; su cuerpo se desplomó, quién sabe si por coincidencia, por los lados del Divino Niño; quizá allí encontró cierta protección espiritual para su lecho de muerte. El joven siguió corriendo y pudo resguardarse en el comando. Se dice que esa misma noche los policías lo ayudaron a volarse del pueblo.

5 Espacios de la ciudad donde se concentran la prostitución y otros negocios vinculados con la industria del sexo. En otros países se habla de zona roja, barrio rojo, etc. [N. del E.]

Al velorio de Mauricio fueron muy pocas personas. A pesar de haber sido un personaje querido y odiado por los habitantes, la ida a su funeral era un riesgo que pocos se atrevieron a tomar. Las muertes de la guerra, muchas veces, se confinaban a una asombrosa soledad. Los actos fúnebres de combatientes y de las propias víctimas también eran territorios de batalla. Si el uno iba al velorio del otro, se convertía inmediatamente en enemigo de los ejércitos en contienda. A veces, ni siquiera los propios familiares podían acompañar a sus muertos. El informe *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad* (CNMH 2013) ha documentado que en muchas situaciones los actores armados impusieron una represión sobre las manifestaciones colectivas de solidaridad, así como la prohibición de actividades importantes para tramitar el dolor y el duelo. Es decir, el dilema que afrontaban los habitantes de Samaná no era propio de este territorio, sino que obedecía a los complejos procesos de regulación social sobre la vida y la muerte impuestos en las confrontaciones armadas. Entre los pocos asistentes al velorio hubo un hombre mayor que se llevó toda la atención: lo apodaban el Guerrillero y se decía que había tenido un rollo con Mauricio. Contra todo pronóstico, no le importó hacer una algarabía y llorar a grito herido por él. En medio de su dolor gritaba: “Malparidos hijueputas, me mataron a mi muchacho”.

El luto, siguiendo a Judith Butler (2010), es justamente un escenario emblemático de las sociedades contemporáneas. Según la autora, a quién se guarda luto o a quién se “duela” hacen parte de una política de reconocimiento más amplia que, en últimas, se dirige a quién reconocemos como humano y a quién no. Los análisis sobre el duelo y el luto en el marco del conflicto armado en Colombia se han concentrado en dos perspectivas: la psicológica y la artística⁶; sin embargo, también se encuentran algunas reflexiones desde la antropología. Autores como Vergara-Figueroa (2018) y Cagüañas (2021), en sus estudios sobre la comunidad de Bellavista-Bojayá en Chocó, han planteado la centralidad del duelo para el trámite de la violencia y la muerte, no solo de los sobrevivientes, sino igualmente para el alma de los muertos (Cagüañas 2021); en contextos donde el duelo, por circunstancias de la violencia misma, pareciera imposible, emergen prácticas individuales y comunitarias, como el caso de las músicas y los alabaos (Vergara-Figueroa 2018). Por otra parte, autoras como Arenas (2015) en su estudio sobre altares consideran el luto como una práctica cultural con profundas aristas políticas que integra mecanismos para destacar lo acontecido, expresar la indignación y evitar su

6 Para conocer un balance sobre las publicaciones, véanse Restrepo y Bedoya (2020), sobre la perspectiva psicológica, y Rubiano (2017), sobre la artística.

repetición, y lo ven como un proceso de resistencia íntima, familiar y comunitaria que demanda un reconocimiento de la pérdida.

Bajo varios sentidos, los combatientes son calificados como monstruos y como animales; por otra parte, aquellos considerados como maricas también reciben etiquetas que denigran su humanidad, como rótulos de enfermedad, locura y monstruosidad. Ambos, tanto combatientes como maricas, son desplazados por fuera de la humanidad y por tanto no merecen un luto, no merecen ser dolidos; todo lo contrario, muchas veces se escucha la frase “gracias a Dios lo mataron”. Ciertamente, ir al funeral de Mauricio era engorroso, se conjugaban varios elementos: ser combatiente, tener un toque de gay y ser sujeto de resentimientos y odios debido a su accionar armado; por ello, tal vez, hubo poca asistencia. El régimen de luto propio de la guerra y del dispositivo sexual lo desplazaba a los contornos del ultraje y el escarnio público; una razón de peso para no acompañarlo en su última morada.

Podríamos preguntarnos: ¿quiénes lloran a los maricas en la guerra? A veces pareciera que solo los mismos maricas, nadie más, como el caso del Guerrillero que lloró a Mauricio. Podríamos hacer las mismas preguntas y las mismas conjeturas frente a los excombatientes. Los informes del CNMH (2015, 2017, 2018, 2019) y de las organizaciones sociales (Caribe Afirmativo 2019, 2020, 2021a, 2021b, 2021c) han relatado que la misma población LGBT y —muy pocas veces— los familiares son quienes lloran a estas víctimas, quienes les guardan luto y emprenden procesos de justicia y dignificación de sus vidas. La homofobia por parte de familiares, de la comunidad, de los grupos armados —tanto legales como ilegales— y del Estado se articulan, justamente, con el luto, la sobrevivencia y la memoria de aquellas poblaciones. Nadie los lloraba, pocos han luchado por la dignificación de sus vidas, poco se sabe de sus historias. A los maricas, a los excombatientes, así como a otras poblaciones denostadas por su género y su sexualidad, como las trabajadoras sexuales (Gallego 2020), los y las lloraban muy pocos; quizá solamente quienes estaban sumidos en las mismas etiquetas y violencias contra sus cuerpos y sexualidades.

La historia de Mauricio y el Guerrillero, a simple vista, resulta paradójica, pues los dos eran contrincantes en la guerra. Sin embargo, los unía un afecto que superaba esas rivalidades y el hecho de que habían entretejido una serie de solidaridades. Eran contrarios en ejércitos, en ideales, pero los unía otra cosa: su sexualidad, el ser maricas en medio de la guerra. Sara Ahmed (2018), justamente, alude a las vinculaciones entre los abyectos —o los sujetos en condiciones de fragilidad— como estrategia para soportar los ataques contra sus vidas y contra sus cuerpos. Los vínculos entre aquellos y aquellas denigrados por condiciones de género, sexualidad, clase, nacionalidad, corporalidad, entre otros marcadores sociales, son

alianzas que pretenden preservar la vida, son cuerpos en alianza (Butler 2017) que intentan sobrevivir en medio de contextos hostiles contra sus vidas. Como el caso del Guerrillero y Mauricio que, al parecer, en medio de la hostilidad de la guerra, tuvieron la oportunidad de encontrarse y, por lo menos, llorar y guardarle luto al otro.

Reflexiones finales

¿Cómo se contextualiza lo *queer/cuir* en un contexto de guerra? ¿Qué potencialidades, qué limitaciones o qué repercusiones tiene adoptar una perspectiva *queer/cuir* frente a los conflictos armados? ¿Qué aportes, no solo políticos sino también epistemológicos y teóricos, puede brindar esa perspectiva a los análisis sobre las guerras o la construcción de paz?

La performatividad es, sin duda, una de las nociones fundamentales de la perspectiva *queer/cuir* y, justamente, puede ser una arista para articular las reflexiones sobre género, sexualidad, violencia, guerra y transicionalidad. Así como el género performa, la violencia y la transicionalidad también. Ambas son producto y productoras de realidades sociales; de sujetos, relaciones sociales, instituciones y cotidianidades. A partir de los planteamientos de Das (2006), hemos comprendido el carácter productivo y cotidiano de la violencia; de la mano de autores como Núñez y Espinoza (2016), hemos esclarecido cómo esos contextos violentos son producto y producen género y sexualidad; y con autores como Serrano (2018), hemos advertido ese mismo razonamiento en relación con los escenarios transicionales.

Frente a las transiciones políticas, en específico, podemos aventurar una reflexión: los elementos centrales de la teoría de la performatividad, siguiendo a Butler (2007), son el poder, la iteración, lo ilusorio y su carácter productivo, nociones bajo las cuales también podríamos analizar los contextos transicionales. El poder de los mecanismos transicionales, bien sean estatales, de organismos internacionales o de las propias comunidades, se condensa y se vuelve repetitivo por medio de discursos jurídicos, humanitarios y comunitarios, y produce realidades (organismos, comisiones, instituciones, proyectos de intervención), así como también crea actos ilusorios, en este caso, actos ilusorios de paz, desplegados en espectros de la esperanza y del porvenir (Castillejo 2015, 2017).

En este artículo profundizamos, entonces, en la performatividad de un comandante paramilitar; en cómo sus actuaciones, a la vez que imponían un orden, lo torcían. La historia de homoerotismo, emparejamientos, coresidencia y luto así lo

demuestra. La socialización tradicional en la cultura militar conlleva la creación de una “camaradería” masculina que permite la construcción de vínculos estrechos en el grupo para mantener la cohesión y la lealtad, y que sirve como escudo de sexo/género que deviene falotópico (Parrini 2016). Tal escudo es altamente poroso y frágil; de ahí su obsesiva y brutal limpieza de todo aquello que aparezca como impuro o abyecto, que no tenga lugar y deba expiarse, desterrarse, en cuanto su presencia vulnera o hace frágil la masculinidad como proyecto. No obstante, el lado opuesto de una correcta masculinidad habita en sus fisuras, entre sus ranuras, la toca, como el homoerotismo. Sexualidades desviadas, periféricas, también son murmullo, rumor, poner en entredicho, cuestionar, hacer mención de hombres que no son tan hombres, que tienen un toque de gay, hombres en un “entre” permanente, en una *liminalidad*, como diría Parrini (2010).

Tal vez por eso, la expulsión o la muerte de aquello que también es masculinidad se desplaza en una paradoja que se cierne sobre la masculinidad militarizada; una paradoja de efecto espejo por la cual los hombres guerreros no se atreven a proyectar su imagen, en la medida en que lo proyectado, en parte, es aquello que consideran lo no apropiado, el vicio, la desviación, lo sucio, pero que persiste allí como una imagen. En la extirpación del indeseable, del otro del deseo que habita en mí, se manifiesta así mismo una paradoja adicional, pues se trata de querer eliminar la propia sombra, la que nos habita y nos es consustancial. Las historias de Mauricio, el Mono Papitas, el Sardino y el Guerrillero, escenificadas en un poblado andino de montaña permeado por la confrontación armada, pueden parecer extrañas o insólitas. Desde nuestra perspectiva, sus vidas constituyen la sombra y el espejo de las masculinidades militarizadas; sus tramas muestran que la guerra no siempre es de antemano heterosexual, parafraseando a Judith Butler (2004).

Los relatos sobre las prácticas homoeróticas de Mauricio, tratándose de un hombre de tropa de los paramilitares, grupo al cual se le reconoce la autoría de buena parte de la violencia sexual contra la población civil del país (CNMH 2017), y otros relatos en los que se comienza a hacer evidente la presencia de prácticas homosexuales dentro de las tropas armadas (Giraldo-Aguirre, en prensa) nos advierten que asumir una noción de masculinidad militarizada asociada a la heterosexualidad, apoyada en la perspectiva de virilidad militar (Ahlbäck y Kivimäki 2008), puede llevarnos por el camino errado de creer que lo abyecto existe en el otro y cerrar toda posibilidad analítica. En tal sentido, podría pensarse que el homoerotismo entre hombres guerreros se configura como una sombra, al amparo de la homosociabilidad propia de la tropa (Flood 2008). Tal vez por ello, parte de sus maniobras bélicas demandan acciones tendientes a zafarse de ella, y

a expiarla mediante operaciones de limpieza social, desplazamiento y muerte de aquellos considerados poco hombres, afeminados, maricas, locas. Pero la expiación no es total; quedan rastros que se traducen en deseo, ansiedad, complicidad. En efecto, como algunos autores sugieren, las prácticas homosociales parecen estar llenas de homoerotismo (Flood 2008). La noción de sombra nos permite, así mismo, reconocer que masculinidad y sexualidad se integran de formas muy variadas en el sistema de la guerra (Duncanson 2009), y que el sistema clasificatorio que opone heterosexualidad a homosexualidad es solo una expresión nominal que no tiene el mismo sentido bajo las lógicas armadas (Giraldo-Aguirre y Gallego 2020), en las que tales categorías pueden carecer de sentido, estar fisuradas permanentemente o una ser la sombra de la otra.

Lo narrado acá constituye una falotopía marica que permite un desacople entre masculinidad militarizada y deseo homoerótico; que traslada este deseo, lo desplaza, tensa la masculinidad, la bordea. Reconocer que es falotópico es reconocer la forma en que el falo se acopla y desacopla de los cuerpos, incluso de las conciencias y de las memorias, sin dejar huella. Es marica, pues es liminal, se desplaza en un “entre” permanente: entre el control y la laxitud, entre el día y la noche, entre la excitación y la tortura. Entre el anticipar la heterosexualidad de la guerra y sus prácticas y reconocer el homoerotismo como su sombra, que le coexiste. Falotopías maricas, de hombres guerreros con un toque de gay.

Referencias

- Ahlbäck, Anders y Ville Kivimäki. 2008. “Masculinities at war: Finland 1918-1950”. *Norma. Nordic Journal for Masculinity Studies* 3 (2): 114-131. <https://doi.org/10.18261/ISSN1890-2146-2008-02-04>
- Ahmed, Sara. 2018. *Vivir una vida feminista*. Barcelona: Bellaterra.
- Albarracín, Mauricio y Juan Carlos Rincón. 2013. “De las víctimas invisibles a las víctimas dignificadas: los retos del enfoque diferencial para la población LGBTI en la Ley de Víctimas”. *Revista de Derecho Público* 31: 1-31 <http://dx.doi.org/10.15425/redepub.31.2013.12>
- Aparicio, Ricardo. 2012. *Rumores, residuos y Estado en “la mejor esquina de Sudamérica”. Una cartografía de lo “humanitario” en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Arenas, Sandra. 2015. “Luciérnagas de la memoria. Altares espontáneos y narrativas de luto en Medellín, Colombia”. *Revista Interamericana de Bibliotecología* 38 (3): 189-200. <https://doi.org/10.17533/udea.rib.v38n3a04>

- Bedoya Molina, Pablo.** 2020. *Desenfrenada lujuria. Una historia de la sodomía a finales del periodo colonial*. Medellín: Universidad de Antioquia; Universidad Nacional de Colombia.
- Bouvier, Virginia.** 2016. *Gender and the role of women in Colombia's peace process*. Nueva York: UN Women.
- Butler, Judith.** 2004. "Is kinship always already heterosexual?". En *Undoing gender*, 102-130. Nueva York: Routledge.
- . 2007. *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.
- . 2010. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Ciudad de México: Paidós.
- . 2017. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós.
- Cagüañas, Diego.** 2021. "Almas dañadas, rostro, perdón y milagro. Reflexiones a propósito de Bojayá, Chocó". *Estudios Políticos* 61: 48-71. <https://doi.org/10.17533/udea.espo.n61a03>
- Caribe Afirmativo.** 2019. *¡Nosotras resistimos! Informe sobre violencias contra personas LGBT en el marco del conflicto armado en Colombia*. Barranquilla: Caribe Afirmativo.
- . 2020. *Resistimos callando, re-existimos gritando. Memorias y experiencias de sujetos colectivos LGBT en el marco del conflicto armado en Colombia*. Barranquilla: Caribe Afirmativo.
- . 2021a. *Entre silencios y palabras: conflicto armado, construcción de paz y diversidad sexual y de género en Colombia*. Barranquilla: Caribe Afirmativo.
- . 2021b. *Nos decían: "Tras de negras, maricas". Experiencias e impactos del conflicto armado en personas afro-LGBT del sur de Bolívar y el Pacífico sur colombiano*. Barranquilla: Caribe Afirmativo.
- . 2021c. *VHIdas truncadas. Informe sobre violencias contra personas viviendo con VIH en relación con el conflicto armado en Colombia*. Barranquilla: Caribe Afirmativo.
- Castaño, Daniel y Gabriel Ruiz.** 2019. "'Con el Jesús en la boca': miedo y vida cotidiana en sociedades en guerra. El caso de Tumaco (Nariño, Colombia)". *Horizontes Antropológicos* 54: 23-50. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832019000200002>
- Castillejo, Alejandro.** 2015. *La imaginación social del porvenir: reflexiones sobre Colombia y el prospecto de una comisión de la verdad*. Buenos Aires: Clacso.
- . 2017. *La ilusión de la justicia transicional: perspectivas críticas desde el sur global*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Cifuentes Patiño, María Rocío y María Cristina Palacio Valencia.** 2005. "El departamento de Caldas: su configuración como territorio de conflicto armado y desplazamiento forzado". *Trabajo Social* 7: 99-110. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/tsocial/article/view/8478/9122>

- CNMH (Centro Nacional de Memoria Histórica).** 2013. *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad.* Bogotá: CNMH.
- . 2015. *Aniquilar la diferencia. Lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas en el marco del conflicto armado colombiano.* Bogotá: CNMH; Uariv; Usaid; OIM.
- . 2017. *La guerra inscrita en el cuerpo. Informe nacional de violencia sexual en el conflicto armado.* Bogotá: CNMH.
- . 2018. *Un carnaval de resistencia. Memorias del reinado trans del río Tuluní.* Bogotá: CNMH.
- . 2019. *Ser marica en medio del conflicto armado. Memorias de sectores LGBT en el Magdalena Medio.* Bogotá: CNMH.
- . 2022. “El conflicto armado en cifras”. Consultado en abril de 2022. <https://micrositios.centrodememoriahistorica.gov.co/observatorio/>
- Comisión de la Verdad.** 2022. *Hay futuro si hay verdad. Informe final.* Vol. *Mi cuerpo es la verdad. Experiencias de mujeres y de personas LGBTIQ+ en el conflicto armado*, editado por Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición. Bogotá: Comisión de la Verdad.
- Currier, Ashley.** 2010. “Political homophobia in postcolonial Namibia”. *Gender & Society* 24 (1): 110-129. <https://www.jstor.org/stable/20676848?seq=1>
- DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística).** 2020. *Censo Nacional de Población y Vivienda 2018.* <http://systema59.dane.gov.co/bincol/RpWebEngine.exe/Portal?BASE=CNPVBASE4V2&lang=esp>
- Das, Veena.** 2006. *Life and words: violence and the descent into the ordinary.* Berkeley: University of California Press.
- De Lauretis, Teresa.** 1987. *Technologies of gender: essays on theory, film, and fiction.* Bloomington: Indiana University Press.
- Dietrich, Luisa.** 2015. “Multiple masculinities in guerrilla movements: co-existence of hegemonic and non-hegemonic patterns in gender relations among M-19 militants in Colombia”. *Masculinities. Journal of Identity and Culture* 4: 5-46. <http://masculinitiesjournal.org/en-us/makele/multiple-masculinities-in-guerrilla-movements--coexistence-of-hegemonic-and-nonhegemonic-patterns-in-gender-relations-among-m19-militants-in-colombia/132/pdf>
- Duncanson, Claire.** 2009. “Forces for good? Narratives of military masculinity in peace-keeping operations”. *International Feminist Journal of Politics* 11 (1): 63-80. <https://doi.org/10.1080/14616740802567808>
- “En Samaná arman el rompecabezas del conflicto armado”.** 2017. *El Espectador*, 16 de julio. <https://www.elespectador.com/colombia-20/paz-y-memoria/en-samana-arman-el-rompecabezas-del-conflicto-armado-article/>

- Estrada, Ángela María, Marlon Ricardo Acuña, Leoncio Camino y Martha Traverso-Yepes.** 2007. “¿Se nace o se hace? repertorios interpretativos sobre la homosexualidad en Bogotá”. *Revista de Estudios Sociales* 28: 56-71. <https://doi.org/10.7440/res28.2007.03>
- Estrada, Ángela, Carolina Ibarra y Estefanía Sarmiento.** 2003. “Regulación y control de la subjetividad y la vida privada en el contexto del conflicto armado colombiano”. *Revista de Estudios Sociales* 15: 133-149. <https://doi.org/10.7440/res15.2003.09>
- Estrada, Fernando.** 2007. “La información y el rumor en zonas de conflicto. Estrategias por el poder local en la confrontación armada en Colombia”. *Análisis Político* 60: 44-59. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/45997/47544>
- Flood, Michael.** 2008. “Men, sex, and homosociality. How bonds between men shape their sexual relations with women”. *Men and Masculinities* 10 (3): 339-359. <https://doi.org/10.1177/1097184X06287761>
- Foucault, Michel.** 1999. “Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad”. En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, vol. III, 1047-1057. Barcelona: Paidós.
- Gallego, Gabriel.** 2020. “Prostitución en contextos de conflicto armado en Colombia”. *Revista CS* 31: 413-437. <https://doi.org/10.18046/recs.i31.3508>
- Gallego, Gabriel y José Fernando Vasco.** 2017. “Vida doméstica en parejas del mismo sexo en Ciudad de México y el Eje Cafetero colombiano”. *Notas de Población* 105: 85-105. <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/43162>
- Giraldo-Aguirre, Sebastián.** 2020. “Victimización y sobrevivencia de mujeres y hombres considerados homosexuales en el marco del conflicto armado en Colombia”. *Cader-nos PAGU* 58: e205808. <https://doi.org/10.1590/18094449202000580008>
- . En prensa. “Homoerotismo armado: sexualidad, masculinidad y violencia en relatos de excombatientes en Colombia”. En *Encrucijadas contemporáneas del género y la diversidad sexual en América Latina: diálogos entre México y Colombia*, editado por Hortensia Moreno, César Torres, Marta Cabrera y Fernando Ramírez. Ciudad de México; Bogotá: CIEG/UNAM; Pontificia Universidad Javeriana.
- Giraldo-Aguirre, Sebastián y Gabriel Gallego.** 2020. “Regulación y victimización del homoerotismo entre hombres en contextos de conflicto armado en Colombia”. *Debate Feminista* 60: 75-99. <http://dx.doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2020.60.04>
- Hagen, Jamie.** 2016. “Queering women, peace and security”. *International Affairs* 90 (2): 313-332. <https://doi.org/10.1111/1468-2346.12551>
- . 2017. “Queering women, peace and security in Colombia”. *Critical Studies on Security* 5 (1): 125-129. <https://doi.org/10.1080/21624887.2017.1294835>
- Luhmann, Niklas.** 1985. *El amor como pasión, la codificación de la intimidad*. Barcelona: Ediciones Península.

- Núñez, Guillermo.** 2007. *Masculinidad e intimidación: identidad, sexualidad y sida*. Ciudad de México: Porrúa; PUEG; El Colegio de Sonora.
- Núñez, Guillermo y Claudia Espinoza.** 2016. “El narcotráfico como dispositivo de poder sexo-genérico: crimen organizado, masculinidad y teoría *queer*”. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género* 3 (5): 90-128. <https://doi.org/10.24201/eg.v3i5.119>
- Parrini, Rodrigo.** 2010. *Panópticos y laberintos. Subjetivación, deseo y corporalidad en una cárcel de hombres*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- . 2016. *Falotopías: indagaciones en la crueldad y el deseo*. Ciudad de México; Bogotá: PUEG/UNAM; Fundación Universidad Central.
- Passamani, Guilherme.** 2015. “Batalha de confete no ‘Mar de Xarayés’: condutas homossexuais, envelhecimento e regimes de visibilidade”. Tesis de doctorado, Programa de Posgrado en Ciencias Sociales, Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas, Universidad Estatal de Campinas, Campinas.
- Pazos, Mateo.** En prensa. “Género, sexualidad y homoerotismo entre hombres negros/ afrocolombianos en el Pacífico sur colombiano”. En *Encrucijadas contemporáneas del género y la diversidad sexual en América Latina: diálogos entre México y Colombia*, editado por Hortensia Moreno, César Torres, Marta Cabrera y Fernando Ramírez. Ciudad de México; Bogotá: CIEG/UNAM; Pontificia Universidad Javeriana.
- Prada, Nancy, Susan Herrera, Lina Lozano y Ana María Ortiz.** 2012. “¡A mí me sacaron volada de allá!”. *Relatos de mujeres trans desplazadas forzosamente hacia Bogotá*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá; Universidad Nacional de Colombia.
- Preciado, Beatriz.** 2002. *Manifiesto contrasexual*. Barcelona: Anagrama.
- Restrepo, Jair y Alis Bedoya.** 2020. “Tendencias en investigación sobre el duelo y sentimientos morales en sobrevivientes del conflicto armado colombiano”. *Revista Logos, Ciencia & Tecnología* 12 (2): 98-111. <https://doi.org/10.22335/rlct.v12i2.1149>
- Rubiano, Elkin.** 2017. “Las víctimas, la memoria y el duelo: el arte contemporáneo en el escenario del posacuerdo”. *Análisis Político* 30 (90): 103-120 <https://doi.org/10.15446/anpol.v30n90.68304>
- Ruiz-Vallejo, Fernando.** 2021. “La ruptura de las uniones en Colombia y sus diferenciales. Una aproximación biográfica a partir de la Encuesta Nacional de Demografía y Salud de 2015”. *Revista CS* 33: 103-139. <https://doi.org/10.18046/recs.i33.4058>
- Ruta Pacífica de las Mujeres.** 2013. *La verdad de las mujeres víctimas del conflicto armado en Colombia*. Bogotá: Ruta Pacífica de las Mujeres.
- Serrano, José Fernando.** 2013a. “Agenciamiento e (in)visibilidad de la diversidad sexual y de género en la construcción de paz”. En *Paz paso a paso. Una mirada a los conflictos colombianos desde los estudios de paz*, editado por José Fernando Serrano y Adam Baird, 53-78. Bogotá: Editorial Javeriana; Cinep.

- . 2013b. “Contribución a la historia de las violencias por orientación sexual e identidad de género en la violencia sociopolítica de Colombia”. *Revista Controversia* 201: 61-97. <https://revistacontroversia.com/index.php/controversia/article/view/95>
- . 2018. *Homophobic violence in armed conflict and political transition*. Londres: Palgrave McMillan.
- Shepherd, Laura J. y Laura Sjoberg.** 2012. “Trans- bodies in/of war(s): cisprivilege and contemporary security strategy”. *Feminist Review* 101: 5-23. <https://doi.org/10.1057/fr.2011.53>
- Tabares, Jairo.** 2019. “Volver así: de *Wera fa* a *Traviesas*. Alegorías trans sobre mujeres indígenas embera en Santuario (Risaralda)”. Tesis de pregrado, Programa de Antropología, Universidad de Caldas, Manizales.
- Thylin, Theresia.** 2018. “Leaving war and the closet? Exploring the varied experiences of LGBT ex-combatants in Colombia”. *Women, Gender and Research* 2-3: 97-109. <https://doi.org/10.7146/kkf.v27i2-3.111059>
- . 2019. “Violence, toleration, or inclusion? Exploring variation in the experiences of LGBT combatants in Colombia”. *Sexualities* 23 (3): 445-464. <https://doi.org/10.1177/1363460719830348>
- Vargas, María.** 2021. “Trayectorias sociosexuales de mujeres lesbianas de la zona rural del municipio de Anserma (Caldas)”. Tesis de maestría, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad de Caldas, Manizales.
- Vergara-Figueroa, Aurora.** 2018. *Afrodescendant resistance to deracination in Colombia. Massacre at Bellavista-Bojayá-Chocó*. Londres: Palgrave Macmillan.

“Desde cómo comer un taco hasta cómo comer un mole”: experiencia migratoria y difusión de la cocina mexicana en los restaurantes étnicos de Montreal

*“From how to eat a taco, to how to eat a mole”:
migratory experience and Mexican cuisine in Montreal’s ethnic restaurants*

<https://doi.org/10.22380/2539472X.2403>

Recibido: 24/04/2021 • Aprobado: 30/08/2022 • Publicado: 01/01/2023



Iliana Vázquez Zúñiga

Escuela Nacional de Estudios Superiores,
Universidad Nacional Autónoma de México (Unidad Morelia), México
ivazquez@enesmorelia.unam.mx
<https://orcid.org/0000-0002-0191-343X>

Resumen

Este artículo muestra la experiencia migratoria y de emprendimiento de negocios de mexicanos dueños de restaurantes que se han establecido en la ciudad de Montreal (Quebec, Canadá), con el fin de explorarlos como espacios estratégicos donde se generen narrativas de enseñanza y difusión de la cocina mexicana. Se revisan estas narrativas como construcciones que surgen debido a la circulación de estereotipos que designan a los inmigrantes mexicanos como un grupo étnicamente subordinado en el imaginario de la sociedad estadounidense. Se abordan nuevas vetas de estudio en nichos laborales distintos a los comúnmente analizados en relación con la migración de mexicanos. La evidencia empírica presentada surge de una investigación posdoctoral que pretende contribuir a los estudios sobre migración de mexicanos a nuevas ciudades de destino.

Palabras clave: mexicanos en Montreal, restaurantes étnicos, cocina mexicana, emprendimiento inmigrante, migración México-Canadá.

Abstract

This article examines both the migratory experience and entrepreneurial initiatives of Mexican restaurant owners who have settled in the city of Montreal (Quebec, Canada). By describing narratives of diffusion and authenticity of Mexican cuisine, the author analyzes the stereotypes around Mexican immigrants as an ethnically subordinate group in the American society imagination and how restaurant owners confront

it. New study veins are addressed in different labor niches than those commonly explored for the migration of Mexicans. The empirical evidence presented arises from postdoctoral research that aims to contribute to the studies on migration of Mexicans to new destination cities.

Keywords: Mexican immigrants in Montreal, ethnic restaurants, Mexican cuisine, Immigrant entrepreneurship, Mexico-Canada migration circuit.

Introducción

En una tarde calurosa de verano, durante mi trabajo de campo en Montreal (Quebec, Canadá, en julio de 2019), visité a doña Amparo en La Morena¹, uno de los restaurantes mexicanos de mayor antigüedad en la ciudad. Al entrar, es inevitable observar el altar dedicado a la Virgen de Guadalupe en el extremo izquierdo, con un mural de trasfondo en el que resalta un paisaje campirano, una casona amarilla con grandes portales, y un puente rústico que pasa por encima de un arroyo y llega a una cascada. Del otro lado una trajinera de nombre Lupita que evoca el lago de Xochimilco, en el centro de México, una pareja ataviada con la vestimenta del baile tradicional mexicano del jarabe tapatío: el charro y la china poblana, y los mariachis en el fondo. Destacan también algunos molcajetes de piedra, platos de talavera y cuadros del calendario azteca como elementos decorativos. El ambiente es amenizado por música salsa, muy común en los restaurantes mexicanos y latinos de Montreal.

Doña Amparo salía de la cocina, donde daba indicaciones al cocinero, y se dirigía a mí para charlar sobre su restaurante. Ella tenía 79 años en el momento de la entrevista; había llegado a Montreal en 1987 con su familia. Los primeros años habían sido difíciles. Doña Amparo trabajaba en una fábrica de soldadura y su esposo no tenía trabajo fijo. Era contratado para trabajos pesados, a veces en el campo, otras veces en fábricas. Para aquellos años eran pocos los mexicanos que vivían en la ciudad, quizá debido a la mayor tendencia de los connacionales de llegar a Estados Unidos. Doña Amparo notó los pocos espacios de venta de comida mexicana y, con la idea de invertir en su propio negocio, inició con su esposo en 1989 su restaurante familiar, apenas dos años después de haber llegado.

“Nosotros fuimos de los primeritos en vender comida mexicana, empezamos con muy poquito, queríamos educar a la gente [...] desde cómo comer un taco

1 Tanto los nombres de las y los entrevistados como los de los restaurantes han sido cambiados con el fin de proteger la identidad de las personas involucradas en esta investigación.

hasta cómo comer un mole [...] ahora ya se tiene más conocimiento de la verdadera cocina mexicana; antes la gente no sabía”, me contaba doña Amparo. Al decir *ahora*, enfatizaba en una comparación con el pasado, en el que lo que se conocía sobre México era muy escaso. Ella me explicó que, a través de su restaurante, se enseñaba cómo se comía la comida mexicana, porque la sociedad quebequense tenía ideas vagas sobre su país natal y su comida. “Nosotros nos especializamos en la cocina regional”, afirmaba, para dar a entender que su negocio familiar buscaba diversificar los menús e integrar platillos de todas las regiones de México con la idea de mostrar al público que la cocina mexicana era amplia, compleja y diversa.

Al considerar que doña Amparo y su familia habían llegado a Montreal a fines de 1987, y al reconstruir su trayectoria migratoria, constataba yo que habían atestiguado cambios importantes tanto en el volumen de migrantes mexicanos que habían arribado a Montreal como en la aparición de restaurantes mexicanos que ofrecían platillos más especializados. Desde su visión, la sociedad de acogida conoce poco de los países de origen de los inmigrantes con los que, de hecho, convive cotidianamente. Bajo este entendido, los restaurantes son un medio en que se puede enseñar la cultura e historia que los inmigrantes llevan consigo al instalarse en los lugares de destino, y son ellos mismos portadores de saberes y destrezas que traspasan las barreras de los espacios privados y generan procesos de construcción de nuevas cocinas y prácticas alimentarias transnacionales (Parasecoli 2014).

En Montreal, los restaurantes son uno de los espacios de producción, distribución y consumo de alimentos en que se constata la *superdiversidad* de relaciones sociales que tiene lugar en las ciudades modernas (Vertovec 2007). En una suerte de toma y daca, los inmigrantes interactúan con los nativos mediante el aporte de sus conocimientos culinarios y la difusión de sus cocinas nacionales en contextos de encuentros multiétnicos en las sociedades receptoras. De esta forma, contribuyen creativamente al “mosaico étnico” de la ciudad y a su vez producen estrategias de empleo para sí mismos. Según las exploraciones de campo, el aumento de restaurantes mexicanos destaca en el paisaje urbano y nos permite construir conexiones y preguntas sobre la presencia de los inmigrantes mexicanos y su estar en la ciudad. ¿En qué condiciones se apropian esos restaurantes de una narrativa de difusión de la cocina mexicana en una ciudad como Montreal? ¿Es el aumento de esos negocios reflejo del crecimiento del grupo inmigrante de mexicanos en Canadá? ¿Cómo aportan estos inmigrantes a la construcción de identidades étnicas tomando en cuenta la relación con sus lugares de origen y con otros grupos de inmigrantes en la ciudad?

Este artículo muestra las narrativas de difusión de la cocina mexicana de los inmigrantes propietarios de restaurantes que se han establecido en la ciudad canadiense con el fin de explorarlos como espacios estratégicos para el análisis de la experiencia migratoria en las sociedades de destino. Doy cuenta de un caso particular, a saber, el de los mexicanos como grupo inmigrante en Montreal y la preparación de platillos de la cocina mexicana como un área de oportunidad en el negocio restaurantero. Esta elección se dio debido a la investigación de nuevas vetas de estudio de la migración de personas mexicanas a Canadá y a un notorio crecimiento de los restaurantes mexicanos en aquella ciudad. Dicho aumento no necesariamente se corresponde con el crecimiento del flujo migratorio de mexicanos; no obstante, considero que las conexiones entre experiencia migratoria, comida y emprendimiento de restaurantes están presentes en los testimonios de los inmigrantes entrevistados y en las observaciones realizadas en el nicho económico de los restaurantes étnicos. De este modo, se explora la elaboración de comida fuera de los contextos nacionales, en las cocinas de los restaurantes étnicos de ciudades de destino, como un elemento de evocación de nostalgia y apego, así como de construcción de significados que permean nuevas identidades (Vázquez Medina 2015).

Estas reflexiones surgen también del interés de la autora en dialogar con los vastos estudios sobre migración y comida cuyo escenario etnográfico es Estados Unidos. Como es conocido, la migración mexicana a ese país ha sido ampliamente documentada y, pese a que este no es el espacio para abordar el tema en profundidad, sostengo que es un punto de partida fundamental para apuntalar nuevas indagaciones acerca del caso canadiense. Por tanto, se realizan referencias a algunas investigaciones sobre restaurantes, trabajadores migrantes mexicanos y cocina mexicana en Estados Unidos como un ejercicio de contrapunteo, para una mayor comprensión de lo planteado y para orientar las posibles contribuciones de esta investigación.

La información empírica que presento en este artículo se ha obtenido de una investigación sobre los inmigrantes mexicanos que trabajan en la *industria de los restaurantes* de Montreal², específicamente con los propietarios. Este proyecto se

2 Llamaré *industria de los restaurantes* a lo que en la provincia de Quebec se conoce como *l'industrie de la restauration commerciale*. Esto implica la inclusión de diversos tipos de establecimientos que ofrecen servicios de alimentos y bebidas. Administrativamente, los restaurantes pertenecen a la red de hotelería, servicios de restaurantes y de mercados institucionales, privados y públicos, que coordina el Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación de Quebec. El nicho de los restaurantes se compone de diferentes formatos: restaurantes, servicio de *catering* o banquetes, cafeterías, cantinas y distribuidores (véase la página oficial del Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación de Quebec).

llevó a cabo en el marco de una estancia posdoctoral en la Universidad de Montreal que se realizó entre 2018 y 2020³. Recopilé una amplia gama de información etnográfica que se ha organizado en una lista de 55 restaurantes mexicanos y 18 entrevistas en profundidad, de las cuales 10 son a propietarios de restaurantes cuya nacionalidad es mexicana. De los 10 propietarios mencionados, 6 son hombres y 4 son mujeres. Todos ellos ya cuentan con residencia o ciudadanía canadiense. Las entrevistas fueron hechas con la técnica de bola de nieve, según la disponibilidad de los propietarios y en español. Los restaurantes son sobre todo de tipo familiar, de pequeña escala, operados por personas que están emparentadas entre sí (hermanos que se asocian, matrimonios, padres con sus hijos, etc.). Los tipos de negocios son muy variados. Algunos siguen un perfil de cocina casera, otros proyectan una imagen *gourmet* o de alta cocina, algunos otros ofrecen menús que combinan diferentes estilos de cocina latinoamericana, otros más se apegan a la idea de taquería tradicional, etc.⁴.

Este artículo está dividido en cuatro secciones y una reflexión final. El primer apartado explica brevemente la migración de mexicanos hacia Montreal y señala la escasa atención de este flujo migratorio con respecto al circuito México-Estados Unidos. El segundo examina el restaurante como un espacio social en el estudio de los procesos migratorios. Repaso cómo se han abordado estos espacios en la literatura antropológica e identifiqué aristas importantes en el caso presentado. En el tercer apartado muestro el nicho de los restaurantes étnicos de Montreal y señalo algunos hallazgos hechos en la investigación de campo que constatan el crecimiento de los negocios mexicanos dentro de ese nicho. En el cuarto expongo en mayor detalle las narrativas de los inmigrantes mexicanos sobre la operatividad de sus negocios. Señalo la preocupación por enseñar las prácticas alimentarias de su país natal a la sociedad de acogida. Este proceso de difusión ha contribuido a formar un mayor conocimiento de la cocina mexicana elaborada fuera de los espacios nacionales, en las cocinas de los restaurantes de Montreal.

3 La autora obtuvo una beca posdoctoral al extranjero del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México (Conacyt), con la cual financió la estancia y el proceso investigativo. Agradece la experiencia y la oportunidad.

4 De manera complementaria, se realizaron mapas sencillos para identificar el predominio de los restaurantes mexicanos respecto a otros restaurantes latinos. Se escribieron viñetas etnográficas y relatos que fueron el resultado de varios ejercicios de observación.

Los inmigrantes mexicanos y su llegada a Montreal

Al revisar las investigaciones sobre los mexicanos en el exterior, la migración a Canadá ha sido escasamente examinada en comparación con aquella dirigida a Estados Unidos. Por un lado, la mayor representatividad demográfica de los mexicanos en este último país y, por otro, la proximidad geográfica han influido en la proliferación de estudios sobre el circuito México-Estados Unidos. No obstante, la migración de los mexicanos a Canadá no es menor y es, justamente, la escasez de investigaciones, más allá del puntual y crítico abordaje del tema de la migración de tipo temporal en el marco del Programa de Trabajadores Agrícolas Temporales (PTAT), una de las motivaciones de este trabajo.

El censo canadiense de 2016 registra que unos 80 585 inmigrantes⁵ de origen mexicano viven en Canadá, cifra significativa a la luz de las 447 320 personas que se identifican a sí mismas como latinoamericanas en todo el país (Máiquez 2017). En la provincia de Quebec, la población de origen mexicano es la segunda más numerosa dentro de la diáspora latinoamericana (la primera es la colombiana), ya que alcanza unos 15 815 inmigrantes. La zona metropolitana de Montreal concentra el mayor número de mexicanos, con unos 13 080, incluso más que Toronto (11 390) y Vancouver (7 850). Por lo tanto, Montreal es la ciudad de llegada predilecta para los inmigrantes mexicanos en el corredor migratorio México-Canadá.

En un escenario que contrasta con el de Estados Unidos, en Montreal la distribución demográfica de los inmigrantes latinoamericanos por nacionalidad está conformada por porcentajes no tan drásticamente diferentes, lo que genera en ocasiones un sentido de homogeneidad cuando se integran a la sociedad receptora y una experiencia migratoria compartida entre los inmigrantes de diversas nacionalidades de América Latina. Desde esta óptica, han sido sobre todo los estudios de Víctor Armony (2014, 2018, 2019) y José del Pozo (2014) los que han examinado la presencia latinoamericana en Quebec y han contribuido a conocer el perfil de la migración latinoamericana en Montreal, sin ahondar concretamente en particularidades por el origen nacional. Los mexicanos son una porción

5 Me baso en los datos sobre migración del censo canadiense, para el cual un inmigrante es una persona que obtuvo la residencia permanente. Es decir, aquella a la que las autoridades de inmigración le han otorgado el derecho a vivir en Canadá de manera permanente. Los inmigrantes que han obtenido la ciudadanía canadiense por naturalización están incluidos en este grupo. Por supuesto, esto deja fuera a los inmigrantes que residen en Canadá bajo programas de empleo temporal, con visas de estudiante u otros programas de trabajo provisional, además de los inmigrantes sin estatus autorizado o indocumentados.

que está en crecimiento dentro de la diáspora latinoamericana, pese a que sigue siendo menor que la estadounidense. Según la investigación de Klein y Aranzazu (2017), los mexicanos constituyen un flujo migratorio joven que muestra poco interés en formar organizaciones comunitarias, por lo que los sentidos de “comunidad transnacional” son incipientes. La gran mayoría de ellos se encuentran dispersos por la ciudad, con escasa evidencia de segregación residencial. Esto contrasta con la formación de enclaves étnicos característicos de las ciudades estadounidenses, donde los inmigrantes suelen agruparse por origen nacional. En concordancia con Radice (2013), Montreal presenta poca segregación, debido a la “mezcla social” de los habitantes.

En el caso de la provincia de Quebec, la migración de mexicanos en el marco del PTAT es, probablemente, el tema que ha motivado una mayor cantidad de estudios (Becerril Quintana 2011; Lara, Pantaleón y Sánchez 2015; Sánchez Gómez y Lara Flores 2015). Este programa sirve como antecedente de las relaciones México-Canadá y genera un marco operativo que ha regulado la migración laboral temporal de mexicanos en el sector de la agricultura por décadas. Los estudiosos del PTAT señalan constantes críticas basadas en las precarias condiciones experimentadas por los trabajadores temporales. Estas se refieren a las restricciones para elegir o cambiar de empleadores, la imposibilidad de ser acompañados por sus familias, la desconfianza de acudir a los servicios médicos ante el temor de no ser contratados para años posteriores, el aislamiento, etc. (Basok *et al.* 2015; Haren y Masferrer 2019). Este y otros programas de visa temporal conllevan la posibilidad de vivir en Canadá por algunas temporadas, aunque no garantizan la obtención de la residencia permanente. En este sentido, los estudiosos han observado cómo la puesta en marcha de programas de migración temporal está en aumento y en función de las necesidades del mercado laboral canadiense. En el caso de México, el país proporciona un alto número de trabajadores agrícolas temporales, no así de residentes permanentes (Haren y Masferrer 2019). Si bien nos faltaría espacio para profundizar en el tema, es menester señalar la complejidad del sistema migratorio canadiense⁶ que dificulta la obtención de la residencia permanente por las vías

6 Además de la migración temporal a Canadá (que incluye la migración de estudiantes y profesionistas), se han explorado temas sobre la relación histórica entre México y Canadá, desde la perspectiva de la diplomacia y la política exterior (Durazo Herrmann 2018; Vereza 2010), y se ha analizado el desarrollo de los flujos migratorios en cuanto a los cambios en la política migratoria canadiense; por ejemplo, la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) en 1994 y la imposición de visa para los mexicanos en el 2009 (Chekaraou Ibrahim y Jian 2019; Haren y Masferrer 2019; Martin 2019). Por otro lado, algunos investigadores han examinado la migración de los mexicanos

formales por parte de una gran cantidad de mexicanos cuyo perfil promedio es de baja escolaridad.

Como ya vimos, la implementación del PTAT que se ha llevado a cabo desde 1974 (Lara *et al.* 2015) marca una primera etapa en la movilidad entre México y Canadá. Un segundo parteaguas importante es la integración comercial que suscitó el TLCAN entre Estados Unidos, Canadá y México en 1994, el cual generó una narrativa de amistad y cooperación que sirvió para incentivar la movilidad de profesionales y estudiantes entre ambos países (Haren y Masferrer 2019).

En el 2009, el Gobierno de Stephen Harper impuso el requisito de visa para la entrada de los mexicanos a Canadá, suceso significativo en las relaciones binacionales. Según lo interpretan algunos autores, la imposición se dio bajo una política conservadora, y como resultado de una narrativa de contención de la llegada de migrantes y de “castigo” por el “abuso” del sistema de asilo por parte de los mexicanos (Martin 2019)⁷. Estos marcos legales en las políticas migratorias coinciden con los testimonios de varios de los colaboradores de esta investigación, ya que muchos de ellos llegaron como solicitantes de asilo durante este periodo. Para ilustrar esto, reconstruyo algunos relatos con base en las entrevistas elaboradas durante el verano del 2019, periodo en que realicé el trabajo de campo con los migrantes mexicanos propietarios de restaurantes:

Felipe llega a Montreal con su madre y su hermano en el 2008 como solicitante de asilo. A su llegada tenía diecisiete años, por lo que se dedicó a estudiar inglés y, solo al ver que el ingreso familiar era muy austero, empezó a trabajar unos meses después. En una fase en la que aún no recibían su resolución como refugiados, Felipe transitó por varios trabajos: como montacargas, como empleado en varias tiendas, en las cocinas de restaurantes italianos, etc. Al pasar por varios restaurantes y después de varios años de espera, recibió el estatus de refugiado y solicitó su residencia permanente.⁸

.....
 como solicitantes de asilo (Martin, Lapalme y Roffe Gutman 2015) y sabemos poco sobre la migración indocumentada de los mexicanos más allá de la frontera estadounidense (Magalhaes, Carrasco y Gastaldo 2010; Villegas 2020).

7 Hacia el 2005, México se convertiría en el país de origen más importante en cuanto a solicitudes de asilo en Canadá, pues el mayor número de solicitantes eran mexicanos (Martin 2019, 167; Martin, Lapalme y Roffe Gutman 2015, 238). Martin también señala las bajas tasas de aceptación de la condición de refugiados para los mexicanos.

8 Nota elaborada con información del diario de campo y la entrevista realizada a Felipe el 16 de julio de 2019, en Montreal.

La imposición de visa afectó considerablemente los viajes de mexicanos a Canadá, que solo volvieron a crecer después del 2017. Este fue el primer año en que el número de llegadas de mexicanos a ese país superó el total registrado en el 2008 (Haren y Masferrer 2019, 2). En cuanto a las solicitudes de asilo, disminuyeron significativamente durante el periodo de imposición de visa, y regresaron a niveles similares a los observados a fines de la década de los noventa y principios de los 2000 en el 2017. De los diez inmigrantes dueños de restaurantes entrevistados, tres entraron al país como solicitantes de asilo con sus familias; dos, como turistas, y solicitaron permisos de trabajo posteriores; dos fueron apadrinadas por sus parejas con ciudadanía canadiense, uno entró como estudiante extranjero y, finalmente, dos solicitaron la residencia desde México. La experiencia de Érika nos provee de un ejemplo sobre un tipo de migración calificada, cuyo arribo a Montreal se dio después de una visita turística y con el apadrinamiento de su pareja:

Érika llega a Montreal en mayo de 2005, cuando había cumplido veinticinco años. Había estudiado gastronomía en una escuela de Puebla, México. Había llegado como turista con una amiga, pero meses después, su pareja de ese momento pudo obtener un empleo en Montreal, por lo que migraron con una visa de trabajo. Érika inició trabajando en restaurantes de diferente tipo, en el área de cocina. Siempre mantuvo su idea de permanecer en la gastronomía. Trabajó en una panadería judía y luego en un restaurante mexicano donde conoció a su actual cocinera.⁹

Los testimonios de Felipe y Érika ilustran la llegada de migrantes mexicanos a Montreal y la inserción en nichos laborales relacionados con la industria alimenticia. A partir de ello, reflexionamos sobre la multiplicidad de casos en la migración México-Canadá, lo que nos permite hacernos preguntas sobre los procesos de llegada, los trámites y tiempos para la adquisición de la residencia, y el nicho de los restaurantes como espacios de adiestramiento y adquisición de aprendizajes para la apertura de sus propios negocios. En el caso de los propietarios entrevistados, emprenden sus negocios por el convencimiento de que operar un restaurante propio puede garantizar cierta autonomía financiera en un mercado laboral competitivo y étnicamente diferenciado como Montreal.

9 Nota elaborada con información del diario de campo y la entrevista realizada a Érika el 19 de julio de 2019, en Montreal.

El restaurante como espacio de estudio: vínculos entre la migración y la comida

La imagen de un inmigrante mexicano que trabaja en la cocina de un restaurante estadounidense no resulta extraña. Por décadas, uno de los nichos laborales de los migrantes en las ciudades de destino ha sido el de los restaurantes. Estos se caracterizan por hacer uso de fuerza de trabajo con poca especialización y una alta tasa de rotación (Cordero 2018), condiciones que los trabajadores mexicanos pueden y están dispuestos a cumplir. No obstante, no solo como empleados, sino como propietarios, los mexicanos se destacan por transmitir una ética de trabajo duro y una narrativa de amor por la comida que sobresale en los restaurantes étnicos. En este sentido, pensar el restaurante más allá de su carácter de escenario de trabajo resulta por demás interesante y necesario. Elaboro aquí una revisión breve sobre cómo ha sido abordado como espacio de estudio para anotar algunos elementos centrales que permiten entender la conexión entre la experiencia migratoria y la comida en el caso presentado.

Los restaurantes aparecen tangencialmente en los estudios antropológicos y solo en décadas recientes empezaron a ser tratados como espacios sociales que reúnen una serie de actividades de producción de significados, relaciones de intercambio y prácticas de comensalidad (Crowther 2018). Una excepción que no puede perderse de vista es la de William F. Whyte (1949a; 1949b), sociólogo urbano pionero en el estudio de los restaurantes. Whyte realizó observaciones importantes relacionadas con la jerarquía laboral y la “estructura social” dentro de los restaurantes. Sus investigaciones contribuyeron incluso a la construcción de herramientas metodológicas en el análisis de espacios “cerrados” desde una óptica de la sociología organizacional y urbana.

Pese a que, después de esos estudios, se realizaron varias investigaciones en Estados Unidos, en las últimas décadas volvieron a aparecer en escena los restaurantes en varios análisis desde la perspectiva de la antropología de la alimentación. Por ejemplo, Beriss y Sutton (2007) delinearon una *etnografía de los lugares donde comemos* en una obra que reúne varios casos de estudio alrededor del mundo. Estos autores consideran el restaurante como un *espacio social total* donde se pueden observar varios aspectos de la vida social del mundo contemporáneo.

Desde un punto de vista que orienta el análisis de los restaurantes con relación a la experiencia migratoria, Vázquez Medina (2015, 69) señala que estos lugares son nodos en las cadenas migratorias laborales que fortalecen la migración y funcionan

a la vez como plataformas de capacitación laboral en los procesos de llegada y adaptación. Los restaurantes son también espacios de contacto y de encuentro cultural (Turgeon y Pastinelli 2002) entre los inmigrantes y los habitantes de los lugares de destino, donde se producen diálogos e interacciones multiétnicas. Asimismo, son escenarios donde se observan de manera explícita los flujos de información culinaria y los saberes de los inmigrantes que viajan a través de las fronteras y sobrepasan los espacios de confección en el ámbito privado (Vázquez Medina 2017).

Por otro lado, autores como Cordero (2018) enfatizan las altas tasas de explotación a las que están expuestos los migrantes mexicanos, la mayoría de ellos indocumentados, en los restaurantes de Nueva York, donde las arduas condiciones de trabajo y las experiencias de discriminación vividas son alarmantes. A principios del 2000, un reporte del Centro Brennan para la Justicia de Nueva York (Bernhardt, McGrath y DeFilippis 2007) estimaba que los mexicanos eran la fuerza de trabajo principal en las cocinas de los restaurantes de ese estado¹⁰. En este reporte se subraya la común segregación basada en la raza y en el estatus migratorio que rige la jerarquización de la industria. Nuevamente observamos cómo los restaurantes estadounidenses, y particularmente el espacio de la cocina, dominan el espectro de los estudios, a pesar de que existen otros enfoques y preocupaciones. En una etnografía sobre las relaciones laborales en un restaurante, Gomberg-Muñoz (2019) sugiere que los trabajadores migrantes mexicanos movilizan narrativas de trabajo duro, constancia y fidelidad al patrón que los proveen de cierta autonomía y margen de maniobra para situarse como mejores trabajadores.

En el caso de los migrantes propietarios, quienes pasaron por experiencias de explotación cuando se iniciaron como trabajadores tanto en las cocinas como en otras tareas de los restaurantes, han logrado capitalizar varios años de esfuerzo y disciplinamiento. Pese a que reconocemos que el restaurante en sí es un mundo que articula diversos temas, este análisis está centrado en los dueños, por lo que ello supone que pasan por fases temporales de establecimiento y adaptación a la ciudad, que coinciden con los procesos de regularización de su situación migratoria. Estos *lapsos de espera* se viven con mucha incertidumbre, ya que los inmigrantes transitan por varios empleos inestables y de baja remuneración, pero al mismo tiempo les permiten acumular experiencias y destrezas relacionadas con el funcionamiento de la industria de los restaurantes en la ciudad.

10 En ese mismo reporte se estipula que, debido a la volatilidad de la industria, la tendencia de los siguientes años sería un desplazamiento hacia los inmigrantes centroamericanos y de América del Sur.

Teniendo en cuenta lo anterior, planteo que los restaurantes son un espacio estratégico de socialización y encuentro étnico, pero, sobre todo, un espacio que permite observar formas novedosas en que los inmigrantes mexicanos propietarios proponen elementos culturales a las sociedades de destino y, al mismo tiempo, crean sus propios medios de subsistencia en un mercado de trabajo competitivo. En este sentido, pese a que se trata de lugares de trabajo duro y jerárquico, los inmigrantes mexicanos que logran abrir restaurantes están interesados en difundir la cocina mexicana y enseñar a la sociedad receptora los usos y costumbres relacionados con la comida. De esta forma, este caso de estudio muestra elementos que contrastan con la experiencia de migración mexicana en Estados Unidos narrada por los estudiosos de las migraciones, en la cual se ha destacado el papel de los mexicanos como trabajadores sobreexplotados en la industria de los restaurantes (Cordero 2018; Gomberg-Muñoz 2019). El nicho de los restaurantes en Montreal, anclado a las cadenas globales de consumo y los corredores turísticos de restaurantes étnicos, es un escenario en que los inmigrantes mexicanos cuentan con mayor margen de maniobra, en el que utilizan la popular gastronomía de su país como instrumento para proponer nuevas formas de hacer presencia en la ciudad. Los inmigrantes propietarios operan sus negocios y en ese proceso adquieren elementos de la nueva cultura, al mismo tiempo que aportan otros que enriquecen las identidades de las sociedades migrantes. Así, los inmigrantes mexicanos reconocen su cocina como un área de oportunidad en la que pueden destacarse y enseñar a los nativos e inmigrantes de otras nacionalidades sobre su propia historia. De esa manera, negocian sus identidades y reformulan constantemente sus posicionamientos en el “mosaico étnico” de Montreal.

La cocina mexicana y los restaurantes étnicos en Montreal

Montreal es la principal ciudad de la provincia de Quebec y, después de Toronto, la segunda más importante de Canadá. Ha forjado una reputación de urbe progresista y moderna; un centro de vanguardia cuyos marcos de interacción con “la otredad”, en su calidad de ciudad en donde poco más de un tercio de la población es inmigrante (Statistics Canada 2016), son generados en contextos empáticos que facilitan la exploración de nuevas experiencias y aprendizajes culturales sobre el telón de fondo de las prácticas de comensalidad en los restaurantes étnicos. Según Martha Radice (2009), Montreal es un *laboratorio propicio* para explorar las

prácticas cotidianas cosmopolitas producto de los encuentros etnoculturales y de la apropiación de lugares públicos que construyen el paisaje de las calles. A partir de su análisis, uno de los indicadores de este cosmopolitismo “de calle” es el interés en la comida del “Otro”, que se refleja en los supermercados de productos étnicos y los restaurantes.

Al pensar esta urbe como un laboratorio de prácticas y encuentros culturales, los restaurantes étnicos aparecen como aquellos que ofrecen un menú de un país distinto al anfitrión, lo que integra un concepto de experiencia alimenticia cargada de valoraciones culturales respecto al origen de la comida (Nash 2009, 9; Turgeon y Pastinelli 2002, 252). Nociones como consumo local, comida artesanal, autenticidad y consumo responsable suelen ser valoraciones que se atribuyen a los restaurantes étnicos como prácticas promovidas por públicos que buscan nuevas experiencias culinarias.

Aunque es difícil estimar el número total de restaurantes, debido no solo a su amplia variedad, sino al funcionamiento de la industria en la que existe un permanente ir y venir entre la apertura y el cierre de dichos establecimientos, en el 2016, según información del gobierno municipal, en la ciudad de Montreal había 7 125 (Ville de Montreal, s. f.) que abarcaban todo tipo de servicios de alimentos y bebidas. Además, en el año 2018 la Asociación de Restaurantes de Quebec contabilizó 20 737 restaurantes de tipo comercial en toda la provincia (Association Restauration Quebec 2018).

Como se ha señalado, debido a la composición étnica de la ciudad, los restaurantes se han visto influenciados por múltiples tradiciones culinarias que han permeado un nicho de mercado fortalecido por más de ochenta países (Lemasson 2006). Según el estudio historiográfico de Nash (2009), el aumento de restaurantes étnicos se debe a la combinación del crecimiento demográfico de Montreal (nutrido por la llegada de inmigrantes de todas partes del mundo) y al auge de la comida étnica; una moda que se fue consolidando como respuesta al consumo estandarizado de la comida rápida y el estilo de vida estadounidense. En la misma línea, Turgeon y Pastinelli (2002, 254) identifican la proliferación de los restaurantes étnicos en la ciudad de Quebec como un fenómeno reciente que no corresponde directamente a los patrones de migración, en términos de las oleadas de inmigrantes que han llegado a la región.

Estas prácticas de consumo en los restaurantes étnicos se viven como tensiones y contradicciones en las que coexisten diversos *significantes flotantes*¹¹

.....

11 Concepto de Laclau y Mouffe citado en Parasecoli (2014, 424).

atribuidos a la etnicidad y la autenticidad de la comida. Los significados se vuelven elementos temporales y situados dentro de contextos culturales que son constantemente modificados por la emergencia de nuevas situaciones y diferentes centros de interés, así como de negociaciones dentro de estos contextos de cambio (Parasecoli 2014, 424). Podemos ubicar los restaurantes mexicanos dentro de estos significantes flotantes que transitan entre la *ethnic cuisine* y los valores de exotismo y originalidad atribuidos a los inmigrantes.

Sumado a ello, la cocina mexicana parece tener una ventaja competitiva en la industria que ha sido aprovechada de manera estratégica por los dueños de los restaurantes a quienes entrevisté. Como parte de las políticas culturales y de fomento al turismo, la Unesco ha impulsado una serie de distinciones entre las que resalta el nombramiento de la cocina mexicana como patrimonio inmaterial de la humanidad en el 2010 (Fernández 2016). En torno a ello, y al reconocimiento por parte de los circuitos de la alta cocina a través de los estándares de calidad como las estrellas Michelin otorgadas a varios restaurantes mexicanos en Nueva York, Chicago y Madrid, se ha creado un prestigio que le ha permitido a la cocina mexicana gozar de buena reputación en el ámbito de los restaurantes étnicos. Uno de los efectos de este fenómeno ha sido la emergencia de estilos regionales, nuevos productos y recetas que han multiplicado las opciones de consumo en el mercado mundial. Con los restaurantes mexicanos, los inmigrantes han sabido aprovechar el auge de la “nueva cocina mexicana”. Esta es el resultado de una propuesta culinaria que retoma elementos de la cocina tradicional, en cuanto a ingredientes, métodos de cocción y preparación de recetas, para presentarla a los comensales de una manera atractiva y en sintonía con las tendencias de vanguardia en la industria de los restaurantes (Érika, chef profesional, comunicación personal, 19 de julio de 2019).

En su investigación sobre los restaurantes étnicos en Montreal, Nash (2009) proporciona datos interesantes sobre los restaurantes latinos a través de la revisión de los anuncios promocionales en la sección amarilla entre 1951 y 2007. Pese a que el autor registra los restaurantes latinos (y suponemos que en ese grupo se ubican los mexicanos) como aquellos que ofrecen alimentos preparados del Caribe, América Central y Sudamérica, contabiliza 53 restaurantes en el 2007 que constituyen el sexto mayor grupo después de los italianos, asiáticos, mediterráneos o árabes, griegos e indios. Al comparar esta cifra con el número de restaurantes que yo encontré en el verano de 2019, se observa un aumento de más del doble en los últimos 13 años. Durante mi trabajo de campo, obtuve una lista de 142 restaurantes latinoamericanos, de los cuales 55 eran mexicanos.

Estos datos empíricos nos proporcionan una idea general del avance de los restaurantes latinos en la ciudad y su representatividad al ser comparados con otros restaurantes étnicos. Por otro lado, es importante mencionar que estos son negocios con una alta tasa de cierre en Quebec, donde “se estima que de 100 restaurantes que se abren al año, 44 cierran sus puertas en alrededor de 3 años, 30 de ellos cierran en al menos 5 años y 15 en 10 años” (Maisonneuve 2016, traducción propia). Esto coincide con la información recabada de las entrevistas a los dueños de restaurantes con más años en la industria, según la cual muchos de los primeros establecimientos mexicanos que se abrieron en la década de los noventa no pasaron de los tres años de funcionamiento.

¿Cómo comer un taco? Enseñar la cocina mexicana



Figura 1. “Comment manger des tacos?”

Fuente: fotografía tomada por la autora.

En una tarde en que realizaba trabajo de campo, entré a una taquería mexicana donde el cliente tenía que ordenar sus tacos en el mostrador. En el espacio de degustación, las paredes estaban decoradas con imágenes de diferentes tipos. Sin exagerar en el uso de la iconografía mexicana clásica, la decoración era más bien modesta y con dibujos sencillos. Una imagen llamó mi atención. Esta mostraba a un hombre dibujado a mano, con bigote, comiendo un taco y con su platillo de tacos y salsas frente a él (figura 1). En la imagen, el hombre tenía el codo levantado 90° y la cabeza inclinada 45°, y hacía una expresión de ingerir el taco placenteramente. Su figura estaba rodeada de varias frases, tanto en francés como en inglés: “Comment manger des tacos? / How to eat tacos?” (¿cómo comer tacos?), “Assiette sus les tacos / Plate under the taco” (plato debajo del taco), “Prise en main experte / Expert handling” (manejo experto). El propietario de esta taquería enseñaba de forma ilustrativa cómo comer un taco a la usanza mexicana. Esta imagen me parece emblemática, ya que sintetiza la necesidad de los dueños de restaurantes de enseñar no solo la cocina mexicana, sino la forma de comerla.

Los inmigrantes dueños de restaurantes son muy creativos y describen sus negocios de manera original y propositiva. De esta forma despliegan estrategias publicitarias e identitarias sobre su forma de percibir la industria. Érika, cuyo restaurante se llama La Noche Mexicana, me explicó que se inspiró en la cultura popular, la religiosidad y lo que no hacía parte del *mainstream* para darle nombre:

Yo creo que es un restaurante *kitsch*, ¡sí!, trato de traer todo lo *kitsch*-mexicano. Es que en México teníamos mucho esto de “¡ay, qué naco comer esto!”, y la idea es que puedes sacar arte, o sea, hacer arte de eso que parece feo, entonces es *kitsch*, mi restaurante es *kitsch*. (Entrevista, 19 de julio de 2019)

Los dueños de restaurantes familiares resaltan un sentido afectivo del hogar, donde la calidez y comodidad sobresalen. Recrean una atmósfera cómoda, doméstica y cercana. A su vez, se destacan por brindar una idea de comida casera y tradicional. Afirman que sus menús se componen de comidas regionales, y refrendan el uso de ingredientes originales y recetas que vienen de sus propias familias en México. Las taquerías, por ejemplo, imitan el concepto de comida callejera y de fácil acceso de su país: “Más que nada, la típica taquería *de barrio*, el de la Ciudad de México”, dice Felipe, cuya taquería se llama La Risa. Las taquerías retoman esta noción de “enseñar” cómo se come la comida mexicana de calle, de fácil acceso y con las manos. Como la imagen que describí anteriormente, los propietarios

asumen que a través de sus restaurantes se puede tener acceso a los saberes cotidianos sobre las formas de comer en México.

Por el contrario, otros restaurantes se distinguen por crear platillos que fusionan elementos de la tradicional cocina mexicana con elementos innovadores de la gastronomía de “alta cocina”. Muchos de ellos son dirigidos por chefs profesionales que dominan un lenguaje que demuestra un mayor conocimiento sobre la industria global de los restaurantes étnicos. Luisa, dueña del restaurante El Paisano, por ejemplo, menciona que eventualmente propone menús con “fusiones” de diversas influencias culinarias que, sin embargo, respetan las bases tradicionales de la gastronomía mexicana.

Érika estuvo muy cerca de la industria de los restaurantes e identificó que la cocina mexicana era “muy dispersa” en Montreal. En ello coincide con doña Amparo y su hermana Josefina, que afirman que durante mucho tiempo hubo poca difusión de esta tradición culinaria, restringida por entonces a los espacios privados, a los hogares de los inmigrantes mexicanos. Debido al dominio de las empresas estadounidenses en este sector, “lo que se conocía de comida mexicana era en realidad [la comida] tex-mex” (entrevista, 11 de septiembre de 2019). En este sentido, Jeffrey Pilcher (2012 y 2014), quien examina el *proceso de mundialización* de la cocina mexicana, sostiene que la proliferación de restaurantes tex-mex alrededor del mundo es un proceso más o menos vertiginoso en el que no participaron los inmigrantes mexicanos inicialmente.

La “americanización” de la comida mexicana estilo tex-mex es un proceso que inició en los años posteriores a la Segunda Guerra, aunado al auge del modelo de restaurante de comida rápida que se dio en todo el mundo a través de cadenas como Taco Bell y consorcios de productos alimenticios tejanos como Old El Paso (Pilcher 2012). Frente a esta expansión de la comida tex-mex, los propietarios de restaurantes resaltan la “autenticidad” y la calidad de sus platillos, y rechazan las imágenes del taco generalizadas por esta industria. Doña Amparo habla de su restaurante de la siguiente forma:

Somos un restaurante familiar. Y yo lo definiría como lo más auténtico, porque no solamente somos taquería, porque hay restaurantes que se dicen ser mexicanos y lo que venden más son tacos. Como todos esos tejanos [...] Y nosotras estamos más especializadas en la comida auténtica, lo más parecido a lo que comemos en México. (Entrevista, 11 de septiembre de 2019)

Los dueños de restaurantes mexicanos mencionan que sus menús son elaborados cautelosamente pensando en una gran variedad de platillos regionales. Cuando doña Amparo habla de “restaurantes que se dicen ser mexicanos”, desdén aquellos que, al parecer, solo ofrecen una parte de la diversidad de platillos. Por otro lado, la mayoría de los entrevistados afirman que su interés por mantener sus restaurantes es *enseñar* a la sociedad canadiense esta diversidad. “Dar a conocer nuestra auténtica comida” es uno de los objetivos, según las palabras de Sara, dueña del restaurante La Chinampa.

Esta forma de enseñar y difundir la cocina mexicana refleja una búsqueda de los propietarios por explicarse a sí mismos, en una sociedad que cuenta con poca información sobre el origen de los inmigrantes con los que convive en su día a día (Ferrero 2002; Parasecoli 2014). Asimismo, en el nicho de los restaurantes y los productos alimenticios mexicanos, la comercialización y distribución de productos ha sido dominada por la cocina tejana, lo que posiblemente permeó los imaginarios sobre la cocina mexicana elaborada en Quebec.

Para Luisa, sus comensales no mexicanos se guían por estereotipos sobre la cocina mexicana que ha impuesto la cultura tejana. Ella dice que la labor de enseñar al público, en su mayoría quebequense, la variedad de la comida mexicana es bastante satisfactoria. En este punto, vale la pena reproducir un fragmento del diálogo que sostuve con ella durante el trabajo de campo:

Luisa: Yo creo que sí, ya veo más restaurantes mexicanos. Si te soy sincera, no conozco muchos, pero sí, yo creo que ya hay mucho, sobre todo porque la gente está aprendiendo a conocer lo que es realmente la comida mexicana. Porque hay veces que vas a restaurantes o la gente tiene el concepto de que la comida mexicana es extremadamente picante, que la comida la acompañamos para todo y por todo con arroz y frijoles. Y no es verdad. O sea, hay platillos que sí. Hay platillos que son picantes, hay platillos que no son picantes. Entonces, lo que me gusta también de aquí es una forma como de educar a la gente en que no toda la comida es picante, no toda la comida es arroz y frijoles. No, claro que no, entonces...

Iliana: ¿Esa forma de educar tú la ves en qué sentido?

Luisa: Educar, yo me refiero pues como a enseñarle cómo se come... eh, por decir... los tacos, estaban muy presentes esos tacos dorados doblados que se vendían en el supermercado. Y ahora eso ha cambiado mucho.

Según estos testimonios, la comida mexicana pasa por un proceso de difusión que ha ayudado a complementar la escasa información que se tenía sobre ella y a

contrarrestar las imágenes mediáticas y estereotipadas de lo mexicano en ciudades multiétnicas como Montreal. Aunado a ello, los propietarios de restaurantes construyen narrativas de resistencia frente al dominio de estereotipos y representaciones sobre los mexicanos como inmigrantes étnicamente subordinados en el sistema de clases, ante todo en el imaginario de la sociedad estadounidense. En un estudio sobre restaurantes mexicanos en Los Ángeles, Ferrero (2002) respalda este hallazgo, ya que, de manera similar, concluye que los operadores de restaurantes mexicanos muestran cierto grado de control sobre los estereotipos dominantes de lo mexicano al guiar a los comensales a través de la intimidad de su “cocina tradicional”. En el caso presentado, los propietarios muestran hábilmente cómo se han desempeñado en un nicho económico por demás competitivo, en el cual han contribuido a forjar nuevos elementos identitarios como grupo inmigrante y como agentes que negocian su presencia en la ciudad.

Análisis y reflexiones finales

En el 2012, Jeffrey Pilcher abrió su libro *Planet taco* diciendo que “la cocina mexicana se encontraba entre las tres cocinas étnicas de mayor consumo en Estados Unidos, junto con la china y la italiana” (XIII, traducción propia). Una década después, probablemente las cosas no han cambiado mucho, ya que esta cocina evolucionó al pasar por un proceso de patrimonialización que dio como resultado un positivo retorno a sus raíces étnicas y culturales, y una mayor popularización internacional (López Ojeda 2014). Si bien, en México, la patrimonialización ha generado procesos contenciosos en que intervienen las acciones gubernamentales para el fomento del turismo gastronómico (Zúñiga Bravo 2020), en el escenario internacional, la cocina del país ha tenido una mayor difusión y ha generado nuevas imágenes de lo mexicano en el exterior. En el caso de los restaurantes de Montreal, los inmigrantes mexicanos han aprovechado esa proyección y han construido negocios de los que se sienten orgullosos, con los que refuerzan su apego a su país natal y, al mismo tiempo, producen nuevos conocimientos sobre los sistemas alimentarios que traen consigo y que elaboran cotidianamente en las ciudades de destino (Crowther 2018). De esta forma, se reproduce un proceso continuo a través del arribo de nuevos inmigrantes que suman a la curva de la formación del capital migratorio (Vázquez Medina 2017).

Los inmigrantes mexicanos movilizan los recursos que tienen a su alcance, desarrollan un cúmulo de competencias que han ido adquiriendo a lo largo de sus

trayectorias de vida, y contribuyen con sus haceres y saberes cotidianos al avance de proyectos de emprendimiento dentro del nicho de los restaurantes. En este sentido, coincidimos con Martínez Arboleya (2018) quien, en su estudio sobre los emprendimientos de mexicanos en Quebec, resalta las potencialidades que traen consigo las movilidades tanto para las sociedades de origen como para las de destino, y defiende las contribuciones que pueden realizar los inmigrantes mexicanos en la operatividad de sus negocios. Desde su perspectiva, el emprendimiento genera en estas personas un sentido de satisfacción y revaloración de sus trayectorias personales y migratorias. Por lo tanto, los inmigrantes tienen mayor autonomía y autoestima en cuanto grupo étnico que aspira a un mejor posicionamiento en la sociedad anfitriona.

En este artículo, los restaurantes étnicos son analizados como *ethnosites* donde los inmigrantes comen la comida de sus lugares de origen, al mismo tiempo que los miembros de la sociedad dominante comen las comidas de otros grupos étnicos en marcos de interacción que permiten el encuentro con el Otro (Turgeon y Pastinelli 2002). En estos encuentros se negocian las narrativas de autenticidad que son construidas a través de las valoraciones sobre lo tradicional y lo moderno adaptadas al mercado capitalista de los restaurantes étnicos. La retórica de la autenticidad es una práctica orientada por la ideología y el imaginario social (Frigolé 2014) que, en el campo de la alimentación, se ejerce al presentar los platillos como los más verdaderos y apegados a lo que se cocina en México. Interesados por difundir la “auténtica comida mexicana”, los propietarios muestran sus antecedentes familiares y su propia historia como inmigrantes. De esta forma, para los cocineros mexicanos la autenticidad puede referirse al legado familiar, la transmisión de saberes en la preparación de platillos, las decisiones respecto al nombre del restaurante, la decoración, la forma de presentarse en la industria, los esfuerzos que han tenido que hacer para abrir sus negocios, etc. Estos elementos refuerzan la complejidad del tema y perfilan un argumento relacional: “en última instancia, la autenticidad está basada en la experiencia del comensal” (Crowther 2018, 213, traducción propia).

Muchos de los estudios sobre migración en el corredor México-Canadá se han enfocado en el PTAT, que por años ha organizado la migración de trabajadores en el sector de la agricultura (Sánchez Gómez y Lara Flores 2015). Otros tantos señalan los bajos niveles de emprendimiento de los inmigrantes mexicanos en las sociedades receptoras (Martínez Arboleya 2018; Peraza Noriega y Mendoza 2015). No obstante, el caso presentado permite explorar nuevos elementos etnográficos sobre sectores laborales poco atendidos en la investigación social. Como hemos

señalado, en comparación con la migración de mexicanos a Estados Unidos, los inmigrantes mexicanos en Montreal articulan una experiencia sui géneris que los provee de mayor autonomía económica como pequeños empresarios y desde la que construyen narrativas de resistencia frente a los estereotipos difundidos por la sociedad estadounidense sobre lo mexicano.

Referencias

- Armony, Victor.** 2014. “Latin American communities in Canada: trends in diversity and integration”. *Canadian Ethnic Studies* 46 (3): 7-34. <https://muse.jhu.edu/article/563613/pdf>
- . 2018. “Les paradoxes d’une affinité culturelle: construction de la diaspora latino-américaine au Québec”. En *Vues transversales. Panorama de la scène artistique latino-québécoise*, editado por Mariza González Argonza, 21-39. Montreal: CIDIHCA La Fondation LatinArte.
- . 2019. “Inmigrantes bienvenidos pero relegados: crecimiento de la población latinoamericana en la provincia de Quebec y obstáculos a su integración económica”. En *Las nuevas políticas migratorias canadienses. Gobierno neoliberal y manejo de la otredad*, editado por Sara María Lara Flores, Jorge Pantaleón y Patricia Martin, 91-111. Ciudad de México: UNAM; Universidad de Montreal. http://ru.iis.sociales.unam.mx:8080/bitstream/IIS/5721/2/las_nuevas_politicas_migratorias_canadienses.pdf
- Association Restauration Quebec.** 2018. “Portrait de l’industrie”. <http://www.restauration.org/portrait-de-lindustrie>
- Basok, Tania, Danièle Bélanger, Guillermo Candiz y Eloy Rivas.** 2015. “Espacios de ‘ilegalidad’: el caso de trabajadores mexicanos en dos comunidades rurales de Canadá”. En *Los programas de trabajadores agrícolas temporales. ¿Una solución a los retos de las migraciones en la globalización?*, editado por Martha Judith Sánchez Gómez y Sara María Lara Flores, 25-56. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Sociales / UNAM.
- Becerril Quintana, Ofelia.** 2011. *¡Soy un tunante, cual loco caminante! Transmigrantes mexicanos en Canadá conteniendo por el género, la sexualidad y la identidad*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Beriss, David y David Sutton.** 2007. *The restaurants book. Ethnographies of where we eat*. Nueva York: Berg.
- Bernhardt, Annette, Siobhán McGrath y James de Filippis.** 2007. *Unregulated work in the global city. Employment and labor law violations in New York city*. Nueva York: Brennan Center for Justice.

- Chekaraou Ibrahim, Abdou y Jisong Jian.** 2019. "Understanding the rise of Mexican migration to Canada". *Mexican Law Review* 11 (2): 5590. <http://dx.doi.org/10.22201/ijj.24485306e.2019.1.13128>
- Cordero, Blanca Laura.** 2018. "Disciplinamiento y fuga. Subjetividades de trabajadores migrantes mexicanos en Nueva York". *Relaciones Internacionales* 36: 159-176. <http://hdl.handle.net/10486/680183>
- Crowther, Gillian.** 2018. *Eating culture: an anthropological guide to food*. 2.ª ed. Toronto: University of Toronto Press.
- Del Pozo, José.** 2014. "L'immigration des Latino-américains. Une histoire de réfugiés et d'immigrants". En *Histoires d'immigrations au Québec*, editado por Guy Berthiaume, Claude Corbo y Sophie Montreuil, 163-179. Montreal: Bibliothèque et Archives Nationales Québec; Presses de l'Université du Québec.
- Durazo Herrmann, Julián.** 2018. "Tan lejos y tan cerca. Las relaciones México-Canadá en perspectiva histórica". *Foro Internacional* 232 (58): 243-274. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8458927>
- Fernández, Elena.** 2016. "Cómo llegó la gastronomía mexicana a ser patrimonio de la humanidad". *Forbes México* (blog), diciembre. <https://www.forbes.com.mx/forbes-life/gastronomia-mexicana-patrimonio-de-la-humanidad/>
- Ferrero, Sylvia.** 2002. "Comida sin par. Consumption of Mexican food in Los Angeles: 'foodscapes' in a transnational consumer society". En *Food nations. Selling taste in consumer societies*, editado por Warren Belasco y Philip Scranton, 194-219. Nueva York: Routledge.
- Frigolé, Joan.** 2014. "Retóricas de la autenticidad en el capitalismo avanzado". *Endoxa* 33: 37-60. <https://doi.org/10.5944/endoxa.33.2014.13564>
- Gomberg-Muñoz, Ruth.** 2019. "Désireux de travailler: agentivité et vulnérabilité dans un réseau d'immigrants sans papiers". En *Travail, mobilités, subjectivités et formes d'assujettissement dans les Amériques*, editado por Alexis Martig y Jorge Pantaleon, 107-139. Quebec: Les Presses de l'Université Laval.
- Haren, Ian van y Claudia Masferrer.** 2019. "Mexican migration to Canada: temporary worker programs, visa imposition, and NAFTA shapes flows". *Migration Information Source*, marzo. <https://www.migrationpolicy.org/article/mexican-migration-canada>
- Klein, Juan Luis y Mauricio Aranzazu.** 2017. "Los mexicanos en Montreal: ¿una comunidad transnacional?". *Economía, Sociedad y Territorio* 17 (53): 1-33. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6485564>
- Lara, Sara María, Jorge Pantaleón y Martha J. Sánchez, eds.** 2015. *Hacia el otro norte: mexicanos en Canadá*. Buenos Aires: Clacso.

- Lemasson, Jean Pierre.** 2006. “Montréal, capitale gastronomique?”. *Téoros. Revue de Recherche en Tourisme* 25 (1): 24-31. <https://journals.openedition.org/teoros/1311>
- López Ojeda, Andrés.** 2014. “La gastronomía mexicana como industria patrimonial”. Repositorio Institucional, UAEM. <http://ri.uaemex.mx/handle/20.500.11799/32651>
- Magalhaes, Lilian, Christine Carrasco y Denise Gastaldo.** 2010. “Undocumented migrants in Canada: a scope literature review on health, access to services, and working conditions”. *Journal of Immigrant and Minority Health* 12: 132-151. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3084189/>
- Máiquez, Miguel.** 2017. “El nuevo censo: cuántos latinos hay en Canadá, de dónde vienen, cómo llegan, dónde viven...”. *Lattin Magazine*, 29 de octubre. <https://lattin.ca/2017/10/29/el-nuevo-censo-cuantos-latinos-hay-en-canada-de-donde-vienen-como-llegan-donde-viven/>
- Maisonneuve, Catherine.** 2016. “Ces restaurants qui durent à Montréal”. *HRI Mag*, agosto. <https://www.hrimag.com/Ces-restaurants-qui-durent-a>
- Martin, Patricia.** 2019. “Canadá retira el requisito de visa. La geopolítica de los lineamientos de asilo canadiense y su impacto en los mexicanos que lo solicitan”. En *Las nuevas políticas migratorias canadienses. Gobernanza neoliberal y manejo de la otredad*, editado por Sara María Lara Flores, Jorge Pantaleón y Patricia Martin, 145-175. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Sociales / UNAM; Universidad de Montreal.
- Martin, Patricia, Annie Lapalme y Mayra Roffe Gutman.** 2015. “Refugiados y solicitantes de asilo mexicanos en Montreal: ¿un acto de ciudadanía dentro del espacio norteamericano?”. En Lara, Pantaleón y Sánchez 2015, 231-255.
- Martínez Arboleya, Héctor José.** 2018. “El emprendimiento de los inmigrantes mexicanos en Quebec: hacia una teoría fundamentada”. *Innovación y Desarrollo* 7 (17): 103-121. <https://doi.org/doi:10.31644/IMASD.17.2018.a08>
- Nash, Alan.** 2009. “‘From spaghetti to sushi’: an investigation of the growth of ethnic restaurants in Montreal, 1951-2001”. *Food, Culture and Society* 12 (1): 5-24. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.2752/155280109X368642>
- Parasecoli, Fabio.** 2014. “Food, identity, and cultural reproduction in immigrant communities”. *Social Research* 81 (2): 415-439. <https://doi.org/10.1353/sor.2014.0015>
- Peraza Noriega, Brianda E. y Juan Manuel Mendoza.** 2015. “Economía étnica mexicana: ¿factor de movilidad social y mejoramiento económico para sus trabajadores?”. *Ciencia UAT* 10 (1): 32-46. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7942930>
- Pilcher, Jeffrey.** 2012. *Planet taco: a global history of Mexican food*. Nueva York: Oxford University Press.

- . 2014. "'Old stock' tamales and migrant tacos: taste, authenticity, and the naturalization of Mexican food". *Social Research* 81 (2): 441-462. <https://www.jstor.org/stable/26549626>
- Radice, Martha.** 2009. "Street-level cosmopolitanism: neighbourhood shopping streets in multi-ethnic Montréal". En *Everyday multiculturalism*, editado por Amanda Wise y Selvaraj Velayutham, 140-157. Londres: Palgrave MacMillan.
- . 2013. "Montréalology: an introduction". *Anthropologica* 55: 17-21. <https://www.jstor.org/stable/24467370>
- Sánchez Gómez, Martha J. y Sara María Lara Flores.** 2015. *Los programas de trabajadores agrícolas temporales. ¿Una solución a los retos de las migraciones en la globalización?*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Sociales / UNAM; DGAPA.
- Statistics Canada.** 2016. "Immigrant population by selected places of birth, admission category, and period of immigration". <https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/dp-pd/dv-vd/imm/index-eng.cfm>
- Turgeon, Laurier y Madeleine Pastinelli.** 2002. "'Eat the world': postcolonial encounters in Quebec city's ethnic restaurants". *The Journal of American Folklore* 115 (456): 247-268. <https://doi.org/10.2307/4129222>
- Vázquez Medina, José Antonio.** 2015. "De la nostalgia culinaria a la identidad alimentaria transmigratoria: la preparación de alimentos en restaurantes mexicanos en Estados Unidos". Tesis de doctorado en Alimentación y Nutrición, Universitat de Barcelona, Barcelona.
- . 2017. "Prácticas operativas y flujos de información culinaria transnacional en restaurantes de migrantes mexicanos retornados de Estados Unidos". *Anales de Antropología* 51: 114-122. <https://doi.org/10.1016/j.antro.2017.03.001>
- Verea, Mónica.** 2010. "Los mexicanos en la política migratoria canadiense". *Revista Norteamérica* 5 (1): 93-127. <https://ru.micisan.unam.mx/handle/123456789/19694>
- Vertovec, Steven.** 2007. "Super-diversity and its implications". *Ethnic and Racial Studies* 30 (6): 1024-1054. <https://doi.org/10.1080/01419870701599465>
- Ville de Montreal.** S. f. "Nombre d'établissements de services alimentaires commerciaux, agglomération de Montréal, 2012-2016". Montréal en Statistiques. http://ville.montreal.qc.ca/portal/page?_pageid=6897,67887857&_dad=portal&_schema=PORTAL
- Villegas, Paloma E.** 2020. *North of El Norte. Illegalized Mexican migrants in Canada*. Vancouver: UBC Press.
- Whyte, William F.** 1949a. *Human relations in the restaurant industry*. Nueva York: McGraw-Hill.
- . 1949b. "The social structure of the restaurant". *American Journal of Sociology* 54 (4): 302-310. <https://www.jstor.org/stable/2770650>

Zúñiga Bravo, Federico Gerardo. 2020. “Patrimonialización, políticas públicas y turismo: las cocinas tradicionales en México, gestión y puesta en valor”. *Quaderns* 36 (2): 177-196. <https://raco.cat/index.php/QuadernsICA/article/view/382192>

El Teatro Bicentenario, espacio y tecnología infraestructural para la urbanidad de los aguadeños¹

The Teatro Bicentenario, space and infrastructural technology for the urbanity of aguadeños

<https://doi.org/10.22380/2539472X.2420>

Recibido: 27/05/2022 • Aprobado: 17/08/2022 • Publicado: 01/01/2023



Daniel Ramírez Pérez

Investigador independiente

ramirezp.daniel@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6883-8705>

Resumen

En este artículo presento una lectura del Teatro Bicentenario de Aguadas, Caldas (Colombia), como espacio y tecnología infraestructural. Esta obra fue construida para conmemorar doscientos años de historia de la localidad y desde su inauguración ha alojado al Festival Nacional del Pasillo Colombiano. La importancia material y simbólica que se le reconoce es tal que sus gestores lo conciben como un “templo”, un espacio que sacraliza el arte y la cultura. Con base en el trabajo de campo que realicé en el 2018, un acercamiento hemerográfico y conversaciones posteriores, muestro cómo el Teatro Bicentenario materializa expectativas de ciudad entre los aguadeños, al tiempo que prescribe cuáles son los usuarios idóneos para el teatro y los ciudadanos ejemplares para la ciudad.

Palabras clave: tecnología y espacio infraestructural, civismo, Aguadas, Teatro Bicentenario, cultura ciudadana.

Abstract

In this article I present a reading of the Aguadas', Caldas (Colombia), Bicentennial theater (*teatro Bicentenario*) as a space and infrastructural technology. This facility was built to commemorate 200 years of history of the town and since its inauguration

- 1 Agradezco a Simón Uribe, Alejandro Camargo, Virginia Escobedo, al equipo editorial de la RCA y a los evaluadores por las observaciones y sugerencias hechas a versiones preliminares de este texto. Asimismo, a María Doralba Arias por su disposición para el diálogo y a la Sociedad de Mejoras Públicas de Aguadas por el acceso a su archivo hemerográfico.

it has hosted the *Festival Nacional del Pasillo Colombiano*. The material and symbolic importance recognized to it is such that its managers conceive it as a ‘temple’, a space that sacralizes art and culture. Based on the fieldwork I conducted in 2018, which includes a hemerographic approach, and further talks, I show how the Bicentenario materializes city expectations among people from Aguadas, while it prescribes suitable users for the theater and exemplary citizens for the city.

Keywords: infrastructural technology and space, civism, Aguadas, Teatro Bicentenario, civic culture.

Introducción

Era mi tercera visita a Aguadas y la primera que coincidía con el Festival Nacional del Pasillo Colombiano (FNPC). En los cinco meses que tenía residiendo allí solo había visto una agitación similar, aunque más solemne, durante la Semana Santa del 2018. Los dueños les hicieron mantenimiento a las fachadas de sus casas, el edificio de la alcaldía también se remozó, así como los jardines, plazas y monumentos públicos. Los supermercados y los bares ampliaron inventarios y decoraron el interior de los locales; los hoteles se quedaron sin disponibilidad y algunas casas particulares se adecuaron como espacios de alojamiento. En las cafeterías y bares se hablaba del festival, de la programación para la edición XXVII que tendría lugar en agosto —durante el fin de semana en que se conmemora la Asunción de la Virgen—. En las calles muchos hablaban de las “fiestas del pueblo”, de lo aburridas que estarían por la falta de buenas orquestas y porque la Administración había prohibido el expendio y la ingesta de licor en “casetas”, al igual que las carpas y camiones para la venta y consumo de alimentos².

Según me contaban algunos residentes, la única novedad del ambiente que rodeaba esta edición era el agrado o el malestar por el veto que la junta organizadora del festival había establecido respecto de las casetas de licor y las carpas de comida. Lo demás era habitual, incluso la diferencia en la denominación del evento. Ovidio³, un aguadeño que en el 2018 rozaba los cuarenta años, me explicó con espontaneidad la diferencia:

2 Nates Cruz, Jaramillo Salazar y Hernández Pulgarín (2004) han advertido sobre la relación nemónica de las casetas respecto de las fondas arrieras asociadas a la colonización antioqueña.

3 Este, como otros, es un seudónimo que empleo por solicitud del interlocutor.

El festival, el de intérpretes del pasillo colombiano, tendrá lugar en el [Teatro] Bicentenario. Lo otro, lo que ocurre en las calles y en el parque son las fiestas. El festival es un evento muy rico culturalmente. Es donde te puedes dar el lujo de escuchar guasca estrato 6. (Comunicación personal, Aguadas, agosto de 2018)

Para él, que había adquirido boletas para las tres noches de conciertos que se realizarían en el Teatro Bicentenario, los dos eventos ocurrirían simultáneamente, pero en espacios diferentes. El festival se haría en una edificación particular, mientras que “lo otro” estaría disperso. La centralidad del certamen, su ocurrencia en un recinto cerrado, lo dota de la significación necesaria para que devenga un “lujo”, un acto de consumo conspicuo y jerárquico —“estrato 6”— de una música que, como lo sugiere la homologación con la “guasca”, no pierde el carácter popular⁴.

Otros aguadeños, mayores y menores que Ovidio, coinciden en que los dos eventos se realizan simultáneamente, pero entienden que ha habido un desplazamiento de las fiestas por el festival o la superposición del segundo sobre las primeras. Por esto la eliminación de las casetas y las carpas, lo mismo que la restringida y selecta programación de conciertos públicos y gratuitos, causaban tanto malestar durante la edición del festival en la que estuve presente. La magnitud de este malestar, si no frustración, se entiende mejor al advertir que los aguadeños no tienen fiestas patronales y que las Fiestas de la Iraca, con las que se honraba a las tejedoras de sombreros y se convocaba al retorno de los aguadeños migrantes, desaparecieron con el surgimiento del festival en la década de los noventa. Es por esto que algunos perciben el festival como una “imposición” de “los de arriba”, de la “gente de dinero” de este municipio⁵.

En este sentido, en este artículo mostraré que el FNPC ha servido para *espacializar* (Low 2017) el pasillo como aire andino en Aguadas y que el Teatro Bicentenario ha contribuido a la idea de “lujo” o “estatus” del festival y del municipio. Una persona a la que los aguadeños identifican como parte de “los de arriba” me señalaba que “la gente” confunde el festival con las fiestas del pueblo, pero que son eventos distintos que, a pesar de la percepción general, no son simultáneos. Por medio de una analogía me señaló las razones:

4 Esta homologación posiblemente derive de que la modalidad “lenta” del pasillo, como la guasca, puede tratar temas de amor o desamor (Ruiz Méndez 2008, 37). Para un análisis sociohistórico de la relación entre el pasillo y la guasca, véase Bermúdez (2006).

5 En el 2017 se reactivaron las Fiestas de la Iraca y desde ese entonces han adquirido mayor relevancia, sin que esto haya significado una modificación de la subordinación que tienen respecto del festival; la programación de la última edición de las fiestas así lo muestra (Alcaldía Municipal de Aguadas 2019).

Las Fiestas de la Iraca son como los quince años, donde uno invita a los amigos y uno pone todo; mientras que el festival es un evento nacional. Es algo que está pensado para la gente que le gusta y sabe de música. (Entrevista, Aguadas, agosto de 2018)

Para este hombre, que estuvo involucrado con el posicionamiento del festival como un acontecimiento de relevancia municipal y nacional, el alcance de los dos eventos también es distinto. Las fiestas son “domésticas” y sirven para “encontrarse con los amigos”, mientras que el festival es para “honrar a la patria”.

No sé si quienes asistieron al Teatro Bicentenario durante el festival en el 2018 tenían en mente ese compromiso cívico que, de cualquier forma, no resulta extraño en un municipio cuya heráldica indica que nació con la patria, pero sí era claro que su conducta solemne y sus atuendos formales marcaban un contraste con lo que ocurría en el parque de Bolívar, a una escasa cuadra (figura 1), donde se realizaban los conciertos públicos y gratuitos. “Lo otro”, como diría Ovidio.

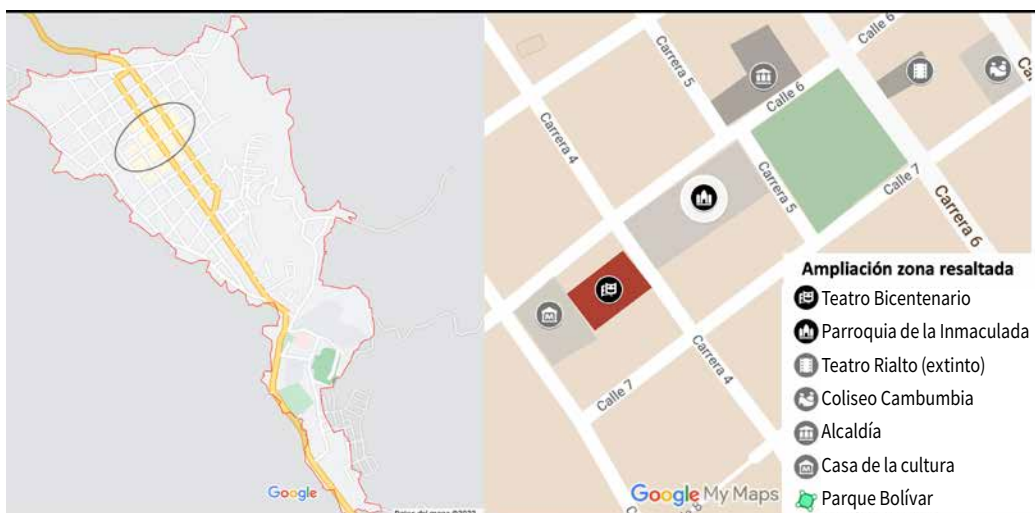


Figura 1. Mapa de la cabecera municipal de Aguadas y croquis de las manzanas centrales

Fuente: elaboración propia con base en My Maps y Google Maps, 2022.

En este sentido, el segundo objetivo de este artículo es mostrar que el Teatro Bicentenario, principal escenario del festival, es una obra que permite acercarse a las proyecciones de ciudad gestadas por una élite ilustrada aguadeña que, en el último medio siglo, ha puesto su atención en la promoción del civismo

o la urbanidad, antes que en el urbanismo del municipio. Para esto, retomo el planteamiento de Brian Larkin (2008) respecto de los teatros como tecnologías infraestructurales que afectan el paisaje urbano y que, como medios de acción y percepción, contribuyen a la producción de un sujeto urbano deseado. En este caso, uno ligado a una idea moral y elitizada de cultura que exalta el civismo como componente de la identidad aguadeña y que equipara “cultura del teatro” con “cultura ciudadana”.

Para mostrar esto me sirvo del trabajo de campo que realicé en Aguadas entre marzo y octubre del 2018. Particularmente me baso en algunas interacciones que tuve con actores vinculados a los ámbitos educativo y cultural del municipio, así como en algunas notas publicadas en el periódico *Nuevos Horizontes*, principal órgano de difusión de la Sociedad de Mejoras Públicas de Aguadas (SMPA), la entidad que gestionó el teatro y lo administró a lo largo de una década. Complemento estos materiales con algunos encuentros que he tenido con estos actores en años posteriores.

Mi exposición está dividida en tres apartados. En el primero doy cuenta de cómo el FNPC ha servido para espacializar ese aire en Aguadas y cómo el Teatro Bicentenario ha sido un medio para reforzar la idea de magnificencia del certamen. En el segundo, abordo el tema del teatro como una infraestructura que permite entender las proyecciones de ciudad que una parte de la élite aguadeña ha construido y puesto en circulación bajo una noción moral y estética de la cultura. En las consideraciones finales ofrezco algunos elementos para pensar la tensión entre el teatro como infraestructura urbana y sus usuarios como sujetos cívicos.

Un festival para espacializar el pasillo

Aguadas es un municipio del norte de Caldas, Colombia, que limita con el suroccidente antioqueño. Fue reconocido como distrito parroquial en 1814, pero una narrativa oficial sostiene que su fundación data de 1808, cuando un puñado de hombres de las estirpes Estrada, Villegas, Pérez e Isaza —familias de ascendencia española beneficiarias de la administración colonial— poblaron e hicieron la traza espacial de la localidad en las tierras alledañas a la fonda que una mujer, de nombre Manuela, había instalado en este sitio (Alcaldía Municipal de Aguadas 2008). Esto es, su fundación es producto de los procesos de ocupación de las tierras altas de la cordillera de los Andes que se iniciaron a finales del siglo XIX y que se conocen como la *colonización antioqueña* (Valencia Llano 2008, 2013).

Las dos fechas han servido para conmemorar años de vida municipal. Hubo un sesquicentenario en 1964 y un bicentenario en el 2008, ambos materializados en actos cívicos y publicaciones que han reforzado el vínculo de la localidad con Antioquia y, por esa vía, exaltado como pilares identitarios la hidalguía, el tesón y el civismo de sus pobladores; en especial, de aquellos emparentados con los fundadores (véanse Andrade Álvarez y Castellanos-Obregón 2021; Nates-Cruz, Velásquez López y García Alonso 2017). Para las élites conservadoras del último medio siglo, demostrar o reforzar esto último ha sido crucial para el establecimiento de un abolengo del municipio y para disminuir la opacidad del origen asociado a una mujer de la que se presumen varias cosas, incluido el apellido Ocampo. Es por esto último que ha habido esfuerzos por marcar la diferencia entre *poblar* y *fundar* (Duque Gaviria 2010), o entre hacer una fundación *de hecho* y una *de derecho* (Ocampo López 2008).

Como en relación con el FNPC y las fiestas del pueblo, hay aguadeños para quienes estos dos orígenes no rivalizan, pero hay otros que consideran que la conmemoración del 2008 resulta anacrónica y una distorsión de la historia local; sin embargo, unos y otros se reconocen como habitantes de un municipio con doscientos años de existencia, uno que, como reza el lema de su escudo, es tan antiguo como “la patria”. Esta es la razón por la cual no les resulta extraño que el teatro tenga por nombre Bicentenario y no el de los afamados aguadeños hermanos Hernández —Héctor, Gonzalo y Francisco—, a quienes se los reconoce como diestros exponentes del pasillo en el ámbito internacional y cuya memoria se homenajea con el FNPC.

La relación entre Aguadas y el pasillo en cuanto expresión del folclor nacional se ha materializado en objetos y prácticas locales como las que recrean las figuras 2 y 3, pero también en las que se producen en otras escalas, por ejemplo la Ley 983 del 2005, con la cual el Senado de la República reconoció al FNPC como patrimonio cultural de la nación. Esto sugiere una gestión relativamente exitosa en lo referente a la articulación entre la identidad cultural del municipio, este aire musical y el festival. En efecto así ha sido, es decir, esta es una relación que ha sido construida y que ha requerido de procesos de gestión y cabildeo que hablan más de un proyecto moral de las élites políticas del municipio que de un hecho cultural contingente, por no decir natural. La prohibición de las casetas y de la venta de alimentos en el parque de Bolívar, al igual que la restricción de acceso —mediante boletería pagada— a los conciertos calificativos del certamen que mencioné en la introducción, constituyen un indicador de las apuestas políticas que se ponen en juego con este evento y con su realización en el teatro.



Figura 2. Fachada del Teatro Bicentenario con publicidad del FNPC alusiva a los hermanos Hernández

Fuente: fotografía del autor, agosto de 2018.



Figura 3. Escultura *Alegoría de la música*, del maestro José Solarte

Fuente: fotografía del autor, octubre de 2018.

Mientras caminábamos y advertíamos una canción de despecho que resonaba en la calle, Gregorio, un sexagenario aguadeño que ha estado vinculado al ámbito educativo y cultural del municipio, anotó que ese género no le gustaba y que, musicalmente, él y otros aguadeños coetáneos habían crecido entre México y Argentina, entre rancheras y tangos. La ausencia del pasillo en su relato y en las manifestaciones musicales que escuchábamos en el trayecto, así como su eventual aparición en eventos oficiales, me hicieron preguntarle por ese aire. Con elocuencia, Gregorio me indicó que en el “pueblo” ha habido buenos músicos que conformaron duetos, tríos y cuartetos que se dedicaron a las serenatas, y enfatizó: “En la música hemos tenido más y mejores exponentes que en el periodismo; sin embargo, no todo era pasillo”⁶. El festival, anotaba, no surgió de esas prácticas, sino de la necesidad de realizar un evento que le diera visibilidad a Aguadas, que lo posicionara culturalmente y que moviera la economía del municipio. Así, me decía, Aníbal Valencia, un gestor cultural, Javier Ocampo López, el insigne historiador aguadeño, y Marino Gómez, líder cívico de la ciudad, decidieron crear el FNPC aprovechando que los hermanos Hernández habían nacido allí. Para acen-
tuar la magnitud de esa apuesta, me advirtió: “No te voy a decir que uno de cada diez o que uno de cada cien, no. Yo diría que uno de cada mil aguadeños sabe quiénes fueron los hermanos Hernández”⁷.

El relato de Gregorio es similar a una de las versiones oficiales del festival, en la que se reconoce que los tres hombres se inspiraron en el Festival Mono Núñez (Ginebra, Valle), pero trataron de darle la especificidad municipal que ya tenían otros, como el del bambuco, en Neiva, Huila, el de la guabina, en Vélez, Santander, el del bunde, en El Espinal, Tolima, etc., y enaltecer el “aire que acompasó la sinfonía de las hachas, en la gestión colonizadora antioqueña” y las “manos maestras de los hermanos Hernández” (Londoño Ospina 2015, 33). Esta versión oficial ayuda a crear el efecto de que el pasillo ha sido una importante manifestación cultural en el municipio, tanto que ha tenido renombrados exponentes y esto mismo da cuenta de su vínculo con Antioquia y con la historia nacional por la vía de la colonización antioqueña. Fuera de ese registro oficial, entonces, queda la

6 Como parte de la apuesta moral de las élites del municipio hay una recurrente exaltación de músicos, investigadores y periodistas. Un buen ejemplo de esta apuesta es el Encuentro de Escritores Aguadeños (véase Andrade Álvarez y Castellanos-Obregón 2021).

7 Una iniciativa importante es la investigación y el montaje *La travesía de los grillos*, que lideró Sofía Elena Sánchez (descendiente en cuarta generación de la familia) en el 2016, con apoyo del programa de estímulos del Ministerio de Cultura (Sánchez Messier 2019). Este trabajo se presentó en el FNPC en el 2018, pero su acogida institucional solo se dio en el 2020 (Somos Pasillo 2020).

importancia de la visibilidad y de la dinámica económica que Gregorio ubicó como preocupaciones centrales para la creación del festival.

A diferencia de la versión de Gregorio, la oficial parece estar preocupada por acentuar el carácter cultural del festival, por marcar su autonomía respecto de lo económico y político (véanse Grimson 2011; Vich 2019), a pesar de que algunos políticos locales todavía lo emplean como recurso de su gestión y como evidencia de las bondades de esta. No obstante, cuando se atiende al hecho de que este festival surgió en el seno de una entidad denominada Fundación para el Desarrollo Socio-Cultural de Aguadas (Fundesa) y de que su gestión y organización durante los primeros años estuvieron a cargo de la Oficina de Fomento y Turismo de Aguadas (Turaguadas), tal como me lo comentó uno de los socios fundadores de esta entidad (también en Londoño Ospina 2015), parece que la versión de Gregorio es parte de lo que el festival ha logrado opacar tras la naturalizada relación entre Aguadas y el pasillo, entre la historia del municipio y la de la nación.

Como lo anota Setha Low (2017), la espacialización es un proceso de producción y localización en el espacio, incluidos los cuerpos, de las relaciones sociales, las representaciones y las prácticas que realizan los sujetos individuales o colectivos. Leídos a contrapelo, estos procesos pueden dar cuenta de las relaciones de poder inscritas física, histórica y afectivamente en la cotidianidad de las personas (Low 2017). Analíticamente, Low diferencia la *construcción* de la *producción social* del espacio, entendiendo que la primera es relativa a su diseño y materialización —de lo que me ocuparé adelante en relación con el teatro—, y la segunda a los procesos de significación de este (2017, especialmente cap. 5). En este sentido, que Aguadas sea calificado como la “capital del pasillo colombiano” sugiere un poderoso proceso de inscripción de este aire en la geografía del municipio, una suerte de enraizamiento que le brinda estabilidad espacial y, a los aguadeños, una continuidad histórica que les ayuda a pensarse como comunidad, a pesar de que el pasillo pueda ser popular y lujoso, como decía Ovidio, o, como anotaba Gregorio, de que pocos reconozcan la importancia de los hermanos Hernández como exponentes internacionales de ese aire.

Como lo decía siguiendo a Low (2017), el espacio también se encarna y en este sentido resulta fundamental atender a los procesos de disciplinamiento del cuerpo y de formación del gusto —sin desconocer los posibles rechazos—. En Aguadas, estos dos procesos se han dado por la vía de la instrucción escolar, atendiendo a dimensiones historiográficas, musicales y coreográficas. Sin embargo, como sugiere un informe elaborado por investigadores de la Universidad de Antioquia con motivo de la segunda versión del festival (Londoño, Franco y Tobón, s. f.), este tipo de

instrucción no existía o no lo exhibían los aguadeños que asistían al certamen que en ese entonces, y hasta la construcción del Teatro Bicentenario, se realizaba en el coliseo Cambumbia —principal escenario deportivo del municipio (figura 1)—:

A nuestro juicio, intereses turísticos y comerciales dieron origen al festival. Esta característica determina la actitud que hoy asume el público frente al certamen. El concurso *en el coliseo*, donde asisten las personas de Aguadas que poseen los recursos para hacerlo, los turistas y las delegaciones acompañantes, es muy diferente al *Festival de la Plaza* a donde acude el aguadeño corriente. [...] La reciente creación del certamen hace que aún no se tenga un público formado para la apreciación de la música y su disfrute estético; esta es una labor educativa que requiere de una dinámica pedagógica y tiempo [...] *No obstante, el ambiente que se vive en el coliseo todavía es de poco respeto por el músico, por el artista participante: el exceso de humo de cigarrillo afecta sustancialmente la calidad vocal de los intérpretes, la gente habla mucho en medio de las intervenciones, el consumo de licor propicia desconcentración y descontrol de emotividad en el público.* (Archivo Municipal de Aguadas, archivo sin clasificar. “Informe del II Festival Nacional del Pasillo Hermanos Hernández”, elaborado por María Eugenia Londoño, Jorge Franco y Alejandro Tobón, p. 3, énfasis añadidos)

Este fragmento es significativo porque pone de manifiesto que la relación de Aguadas con este aire precisó de un ejercicio (político) de articulación, y que el festival fue una forma de anclarlo al municipio cuando todavía no había público que lo apreciara estéticamente o que supiera observar y regirse por la etiqueta que supone este tipo de eventos. Asimismo, es muy sugerente en cuanto que muestra que el FNPC, después de tres décadas, sostiene una tensa relación con lo que los investigadores presentaron como “el Festival de la Plaza” o lo que ahora los aguadeños llaman “fiestas del pueblo”.

De otro lado, que Ovidio y otros aguadeños reconozcan que el festival es un evento de lujo o “rico culturalmente” supone un exitoso proceso de formación de público y disciplinamiento de los aguadeños. Sin desconocer la relevancia de la educación formal y la participación de personas como Gregorio en este proceso, en el siguiente apartado sugiero que el Teatro Bicentenario es una infraestructura que potenció la espacialización del pasillo en el municipio y que, al tiempo, ha contribuido a la producción de los sujetos sociales que las élites se imaginan como acordes a la proyección de ciudad y vida urbana que ellas han estructurado para Aguadas: bicentenario —ligada a Antioquia—, culta y honrosa de la patria.

Cultura del teatro y cultura ciudadana

Con las palabras de Ovidio resonando en mi cabeza, un par de años después abordé a Gregorio con el ánimo de entender la relación entre el FNPC y el Teatro Bicentenario. Para decirlo con claridad, me interesaba saber si el edificio había contribuido a hacer del festival un evento exclusivo/excluyente. Su comentario no confirmó mi intuición, pero me dejó claro que, para él, el recinto teatral sí lo había potenciado al ofrecerle un escenario apropiado: “Dicen que el festival nació grande, pero la verdad es que el Bicentenario lo catapultó. En el coliseo [Cambumbia] el festival estaba bien, pero ahora tiene un escenario acorde al evento” (comunicación personal, Bogotá, noviembre de 2021).

En voz de otros aguadeños ya había escuchado que el teatro es percibido como el escenario idóneo para el festival, en una relación inextricable como la que reseña Ovidio; asimismo, que el Teatro Bicentenario diferencia a Aguadas de otros municipios vecinos. Como me comentó una joven residente y esporádica visitante de este recinto: “El teatro le da algún tipo de estatus al municipio”. Con un tono de orgullo, en su narrativa esto posicionaba a Aguadas sobre las localidades aledañas que no tienen teatro, marcaba la diferencia entre Aguadas, como ciudad, y los otros pueblos (véase Nates Cruz, Jaramillo Salazar y Hernández Pulgarín 2004)⁸.

La relación entre una edificación y un horizonte urbano diferenciador que se manifiesta en expresiones de orgullo no es exclusiva del Teatro Bicentenario ni solo relativa a los teatros del municipio. Elaboraciones similares se han hecho en torno a espacios sacros como el templo de Nuestra Señora de Chiquinquirá y el de la Inmaculada Concepción, con los que se conecta a Aguadas con una geografía eurocentrada —un órgano tubular español, una virgen parisina o un reloj alemán— que sirve para acentuar el tesón y el civismo de algunos aguadeños (Alcaldía Municipal de Aguadas 2008; Luján Sáenz, Sosa Vargas y Jaramillo Acevedo 2008; para confrontar, Nates Cruz, Jaramillo Salazar y Hernández Pulgarín 2004). Sin embargo, en Aguadas los teatros se han convertido en escenarios que actualizan el paisaje, que lo hacen urbano, contemporáneo y cosmopolita.

Con nostalgia, Gregorio me narraba su infancia en el extinto teatro Rialto, una locación destinada principalmente para las artes escénicas y la cinematografía,

8 En una visita que realicé en enero del 2022 advertí que en el vecino municipio de Salamina se había iniciado la restauración del teatro municipal, que es uno de los bienes de interés cultural de carácter nacional de este municipio en el marco de su plaza principal. Este proceso habilitará nuevamente el recinto para uso de los salamineños.

en donde se proyectaban películas internacionales en funciones matutinas y vespertinas a las que asistían aguadeños y habitantes de los pueblos vecinos (véase figura 1). Acentuando la excepcionalidad del municipio, me contó que mientras en los otros pueblos estaban escandalizados con la idea de *La novicia rebelde* —película de Robert Wise—, en Aguadas la sala siempre estuvo llena⁹.

A diferencia del Rialto, que desde el nombre conectaba a Aguadas con Venecia o con una multiplicidad de cines distribuidos por el mundo, el Bicentenario contiene el tiempo; conmemora e inscribe en el espacio municipal doscientos años de su historia —de la nación— y le ofrece a Aguadas un escenario que se asocia a la idea general de ciudad o, de forma especial, a Medellín, por la pretendida génesis antioqueña y por edificaciones como el teatro de la Universidad de Medellín que, como me comentó María Doralba Arias, gestora del proyecto, sirvió de inspiración para el Bicentenario. Esto quiere decir que el teatro ha contribuido a formar la imagen de Aguadas como ciudad en la medida en que cuenta con una sala de gran tamaño —su aforo total es de seiscientos personas— adecuada para alojar eventos de la importancia del FNPC y similar a una que hay en Medellín.



Figura 4. Fachada frontal del Teatro Bicentenario

Fuente: fotografía del autor, enero de 2022.

9 En conmemoración del Rialto, en el 2010, José Sánchez, David Ricardo López y Nelson Sánchez crearon el cineclub Rialto que hasta el 2019 operó en una pequeña sala del canal local de televisión.

No obstante, el gesto conmemorativo que lo signa también da cuenta de una priorización del relato histórico, municipal o nacional, que es autorreferencial y excluye posibilidades de conexión internacional como las que brindó el Rialto. La fachada frontal es un ejemplo de esta clausura, pues a diferencia de la fachada del de Medellín, que es de cristal, la del Bicentenario es plana, en concreto y con escasa comunicación visual entre el interior y el exterior del teatro (figura 4). En este sentido es muy sugerente que algunos turistas asuman que esta fachada es la posterior o que se trata de una bodega, ya que se encuentra al lado del depósito y ferretería de la Cooperativa de Caficultores de Aguadas.

La contención también es perceptible en la programación con la que se nutre la sala. Con dificultad recuerdo más de cinco eventos realizados durante los nueve meses en los que viví en el municipio. Gregorio tenía una percepción similar, aunque la suya marca el contraste entre el inicio y la actualidad del Bicentenario, entre una visión cosmopolita del teatro y otra que, como mostraré, tiende a sacralizarlo. Me decía Gregorio:

El teatro como tal funciona de forma muy esporádica. No se ha logrado que sea una sala concertada con el Ministerio de Cultura; eso permitiría veinticuatro presentaciones anuales. Al principio vino un grupo de danza de Rumania, un mariachi mexicano y un grupo de tango argentino; todos el mismo año. La gente decía que Aguadas se había vuelto una cosa importante. Pero ahora son solo eventos locales. (Comunicación personal, Bogotá, noviembre de 2021)¹⁰

Con sorna, concluía su comentario señalando que, “fuera del FNPC, el teatro es un edificio más”, “una fachada”. Por esto, decía él, “debe trascender al [festival del] pasillo”. Esta imbricada relación entre el Teatro Bicentenario y el FNPC en buena medida se debe a que la entidad que gestionó la construcción de aquel y que luego lo administró por un lapso de diez años es la misma a la que se le encargó la organización del festival al final de la primera década de este siglo: la SMPA.

10 Según la convocatoria para el Programa Nacional de Salas Concertadas del 2022, el Bicentenario podría tener hasta 30 funciones al año en razón del aforo del teatro y de que el número de habitantes del municipio es inferior a 30 000 personas.

La Sociedad de Mejoras Públicas de Aguadas

La SMPA fue creada en 1922 por iniciativa de Bernardo Estrada Estrada —de la estirpe fundadora— y por un puñado de hombres y mujeres del municipio al que un cronista asociado a esta entidad llamó “el cuadro de honor” (Franco Valencia 1996, 47). Fue la segunda organización de este tipo que se creó en el departamento de Caldas, después de la de Manizales, que surgió en 1912 (Gaviria Valencia 2012, 5). Ambas estaban avaladas por la de Medellín, que había surgido a finales del siglo XIX, inspirada en la Sociedad de Embellecimiento de Bogotá (Gaviria Valencia y Rodríguez Muñoz 2012; Londoño 2018). Todas emulaban a las juntas de ornato y embellecimiento de España, y estaban guiadas por una noción de progreso que se materializaba en obras civiles o de ornamentación pública concomitantes con normas de urbanidad, orden e higiene¹¹.

Al igual que las iniciativas locales que la precedieron, las acciones de la SMPA han estado encaminadas a materializar el progreso en Aguadas, ya sea por vía de obras públicas o, especialmente, por medio de la difusión de normas de comportamiento afines a la idea estética y moral de ciudad que han construido¹².

Las y los socios de la SMPA han dividido la historia de esta entidad en tres momentos. En relación con el primero, de 1922 a 1962, se reseñan campañas de aseo y ornato, y su injerencia en la conformación de una biblioteca y en la transformación de la plaza en el parque de Bolívar; asimismo, la construcción frustrada de un teatro que, después de quince años y sin ser culminado, tuvo que ser demolido por afectaciones después del sismo de 1938 (Franco Valencia 1996). El segundo momento inició dos años después con motivo del sesquicentenario de Aguadas en 1964 y se sostuvo hasta la década de los ochenta. El segundo cese coincide con la emergencia de Fundesa, la entidad que gestó el FNPC y que creó a Turaguadas para su organización. El tercer momento es la “reactivación” para la conmemoración del bicentenario en el 2008, un evento que la presidenta de aquel entonces, María Doralba Arias, presentó como un “nuevo alfa”, un “renacimiento” de esta institución “integrada por personas cívicas de reconocida integridad moral, cuyos fines de interés social están dirigidos al progreso y desarrollo en todos los órdenes de la vida municipal” (Arias 2009b, 2).

11 Cunin y Rinuado (2005) dan cuenta de estos elementos en la de Cartagena, que es contemporánea de la de Aguadas.

12 Francisco Franco Valencia (1996) señala la existencia de centros literarios anteriores a la SMPA que perseguían fines similares.

En el último resurgimiento, en nombre de los doscientos años de historia de Aguadas, la SMPA gestionó ante el Gobierno nacional los recursos para la construcción del teatro. Aunado a esto, en el 2008 a la sociedad le fue encargada la coordinación del FNPC (Grisales Buitrago 2011), gracias a que una tensión político-administrativa puso en evidencia que por más de dieciséis ediciones ese evento se había gestionado en nombre del municipio, pero se había administrado de forma privada. Pocos hablan del hecho, pero un comunicado de prensa emitido por el alcalde Gilberto Duque Arias con motivo de una presunta negligencia de su Administración para realizar la XVII versión del festival en el año 2007 evidencia la aspereza del asunto:

La administración municipal de Aguadas nunca ha tenido en el pasado [dieciséis versiones] responsabilidad en la realización de este evento [...] ni ha manejado ni maneja recursos públicos del orden nacional o departamental orientados desde estas instancias para la celebración de este certamen cultural. (Archivo Municipal de Aguadas, Archivo Festival Nacional del Pasillo Colombiano, caja 6, año 2001-2008, folio 6.06)

La consecución del terreno y de los recursos para la construcción, y la obtención del encargo para coordinar el FNPC ponen de manifiesto la capacidad de gestión de la SMPA y ayudan a entender por qué parece que el teatro es indisoluble del certamen musical que allí se realiza anualmente. Cabe anotar que en el 2018 la Administración municipal encargó a la Asociación Cívica Antena Parabólica de Aguadas (Asocapa) la coordinación del festival. Esto, sumado al cambio en el gobierno municipal y la pandemia causada por el SARS-Cov-2, ha generado modificaciones en la programación y en el uso del teatro que abordaré con posterioridad.

La Sociedad de Mejoras Públicas y el Bicentenario

María Doralba Arias me indicó que, poco tiempo después de su nombramiento como presidenta de la SMPA, ella le remitió un oficio al entonces presidente Álvaro Uribe para que le diera al municipio una vía y un teatro como “regalos con motivo de su bicentenario”. El resultado positivo de esa gestión se debe a la conjunción de varios elementos: de un lado, el vínculo construido con la nación, materializado, por ejemplo, en dos declaratorias patrimoniales¹³; del otro, la presencia de

.....
13 Mediante la Resolución 1883 del 2001 el Ministerio de Cultura declaró al conjunto urbano de Aguadas

Dilia Estrada en el Legislativo —ella es de la estirpe fundadora, esposa de Marino Gómez y figura central de Fundesa—; y, lo más importante, el hecho de que el aguadeño Miguel Ángel Franco Torres fungía como secretario ejecutivo de Acción Social (Arias 2009b, 2009a; Londoño Ospina 2010).

El cabildeo surtió efecto rápidamente y los recursos financieros que aportó Acción Social se encaminaron hacia la construcción del teatro, mientras que la pavimentación de la vía supuso un proceso más largo, por cuanto precisó de una ley que vinculara a la nación con la conmemoración del bicentenario de Aguadas¹⁴. Con recursos provenientes de Acción Social y de la Gobernación de Caldas, entre el 2009 y el 2011 se erigió el teatro, cuya inauguración formal se realizó *ad portas* de la XX edición del FNPC.

El teatro no afectó negativamente el paisaje urbano del centro del municipio; por el contrario, contribuyó a consolidar su imagen urbana en cuanto que se construyó en lo que por décadas había sido un terreno baldío a espaldas del templo de la Inmaculada Concepción (figura 1). El comentario de la joven aguadeña es significativo en este sentido: el teatro le dio estatus a la ciudad. Así, el esfuerzo que ameritó la consolidación de este proyecto, seguramente sumado a la sentida ausencia de un escenario arquitectónica y técnicamente adecuado para realizar eventos artísticos en el municipio, hizo que la SMPA desplegara una celosa administración de la edificación y de la programación de la sala.

Aunque tuve una débil relación con el teatro, me parecía que las consideraciones de Gregorio sobre este como una fachada eran exageradas. Sin embargo, una interacción con María Doralba me dio a entender que aquel juicio no era del todo desbordado, pues, como ella me comentó, el Bicentenario es un “templo de la cultura, el arte y la tradición de Aguadas” (conversación telefónica, julio de 2021).

El tropo sacro, la contemplación como interacción recurrente y la fachada plana e inmaculada (figura 4) sugieren una concepción estética de la cultura y un *ethos* de clase (Bourdieu 2010) que distan mucho del descontrol y la emotividad con la que se describían las prácticas de los aguadeños durante las primeras ediciones del festival en el coliseo Cambumbia. Un informe realizado por el Ministerio de Cultura plantea un interesante contraste respecto de aquel que presentaron

.....
 como bien de interés cultural de carácter nacional y mediante la Ley 983 del 2005 el Senado declaró al FNPC como patrimonio cultural de la nación.

14 La Ley 1338 de 2009 decreta esta vinculación y autoriza al Gobierno nacional para incluir en el presupuesto general de la nación las aportaciones necesarias para la rehabilitación y pavimentación de 17,2 km de la vía entre Aguadas y Arma.

en la década de los noventa los investigadores de la Universidad de Antioquia. En este documento se indica que el teatro tiene

muy buenas condiciones para *presentaciones magistrales de música colombiana. Un espacio casi ritual y académico* para el [FNPC]. Aquí asisten [...] personas de Aguadas, *conocedoras de la tradición del pasillo, de la clase más adinerada y culta del pueblo*. También se cuentan aquí los asistentes de otras regiones del país, que vienen especialmente por el gusto que tienen de la música colombiana. (Ministerio de Cultura 2012, 81, énfasis añadido)

Ese público del cual habla el informe se puede encontrar en personas como Ovidio que perciben y disfrutan el FNPC como un lujo y como un marcador de identidad ligado a la localidad y a la clase. Gregorio también podría ser un ejemplo de estos “aguadeños cultos”; sin embargo, entre ambos media una diferencia generacional que establece formas de relación diferentes con el pasillo y con el festival. Para ponerlo claro, mientras Gregorio conoció este aire sin el festival y sin su realización en el teatro, para Ovidio las tres cosas son inextricables. Con un tono de humor soterrado Gregorio me comentó que antes de la creación del FNPC muy pocas personas en Aguadas hablaban del pasillo, pero que después de más de veinte ediciones ahora todos han devenido “pasillólogos”. Que los aguadeños se hayan vuelto expertos en pasillo se debe a la labor que docentes como Gregorio han realizado en las escuelas y colegios del municipio para formar a los estudiantes como público, para reforzar la territorialización de esta música en el municipio y en sus cuerpos.

Poco después de culminada la construcción del teatro, la SMPA desarrolló una estrategia similar encaminada a formar a los estudiantes como usuarios del teatro. Esta estrategia vinculó la cultura del teatro con la cultura ciudadana y procuró una alineación entre los jóvenes espectadores y el ideal de ciudadano cívico que han forjado las élites del municipio desde principios del siglo XX.

“Cultura ciudadana por amor al Teatro Bicentenario”

María Doralba Arias me comentó que el objetivo del proyecto “Cultura ciudadana por amor al Teatro Bicentenario” era que el “pueblo aguadeño le diera el debido valor al teatro como templo de la cultura, el arte y la tradición de Aguadas” (conversación telefónica, julio de 2021). Con este fin, la SMPA contactó a los directivos de las instituciones educativas del municipio, incluidas las de las veredas, para

que los maestros socializaran entre los estudiantes la historia de los teatros en el municipio y los orientaran sobre la importancia del Bicentenario para la ciudad.

Uno de los docentes que participó fue Gregorio. Aunque para él este proceso fue insuficiente porque no convocó a toda la comunidad, sí fue necesario para consolidar un público con capacidad de observar y exhibir conductas apropiadas para ese tipo de lugares. En sus términos, se trató de un proyecto oportuno porque “uno sabe comportarse en el teatro, pero los muchachos no. Hay gente en el pueblo que nunca ha podido estar en un lugar así”. Su observación recrea la diferencia generacional a la que aludí respecto de Ovidio e introduce un matiz importante en cuanto revela que entre los aguadeños hay una desigual distribución y relación entre el capital económico, el simbólico y el cultural (Bourdieu 2011). La *imposibilidad* a la que apunta Gregorio se asocia a la ausencia, por décadas, de un equipamiento como el Bicentenario. Asimismo, a la poca o nula movilidad geográfica que pueden experimentar algunos aguadeños¹⁵.

En una nota de prensa, María Doralba Arias exponía algo similar bajo la noción de *cultura del teatro*, que caracterizaba por acciones como “asistir a la hora indicada a las actividades programadas”, “presentar a la entrada su boleta”, “aplaudir en el momento oportuno, con generosidad y alegría, absteniéndose de rechiflas y silbatinas”, “abstenerse de llevar al teatro cualquier tipo de comidas, bebidas y gomas de mascar” (Arias 2011, 3). Esta es una apuesta que prescribe los comportamientos posibles y adecuados dentro de la sala, que proyecta usuarios dotados de la “cultura” adecuada para estar en el “templo”.

Desde el estudio de las tecnologías mediáticas y masivas en Nigeria, Brian Larkin (2008) llamó la atención sobre el lugar que tienen los teatros en la construcción de los imaginarios internacionales sobre la modernidad urbana. Él planteó que estas edificaciones, al igual que otras infraestructuras, afectan materialmente el paisaje urbano y adquieren relevancia simbólica en cuanto medios para la circulación de información y para la formación de expectativas en torno a la ciudad, al ocio o el consumo, entre otros ámbitos; algo muy similar a lo que ocurría con el Rialto en Aguadas. Es por esto que, además de edificaciones, también son “ambientes de percepción”, “tecnologías infraestructurales” con capacidad de “crear tipos específicos de sujetos sociales” (Larkin 2008, 3, traducción propia). En este sentido, los teatros, como otras infraestructuras —desde las carreteras

15 No desconozco que la movilidad geográfica de algunos aguadeños es importante y por ello se han constituido colonias en varias ciudades del Eje Cafetero, en Medellín, Cali, Bogotá y recientemente en México.

(Dalakoglou 2010; Harvey y Knox 2015) hasta los dispositivos móviles y los sistemas operativos (Easterling 2014)—, preparan el camino para una nueva vida, estructuran formas de percepción y generan formas de acción que, en una “relación de bucle” (Harvey, Jensen y Morita 2017), redundan en el desarrollo de otras y nuevas infraestructuras.

Aunque el trabajo de Larkin es sobre los teatros cinematográficos en la Nigeria musulmana y la promesa de ocio urbano que había en ellos, así como sobre su capacidad para interpelar a los jóvenes en cuanto consumidores, lo retomo para pensar el Teatro Bicentenario como una infraestructura y enfatizar que, si bien estos espacios pueden poner en movimiento imágenes, personas y mercancías desestabilizando el carácter distintivo de un lugar, algunos, como este en Aguadas, pueden reforzar la identidad local (Larkin 2008, especialmente cap. 4). En este caso, interpellando a sus usuarios como ciudadanos, los que son deseados o imaginados como aptos para ingresar al “templo”.

En su relato, Gregorio enfatizó que el proyecto había sido “para enseñarle a la gente del pueblo cómo se debía comportar en el teatro, cuál era el comportamiento adecuado para ese espacio”, y conectó esta iniciativa con la que habían desarrollado en el metro de Medellín, que se conoce como Cultura Metro. Según él, en sus inicios, la campaña del metro buscaba familiarizar a las personas con la nueva construcción y lograr que se apropiaran del espacio y establecieran un vínculo de pertenencia con este medio. Nuevamente, entonces, aparece Medellín como la referencia de urbe para Aguadas; lo que le confiere un lugar subordinado, en este sentido, a Manizales, la capital del departamento de Caldas.

Los teatros, como “sistemas técnicos y culturales”, según propone Larkin, “crean estructuras institucionalizadas por las que circulan bienes de todo tipo, que conectan y vinculan a las personas dentro de colectividades” (2008, 6, traducción propia). En este sentido, el Teatro Bicentenario ha contribuido a delinear la proyección de Aguadas como ciudad y al mismo tiempo ha servido para estabilizar la noción de cultura como algo exiguo, excelso y virtud de pocos, de los ciudadanos deseados, y esto, al menos, en dos sentidos: el de la encarnación de esa idea de “aguadeños cultos” proferida por muchos y expresada en el informe del Ministerio de Cultura, así como el del reforzamiento de una identidad aguadeña alineada con la idea estética y jerarquizada de cultura que han promovido las élites del municipio al posicionar el civismo como principio de la vida urbana.

La cultura del teatro, como la del metro de Medellín, no restringe lo adecuado del comportamiento al lugar específico —el teatro o el metro, en este caso—; más

bien, este sería el reflejo de una conducta que se espera de los habitantes cuando hacen uso de los espacios públicos de la ciudad. Esto es perceptible a partir de un planteamiento que María Doralba Arias hizo en *Nuevos Horizontes* sobre cómo la pertenencia a la ciudad depende del entendimiento que sus habitantes logren de esta como un patrimonio común, así como de la capacidad que tengan para respetar las reglas. Por esto, indica, es

necesario crear estrategias para acercar al ciudadano con temas claves como el civismo [...] [y] la cultura [...] Este proceso pedagógico comienza en el hogar, cada integrante debe tener conciencia ciudadana y si no la tiene, infundírsela desde temprana edad ya que hacemos parte de una ciudad que hay que amar, cuidar y respetar como a la propia casa, como a la misma familia.

Cultura ciudadana es el conjunto de costumbres, acciones y reglas mínimas compartidas que generan sentido de pertenencia, facilitando la convivencia y conducen al respeto del patrimonio común. (Arias 2011, 3)

En este sentido, la cultura ciudadana pone al teatro como parte de un patrimonio común y tan familiar como la casa; uno que debe ser amado, respetado. La proyección en este sentido es que el comportamiento adecuado también se dé fuera de la sala, en las calles, en un espacio que es público y al mismo tiempo íntimo.

La cultura ciudadana, como ha anotado Eduardo Restrepo, ha sido una tecnología de gobierno que en Colombia se gestó en el marco del culturalismo de los años noventa y que “articuló nociones como convivencia, pedagogía, respeto y bienestar común” para transformar a unos “inadecuados ciudadanos” —o unos ‘no ciudadanos’— en unos ‘buenos ciudadanos’, unos ‘ciudadanos modelos’” (2016, 17-18); es decir, ha sido una tecnología de gobierno que, por medio de la sanción moral, alinea las prácticas y formas de habitar la ciudad con la visión moral e iluminista de las autoridades. El proyecto desplegado por la SMPA a propósito del Bicentenario no está lejos de esto. Como anclaje y estabilización de la identidad aguadeña, el teatro es el medio para producir a los ciudadanos virtuosos, los que pueden apreciar como cultural aquello que se presenta en el escenario y asistir a él exhibiendo civismo. No en vano el eslogan de este espacio sugiere que es el escenario para los aguadeños: “Teatro Bicentenario es mi teatro”.

Consideraciones finales

El Teatro Bicentenario puede ser pensado como un “espacio infraestructural” (Easterling 2014) en la medida en que es una obra que materializa y dicta reglas para la vida urbana. Es una infraestructura capaz de actualizar el paisaje de la ciudad y la relación de las personas con este. Materialmente, el Bicentenario llenó un espacio vacío que había en los primeros cuadros del centro de Aguadas y también dotó al municipio de un escenario para la realización de eventos culturales. Como vehículo estético y semiótico, cualidad que Larkin (2013) reconoce en otras infraestructuras, este teatro ha contribuido a que la proyección urbana y oficial de Aguadas tenga, al menos, tres elementos que la diferenciarían de otras ciudades. El primero es que se trata de una ciudad bicentenario, noción aritmética que refuerza una sincronía con la nación; el segundo es que se reconoce como una entidad urbana forjada por el civismo, y el tercero se refiere a que es “cultura”, en el sentido de que es la “capital del pasillo” y el teatro, la sede principal del afamado FNPC.

Como una *tecnología infraestructural* (Larkin 2008), el Bicentenario pone en circulación la información necesaria para la producción de los aguadeños deseados, según el énfasis en la prescripción de lo socialmente adecuado. Es una infraestructura que, como los cines en Nigeria, tiene la capacidad de producir formas de percepción y acción, contribuye al desarrollo de la vida urbana y prepara el camino para otras infraestructuras.

Con la noción de bucle, mencionada antes, Harvey, Jensen y Morita también advierten, entre otras cosas, sobre la incertidumbre, la opacidad y la dificultad de predecir los cálculos políticos o los resultados de la puesta en marcha de las infraestructuras. Esto es parte de las complejidades y las complicaciones que supone el estudio de las infraestructuras como amalgamas, como relación abierta (2017, 5). En el caso del Bicentenario, esto se puede observar en el efecto restringido que ha tenido el proyecto de cultura del teatro o de cultura ciudadana; al menos así me lo dejó saber Gregorio:

Se pasaría de optimista el que pensó que la gente se iba a comportar como se había proyectado. No creo que aquí [Aguadas] o allá [metro de Medellín] eso haya servido; porque hay gente que todavía saca las papitas y el juguito en los eventos. (Comunicación personal, Bogotá, noviembre de 2021)

La administración del teatro también hace parte de la opacidad del Bicentenario. Si su materialidad contribuye a la proyección de Aguadas como ciudad, la

custodia celosa de este espacio por parte de la SMPA dificulta que ese horizonte urbano y de urbanidad sea ampliamente compartido. Aunque hay diversos matices en términos de locación, generación, educación e ingresos, buena parte de los aguadeños residentes en la cabecera municipal reconocen que la SMPA es una importante institución en el municipio. No obstante, más de uno expresa hastío por la solemnidad y el boato que exhibe cotidianamente, o por el “lenguaje barroco” en sus manifestaciones orales y escritas. Por esto algunos —el género aquí es importante— se refieren a la entidad como “la Sociedad de Mujeres Públicas” o “la Sociedad de Méritos Púdicos”, por mencionar unos pocos apelativos.

Leandro, un conocido actor de la localidad, me decía que para él la SMPA es una entidad muy “pesada” y “oxidada”. Su percepción derivaba del rol que tiene la sociedad en la organización del FNPC y en el empeño por conservarlo fiel a la iniciativa inicial; además, del hecho de que a él le había resultado muy complicado que la SMPA le prestara el escenario para presentaciones o actividades dirigidas a los jóvenes. Enfatizaba: “Hacer cultura en Aguadas es muy difícil. Para hacer cualquier evento hay que pedir cien permisos y si uno quiere hacer algo en el Bicentenario, hay que caerles bien a los de la SMPA” (conversación personal, Aguadas, julio del 2018).

La noción de cultura de Leandro es distinta a la de la SMPA, al menos en lo que respecta a su función social. Su alusión al teatro como un escenario para eventos parece invocar algo de espectacularidad y posiciona la cultura como un medio para el entretenimiento, como algo susceptible de gestión (véase Vich 2013). Una apuesta menos excluyente, en cuanto procura la apropiación a partir del uso participativo y no solo contemplativo. Sin embargo, para él resulta indiscutible que el lugar para la cultura es el teatro, el templo.

En este orden de ideas, si la conmemoración del bicentenario permitió reforzar el discurso de la identidad cultural de Aguadas —la aguadeñidad—, el Teatro Bicentenario potenció la imagen de la cabecera municipal como una ciudad. Al mismo tiempo, le permitió a la SMPA exhibir el civismo que ha predicado, así como inscribir en el espacio, material y simbólicamente, el ideal de ciudadano al que le ha apostado por décadas. A pesar de que en el proceso se ha hecho inextricable la relación de Aguadas con el pasillo y de este con el FNPC, y de que el Bicentenario ha contribuido a elitizar el evento, no se puede desconocer la fuerza de lo que anotaba Gregorio respecto del optimismo de la conducta. Pues, como lo sugiere él, los aguadeños pueden manifestar amor por el teatro mientras realizan prácticas contrarias a la cultura del teatro. La observación es potente porque pone sobre la mesa que “lo otro”, como diría Ovidio, todavía tiene lugar en el templo;

pero, sobre todo, porque deja ver que fuera del teatro hay un festival del pasillo que cumple con la función de las fiestas del pueblo y que se concreta en el gusto por las casetas, los conciertos al aire libre y el desfile de carrozas.

Referencias

- Alcaldía Municipal de Aguadas.** 2008. *Cátedra de la aguadeñidad*. Manizales: Alcaldía Municipal de Aguadas.
- . 2019. “Programación oficial de las XV Fiestas de la Iraca en Aguadas”. Alcaldía Municipal de Aguadas, Caldas. Consultado el 5 de mayo de 2022. <http://www.aguadas-caldas.gov.co/noticias/programacion-oficial-de-las-xv-fiestas-de-la-iraca-en>
- Andrade Álvarez, Margot y Juan Manuel Castellanos-Obregón.** 2021. *Desarmar la memoria y la identidad*. Manizales: Editorial Universidad de Caldas.
- Arias, María Doralba.** 2009a. “Construcción del teatro Bicentenario de Aguadas”. *Nuevos Horizontes*, enero: 7.
- . 2009b. Editorial. *Nuevos Horizontes*, enero: 2.
- . “Una obra para el Inventario Cultural de Aguadas”. *Nuevos Horizontes*, agosto: 3.
- Bermúdez, Egberto.** 2006. “Del humor y del amor: música de parranda y música de despecho en Colombia (I)”. *Cátedra de Artes* 3: 81-108. <https://artes.uc.cl/publicaciones/catedra-de-artes/catedra-de-artes-03/>
- Bourdieu, Pierre.** 2010. *El sentido social del gusto*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- . 2011. *Las estrategias de la reproducción social*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Cunin, Elisabeth y Christian Rinaudo.** 2005. “Las murallas de Cartagena entre patrimonio, turismo y desarrollo urbano. El papel de la Sociedad de Mejoras Públicas”. *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe* 2. <https://manglar.uninorte.edu.co/calamari/handle/10738/142#page=1>
- Dalakoglou, Dimitris.** 2010. “The road: an ethnography of the Albanian-Greek cross-border motorway”. *American Ethnologist* 37 (1): 132-149. <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1548-1425.2010.01246.x>
- Duque Gaviria, Iván Roberto.** 2010. *Tras las huellas de la concesión Aranzazu en la colonización antioqueña*. Manizales: Editorial Manigraf.
- Easterling, Keller.** 2014. *Extrastatecraft: the power of infrastructure space*. Londres; Brooklyn: Verso.
- Franco Valencia, Francisco.** 1996. *Visión de Aguadas: 1814-1994*. T. I. Manizales: Imprenta Departamental de Caldas.

- Gaviria Valencia, Oscar.** 2012. “La S.M.P.A una entidad con sentido cultural. Breve reseña histórica de la entidad”. *Nuevos Horizontes*, julio.
- Gaviria Valencia, Oscar y Fernando Rodríguez Muñoz.** 2012. “S.M.P.M. Un siglo forjando civismo”. *Nuevos Horizontes*, julio.
- Grimson, Alejandro.** 2011. *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Grisales Buitrago, Luis Fernando.** 2011. “25 años tejiendo tonadas con acordes de fe y cultura, pasillo y esperanza”. *Nuevos Horizontes*, agosto.
- Harvey, Penny, Casper Bruun Jensen y Atsuro Morita.** 2017. “Infrastructural complications”. En *Infrastructures and social complexity: a companion*, editado por Penny Harvey, Casper Bruun Jensen y Atsuro Morita, 1-22. Abigdon, Oxon; Nueva York: Routledge; Taylor & Francis Group; ESRC-CRESC.
- Harvey, Penny y Hannah Knox.** 2015. *Roads: an anthropology of infrastructure and expertise*. Ithaca: Cornell University Press.
- Larkin, Brian.** 2008. *Signal and noise. Media, infrastructure, and urban culture in Nigeria*. Durham; Londres: Duke University Press.
- . 2013. “The politics and poetics of infrastructure”. *Annual Review of Anthropology* 42: 327-343. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092412-155522>
- Londoño Ospina, Mario.** 2010. “Doctor Miguel Ángel Franco Torres un hijo insigne de Aguadas”. *Nuevos Horizontes*, enero.
- . 2015. *Aníbal Valencia Ospina. Su vida, su obra. Cultura aguadeña: su historia, sus personajes, sus instituciones*. Manizales: Editorial Manigraf.
- Londoño, Rocío.** 2018. “Colección general de estudios interdisciplinarios”. En *La hegemonía conservadora*, editado por Rubén Sierra Mejía, 381-437. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Low, Setha.** 2017. *Spatializing culture. The ethnography of space and place*. Nueva York: Routledge.
- Luján Sáenz, Juan Carlos, Felipe Sosa Vargas y Juan Camilo Jaramillo Acevedo, eds.** 2008. *Aguadas, un tejido de historias. Voces y recuerdos de un pueblo bicentenario*. Aguadas: Gobernación de Caldas; Alcaldía de Aguadas.
- Ministerio de Cultura.** 2012. *Impacto económico, valor social y cultural de seis festivales en Colombia en 2012*. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.
- Nates-Cruz, Beatriz, Pablo Jaramillo Salazar y Gregorio Hernández Pulgarín.** 2004. *Más allá de la historia. Sentidos de pertenencia, socialización y economía en el concepto de pueblo*. Manizales: Universidad de Caldas.

- Nates-Cruz, Beatriz, Paula Velásquez López y María García Alonso.** 2017. *La territorialización de la memoria en escenarios de posconflicto. Caldas 1990-2015*. Manizales: Colciencias; Centro Nacional de Memoria Histórica; Universidad de Caldas; Retec.
- Ocampo López, Javier.** 2008. “El bicentenario de Aguadas”. *Impronta. Revista de la Academia Caldense de Historia* 2 (6): 53-58.
- Restrepo, Eduardo.** 2016. “‘Cultura ciudadana’ en Bogotá: biopolítica, hegemonización y pánico cultural en la época del culturalismo”. *Polisemia* 21: 15-28. <https://doi.org/10.26620/uniminuto.polisemia.12.21.2016.15-28>
- Ruiz Méndez, José Leonardo.** 2008. “Breve reseña del pasillo colombiano y aporte compositivo”. *Paideia Surcolombiana* 13: 35-40. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7836060>
- Sánchez Messier, Sofía Helena.** 2019. “La travesía de los grillos”. <https://www.sofiaelena-sanchezmessier.com/home>
- Somos Pasillo.** 2020. “Lanzamiento de *La travesía de los grillos*. Música de los Hermanos Hernández”. Video, 2:05:49. <https://www.youtube.com/watch?v=miTvKdudX7A>
- Valencia Llano, Albeiro.** 2008. “Antioqueños y caucanos en la colonización y fundación de Aguadas”. *Impronta. Revista de la Academia Caldense de Historia* 2 (6): 25-51.
- . 2013. “Campesinos pobres y señores de la tierra. Migraciones hacia el sur de Antioquia 1800-1900”. *Historia y Memoria* 6: 41-66. <https://doi.org/10.19053/20275137.1962>
- Vich, Víctor.** 2013. “Desculturalizar la cultura. Retratos actuales de las políticas culturales”. *Latin American Research Review* 48: 129-139. <http://www.ceapedi.com.ar/images/biblioteca/libreria/372.pdf>
- . 2019. “Políticas culturales y ciudadanía: estrategias simbólicas para tomar las calles”. *Educação & Realidade* 44 (4). <https://doi.org/10.1590/2175-623689221>

La sombra de los *imales*. Conocimiento esotérico y resistencia como contribución islámica a la afroepistemología de América Latina

*The imales' shadow. Esoteric knowledge and resistance as
Islamic contribution to Latin America afro-epistemology*

<https://doi.org/10.22380/2539472X.2411>

Recibido: 13/05/2022 • Aprobado: 29/07/22 • Publicado: 01/01/2023



Antonio de Diego González

Universidad de Sevilla, España

adediegog@us.es

<https://orcid.org/0000-0002-9403-6340>

Resumen

Este artículo contribuye a los estudios sobre la epistemología del islam en la región —y los repiensa— al explorar de qué modo este último transfundió elementos de conocimiento esotérico y de resistencia, simbólica y práctica, a una parte de la comunidad afrodescendiente. Para ello, partiremos de la historia intelectual de las contribuciones de los musulmanes esclavizados provenientes de la actual Nigeria, de etnia hausa y yoruba, durante la etapa final de la era colonial europea. Los *imales*, yorubización de la palabra árabe *'alim* (sabio), constituyeron una pieza muy compleja y, hoy en día, casi olvidada en la silente resistencia de los afrodescendientes americanos. Para ilustrar este asunto analizaremos dos ejemplos: la pervivencia de la memoria islámica en el oráculo de Ifá y la *revolta dos malês* acaecida en 1835, en la que un grupo de afro-musulmanes inició un *jihad*, exotérico y esotérico, contra sus amos.

Palabras claves: islam, esclavitud, afroepistemología, yoruba, África Occidental.

Abstract

This article contributes to—and rethinks—studies on the epistemology of Islam in the region by exploring how Islam transfused elements of esoteric knowledge and resistance, symbolic and practical, into diverse groups of the Afro-descendant community. To show it, we will start from Intellectual History through the contributions of enslaved Muslims from present-day Nigeria, of Hausa and Yoruba ethnicity, during the final stage of the European colonial era. The *imales*, a yorubization of the Arabic word *'alim* (wise), were a very complex and, today, almost forgotten part of the silent

resistance of Afro-descendants in the Americas. To illustrate this issue, we will take two examples: the survival of the Islamic memory in the oracle of Ifá, and the *revolta dos males*, that took place in 1835, where a group of Afro-Muslims started a *jihad*, exoteric and esoteric, against their masters.

Keywords: islam, slavery, afro-epistemology, Yoruba, West Africa.

Introducción: el islam y su episteme no es lo que me cuentas

Lahila ilala hu [No hay dios sino Él], esta es la señal de llamada de Otura Meyi porque en el cielo fue quien hizo adivinación para Baba Imole [Padre Islam], antes de que partiera para venir a este mundo. Él cuando fue por adivinación a Otura Meyi, en el cielo se llamaba: Eni baba iaaba. Eni a ba la aba, eni abaa laaba eni aba la baa lanpe ni baba, difafun imole abewu gereje tijo kosi ibikon tio maakere aye je. Que significa: “La persona con quien uno se encuentra una vez, se la vuelve a encontrar y se encuentra más tarde como un anciano, se llama un viejo [shaykh]”. Aquellos que querían conocer la verdad acerca de Dios siempre vendrían a él por el mensaje.

PRIMERAS LÍNEAS DE LA EXPLICACIÓN
DEL ODU DE OTURA MEJI EN EL IFÁ CUBANO¹

El islam es una realidad bastante compleja de abordar, ya que hoy no solo remite a una religión, sino a menudo a un marco civilizacional (*islamicate*) con su consiguiente episteme en el plano intelectual. La episteme —tal y como nos la muestra en *Las palabras y las cosas* Michael Foucault (1968, 7)— es un marco de orden para el conocimiento, es decir, el contexto donde puede construirse un conocimiento. En el caso de la episteme *islamicate*, esta se ha bifurcado de forma excepcional creando riquísimas subculturas y rigiendo socialmente durante generaciones desde Marruecos hasta Indonesia. Fue a partir del siglo XVI cuando el islam se convirtió en un fenómeno transatlántico, ya fuere a través de los procesos migratorios voluntarios o de los de trata de esclavos (Diouf 1998).

1 Las tildes, la ortografía, las cursivas y las aclaraciones entre corchetes son mías. Igualmente, en este artículo he simplificado las transliteraciones —basadas en el Sistema de Transliteraciones ALA-LC (American Library Association - The Library of Congress)— tanto del yoruba como del hausa y del árabe al español con el objeto de facilitar la lectura.

El gran problema o la ventaja, según se mire, para el islam es su carencia de ortodoxia. El islam, especialmente el premoderno, es más una ortopraxis —un “bien hacer” ritual— incardinada de forma preferencial a un espacio comunitario que una “religión dogmática”, de la manera que se entiende en el mundo moderno. La interpretación depende mucho de un proceso hermenéutico en el que entran en juego infinidad de variables regidas por la tradición, la cultura o el criterio teológico. Su flexibilidad era muy alta y la episteme islámica operaba al mismo tiempo y nivel que otras epistemes locales, siempre que estas no interfirieran con los principios fundamentales de la creencia islámica (De Diego González 2020a, 33-35).

Por ejemplo, el juego entre lo exotérico (*zahir*) y lo esotérico (*batin*) era fundamental. Además de modos de conocimiento, eran un elemento clave que permitía que los musulmanes pensaran y actuaran en diferentes planos de realidad, tanto de su yo espiritual o interno como en el ámbito social (De Diego González 2019). Esta propuesta epistemológica, que se desarrollará con muchos autores posteriores, plantea que existen dos realidades: una evidente (*zahir*) y otra oculta (*batin*), representadas por la *sharí'a* y la *haqiqa*. La primera es la ley exotérica revelada en el Corán y la Sunna, lo que todo musulmán debe hacer en su día a día; mientras que la segunda es la realidad en sí que debe ser desvelada mediante el *kashf*. Este es el notable proceso epistemológico del sufismo, en el que se desvela la realidad (*haqiqa*) a través de la adquisición del conocimiento divino (*ma'rifa*). El sufismo, vivencia espiritual del islam, procura integrar lo esotérico con lo exotérico, lo teofánico con lo divino (De Diego González 2019, 28-36).

Pero, desafortunadamente, para muchos el islam comienza y acaba con lo árabe. Esta es una percepción, muy tópica y extendida, que se aprecia en espacios mayoritariamente latinos (sur de Europa y de América) donde el islam, a pesar de la importante huella que ha dejado en sus culturas, se presenta como la alteridad, como algo extranjero. Sin embargo, esta actitud esconde un gran problema historiográfico que limita el análisis en términos epistémicos y sociales.

Hablar hoy de islam en América Latina significa, rápidamente, asociarlo con el mundo árabe, identificado, por ejemplo, en Argentina con las migraciones de los “turcos” a comienzos del siglo XX (Rajina 2016). También, se relaciona con un fenómeno contemporáneo, minoritario y poco significativo en un espacio geográfico donde las visiones religiosas mayoritarias son las de las Iglesias cristianas, tanto católica como protestantes. Pero esta percepción no es sino fruto de los procesos antes descritos. E, incluso, en ciertos ambientes resulta extraño hablar de un islam anterior a los migrantes de Oriente Medio, de un “islam maduro” que ya se había

asentado en las Américas antes de que sus territorios se convirtieran en Estado nación.

El episodio de la esclavitud africana en las Américas es de sobra conocido académicamente y, a la vez, ha sido maltratado historiográficamente y antropológicamente. Conocemos, desde la historia social, su rudeza y lo terrible de su situación, pero, a menudo, olvidamos sus frutos intelectuales y culturales, que han quedado reducidos al simple folklore. La presión misionera del cristianismo hizo que una buena parte de su legado intelectual, cultural y social cayera en el olvido o, en el mejor de los casos, que se transculturase, como en la santería cubana o el candomblé. Para muchos aún “los negros no saben muy bien lo que dicen, lo sincretizan todo y no dicen nada con claridad”, como me explicaba un informante, sacerdote católico, contrario a estas prácticas, durante el trabajo de campo que realicé sobre religiones afroamericanas en Caracas en enero de 2012.

Quizás a un musulmán practicante —como me ocurrió a mí mismo en mi faceta de musulmán— puede sorprenderle que, nada más llegar al Caribe, un palero (un practicante de palo monte)— lo salude con un: *Nsala maleykum*, que es una corrupción dialectal del saludo árabe: *As-salam alaykum*, que viene a significar “la paz sea sobre vosotros”. O que un santero invoque a *Obatalá* durante una ceremonia, cuando este término remite a una forma yorubizada de *Allah t-‘ala*, que quiere decir “Dios, el Altísimo”, muy habitual en textos y expresiones de un musulmán practicante. O que el hechicero en el mundo del vudú haitiano sea un *bokor*, palabra que en hausa significa “extranjero”. O que un *patúa*, un talismán triangular en el candomblé (Voeks 2010, 107), y un *macuto* de palo congo tengan una gran similitud formal y epistémica con un *tawiz*, un talismán coránico que se puede encontrar en casi cualquier casa del mundo islámico tradicional. Talismanes con los que yo mismo he convivido en África Occidental.

Y es que algunos de los protagonistas de la historia afrodescendiente portaban el islam como modo de vida, de conocimiento y de resistencia cuando llegaron a las Américas. Las prácticas espirituales afroamericanas no solo eran creencias religiosas, sino que formaban una auténtica *Weltanschauung* necesaria para sobrevivir aun en condiciones de esclavitud e infrahumanidad, y llegaban incluso a constituir estrategias de resistencia civil como en el caso de los *malês* de Bahía que veremos más adelante. Este no es un tema ignorado; al contrario, la historia social lo ha abordado con bastante brillantez y ha rescatado numerosa documentación, especialmente en el caso de Brasil y, en particular, de la *revolta dos malês*. Una amplia bibliografía académica, desde estudios clásicos como el de Reichert (1967) a los más contemporáneos como los de Sylvaine Diouf (1998), Paul Lovejoy

(2000) y Nikolay Dobronravin (2004), respalda este último punto, como veremos más adelante.

Sin embargo, en el campo de la historia intelectual y la antropología falta mayor profundización sobre cómo esas historias que recoge la historia social pudieron llevarse simbólicamente a cabo y en qué situación quedaron en los imaginarios americanos. Estos eventos no fueron simples movimientos sociales, sino prácticas con profunda base intelectual, como el *jihad* o la utilización de armas esotéricas, entre ellas talismanes, fórmulas mágicas y tecnología intelectual —en cuanto dispositivo que fortalece las capacidades intelectuales y espirituales de los sujetos— proveniente de África y, por ende, del mundo islámico. Estas afectaron y modelaron las identidades culturales de diversas comunidades y las conectaron con toda una tradición intelectual. Usar el Corán como arma no es baladí, pero tampoco lo es que identifiquen a los musulmanes con gente de prosperidad, poder o paciencia en el ifá² cubano.

A mi juicio, el gran problema es metodológico. Aproximarse a estas realidades exige una ruptura de prejuicios académicos y de esencialismos históricos para intentar reconstruir el itinerario y las aportaciones intelectuales del islam en el mundo afroamericano, y la mirada, quizás, debería ser lanzada desde la afroepistemología. Esta última propone deconstruir el conocimiento a partir de las fuentes africanas (Gyeke 1987, 83), destacando las prácticas propias como tecnologías intelectuales que dan gran valor a lo esotérico, prácticas que la epistemología occidental ha cuestionado por no formar parte de su sistema de valores. El islamólogo senegalés Ousmane Kane, en su trabajo *Non-europhone intellectuals* (2003), también ha propuesto adoptar esta mirada con respecto al islam que proviene de África, espacio en el que podemos enmarcar a los protagonistas de este trabajo. De la misma manera lo ha hecho Oludamini Ogunnaike en su impresionante trabajo de filosofía comparada *Deep knowledge. Ways of knowing in sufism and Ifa, two West African intellectual traditions* (2020), que lanza una crítica sobre la necesidad de pensar lo que llamamos filosofía para superar tópicos y encontrar vías de conocimiento que trasciendan la epistemología moderna.

Como hemos visto, ni África ni el islam son realidades monocordes, ni este último un fenómeno tan reciente en las Américas, dado que estuvo presente —como brillantemente han señalado autores como Diouf (1998)— desde el comienzo de la colonización europea. Sin embargo, la subalternización y subestimación

2 En ocasiones este término se escribe con mayúsculas iniciales, con el fin de distinguir el dispositivo del hecho religioso. [N. del E.]

intelectual de la población africana y afrodescendiente ha ocultado esto. De la misma manera, interpretaciones esencialistas del islam y las tendencias neotradicionalistas de las religiones afroamericanas han llevado a un progresivo olvido de las transculturaciones dadas tanto en África como en las Américas.

Este artículo no es usual ni fácil de plantear metodológicamente. Yo soy un historiador intelectual interesado en la epistemología del África islámica y no un antropólogo al uso; al mismo tiempo, utilizo métodos analíticos propios de la filosofía y, aun siendo extraño en mi disciplina, he tenido que integrar el trabajo de campo como herramienta para enriquecer el estudio. Por eso, este texto se fundamenta en dos trabajos de campo etnográficos que realicé en enero de 2012 y en julio-agosto de 2016.

El primero lo llevé a cabo en Venezuela, donde pude trabajar, en el área de Caracas y el estado Miranda, sobre religiones afroamericanas y su relación con la epistemología. Igualmente me beneficié de los recursos y contactos del Instituto de Investigaciones Estratégicas sobre África y su Diáspora del Ministerio del Poder Popular para las Relaciones Exteriores del Gobierno de Venezuela. El segundo lo llevé a cabo en el área de Kaolack, en particular en la comunidad de Medina Baye, en Senegal, sobre el islam y el sufismo en África Occidental. Los resultados de ambas etnografías los he publicado en “Construyendo la verdad yorùbá” (2012), *Ley y gnosis. Una historia intelectual de la tariqa Tijaniyya* (2020a) y “El šayḥ está rodeado de ángeles y genios. Un estudio sobre los seres intermediales en el sufismo pular” (2020c). En las dos últimas publicaciones, al haber sido realizadas en el contexto de mi tesis doctoral, tiene un peso específico el problema del conocimiento esotérico y su transmisión. De hecho, durante estos trabajos de campo pude obtener material calificado como “semisecreto” o “discreto” —cuadernos privados, anotaciones o invocaciones— que ha complementado los documentos de archivo que aparecen en este artículo.

Con respecto a la metodología del primer trabajo de campo, fue a través de entrevistas semiestructuradas con, principalmente, dos informantes *babalawos* (el especialista religioso de Ifá), varios practicantes de santería y un sacerdote católico que obtuve una “contranarrativa” de las prácticas espirituales afroamericanas. Todos mis informantes me pidieron guardar el anonimato. Esta no fue, propiamente, una observación participante, sino un trabajo más orientado a poder sumergirme en códigos teóricos y lógicas epistémicas de las religiones afroamericanas. Lo más valioso fue el material auxiliar que, como ya he dicho, obtuve. Uno de mis informantes, que era cubano, me dio varios archivos con el corpus de Ifá traducido al castellano, así como otros materiales privados, entre ellos

las “libretas” (anotaciones privadas de los practicantes de ifá o de la práctica de santería cubana) de estudio de gran valor. Además, me ofreció explicaciones que fundamentan las argumentaciones de este artículo. Todo el material que expongo en este trabajo es de mi archivo personal y tiene este origen.

En relación con el tema que presento, en las etnografías solo hubo pinceladas, muy interesantes, pero superficiales. Los informantes lo conocían por el ritual, pero no había una conexión intelectual elaborada. Sin embargo, uno de ellos, un practicante de santería colombiano residente en Venezuela, veía con cierta beligerancia el tema y su influencia en este culto afroamericano al estar más influido por una narrativa “afrocentrada” y culpar, anacrónicamente, al islam —sin matizaciones y sin contextualizarlo— de “racista” y “colonialista”. Algo que, como veremos más adelante, no casa con los hechos históricos.

En el segundo trabajo de campo, en Medina Baye, pasó algo similar. Allí sí realicé una observación participante plena, gracias a mi condición de musulmán, que me daba ciertos privilegios, dentro de la *tariqa* Tijaniyya, en varias etapas (2014, 2016 y 2017). Tuve un gran y muy diverso número de informantes, en su mayoría varones, provenientes de casi todos los países de África Occidental. Los más valiosos para este trabajo son aquellos de las etnias hausa —los *imales*, protagonistas de este artículo— y yoruba, estudiantes en esa comunidad religiosa en Medina Baye. La mayor parte de las entrevistas se hicieron en inglés y francés. Me ofrecieron claves muy interesantes y lógicas necesarias para comprender las transposiciones intelectuales y epistemológicas (De Diego González 2020b). Y, sobre todo, me ayudaron a trabajar con los documentos de Bahía. De nuevo, pude acceder a material esotérico, esta vez más “secreto” que “discreto”, como anotaciones, tratados en árabe, y narraciones personales y vivenciales de las etnias hausa, yoruba y pular.

De hecho, algo que me llamó la atención fue la ausencia de memoria colectiva en África de esos *imales* con respecto a América. Este asunto se presenta como residual entre los hausas y los pulares, que lo contemplan como muy lejano. Es más, se sorprendían por la documentación, los textos de Bahía que les mostraba, pues la reconocían como propia e incluso accedían a interpretarla para mí. Una ayuda, en especial la de *malam* Hassane —un *shaykh* de la etnia hausa—, que fue indispensable para interpretar los documentos del apartado titulado “Los *imales* en la práctica: la *revolta dos malês*”. Sin embargo, la memoria de este episodio entre los hausas ha sido completamente sesgada, una situación que cambiaba entre los yorubas, musulmanes practicantes, que pude entrevistar en Medina Baye. Ellos sí tienen mucho más integrado en su memoria lo que describo en este

artículo. Uno de sus maestros, Jamiu Bulala, vivió una “conversión por mandato de Ifá” al islam y llegó a ser uno de los maestros sufís más respetados de la región (De Diego González 2020a, 359-360). Sin embargo, tanto los yorubas musulmanes como los santeros americanos me advirtieron del desafío que supone para la epistemología africana el surgimiento de la teología tradicionalista de Ifá, que implica un cierto esencialismo reduccionista, tal como ocurre con el fundamentalismo islámico o el evangélico en Nigeria.

Por eso, mi reivindicación con este artículo es doble, pues, por una parte, pretendo mostrar la aportación intelectual islámica en el contexto afroepistemológico y destacar el valor que tiene este conocimiento de origen africano, y por otra parte busco analizar cómo esa aportación ha dejado una huella intelectual en la diversidad del islam en las Américas, ya sea en el imaginario colectivo o en la praxis espiritual e intelectual de ciertas comunidades de afrodescendientes.

Los imales

Imale o *imole* —según las fuentes, ya sea de la santería cubana o del *orisa-ifá* nigeriano, y la transcripción elegida— es el término genérico en yoruba para describir a los musulmanes. Es una doble yorubización del término que denomina al sabio o al especialista religioso en árabe y en hausa. De hecho, los hausas eran conocidos en la zona del Sahel por el nivel de sus sabios islámicos, a quienes llamaban *malam*, hausización del término árabe *‘alim* (sabio). Y del hausa *malam* al yoruba *imale*. En los territorios yoruba, especialmente en el reino de Oyo, los musulmanes, por generalización, eran llamados de esta forma.

Los hausas son un grupo étnico-lingüístico proveniente de la familia chádica de las lenguas afroasiáticas. Originalmente se establecieron al oeste del lago Chad (actual norte de Nigeria y sur de Níger), lindando con las tierras de los kanuri. Siglos después, y debido al comercio, se expandieron en toda la región desde lo que actualmente es Ghana hasta Camerún, y lograron convertir su idioma en la lengua franca de la región. Su islamización, en el siglo XI, marcó un hito dentro de la cultura hausa, pues introdujo en ella no solo nuevos elementos religiosos, sino también otros de carácter social, político o epistémico. Entre ellos la escritura con caracteres árabes (*ajami*) que, de hecho, fue un signo distintivo con respecto a otras culturas de la zona que permanecieron ágrafas. Aun así, los hausas siguieron teniendo prácticas espirituales propias de su cultura al margen del islam, como los *bòorí* (cultos de posesión) o el culto a los *iska* (vientos), ambos rituales de trance a

través de espíritus relacionados con la fertilidad, las cosechas y la vida cotidiana (prácticas muy cercanas al culto a los *orisa* realizado por los yorubas).

Los hausas eran grandes comerciantes y habían servido de nexo entre las rutas comerciales del norte dominadas por los tuaregs y los ricos estados del golfo de Nigeria en los que se asentaban los yorubas. Además de mercancías hubo un interesante traspaso de conocimiento, tecnologías epistemológicas y capital simbólico. Así se explica, por ejemplo, que la leyenda fundacional de los estados hausa, la del príncipe Bajayyida y la serpiente, aparezca dentro del corpus de Ifá incorporado a los *patakies* (fábulas) de las aventuras de Otura, al menos en su recensión cubana. En las recensiones africanas que, por ejemplo, recoge Abimbola, este es un *odu* que se asocia con la azalá, la migración y el ayuno (1976; 1977, 128-131). Dentro de este capital simbólico, los *imales* se convirtieron en figuras de frontera, más cercanas, conocidas por sus habilidades comerciales, intelectuales y también por sus tabúes alimenticios, si bien todas las recensiones que he podido consultar hacen hincapié en su rechazo teológico a seguir las prácticas yorubas, pues ven en ello una insubordinación a las reglas de Ifá, pero con un gran conocimiento espiritual derivado de su práctica islámica (Olupona 2016, 177).

Algo significativo cambió cuando ambos grupos se reencontraron, a finales del siglo XVIII, en las Américas. El líder pular Uthman Dan Fodio (1754-1817) lanzó un *jihad* contra los que él creía que eran sus enemigos: los hausas. Sus políticas implicaban una redefinición de lo religioso y de lo político. Al ser una contienda principalmente étnica entre pulares y hausas, muchos hausas fueron vendidos como esclavos y llevados a las Américas. Como el proyecto político de Dan Fodio siguió expandiéndose hacia el sur, sus enfrentamientos finales provocaron una nueva oleada de esclavos yorubas y hausas, a partir del siglo XIX, con la anexión del reino de Oyo al califato de Dan Fodio (De Diego González 2019, 49-56).

En América se reencontraron los yorubas y sus vecinos hausas en otras condiciones; ahora todos eran esclavos de los europeos y sus identidades anteriores estaban reenfocadas desde esa condición. La traumática experiencia de la privación de su humanidad supuso, para culturas sofisticadas como la yoruba y la hausa, un duro golpe. Los hausas, ya identificados como *imales*, se alzaron de forma improvisada como líderes de una resistencia contra lo que ellos denominaban los *kafirun* (opresores de la verdad). Así, a una acción de resistencia física superpusieron la argumentación y justificación jurídica islámica para comenzar una batalla esotérica y exotérica.

El mundo hausa había bebido de la episteme y el discurso intelectual islámico clásico, incluido en la concepción de justicia y de *jihad* (Kane 2003, 5-8). La

justificación final de todo escrito —ya sea poético o descriptivo— se encuentra en la religión islámica, especialmente en el Corán —libro sagrado para los musulmanes— y en la Sunna —acciones del profeta Muhammad—; la sharía (ley islámica) constituye un conocimiento social y exotérico. Pero a la vez, además de este discurso externo que regía la vida comunitaria (legal y social), habría otro más de tipo esotérico, completamente aceptado y legitimado, que serviría para gestionar otro tipo de asuntos.

En este sentido, y según mi propia opinión basado en autores que posteriormente analizaré, el islam que entendían los hausas usaba estas argumentaciones epistemológicas para construir el concepto de *conocimiento incorporizado* (*embodied knowledge*). Este partiría del propio profeta Muhammad —quien recibió, según la tradición islámica, el conocimiento revelado dentro de su cuerpo— y cumpliría una función no solo de ser conscientes del conocimiento, sino de actuar como protección, de interiorización y autoridad. Por eso, la memorización del Corán y, posteriormente, de otros textos juega con esa baza. El cuerpo se convierte en una biblioteca que hace que el conocimiento siempre esté disponible, inmediatamente a disposición de quien lo necesite. Pero, a la vez, la persona es capaz de usar ese conocimiento desde un plano esotérico para curar o conseguir milagros (*karama*). Partiendo de estos antecedentes, y de que el Corán es el texto clave para el pensamiento islámico, encontramos una experiencia con características ontológicas y gnoseológicas que determinan la actitud de cualquier sabio.

Este tema ha sido analizado en profundidad por Rudolf Ware (2014) y por Zachary Wright (2015) en libros que mezclan la historia intelectual con la etnografía y tratan sobre la formulación epistemológica y su desarrollo tecnológico, lo que incluye no solo la posibilidad de memorizar el Corán, sino incluso la de beberlo o comerlo. Es más, como advierte Wright, se ha demostrado que fueron estas propuestas esotéricas islámicas las que nutrieron la ritualidad de la mayoría de las culturas africanas en África y determinaron las estructuras epistemológicas de la diáspora (2015, 50). En el contexto epistemológico islámico, que va desde Marruecos hasta China, es fácil encontrarse con aquel que usa sus conocimientos para hacer talismanes (ar. *ma'dha*; ha. *juju*; wol./ful. *gris-gris*), hechizos (*istirqa'*) o pociones con textos coránicos y tinta de azúcar (ar. *mahw*; wol. *safara*). En el caso de África muchas de estas técnicas epistémicas sobrepasaron las fronteras y acabaron primero en etnias no-musulmanas (yoruba, fon, etc.) y, posteriormente, en América, como demuestran diversos análisis sobre lo oculto en las religiones afroamericanas (Diouf 1998, 128-134). El conocimiento esotérico era, conjuntamente, resistencia y esperanza y, a la vez, una forma de reencontrarse con una

identidad difuminada y oprimida. Lo islámico, diluido en un proceso de supervivencia, funcionó como una amalgama para reivindicar un bloque africano frente al esclavista, desde una posición de *jihad*, entendida esta como lucha defensiva frente a una situación de injusticia, como en el caso de Bahía (Lovejoy 2000). Y, al mismo tiempo, los conocimientos islámicos sobre medicina, astrología o protección esotérica quedaron en las memorias e imaginarios de los afroamericanos más allá de sus etnias, y llegaron hasta nuestros días en la santería cubana y el candomblé brasileño.

De esa forma, la diáspora hausa provocada por las conquistas militares de Dan Fodio llevó, involuntariamente, a las Américas los conocimientos y tecnologías epistémicas que influyeron en el orden identitario y social, pues nuestro trabajo es un análisis de tres documentos hallados tras las revueltas de Bahía, dirigidas por *malés* hausas, en 1835. No es menos significativo que unos años antes los musulmanes hubiesen contribuido a construir las bases intelectuales de la Revolución haitiana (Diouf 1998, 216-202), lo que ayudó a configurar muchos elementos de lo que hoy conocemos como vudú haitiano. Estas aportaciones se convirtieron en parte del patrimonio afroepistemológico de las Américas.

Los *imales* en lo simbólico: el caso del Odu de *Otura Meji*

Otura Meyí es de los musulmanes y todos aquellos que llevan blusas o sotanas de este tipo nacieron bajo este signo. Simboliza todo lo que es musulmán; se incluyen algunos blancos. Prohíbe comer conejo, jicotea, maíz tostado, ñame, cerdo, calamares, pulpo, jamón de cerdo. Prohíbe fumar tabacos y terminantemente la ingestión de bebidas alcohólicas. Prohíbe usar cuchillos en vainas. Prohíbe teñirse el pelo. El hombre debe usar la camisa por dentro del pantalón.

EXPLICACIÓN DEL ODU DE OTURA MEJI EN EL IFÁ CUBANO

Que sacrifique Orunmila. Él tiene al niño Kanbi, Kalitu y Daudu. Él va a cuidar de ellos, ellos ni morirán ni caerán enfermos. Cuando crezcan dales una bella túnica. Todos ellos han de vestir la ancha agbada [túnica] de sus padres. Que hagan un techado con cuatro palos. Que usen las ropas de su padre y que cubran sus cabezas con el pañuelo de su madre. Ellos, después, entrarán

en el techado, murmurarán y tocarán el suelo con sus frentes y se alzarán nuevamente. El padre los mirará y ellos lo harán por cinco veces al día. Que recuerden lo que el babalawo ha dicho y no lo confronte.

GBADAMOSI (1977, 88-89) SOBRE OTURA MEJI EN EL IFÁ NIGERIANO

Estos dos fragmentos nos muestran dos visiones diferentes, pero, al mismo tiempo, muy parecidas, de los musulmanes dentro del oráculo de ifá. El primer texto corresponde a la versión afroamericana, en concreto a la que se suele recitar en el ifá cubano, mientras que el segundo está inserto en el ifá nigeriano que recoge Gbadamosi. Las dos versiones nos transmiten la posición de los musulmanes, de los *imales*, en el imaginario yoruba.

Ifá es el principal dispositivo epistemológico de los yorubas y sus descendientes, directos o indirectos (De Diego González 2012; Ogunnaike 2020, 159-230). Se trata de un corpus oral y activo que funciona a través de una hermenéutica dinámica de un especialista religioso, el *babalawo*, y una ceremonia ritual. Cada signo deriva hacia una serie de fábulas (*patakíes*), recomendaciones y prácticas que el *babalawo* transmitirá al consultante. De hecho, en los contextos de cultura yoruba la ceremonia de la consulta a Ifá se realiza en todos los momentos importantes de la vida, pues otorga un conocimiento relacionado con esta. Cada una de las enseñanzas y de los principios obtenidos a través de estos signos trascienden el tiempo y contienen además todo aquello que se promete hacer en la tierra. El corpus de Ifá actúa, en la cultura yoruba, como un regulador de la realidad. Indica, sin ser moralmente categórico, lo que hay y lo que no hay, lo que se debe y no se debe hacer bajo la petición del consultante. Por otro lado, esas ofrendas y prohibiciones que cada signo contiene son el generador necesario para desencadenar el flujo de energía que resolverá la situación o el problema del consultante (De Diego González 2012, 116).

Curiosamente, no contamos con una edición crítica de Ifá, ni siquiera con una recensión unificada de su corpus, pues este varía entre los diferentes *babalawos* y, a menudo, se imponen la oralidad y la transformación en torno al contexto de los practicantes. Es así como, en vez de ser abordada plenamente por la antropología, la historia o la filosofía (disciplinas que, posiblemente, podrían sacar otro rendimiento de Ifá como práctica epistemológica y simbólica), se ha generado un vacío importante, al mismo tiempo que una lectura reduccionista de esta práctica.

Que el islam, o la cultura islámica, interactúe con Ifá no es algo extraño ni excepcional. Al ser un dispositivo epistemológico, Ifá está conformado como una poderosa herramienta de control de la sociedad, de las conductas y de la percepción de la realidad inmediata. En el epígrafe anterior se mencionaba cómo habían

encontrado los hausas a los yorubas y en qué circunstancias hicieron juntos el pasaje a las Américas. Sin embargo, no está claro cuándo se adicionó el islam a ifá, si fue antes o después de la esclavización. De hecho, esta es una confrontación teológica que se percibe en los debates teológicos sobre ifá entre cubanos y neotradicionalistas. A menudo, la búsqueda de un “ifá puro” puede distorsionar la riqueza de un corpus vivo y oral que va moldeándose y cambiando con el paso de los siglos (Capone 2008), aunque la mayoría de los especialistas académicos, como Abimbola, Olupona o Gbadamosi, argumentan que existe una clara transculturación con lo islámico —que habría comenzado en tiempos precoloniales—, y que está presente en prácticas contemporáneas como el Ifá cubano.

Más allá de las discusiones netamente “historiográficas”, no cabe duda de que en el ifá cubano aparecen los musulmanes y el islam como actores simbólicos en una práctica significativa de la comunidad afroamericana en las Américas. En concreto, aparecen en el *odu* de *Otura Meji*. Este es el más interesante para acercarnos a los orígenes del islam en el continente americano, pues además de la posición de los *imales* en la comunidad Ifá, nos propone aconsejar la conversión del consultante si aparece este signo a través de recomendaciones (Gbadamosi 1977). El texto dice así:

Ifá dice que él ve buen *iré* [señalamiento de equilibrio] para el hijo de quien pregunta. Él no debería decir que el hijo no lleva sus propios deseos. Todos sus comportamientos no deben hacerle enfadar porque él no adore al dios de su padre. El que pregunta debe sacrificar sus prendas de vestir y el turbante de su mujer. Y el niño será hermoso. Que sacrifique a *Orunmila*. Él tiene al niño Kanbi, Kalitu y Daudu. Él va a cuidar de ellos, ellos ni morirán ni caerán enfermos. Cuando crezcan dales una bella túnica. Todos ellos han de vestir la ancha *agbada* de sus padres. Que hagan un techado con cuatro palos. Que usen las ropas de su padre y que cubran sus cabezas con el pañuelo de su madre. Ellos, después, entrarán en el techado, murmurarán y tocarán el suelo con sus frentes y se alzarán nuevamente. El padre los mirará y ellos lo harán por cinco veces al día. Que recuerde lo que el *babalawo* ha dicho y no le confronte. (Gbadamosi 1977, 88-89)

Este fragmento, proveniente de una reseña nigeriana de Ifá, indica esa conversión al islam aconsejada por Ifá a través de una serie de lecturas simbólicas. Lo primero que se tiene que dar para que el niño obtenga el buen *iré* (señalamiento de equilibrio) es la aceptación por parte de la familia, así esa aceptación contradiga los valores del clan. Posteriormente, en esta lectura nigeriana, el *babalawo*

oficiante hace mucho hincapié en la idea del vestido a través del sacrificio de aspectos culturales, simbolizados por las ropas de los padres, para transmutarse en musulmanes. El “techado con cuatro palos” remite a una forma de mezquita típica de África Occidental proveniente de los pueblos nómadas y el fragmento hace mención explícita a la azalá (“entrarán en el techado, murmurarán y tocarán el suelo con sus frentes...”) ante la mirada de sus padres. Se hace mucho énfasis en que es en el señalamiento de equilibrio (*iré*) para el niño y que no deben cuestionarse los diseños de Ifá.

La conversión a través de Ifá, en el signo de *Otura Mejí*, es un proceso fascinante de transculturación y de aceptación de la multiplicidad, aunque tampoco es muy usual. Hay que advertir que la mayoría de los *babalawos* a quienes he podido entrevistar, en sucesivos trabajos de campo, informan que ifá no es ni un sistema dogmático ni cerrado, sino holístico, y que las referencias a otras culturas y prácticas son muy propias de la cultura yoruba. Para ellos, el islam y sus prácticas forman parte de este universo que interpreta y simboliza el sistema de ifá; por eso, si el *ori* (diseño) de la persona es reconocerse en la práctica como musulmán, es porque ella así obtendrá su *iré* (señalamiento de equilibrio).

En el pasaje a las Américas esta percepción se sedimentó como parte del corpus intelectual y epistémico de los yorubas. Obtener buen *iré* era más importante que nunca cuando todos ellos se convertían en esclavos, dejaban de ser personas. Incluso, el *ori* (el sí-mismo, principio de identidad) de ser musulmán en *Otura Mejí* se resignificaba aún más cuando hausas y yorubas habían sido víctimas del *jihad* de Dan Fodio. En la experiencia de la esclavitud se difuminaron las diferencias simbólicas de unos y otros hasta el punto de que ser musulmán se entiende de esta forma:

Otura Meyí es de los musulmanes y todos aquellos que llevan blusas o sotanas de este tipo nacieron bajo este signo. Simboliza todo lo que es musulmán; se incluyen algunos blancos. Prohíbe comer conejo, jicotea, maíz tostado, ñame, cerdo, calamares, pulpo, jamón de cerdo. Prohíbe fumar tabacos y terminantemente la ingestión de bebidas alcohólicas. Prohíbe usar cuchillos en vainas. Prohíbe teñirse el pelo. El hombre debe usar la camisa por dentro del pantalón. (Explicación del *odu* de *Otura Mejí* en el Ifá cubano en el Tratado de Ifá de Marcelo Madan)

En esta explicación del *odu* de *Otura Mejí*, proveniente del tratado de Marcelo Madan (2010, XX), podemos apreciar otra conceptualización de lo que antes citaba Gbadamosi. No cabe duda de que se importó la interpretación de *Otura Mejí* que citaba Gbadamosi hacia las Américas. Y tampoco es extraño que la definición de

musulmán en este contexto esté relacionada con tabúes y prácticas cotidianas, puesto que estos son los marcadores más inmediatos para definirlo como tal. Allí donde Ifá se posiciona y donde, después, se desarrollará en el Caribe como un conocimiento en los márgenes. El musulmán que apreciamos en el Ifá cubano es, claramente, el de África Occidental redibujado en torno a una serie de tabúes: 1) los alimentarios, 2) la prohibición de teñirse el pelo, 3) los códigos de vestimenta masculina referidos en la sura 4, aleya 30, del Corán.

Por ejemplo, en el Ifá cubano se pierde la azalá que mantiene la versión nigeriana. Algo obvio por el propio olvido de las prácticas rituales en un entorno de conversión forzada, y, sin embargo, se hace mucho hincapié en esa serie de restricciones, incluido el consumo de tabaco, que contempla la escuela de jurisprudencia *maliki* —dominante en África Occidental—, a la que se añaden ciertas prohibiciones de la escuela *hanafi* sobre la ingesta de moluscos y de conejo. Aparece la prohibición de ostentar teñéndose el pelo, que seguramente remite al porte de oro. También se mantiene la importancia de los códigos de vestimenta que deben cubrir las partes del cuerpo llamadas en árabe *awra*, consideradas íntimas. El Ifá cubano expresa: “El hombre debe usar la camisa por dentro del pantalón”, una práctica que remite a que la camisa cubra el cuerpo en el momento del rezo. Como vemos, el islam que transmite el Ifá cubano es ya una realidad alejada de la doctrina y la práctica islámica, que queda cristalizada en una serie de tópicos.

Por último, en *Otura Mejí*, y muy en especial en las recensiones cubanas, hay varios *patakies* que mencionan el islam y que, igualmente, han quedado como parte de esa herencia de lo islámico. A pesar de que este tema merecería un texto propio, vamos a enumerar, brevemente, los *patakies* que yo he podido recopilar:

1) la adivinación para el hombre blanco, 2) cuando estaba ansioso por saber cómo fabricar a un ser humano, 3) cómo Ifá abrió el camino para que la riqueza viniera al mundo, 4) los viejos pierden su autoridad total en la tierra, 5) *Otura-Mejí* viaja a Imodina para ayudar a los inmoles, 6) *Otura-Mejí* viaja a Imeka y mata a un lagarto gigante. (Explicación del *odu* de *Otura Mejí* en el ifá cubano)

De entre todos estos, resultan especialmente interesantes a nivel simbólico “*Otura-Mejí* viaja a Imodina para ayudar a los inmoles” y “*Otura-Mejí* viaja a Imeka y mata a un lagarto gigante”. En el primero se enfatiza cómo *Otura Mejí* ayuda a los musulmanes con una serie de conocimientos esotéricos y enseñanzas morales. Y, curiosamente, el último parece una lectura del mito fundacional hausa de *Bajayidda*, en el que un héroe musulmán vence a una gran serpiente y libera al

pueblo, islamizándolo posteriormente (De Diego González 2016); aquí, reconsiderado desde Meca con una enseñanza clara que pone el origen y el énfasis en la cosmogonía yoruba: “Para que vivieran en paz, tal como lo hacían en el Cielo y para aborrecer la violencia y la discordia” (*Otura Mejí*).

Como hemos visto, el uso que hace Ifá de los musulmanes —los *imales* de la tradición yoruba— en el odu de *Otura Mejí* es, claramente, simbólico y se resignifica en las Américas como un camino vital, una forma de poder subsistir en un clima de olvido y de presión social. Convertirse en musulmán es una llamada a adoptar una praxis de resistencia y paciencia, algo que las recensiones cubanas enfatizan mucho más que las africanas (Cabrera 2010). El islam se convierte en una praxis de resistencia por su capacidad espiritual, política y gráfica. La memoria y el olvido juegan en el mismo espacio junto a las tecnologías de lo esotérico y la praxis cotidiana que llevaría a eventos como los de Bahía.

Los imales en la práctica: la *revolta dos malês*

La *revolta dos malês* de Bahía (1835) es, posiblemente, el caso mejor estudiado de la manifestación intelectual y política del islam en la América colonial. Apenas hay trabajos serios sobre los musulmanes esclavizados durante la Edad Moderna. Las revueltas de Bahía sorprenden por la gran agitación que generaron en su época, fruto de la islamofobia cultural heredada de los tiempos coloniales y que ha podido ser profundamente explorada por la amplia documentación que quedó del proceso judicial posterior.

Las actas de este último fueron editadas en el boletín del IFAN (Institut Français d’Afrique Noir) de Dakar y traducidas al francés por Reichert en 1967, bajo el título “L’insurrection d’esclaves de 1835 à la lumière des documents arabes des Archives publiques de l’État de Bahia (Brésil)”. La edición de las fuentes documentales fue realizada y publicada primero en francés por el africanista francés Vicent Monteil, también en el boletín del IFAN, como “Analyse des 25 documents arabes des Malês de Bahia” (1967). Posteriormente, en la década de los setenta del siglo pasado, Rolf Reichert publicó en la revista *Afro-Ásia* los textos completos de forma facsimilar, traducidos al portugués y comentados.

La literatura sobre este tema comenzó con un libro de la investigadora brasileña Nina Rodrigues publicado en 1935 y titulado *Os africanos no Brasil*. Ella tiene otro interesante trabajo, esta vez en francés, *L’Islam noir à Bahia*, editado en 1948. Los estudios han proseguido hasta llegar al brillante *Servants of Allah. African*

Muslims enslaved in the Americas (1998) que, si bien no es un monográfico sobre el tema, es el mejor libro científico sobre los musulmanes en América y aporta sugerentes interpretaciones desde los estudios africanos y la americanística. Anterior, publicado en el año 1986, pero revisado en 2003, *Rebelião escrava no Brasil*, de João José Reis, es una monografía que sin llegar a la altura del trabajo de Diouf ofrece datos y puntos de vista sobre los sucesos de Bahía desde una perspectiva inspirada por el marxismo. El trabajo de Nikolay Dobronravin “Escritos multilíngües em caracteres árabes” (2004), publicado también en *Afro-Ásia*, ofrece una interesante visión filológica de las fuentes y manuscritos relacionados con la presencia islámica, y en especial hausa, en el Brasil del siglo XIX. De modo sui géneris se introducen en ese artículo reflexiones sobre el tema del posible *jihad*. Y, por último, el trabajo de Luciana Cruz Brito, *A legalidade como estratégia: africanos que questionaram a repressão das leis baianas na primeira metade do século XIX* (2009), en el que se intenta mostrar la cuestión desde un enfoque de historia social.

He elegido para ilustrar este artículo dos documentos del Archivo del Estado de Bahía, en concreto los números 18 y 19 del corpus documental de la causa contra los *malês* editado por Reichert (1970, 127-160). Este corpus lo conforman veinticinco documentos manuscritos que fueron incautados a los acusados en el proceso. La mayoría, siguiendo la clasificación de Reichert, son textos coránicos (con un valor de protección y con un uso posterior en la elaboración de *maḥw*, *safara* o bebidas, añadimos nosotros), plegarias islámicas (*du’a*) y talismanes (*ma’dha*, *juju* o *gris-gris*), que es lo más conocido. Son ejemplos de este último género, porque, en mi opinión, dan mucho más juego para entender la preeminencia de lo esotérico, como estrategia intelectual, en la *revolta*.

Hay que advertir, desde un punto de vista metodológico, que no podemos realizar un análisis hermenéutico profundo de estas fuentes, puesto que al ser secretos (*sirr*) esotéricos, solo cabe comentar su parte externa. Sin embargo, es posible comparar con modelos clásicos del ocultismo musulmán, como el ya clásico *al-shams al-ma’rifa kubra*, del egipcio al-Buni, considerado como la quinta esencia del esoterismo musulmán, o el famoso *Picatrix* (*Ghayat al-Hakim*), escrito por el andalusí al-Madrijti. El gran valor de estos textos está, principalmente, en ver cómo funcionaban, desde la forma y el fondo, como dispositivos de combate social en la propia rebelión de los *malês*.

El primer documento, número 18 en el orden de Reichert, es un talismán circular típico de la producción hausa, a modo de sello (*khatm*). Yo, personalmente, he visto antes este tipo de amuletos durante trabajos de campo en África Occidental. Por sus características externas, este talismán parece enfocado en la protección,

ya que presenta un círculo en el que hay atributos interiores y es rematado por letras simbólicas con valor de gematría que sellan el mensaje. Es de contenido simbólico y apela a formas clásicas de protección. Contiene en su interior una frase —que no ha sido traducida por Reichert, según él por falta de sentido—: *ahm saq³ad jala'a⁴ ya-ṣad*. Según nos explicaba un informante hausa, este es un nombre de poder (*ism jalal*) que se usa en el sufismo para sintetizar diversos significados en una frase a través de procesos numerológicos. En concreto, esta representa la *fatiha* o apertura del Corán.

A continuación, el círculo se sella con letras que, seguramente, tendrán un valor en gematría y se remata con las iniciales (k-n || f-k [al revés, porque el talismán puede ser cambiado de orientación]) de la frase árabe *kunn faykunn* (sea, pues exista), que aparece, precisamente, en la sura *ya sin* (Corán 36:77-83) y que representa el mandato y el poder de Allah. Ya fuera del círculo está la frase árabe “la haula wala qwata ila billah al-‘ala al-‘azim” (“no hay poder ni fuerza excepto los de Allah, el excelso, el todopoderoso”), que representa esa idea islámica de que no hay poderes que protegen, excepto Allah; por eso está fuera de la protección que representa el estado que quiere el ser humano. Como vemos, este talismán juega con la idea de la protección dentro de un espacio en el que rige la sura *fatiha* (encriptada) que representa la entrada al mundo del Corán⁵.

El segundo documento, el número 19 para Reichert, es un talismán complejo que se fundamenta en un acróstico sobre el texto de una aleya coránica, la 5:67. Esta es una sura revelada que alude al Profeta y a la protección contra los infieles (*kuffar*). Como señala Reichert en su comentario, el texto está mutilado y hay fallos ortográficos (1970, 128). Esto se puede deber a que, al ser una transmisión oral de personas que no son araboparlantes, sino que usan el árabe como segunda lengua, hay errores en la escritura. Además, está pensado y preparado para el ritual de protección. El texto coránico dice: “¡Oh, Mensajero! Cuenta lo que sobre ti ha descendido por tu Señor, pues si no lo haces no transmites Su mensaje. Y Allah te protege de la humanidad. Y Allah no guía a un pueblo de cafres” (Corán 5:67). Y, después, en el texto del talismán dice:

En el nombre de Allah, al-Rahman, al-Rahim
Allah protege de los hombres

3 Es *qaf* y no *ayn*.

4 Error de transcripción de Reichert: es una *jīm* y no una *ḥa*.

5 Este comentario está elaborado con las explicaciones de *malam* Hassane.

Allah no guía a los que se olvidan de Allah
 protégete de los hombres, Allah no guía
 a los que se olvidan de Allah, protégete de
 los hombres que se olvidan de Allah
Insha'allah [si Allah quiere] el excelso, de Allah son los éxitos.

Como vemos, se usan las dos últimas frases para construir la protección. A la vez, el talismán se complementa con círculos que guardan palabras usadas, seguramente, como invocaciones contra lo maligno: *Sidi* (señor) seguido de *fard* (único) y *shar* (mal), selladas con el término *futan* (cautivado, seducido, embrujado).

Claramente vemos cómo este talismán intenta alejar lo malo, tanto por los que se han olvidado (*ghafirin*) como por el mal en sí, a través de las invocaciones selladas en los círculos. No nos podemos olvidar de que, en África Occidental, y en el mundo hausa en particular, hubo un sonado movimiento milenarista que relacionaba a los infieles con el fin de los tiempos y lo diabólico, el *Dajjal* (un anticristo que protagonizará el fin de los tiempos en el islam) y el *Mahdi* (literalmente, el guiado, que aniquilará al anterior)⁶. Este talismán debió estar dirigido a protegerse de los esclavistas y de las autoridades brasileñas, poco antes de la revolución de los *malês*.

Los documentos propuestos recogen la importancia del plano esotérico en el marco de las revoluciones de Bahía. Son documentos de un gran valor porque nos dan información de primera mano del panorama intelectual —el afianzamiento del *living knowledge* del que habla el islamólogo norteamericano Zachary Wright (2015) y que ha sido mi principal enfoque a la hora de analizar los textos— entre los esclavos hausas y yorubas en la zona de Salvador de Bahía, así como sobre cuáles fueron sus dispositivos de resistencia. También nos dan una interesante imagen de los musulmanes y de la integración de su pensamiento en el día a día de la esclavitud.

El Corán, como texto autoritativo, es incorporado y adaptado para ser usado según la situación lo exija. Los talismanes son adecuados recogiendo toda una episteme propia. La exportación del concepto de *jihad*, tanto en su versión espiritual o *akbar* como en su versión armada o *asghar*, nos muestra toda una forma de conceptualizar el entorno al denominar al esclavista como *kufr* (infiel). Esto que podemos deducir de los textos, especialmente del segundo, es algo muy

6 Para una visión más amplia de este contexto milenarista, véase la obra de Uthman Dan Fodio Siraj *al-ikhwan*, donde se exponen todas estas cuestiones relativas a la protección ante lo demoníaco y al fin de los tiempos (Hunwick 1995, 71).

importante. Las rebeliones no fueron simples motines, sino que se articularían en torno a los principios del *jihad* (Lovejoy 2000), es decir, tener una legitimidad —dada por un sueño, una visión o una percepción esotérica— y estar investidas de autoridad para iniciar la revuelta.

Como indica Sylvane Diouf, los musulmanes a menudo daban amuletos, baños y bebidas (*mahw*) a los no-musulmanes buscando la complicidad o el empoderamiento de estos (1998, 130-131). Esto es algo que, sin duda, realizará el papel de los *malês* y los *alfa* (ar. *alfaqî*, “jurista”) hausas y pulares frente al resto de los esclavos, como dirigentes de estos. Lo que demuestra una fuerte solidaridad entre ellos, algo que podemos apreciar en estos discursos, en los que el concepto extendido de salvación es fundamental, y que, posteriormente, se percibe en la profesionalización del oficio del *imale* o del *marabout* en el marco de una sociedad colonial y poscolonial (Diouf 1998, 120-121). Finalmente, son figuras que acabarán consolidadas como autoridades religiosas (*hougan*, *bokor*, *babalawo*, *iyalocha*, *mambo* o *tata nganga*) de las nuevas religiones afroamericanas: el vudú, la santería cubana o el candomblé brasileño.

Epílogo: el islam, las Américas y los mitos de la modernidad

El islam ha sufrido mucho con la imposición de la episteme moderna. Sus mecanismos y dispositivos —como los describía Michel Foucault— han mermado la capacidad simbólica de muchas culturas tradicionales, entre ellas el islam. En el caso de lo que hemos visto en este artículo, lo simbólico y su práctica se convirtieron en un doble mecanismo de resistencia frente al deseo moderno de “mecanizar” a las personas convirtiéndolas en esclavos y transformar su imaginario en “lo que se debe creer”. Lo islámico en las Américas nunca dejó de ser marginal, pero en su marginalidad se transformó en un importante repositorio de conocimientos y prácticas para mantener identidades. En otras palabras, el *imale* se hizo garante de unas memorias y una resistencia que operaba para otros en la sombra. Y esto es lo que vemos cuando nos acercamos a las memorias locales, a los espacios simbólicos como ifá o a los talismanes de resistencia.

Es curioso que estos episodios, tan importantes, pasen desapercibidos para muchos de los que trabajan el islam en las Américas. Como el episodio de los moriscos que migraron desde España, ya fuera en calidad de “esclavos blancos” o huyendo de la represión, estas identidades subalternizadas despiertan poco

interés porque no suponen un discurso dominante ni homogéneo. Su estudio presenta problemas metodológicos, como el de la heterodoxia de las prácticas frente a la normatividad o, incluso, el de la necesidad de usar diferentes disciplinas e integrar distintas epistemes. Nos exige una interdisciplinariedad que, a veces, no es bien vista desde la ortodoxia académica, pero que se hace más necesaria que nunca para estudiar las subalternidades.

Sin embargo, este artículo ha intentado introducir esta temática a partir de fuentes primarias —limitadas por el espacio— y a través de un análisis en el que priman lo simbólico y lo antropológico. Una de las primeras conclusiones, derivada igualmente de mis trabajos previos, es que lo islámico en América no puede reducirse a las visiones provenientes de Oriente Medio ni tampoco a lo que entendemos por ese supuesto islam normativo. Un islam normativo u ortodoxo que autores como Rüdigger Seesemann (2011) han cuestionado, precisamente desde la perspectiva de la historia de África Occidental. Por otra parte, tampoco podemos obviar el impacto que el islam tuvo en otros grupos étnico-culturales como los yorubas y en narrativas que, como en el oráculo de Ifá, tienen muchas claves de intercambios epistémicos y culturales. Lo islámico es reconocido por el “otro” como algo especial, como una opción de vida que trasciende la práctica y que debe ser aceptada porque conlleva un conocimiento profundo. Para la cosmovisión yoruba —o al menos así lo describe el sistema de ifá—, ser designado para seguir el odu de *Otura Mejí* es un camino hacia el buen *iré* (señalamiento de equilibrio) de la persona, una conversión al islam para vivir en plenitud, porque al final todas las epistemologías están enfocadas en que la persona tenga un buen vivir.

El islam en las Américas, especialmente antes de las migraciones, exige una nueva historiografía crítica que pueda hacer frente a los mitos y fantasmas de la modernidad occidental. En especial ante esas historiografías, producidas a partir del siglo XIX, que restan valor a las epistemes tradicionales, a la oralidad o simplemente a la falta de una lógica occidental. En primer lugar, el salafismo que desprecia lo que no sea su “islam normativo” y esencialista, y que deja fuera de juego, por ejemplo, todo lo que hemos visto en este artículo. Además, estos problemas son los mismos que se introducen en las propias prácticas espirituales afroamericanas y reproducen modelos teológicos esencialistas, como la teología tradicionalista del Ifá nigeriano (Rabaza Torres 2019). Nacido en Nigeria e importado al Caribe, este movimiento aboga por una lectura historicista de esta práctica espiritual que intenta esencializar una única lectura, cubriéndola con un barniz de modernidad (uso de la ciencia moderna, afrocentrismo, etc.), frente a la oralidad y a la enorme transculturación de las prácticas tradicionales. Esta tendencia ha

mostrado a menudo su renuencia a aceptar interpretaciones como las de *Otura Mejí*, en cuanto un “*odu* amañado” y “adicionado” según su interés. Pero nada más lejos de la realidad, pues tanto el Ifá como el islam son modelos culturales vivos y dinámicos que interactúan con las personas y se transforman progresivamente. Sin duda, esta interpretación necesita una investigación en profundidad que espero realizar en los próximos años.

No deberíamos aspirar a hacer una historia museística, sino una historia viva con capacidad crítica y simbólica. Los historiadores también debemos integrar el conocimiento vivo y las técnicas etnográficas, sin dejarnos llevar por hermenéuticas esencialistas que restrinjan realidades epistémicas. Por ello, propongo este artículo como una puerta abierta para cuestionar la manera en que percibimos el islam en las Américas y su impacto en la episteme de poblaciones como la afroamericana. Solo así podremos hacer justicia a su memoria y que deje de ser una sombra historiográfica y antropológica, para situarlo como un episodio fascinante de la historia de las Américas y la construcción de su identidad cultural.

Referencias

- Abimbola, Wande.** 1976. *Ifa: an exposition of Ifa literary corpus*. Ibadan: Oxford University Press.
- . 1977. *Ifa divination poetry*. Nueva York: Nok Publishers.
- Cabrera, Frank.** 2010. *Ile Tuntun: la nueva tierra sagrada*. Barcelona: Humanitas.
- Capone, Stefania.** 2008. “De la santería cubana al orisha-vooodoo norteamericano. El papel de la ancestralidad en la creación de una religión ‘neoafricana’”. En *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, editado por Kali Argyriadis, 129-155. Ciudad de México: El Colegio de Jalisco. <https://doi.org/10.4000/books.cemca.274>
- De Diego, Antonio.** 2012. “Construyendo ‘la verdad yorùbá’. Una lectura afroepistemológica del sistema de Ifá”. *Humania del Sur* 7 (12): 107-122.
- . 2016. “El caos necesario. Un ensayo sobre la morfología y la sintaxis de los mitos afroasiáticos”. En *Hombre y cultura. Estudios en homenaje a Jacinto Choza*, editado por Juan J. Padial Benticuaga y Francisco P. Rodríguez Valls, 201-216. Sevilla: Thémata Editorial.
- . 2019. *Sufismo negro. Breve historia del sufismo en África Occidental*. Córdoba: Almuzara.
- . 2020a. *Ley y gnosis. Una historia intelectual de la tariqa Tijaniyya*. Granada: Universidad de Granada.

- . 2020b. *Populismo islámico: cómo se ha secuestrado la espiritualidad musulmana*. Córdoba: Almuzara.
- . 2020c. “El *šayḥ* está rodeado de ángeles y genios. Un estudio sobre los seres intermediales en el sufismo pular”. *El Azufre Rojo* 8. <https://doi.org/10.6018/azufre.463451>
- Diouf, Sylvaine**. 1998. *Servants of Allah. African Muslims enslaved in the Americas*. Nueva York: New York University Press.
- Dobronravin, Nikolay**. 2004. “Escritos multilíngües em caracteres árabes: novas fontes de Trinidad e Brasil no século XIX”. *Afro-Ásia* 31: 297-326. <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21078>
- Foucault, Michael**. 1968. *Las palabras y las cosas*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Gbadamosi, Gbadebo**. 1977. “Odu Umale: Islam in Ifá divination and the case of predestined Muslims”. *Journal of the Historical Society of Nigeria* 8 (4): 77-93. <https://www.jstor.org/stable/44734373>
- Gyeke, Kwame**. 1987. *An essay on African philosophical thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hunwick, John, ed.** 1995. *The Arabic literature of Africa*. Vol. 2. Leiden: Brill.
- Kane, Ousmane**. *Non-europhone intellectuals*. Dakar: Codesria. Consultado el 26 de julio de 2022. <https://publication.codesria.org/index.php/pub/catalog/book/84>
- Lovejoy, Paul E.** 2000. “Jihad e escravidão: as origens dos escravos muçulmanos da Bahia”. *Topoi* 1 (1): 11-44. <https://doi.org/10.1590/2237-101X001001001>
- Madan, Marcelo**. 2010. *Tratado de los Odus de Ifá*. Caracas: Orunmila.
- Ogunnaike, Oludamini**. 2020. *Deep knowledge. Ways of knowing in sufism and Ifa, two West African intellectual traditions*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Olupona, Jacob K.** 2016. “Odù Imole: Islamic tradition in Ifá and the Yorùbá religious imagination”. En *Ifá divination, knowledge, power, and performance*, editado por Jacob K. Olupona y Rowland O. Abiodun, 168-178. Bloomington: Indiana University Press.
- Rabaza Torres, Manuel de Jesús**. 2019. “¿Es el Ifá tradicional nigeriano un nuevo movimiento religioso o una nueva tendencia teológica en Cuba?”. *Universidad de La Habana* 288: 42-64. http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0253-92762019000200042#:~:text=En%20realidad%20es%20una%20tendencia,m%C3%BAltiples%20formas%20exteriores%20de%20expresi%C3%B3n
- Rajina, Fatima**. 2016. “Islam in Argentina: deconstructing the biases”. *Journal of Muslim Minority Affairs* 36 (3): 399-412. <https://doi.org/10.1080/13602004.2016.1212495>
- Reichert, Rolf**. 1967. “L’insurrection d’esclaves de 1835 à la lumière des documents arabes des Archives publiques de l’État de Bahia (Brésil)”. *Bulletin de IFAN* 29 (1-2): 99-104.

- . 1970. *Os documentos árabes do Arquivo Público do Estado da Bahia. Editados, transcritos, traduzidos e comentados por Rolf Reichert*. Bahia: Universidade Federal da Bahia.
- Seesemann, Rüdiger**. 2011. *The Divine Flood: Ibrahim Niasse and the roots of a twentieth-century Sufi revival*. Oxford: Oxford University Press.
- Voeks, Robert**. 2010. *Sacred leaves of Candomblé: African magic, medicine, and religion in Brazil*. Austin: University of Texas.
- Ware III, Rudolph**. 2014. *The walking Qur'an: Islamic education, embodied knowledge, and history in West Africa*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press. <https://doi.org/10.5149/northcarolina/9781469614311.001.0001>
- Wright, Zachary**. 2015. *Living knowledge in West African Islam: the Sufi community of Ibrahim Niasse*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004289468>

“El desplome de lo igual es irreversible”.

La emergencia del enfoque diferencial étnico en Colombia

“*The collapse of the equal is irreversible.*” *The emergence of the differential ethnic approach in Colombia*

<https://doi.org/10.22380/2539472X.2415>

Recibido: 19/05/2022 • Aprobado: 19/09/2022 • Publicado: 01/01/2023



Juan Felipe Hoyos García

Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colombia

jhoyos@icanh.gov.co

<https://orcid.org/0000-0001-7179-4360>

Resumen

En este artículo me ocupo de la aparición del concepto de *enfoque diferencial étnico* en el marco de la crisis humanitaria causada por el desplazamiento forzado interno entre 1995 y 2009. Sugiero que, conceptualmente, el enfoque diferencial puede entenderse a través de tres modalidades que movilizan diferentes concepciones acerca de la *diferencia cultural*, la *vulnerabilidad* y el *cambio*. Estas modalidades se caracterizan por visiones esencializantes o visiones relacionales de esas nociones, y una tercera que toma de las dos anteriores e incluye el reconocimiento de la condición de autoridad de la víctima colectiva en función de sus derechos diferenciados. También expondré cómo el enfoque diferencial étnico incorporó progresivamente los principios jurídicos de igualdad proporcional y diversidad, y cómo posibilitó un intenso campo de negociación para las organizaciones y autoridades étnicas, debido a la convergencia entre la implementación del enfoque diferencial y la consulta previa.

Palabras clave: enfoque diferencial étnico, desplazamiento forzado, diferencia cultural, vulnerabilidad, igualdad.

Abstract

In this article I address the emergence of the concept of *ethnic differential approach* in the context of the humanitarian crisis caused by internal forced displacement, between 1995 and 2009. I suggest that, conceptually, the differential approach can be understood through three modalities that mobilize different conceptions about *cultural difference*, *vulnerability* and *change*. These modalities are characterized by essentializing visions or relational visions of these notions, and a third one that takes from the previous two and includes the recognition of the condition of authority of the

collective victim based on her differentiated rights. I will also develop how the ethnic differential approach progressively incorporated the legal principles of proportional equality and diversity, and how it enabled an intense field of negotiation for the organizations and their ethnic authorities, due to the convergence between the implementation of the differential approach and prior consultation.

Keywords: differential ethnic approach, forced displacement, cultural difference, vulnerability, equality.

Introducción

La frase que me sirve de título, escrita por el antropólogo Carlos Vladimir Zambrano, apareció en un volumen que celebraba el fin del proyecto unitario del estado¹ nación colombiano y valoraba la diversidad cultural como fundamento de la nación, para la cual reclamaba mayor reconocimiento y protección, a la luz del proyecto multicultural recién inaugurado (ICAN 1992). Pero bien parece una sentencia lapidaria de lo que sucedería pocos años después debido a la degradación del conflicto armado, las industrias extractivas y la desmesura burocrática: el desplome de lo igual, de lo igual como concepto, como principio de la aplicación del derecho y de la política pública que agudizó las desigualdades políticas, económicas, sociales y culturales en Colombia. En ese contexto, la noción de *enfoque diferencial étnico* pasó de ser un tímido lineamiento de la atención a los desplazados forzados por la violencia, durante la segunda mitad de la década de los noventa, a un precepto de la política pública étnica nacional para la primera década del siglo XXI, que conectó la necesidad de paliar los efectos de la guerra por medio de demandas de atención diferenciada con la necesidad de reconstruir el principio de igualdad derrumbado.

Podemos entender el enfoque diferencial étnico como el conjunto de conceptos, métodos y prácticas adoptados por entidades y organizaciones para tener en cuenta las diferencias culturales en el diseño e implementación de su acción, con el fin de garantizar los derechos fundamentales y diferenciados de los grupos étnicos². Parece del todo coherente con el reconocimiento multiculturalista que

-
- 1 Escribo la palabra, como se hace en la mayoría de los estudios antropológicos sobre el estado, con minúscula para resaltar su carácter no sustantivo, sino procesual, y tratar de evitar su reificación y su aparente separación de la sociedad civil.
 - 2 Este texto se basa en el análisis de más de cuarenta definiciones de enfoque diferencial halladas en documentos de entidades públicas, agencias de cooperación y academia, y se enfoca en los resultados analíticos. Para mayor detalle, véanse los anexos de Hoyos García (2021).

se ha dado en Colombia, en el que se ha normalizado institucional y jurídicamente durante los últimos años. Sin embargo, su preponderante papel contrasta con su ineficacia a la hora de establecer criterios claros para la acción de las entidades y con la desgastante demora en la concertación de medidas diferenciales para los pueblos indígenas. Incluso hoy presenciamos una nueva crisis humanitaria causada por el desplazamiento forzado, en cuya atención es prominente la ausencia de un enfoque diferencial. Solo entre 2020 y 2021 el desplazamiento forzado aumentó un 196 % y llegó a unas 72 300 personas en 159 emergencias masivas (OCHA 2022). Pero aquí no presentaré otra definición más del enfoque diferencial ni corroboraré su incumplimiento³. Me interesa abordar la cuestión de cómo surge y cuál es el papel del concepto en la articulación entre diferencia cultural y acción del estado. Para ello, parto de un análisis desde la perspectiva de la antropología del estado sobre modos en los que el multiculturalismo se convierte en una práctica concreta de gobierno a través de la diferencia cultural que desemboca en un campo de lucha de los sujetos incluidos y excluidos de sus regímenes de representación y acción (Bocarejo y Restrepo 2011; Chaves 2011; Wade 2011).

Mi objetivo es analizar las dimensiones conceptuales del enfoque diferencial en su contexto de producción, entre 1995 y 2009. Realizando principalmente un análisis documental, procuré identificar quiénes y cómo entienden la diferencia cultural en momentos específicos de su emergencia. Ello me permitió reconocer otras categorías que eran esenciales para su definición: las de igualdad, vulnerabilidad y cambio, que se modifican en el tiempo y según los actores que las movilizan. Esto me llevó a proponer tres modalidades del enfoque diferencial que son el centro del artículo. La primera, propia de la institucionalidad para la atención del desplazamiento, planteó una interpretación esencialista de las características socioculturales a partir de las cuales se imputa la diferencia. Además, escindió sus causas políticas de sus efectos sociales, y dirigió a dichos efectos políticas de focalización de grupos poblacionales según criterios naturalizados de vulnerabilidad y cultura. La segunda, producto de reflexiones académicas ligadas a los estudios de género y al enfoque de derechos, establece que la diferencia relevante para el enfoque diferencial es una afectación diferenciada producto de relaciones múltiples y cambiantes, de acuerdo con lo cual la vulnerabilidad es una producción

3 Sobre ello existe reciente literatura institucional (GAPV y Buitrago Villamizar 2017; ICBF 2017; Robles Olarte 2021), panoramas desde la perspectiva de la jurisprudencia (Ángel 2012; Rodríguez Garavito 2009) y también trabajos académicos sobre su cumplimiento gubernamental (Arteaga 2012; Garzón Ospina y Rosero-Labbé 2020; Hinestroza-Ramírez 2020).

social agravada por las condiciones históricas de desigualdad y discriminación. La tercera modalidad, característica de la alianza entre organizaciones indígenas e instituciones humanitarias, presenta en su discurso elementos esencialistas, pero enfatiza la comprensión relacional de la víctima étnica, reforzando el reconocimiento de su autoridad y su ejercicio como expresión de autonomía. Esto hizo confluir el enfoque diferencial con la consulta previa, lo que les brindó a las organizaciones indígenas nuevos escenarios de incidencia política.

Aunque coincido con Jaramillo Salazar (2014) en que las políticas y prácticas de atención a las víctimas indígenas del conflicto armado se inscriben en el cruce del multiculturalismo, la política social de corte neoliberal y los principios humanitarios, considero que esa es una convergencia contingente que no explica todas sus manifestaciones. Si bien algunos autores establecen una relación casi unívoca entre multiculturalismo y neoliberalismo (Dest 2020; Hale 2005; Jaramillo Salazar 2014), otros la ven como una “articulación” (Hall 2010) coyuntural, en la que los principios liberales del estado social de derecho, los instrumentos de democratización política y las visiones de los movimientos sociales intervienen desde su configuración constitucional (Bocarejo 2015; Duarte 2018). Comparto esta última postura. El enfoque diferencial étnico apareció y ganó relevancia política no solamente al articular multiculturalismo y neoliberalismo, sino al incorporar progresivamente los principios del estado social de derecho respecto de la igualdad proporcional y la diversidad, lo que entró en tensión con la visión neoliberal. Su eficacia está relacionada con que las discusiones sobre el enfoque diferencial abrieron un intenso campo de negociación para las organizaciones y autoridades étnicas, debido a la convergencia entre implementación del enfoque diferencial y consulta previa, a lo cual aportó la inclusión de la noción de *autoridad* en los debates sobre el enfoque.

Si bien, durante el proyecto político y cultural moderno, diferencia e igualdad llegaron a parecer nociones excluyentes, las luchas de base identitaria desde mediados del siglo XX contra la discriminación, producto de la aplicación formal de la igualdad, reeditaron la antigua discusión acerca del reconocimiento de las particularidades humanas frente a la aplicación de la ley y el ejercicio del estado (Fraser y Honneth 2006). Desde esa perspectiva, el desplome de lo igual como proyecto social no sería tanto el fin de la *igualdad* como aspiración de justicia, sino la ruptura de la relación entre la igualdad y *lo igual*; es decir, entre el trato sin discriminación y un criterio de normalización: lo normal que se hace norma y que resulta en un espacio de representación respecto del cual todo lo diferente equivale a una desviación y es, por tanto, excluido o castigado (Minow 1989; Young 2000). Sin

embargo, el análisis social nos ha mostrado que esa diferencia, celebrada y reforzada para empujar los límites de lo normal y con ello aumentar el espectro de la igualdad, también está constituida por relaciones históricas de desigualdad que movilizan su propia significación y dinámica de poder. Por eso opto por la distinción que hace Bhabha (2006) entre la diversidad cultural y la diferencia cultural, y me enfoco en esta última. La primera, resultado del reconocimiento multicultural liberal actual, es la cualidad comparable entre rasgos culturales (usos y costumbres, manifestaciones, atributos) que componen la descripción de grupos pensados como discontinuos, ubicados en una trama de supuesta armonía. Al contrario, la diferencia cultural es un campo de lucha por la producción y el sentido de esas comparaciones, que establece y organiza jerarquías, discriminaciones y relaciones de poder, en contextos donde la alteridad y la etnicidad son resultado de procesos históricos poscoloniales o multiculturales concretos (Bhabha 2006, 155). En este texto pretendo analizar el factor *diferencial* del enfoque en cuestión, a través de los marcos de significación de la diferencia cultural construidos por funcionarios, líderes indígenas, agentes de cooperación y jueces, para organizar y legitimar la acción del estado frente a las poblaciones étnicamente marcadas que han sido víctimas del conflicto armado colombiano. No será, entonces, un análisis sobre los atributos culturales imputados a los grupos para definir la manera de atenderlos, sino sobre los criterios conceptuales que construyen la diferencia como algo que debe ser evaluado, valorado y atendido, entendiendo el multiculturalismo como una forma de gobierno a través de la diferencia. Las tres modalidades conceptuales de enfoque diferencial étnico procuran responder a cómo se dio ese proceso en su contexto específico de producción.

Parto de los resultados de una investigación más amplia (Hoyos García 2021) que sugiere que el enfoque diferencial étnico puede ser analizado desde tres perspectivas o dimensiones interconectadas: como principio jurídico-político, como lineamiento de política pública y como campo de disputa entre los actores que convergen en su implementación⁴. En este texto solo articulo las dos primeras aproximaciones para delinear la emergencia del enfoque diferencial étnico como concepto. Por cuestiones de longitud, su análisis etnográfico como campo de disputa lo desarrollo en otro texto (Hoyos García 2022). Por otra parte, este artículo queda en deuda con las luchas de las comunidades y organizaciones afrocolombianas por darle forma y movilizar el enfoque diferencial. En su caso, esto

4 Pese a estar atravesado por tales tópicos, centrales para la antropología, pocos trabajos etnográficos tratan el enfoque diferencial como objeto de análisis (Estupiñán 2021; Pellegrino 2021).

también ha implicado la lucha contra la discriminación racial dentro del régimen multicultural, lo que requeriría elaborar un trayecto histórico y analítico específico que desborda estas páginas (CNOA y Afrodes 2008; Estupiñán 2021; Palacios, Quiñones y Londoño 2013). El artículo inicia presentando brevemente la emergencia del enfoque diferencial en el marco de las políticas de atención del desplazamiento forzado hacia 1995, cuando son delineadas por primera vez. Luego expongo las tres modalidades de enfoque diferencial que surgen entre 1999 y 2009, año en que la Corte Constitucional emite los llamados *autos diferenciales*. Luego, analizo la expresión de los principios jurídicos de igualdad proporcional y diversidad en el enfoque diferencial étnico, para finalizar esbozando los discursos más recientes que retoman las tres modalidades expuestas y señalando su actualidad.

Surgimiento del enfoque diferencial. Entre el reconocimiento multicultural, la violencia y el desplazamiento forzado interno

Si bien el reclamo por políticas específicas para pueblos indígenas estuvo en el germen del movimiento indígena colombiano, cuyas reivindicaciones y logros exceden las políticas de atención a los efectos del conflicto armado (Rojas y Castillo 2005), el tránsito del reconocimiento de los derechos diferenciados sin implementaciones diferenciadas al de los derechos fundamentales con implementaciones diferenciadas está estrechamente relacionado con la construcción y consolidación del *desplazado forzado interno* como sujeto jurídico y de la política pública a mediados de la década de los noventa⁵. La lucha de movimientos sociales, organizaciones eclesíásticas y ONG por visibilizar el desplazamiento durante esa década obligó al Gobierno nacional a reconocer su existencia (Vallejo Cruz 2006). Sin embargo, durante los años siguientes el desplazamiento indígena tomó dimensiones sobrecogedoras, pues pasó de 50 víctimas en 1995 a 6000 en 2002 (Villa y Houghton 2005, 71).

Tras el fin de la Guerra Fría, en el sistema de las Naciones Unidas y la diplomacia internacional hacía carrera el supuesto de que el desplazamiento forzado interno era el resultado de conflictos armados internos entre identidades socio-culturales antagonicas en el marco de “estados fallidos” (Unidad de Estudios

5 La producción de ese sujeto ha sido estudiada en otras investigaciones. Sobre Colombia, véanse Vallejo Cruz (2006), Vidal López (2007) y Aparicio (2010).

Humanitarios 1999, 10). Sin embargo, cuando el relator de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) sobre el desplazamiento forzado visitó Colombia en 1994, no encontró que los conflictos entre identidades étnico-raciales causaran la persecución armada. Más bien, señaló como causante del desplazamiento la vigencia de una doctrina de seguridad contrainsurgente entre élites políticas y fuerzas armadas que fomentaba el señalamiento de esas comunidades como aliadas de la subversión (Deng 1994, párrafos 52 y 125). No obstante, sí identificaba una afectación desproporcionada de los grupos étnicos: “una categoría de personas que parece especialmente vulnerable es la de los indígenas (aproximadamente 800 000) y los negros (2 000 000)” (Deng 1994, párrafo 63), por lo que tales diferencias debían ser tenidas en cuenta para la atención humanitaria y la protección de sus derechos humanos. Entre sus hallazgos, identificó que el Gobierno colombiano no distinguía claramente entre las víctimas del conflicto armado y las de los “desastres naturales”, y que las medidas de atención no respondían a las necesidades específicas de los desplazados (Deng 1994, párrafo 108). El Gobierno colombiano adoptó tímidamente las recomendaciones del relator y creó los primeros instrumentos para tratar el tema del desplazamiento⁶, pero no se enfocó en desmontar la ideología contrainsurgente como causa política de la victimización. Antes bien, separó la búsqueda de la paz por medios políticos de la atención de los desplazados (Vidal López 2007). Además, reprodujo el régimen de representación multicultural en el que indígenas y afros, dada su pertenencia étnico-cultural, eran diferentes de los campesinos (más allá de su vínculo con la tierra), lo que facilitó la emergencia de la atención diferencial étnica para los desplazados internos. De ese modo, el Gobierno ocultó las causas políticas del desplazamiento y excluyó a las poblaciones campesinas del nuevo modelo de atención. Ese proceso sucedió en la confluencia entre la emergencia humanitaria causada por el desplazamiento forzado y la consolidación de las políticas sociales de corte neoliberal dirigidas a la población pobre, confluencia que configura la primera de las modalidades del enfoque diferencial.

6 Me refiero al Programa Nacional de Atención Integral a la Población Desplazada por la Violencia (Documento Conpes 2804-1995) y a la Ley 387 de 1997, “Por la cual se adoptan medidas para la prevención del desplazamiento forzado”, establecidos durante el mandato de Ernesto Samper (1994-1998).

Primera modalidad: focalización y esencialización de la diversidad en el neoliberalismo

La noción de enfoque diferencial aparece, en un primer momento, en la convergencia entre la atención a los desplazados forzados y las políticas sociales neoliberales. Estas últimas se mezclaron con demandas políticas de igualdad y diferencialidad para favorecer su agenda de desarrollo, y se substituyó el lenguaje de los derechos por el de los beneficios (Vidal López 2007) y la igualdad de oportunidades frente al mercado. La materialización de esa modalidad de enfoque diferencial fue el *enfoque poblacional y territorial*, diseñado por la entidad gubernamental llamada Red de Solidaridad Social (RSS) a finales de la década de los noventa (RSS 1999, 2001). Esta entidad se encargó de entretener el discurso de la diversidad, los principios neoliberales de política social y la atención a la población desplazada, de incorporar la perspectiva de desarrollo socioeconómico para el desplazamiento forzado, y de establecer un vínculo entre atención diferencial y cultura exclusivo para los grupos étnicos, excluyendo a poblaciones campesinas. Los autores de dicho enfoque argumentaban que la diversidad poblacional y territorial de Colombia aseguraba a sus habitantes la capacidad para enfrentarse a la adversidad y al cambio. No obstante, decían, esas capacidades se veían limitadas por la inequidad socioeconómica y por la falta de reconocimiento y de participación, agravadas por el desplazamiento forzado, que generaba cambios en la vida de las poblaciones afectadas, a los cuales les era difícil adecuarse dadas esas desigualdades. Esa situación desembocaba en diversos grados de *vulnerabilidad*, según la condición de género, edad, etnia y cultura. Desde este enfoque también criticaron las políticas universalistas, sectoriales y centralizadas por desconocer esa diversidad, lo que derivaba en acciones no diferenciadas que desaprovechaban esa riqueza. Por ello, el enfoque poblacional proponía que “el reconocimiento de tales diferencias es la base de la oferta institucional de la RSS”, que implicaba la distribución equitativa de los beneficios del desarrollo de acuerdo con el tipo de demanda (RSS 2001, 1-2).

Aun cuando estas aproximaciones parecen alinearse con el llamado de Taylor (1993) a crear instituciones liberales sensibles a proteger las diferencias culturales, el contexto de dicho enfoque son las políticas de solidaridad de corte neoliberal que se diseminaron por toda América Latina en la década de los noventa. Distanciándose del modelo de aseguramiento social universal, estas proponían intervenciones focalizadas en poblaciones pobres y vulnerables (Díaz Escudero 2010, 49). Conocidas después bajo el concepto de *manejo social del riesgo*

(Holzmann y Jørgensen 2003), esas medidas pretendían reducir los riesgos que significaban para las clases menos favorecidas la desregulación económica y la disminución del estado. Tales riesgos consistían en que el “capital humano” de los pobres se redujera, contra lo cual proponían aplicar medidas puntuales y temporales de focalización, transferencias condicionadas de recursos económicos a esos grupos y proyectos productivos mientras conseguían entrar de nuevo al mercado laboral (Holzmann y Jørgensen 2003).

El enfoque poblacional y territorial de la RSS, calcado de esa lógica (Restrepo-Espinoza *et al.* 2020), era concebido como un “esquema de gestión social” en el que la focalización era “el criterio de organización” (Casasbuenas 2001, 5). Así, en respuesta al modelo económico, la política para el desplazamiento se centró en sus efectos socioeconómicos bajo criterios poblacionales de riesgo y vulnerabilidad. Como resultado, las demandas de diferenciación se tradujeron en *focalización*, que fue considerada en el modelo de la RSS como la materialización del reconocimiento de la diversidad, la participación política en espacios de valoración de la diversidad y la organización social según el *capital humano* y el *empoderamiento*.

Cambio, diversidad cultural y vulnerabilidad esencializadas

Una de las características de la categoría de pobreza desde la visión neoliberal es su relación con la vulnerabilidad, que también es central en las definiciones del enfoque diferencial étnico. Apareció a mediados de la década de los setenta para expresar la naturaleza antrópica de los desastres y el carácter socialmente distribuido de sus efectos (García Acosta 2018). Sin embargo, académicos y políticos terminaron por reforzar la idea de que la vulnerabilidad era una propiedad de un grupo y no una condición o circunstancia, al entender “la pobreza como la vulnerabilidad misma y no como un factor de vulnerabilidad” (Cardona 2001, 10). En esa dirección, la política social del riesgo presentaba a sus grupos sociales objetivo como incapaces de actuar a su favor frente a los cambios económicos estructurales, de modo que la vulnerabilidad aparecía como la causa de los problemas que debía solucionar la política social, en lugar de analizar los riesgos producidos por la desregulación económica, la contracción de los sistemas de protección social o la explotación a gran escala de recursos naturales como factor asociado al conflicto armado. Este enfoque de la vulnerabilidad en relación con el cambio supuso la aparición de conceptos como *empoderamiento*, *adaptación* y *resiliencia* en la política social de corte neoliberal y en la atención humanitaria. Las implicaciones de estas nociones desbordan este texto, pero nos señalan instrumentos concretos

para transferir a los sujetos la responsabilidad de responder a los efectos nocivos del cambio (Chandler y Reid 2016). Los agentes de la RSS adoptaron una idea de la vulnerabilidad claramente alineada con esas características, en la cual “el cambio” tenía un papel central (RSS 2001, 4-5). Presentaron el desplazamiento forzado vivido por las personas como un factor de vulnerabilidad y no abordaron el tema de la vulnerabilidad a ser desplazados, con dos efectos. Primero, se escindió a los sujetos desplazados del fenómeno del desplazamiento y de sus causas sociopolíticas, ya identificadas en el informe de la ONU, como el conflicto armado, la doctrina contrainsurgente y la violación de derechos humanos. Con el paso de los años, este discurso se reforzó con el negacionismo gubernamental frente a la existencia del conflicto armado durante los gobiernos de Álvaro Uribe Vélez⁷ (Jaramillo Marín 2008). Y, segundo, se categorizó los efectos destructivos del desplazamiento en la vida de las personas como vulnerabilidades. Así, se igualaron dichos efectos con la pobreza socioeconómica, la cual debía superarse con el empoderamiento y no con la cesación de las condiciones estructurales que la producían.

Aunque el concepto de enfoque poblacional y territorial de la atención no enfatizó en los grupos étnicos, la idea de diversidad como riqueza para afrontar el cambio atravesaba todo su discurso⁸. Sin embargo, la relación positiva entre diversidad y cambio se invertía frente a la etnicidad y la diferencia cultural, siguiendo el vínculo naturalizado entre estas y el territorio (Bocarejo 2015). Según el concepto de la RSS, la vulnerabilidad se refería al riesgo de extinción cultural de las colectividades étnicas y a la pérdida de la identidad de estas frente a la cultura dominante, debido a “la separación del territorio que constituía el eje de su identidad” de los sistemas de autoridad y de control social (RSS 2001, 5-7). El resultado de esa inversión respecto de la noción de vulnerabilidad fue que, mientras los pobres no marcados étnicamente eran vulnerables porque no sabían cómo cambiar, los indígenas eran vulnerables porque no debían hacerlo. Esta doble naturalización sería interpelada, pero también ambiguamente retomada, en las dos siguientes modalidades del enfoque diferencial.

7 El primero de 2000 a 2006 y el segundo de 2006 a 2010.

8 Era la época de la integración del discurso de la diversidad al del desarrollo, cuando el sistema de las Naciones Unidas promovió la diversidad como un factor de crecimiento económico, realización individual y colectiva, cohesión social y paz, como parte de la convergencia del campo humanitario, del desarrollo y del reconocimiento de la diferencia. Este movimiento, iniciado en la segunda mitad de la década de los noventa, desembocó en la Declaración Universal de la Unesco sobre la Diversidad Cultural del año 2001.

Segunda modalidad: enfoque diferencial como afectaciones diferenciales. Una perspectiva relacional

Paralelamente al enfoque poblacional de la RSS, otra noción de enfoque diferencial era desarrollada por la antropóloga Donny Meertens gracias a sus investigaciones desde una perspectiva de género con población desplazada. En la década del 2000 Meertens actuó como consultora del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (Acnur) y elaboró un concepto unificado de enfoque diferencial. A su vez, dicha agencia realizó un trabajo de incidencia para hacer transitar el renovado concepto de enfoque diferencial al ámbito de la política pública y convertirlo en parte integral de sus recomendaciones al Gobierno nacional, desde donde se fue generalizando en los lineamientos de las entidades estatales (Meertens 2002 y 2004). Para Meertens, el conflicto armado generaba efectos diferenciados según los roles masculinos o femeninos construidos históricamente, que producían y reproducían condiciones desiguales de marginación y exclusión. Si bien ahora este es un enunciado normalizado, en ese momento significó una gran transformación en la aproximación al problema. Contrario a la naturalización de la diferencia como vulnerabilidad en el enfoque de la RSS, el enfoque propuesto por Meertens procedía relacionamente: no daba por hechas condiciones intrínsecas a la mujer, sino que analizaba vínculos entre eventos y situaciones en las que las mujeres estaban insertas. Pero, sobre todo, observaba sus respuestas a tales dinámicas, y cómo estas podían transformar los roles e identidades de género. Incluso advirtió que, en oposición a la visión de la RSS, las mujeres tenían más capacidades para adaptarse a las condiciones de ruptura del desplazamiento (Meertens 1995, 1999). Pero también estableció otro tipo de relación entre los sujetos de la política y el estado, y cuál era el lugar del enfoque diferencial como interfaz entre ambos. Meertens situaba al desplazado como sujeto de derechos y no de capacidades truncadas para participar en el mercado, para lo cual retomaba la idea de que la vulneración y la vulnerabilidad existían ligadas a la protección de los derechos fundamentales, y reafirmaba la responsabilidad del estado en su prevención y atención. Interpeló con ello la lectura inicial del fenómeno realizada por el estado, cuya política escindió las causas del desplazamiento de la condición de vulnerabilidad. Este concepto es tal vez el más complejo, flexible y enriquecedor para el campo del enfoque diferencial:

Un método de análisis que toma las diversidades e inequidades en nuestra realidad con el propósito de brindar una adecuada atención y protección de los derechos [...] Parte de los principios básicos del libre ejercicio de los derechos, de la equidad y del reconocimiento de las diferencias entre los grupos poblacionales. Emplea un análisis de la realidad que pretende hacer visibles las diferentes formas de discriminación contra aquellas poblaciones consideradas diferentes y define las discriminaciones más relevantes en el contexto de la crisis humanitaria y del desplazamiento. (Meertens 2002, 8)

Esta perspectiva ha sido muy influyente. Por una parte, fue integrada a la política de diversidad de la Acnur conocida como Age, Gender and Diversity Mainstreaming (AGDM). Colombia fue uno de los países piloto de esa estrategia, a la que aportó significativas innovaciones dada la participación de organizaciones indígenas (Thomas y Beck 2010). Además, proveyó un poderoso lenguaje para traducir las desigualdades y discriminaciones reforzadas por el conflicto armado al espíritu multicultural de la Constitución de 1991, a la ola de internacionalización de los derechos diferenciales y a las políticas del reconocimiento. En ese escenario propicio, tanto organizaciones indígenas como instituciones oficiales nacionales, agencias de cooperación, organismos internacionales y ONG comenzaron a reclamar el enfoque diferencial en la atención a los desplazados. En este proceso, la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) y Acnur, junto con otras organizaciones sociales y jurídicas, tuvieron un papel central en el desarrollo de un tercer concepto de enfoque diferencial y su movilización a escenarios de decisión de alto nivel, como presentaré a continuación.

Tercera modalidad: enfoque diferencial como consulta “de autoridad a autoridad”

El desplazamiento forzado fue particularmente grave para los grupos étnicos en el tránsito al siglo XXI: para el año 2002, cuatro de cada diez personas desplazadas pertenecían a grupos étnicos. Respondiendo a esa situación, líderes y asesores de la ONIC y otras organizaciones indígenas regionales diseñaron una política de autoprotección que luego influyó en el desarrollo de un nuevo concepto de enfoque diferencial étnico. En el año 2000 elaboraron diagnósticos sobre el desplazamiento indígena y luego el tema se elevó a lineamiento político en el Congreso Nacional Indígena de Bosa (Henao 2007). La ONIC también realizó varios informes

con la Unidad Técnica Conjunta (UTECH)⁹, con los que influyeron en la Corte Constitucional para llevar el tema del desplazamiento a la jurisprudencia (ONIC 2002, 2003).

Hasta ese momento, el concepto de enfoque diferencial de la ONIC no parecía diferir mucho del elaborado por la RSS en la década anterior:

el hecho de que los pueblos indígenas poseen, en mayor o menor grado, unas características culturales que los diferencian del resto de los colombianos amerita que se les brinde atención diferencial, adecuada a su identidad, su cosmovisión, lengua y tradiciones culturales. (ONIC 2003, 204)

Pero se distinguía en un elemento crucial: no articulaba la diferencia cultural en torno a la noción de vulnerabilidad, sino a sus derechos diferenciados al territorio y su reconocimiento como sujeto colectivo de derechos. Partiendo de ahí, la ONIC entendía el desplazamiento forzado como una desterritorialización producida por la pérdida de las condiciones políticas y culturales para permanecer en sus territorios, lo que incluía la inseguridad jurídica de estos y la poca disponibilidad de tierras. Además, consideraba que estaba estrechamente relacionado con la ausencia de garantías para el ejercicio de su autonomía, entendida como la apropiación del territorio en lo legal, económico, cultural y político, en el ejercicio del gobierno propio (ONIC 2003).

Esa desterritorialización, de modo similar a la propuesta de la RSS, se fundamentó en el vínculo esencializado entre diferencia cultural indígena y territorio. Pero si para la entidad gubernamental la condición de vulnerabilidad de los pueblos indígenas era el cambio, en los documentos de la ONIC el impacto de este estaba valorado según el control que las autoridades pudieran tener sobre él, lo que establecía una relación activa y política con el cambio. Con todo, sus aseveraciones eran ambiguas. Quedó consignado, por ejemplo, que su unidad como sujeto colectivo se veía afectada por el “aumento de la creatividad cultural de las nuevas generaciones debido a las circunstancias del conflicto armado, que los obliga a reforzar las organizaciones con nuevas estrategias que les permiten

9 Creada en 1999 y en funcionamiento hasta 2011, la UTECH fue un espacio de cooperación técnica entre la RSS y Acnur, en temas de diseño de política pública, atención humanitaria, formación de personal, comunicaciones y espacios de participación de víctimas, entre otros frentes. La UTECH terminó en algunos casos cumpliendo las funciones gubernamentales ante la poca acción de la RSS y muchos de los funcionarios de esta pasaron a trabajar a aquella institución, lo que determinó su cierre (Piñeros Díaz 2011).

generar nuevos aprendizajes” (ONIC 2002, 14). Si bien después expresaron que tal proceso no necesariamente era una vulneración a su integridad cultural, consideraban que “su incorporación sin la generación de mecanismos de control e interpretación produce nuevos sectores (los letrados, los conocedores de la cultura occidental) que modifican sustancialmente las formas comunitarias y crean formas fraccionadas de representación, pensamiento y valores” (ONIC 2003, 32).

La necesidad de protección de los atributos tradicionales de la cultura, no solo en riesgo debido al desplazamiento forzado, sino también por las adecuaciones organizativas que respondían a este, reveló una dimensión muy potente. La ONIC puso en el centro las nociones de *autoridad*, *autonomía* y *participación*, que son hoy el núcleo de sus demandas de enfoque diferencial. Afirmaba que la respuesta adecuada al desplazamiento indígena solo era posible “consultando a las autoridades y organizaciones propias de los indígenas, concertando con ellas la forma de brindarles la ayuda que requieren, apoyándolas para que puedan desempeñar un papel de orientadoras y coordinadoras de la atención a los desplazados” (ONIC 2003, 205). Esa inflexión hizo que el enfoque diferencial se aproximara claramente al derecho a la consulta previa, lo que le da su músculo político actual, visión que surgió en la participación de indígenas, asesores —muchos de ellos antropólogos—, ONG y agentes de cooperación, como la Acnur. Como vimos, esta agencia tuvo un papel relevante en la incorporación de la modalidad relacional al debate sobre el enfoque diferencial. Pero, además, creó lo que sus funcionarios llamaron Estrategia Indígena para Colombia, con base en la cual promovieron la integración de las posturas de la ONIC en las instituciones del Gobierno colombiano (Acnur 2005, 4). La estrategia consistía, según uno de los exasesores de Acnur, en hacer visible

que los indígenas son pueblos organizados en autoridades que deben ser reconocidos como tales. Tienen unos derechos propios como autoridades, derechos colectivos, que por lo tanto cualquier apoyo que hiciera Acnur implicaba un reconocimiento de ellos como autoridades y de sus comunidades, y un fortalecimiento del conjunto de sus derechos. La protección en el marco del conflicto armado implicaba apoyar su derrotero en términos de autonomía, el conjunto de sus derechos territoriales, y los procesos de construcción de identidad cultural, gobierno propio [...] La estrategia [de Acnur] implica ayudar, apoyar la autonomía de estos pueblos, que las autoridades recuperen el contacto con sus comunidades, que puedan conversar, volver a reflexionar sobre qué es lo que les está

pasando, cuál es el alcance [del conflicto armado]. (Comunicación personal, octubre de 2013)¹⁰

El eje principal era el reconocimiento de los indígenas como una autoridad política que debía ser la principal interlocutora en los procesos de atención. Consecuentemente, como lo señaló el mismo exfuncionario de Acnur, la estrategia demandó la apertura de espacios de concertación, el cabildeo en las instituciones nacionales y la denuncia a nivel internacional:

En ese momento había espacios a nivel nacional que estaban cerrados: Mesa Permanente de Concertación y la Comisión Nacional de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas. La estrategia era abrir esos espacios y finalmente están abiertos. Bueno, ahora hay demasiado diálogo y poca concreción, pero la estrategia se paraba ahí. No quiero decir que nosotros abrimos esos espacios, pero estaban cerrados desde el 2006 y presionamos muy fuerte. Esa es la concepción de la estrategia en su totalidad. (Comunicación personal, octubre de 2013)

La Corte Constitucional, nutriéndose de información provista por la ONIC y por Acnur¹¹, y desarrollando su propia jurisprudencia, ordenó en el Auto 004 de 2009 que el Gobierno nacional concertara con los pueblos indígenas un Plan de Garantías de los Derechos de los Pueblos Indígenas. Ello obligó a la Administración de la época a reabrir los espacios de concertación nacional, así como a llevar a cabo otros múltiples encuentros “de autoridad a autoridad” para cada uno de los 34 “planes de salvaguarda” incluidos en dicho auto (Mesa Permanente de Concertación 2015, 18).

De lineamiento de política pública a principio jurídico-político: igualdad proporcional y diversidad

La Corte Constitucional fue indiscutida protagonista en la consolidación del enfoque diferencial en la agenda nacional. Recogió elementos de las tres modalidades descritas y elevó este enfoque de un lineamiento secundario de la política pública

10 Este exfuncionario de Acnur solicitó la reserva de su identidad.

11 Ambas organizaciones fueron particularmente acuciosas en brindar información para la Sala de Seguimiento de la Sentencia T-025 de 2004, en especial la ONIC con los resultados de su Sistema de Información sobre Derechos Humanos Indígenas (SINDHO) (Henaó 2007).

a un principio de la acción del estado. Es decir, el enfoque diferencial no emanó de los principios jurídicos de la igualdad proporcional y la diversidad cultural del estado social de derecho, sino que convergió con ellos gracias a la movilización social a través del litigio estratégico y la acción de los jueces. Si bien la Sentencia T-025 del 2004 es considerada como la que dio un giro sustancial en la atención a la población desplazada (Rodríguez Garavito y Rodríguez Franco 2010), fue en la T-602 de 2003 en la que la Corte realizó la más significativa referencia al enfoque diferencial, antes de los autos diferenciales de 2008 y 2009. En esa sentencia la Corte retomó el concepto de vulnerabilidad introducido por la RSS, pero acogió su carácter relacional y reforzó su relación con los efectos de la vulneración de derechos, como ya lo había hecho Meertens. Además, señaló su importancia como un instrumento de medición de la acción del estado y demandó la creación de indicadores para medir dicha vulnerabilidad (Corte Constitucional de Colombia 2003).

Siguiendo ese enfoque, los magistrados abordaron el problema del desplazamiento como una situación extraordinaria, agravada por condiciones estructurales de marginación y discriminación, que hacía a ciertas poblaciones más vulnerables a ser desplazadas. Es decir, reconocía la vulnerabilidad al desplazamiento y no solo las vulnerabilidades producto del desplazamiento, y adoptaba un criterio de justicia más que de oportunidades. Según el principio de igualdad proporcional, la igualdad formal puede ser discriminatoria cuando se aplica por igual a personas que se encuentran en diferente condición. Por lo tanto, el tratamiento desigual preferente puede no ser discriminatorio cuando tiene como finalidad favorecer a quien está en una condición desigual o de “debilidad manifiesta”, como ya señalaba la Constitución Política de Colombia (art. 13)¹². Dicho tratamiento requiere acciones positivas del estado en favor de las personas en condición de desventaja o de exclusión, necesaria para la realización de los derechos económicos, sociales y culturales. Eso es contrario a la idea tradicional de derechos civiles y políticos, que requieren ante todo que el estado se abstenga de intervenir en la órbita personal y pública del ciudadano. Las políticas públicas diferenciales debían ser, entonces, acciones afirmativas para que grupos tradicionalmente discriminados logaran la “igualdad material real [...] y, por tanto, [debían estar] destinadas a remover los obstáculos que impiden la presencia y la

12 Aunque su origen puede rastrearse hasta Aristóteles, el principio de igualdad proporcional ganó importancia para la práctica de gobierno desde la emergencia del modelo del estado social de derecho en la Alemania de la década de los veinte, tras la emergencia de las primeras definiciones de los derechos sociales y económicos (Villacorta 2006; Yarza 2013), y luego de la promulgación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948.

participación de dichos grupos en distintos ámbitos sociales o en la obtención de beneficios materiales dispuestos en principio para todos” (Corte Constitucional de Colombia 2003). Pese a que la Corte Constitucional caracterizó sobre esta base el “estado inconstitucional de cosas” en relación con el desplazamiento forzado, dicho enfoque fue ignorado por el Gobierno nacional en su acción y solo ganó relevancia en el año 2009 con los autos 004 y 005, en los que el énfasis discursivo de los magistrados pasó del principio de igualdad proporcional al de diversidad.

Elaborado con base en extensos informes de diversas organizaciones indígenas y de la sociedad civil acerca de las condiciones de los 34 pueblos indígenas incluidos, el Auto 004 de 2009 profundizó en los lineamientos de atención diferencial que el estado debía implementar para atender la situación de dichos pueblos. Declaró que estaban en riesgo de exterminio físico y cultural por el conflicto armado, y que habían sido violados sus derechos fundamentales individuales y colectivos, y ordenó al Ejecutivo realizar 34 planes de salvaguarda para ellos y un programa de garantía de derechos con “enfoque diferencial en cumplimiento del principio de diversidad etnocultural”.

La naturaleza diferencial de los impactos, según los magistrados, radicó en que mezclaban facetas individuales y colectivas de afectación, como la autonomía, la identidad y el territorio. En esa medida, la Corte les dio especial valor a las afectaciones al territorio, el cual fue considerado como condición *sine qua non* de la existencia del sujeto colectivo. De este modo, si bien en un momento había incorporado el carácter relacional de la vulnerabilidad, se alineó con la interpretación de las organizaciones indígenas sobre la relación entre cultura y territorio materializada en atributos culturales fijados. Por una parte, el factor tierra como espacio de disputa y, por otra, el territorio como espacio de formación cultural y supervivencia étnica y material (ONIC 2002, 2003). Ello incidió en que la Corte se encontrara en la misma tensión que las organizaciones indígenas frente al tema del cambio y la transformación cultural. En el Auto 004, calificó el desplazamiento como una “ruptura de la continuidad cultural” que generaba “desarraigo”, “aculturación”, “secuelas destructivas sobre el tejido étnico y cultural”, “shock cultural” y “trauma cultural”, todo lo cual acentuaba procesos de “individualización” de los jóvenes, con la subsecuente preferencia de las ofertas culturales urbanas. En esa medida, la Corte privilegió la representación de los pueblos indígenas como organismos culturales aislados que se destruyen con el contacto.

Como concepto, el enfoque diferencial inscrito en el Auto 004 de 2009 no trajo consigo un avance significativo, pero tuvo dos importantes efectos. Por una parte, estableció definitivamente una relación directa entre la implementación

de medidas diferenciales y la garantía de derechos fundamentales, de modo que la implementación del enfoque diferencial pasó de ser un lineamiento de política pública a ser un principio constitucional, lo que llevó a su definitiva juridización. Y, por otra, consolidó el giro del enfoque diferencial, que pasó de ser un instrumento de cumplimiento del principio de igualdad a ser una herramienta para la protección de la diversidad cultural. Si bien, en teoría, estos dos principios son inseparables, el énfasis del discurso en las representaciones de la diversidad cultural y no en las de la igualdad incide en la implementación práctica de las medidas.

Conclusiones

Luego de las órdenes de la Corte Constitucional del año 2009, el pánico se apoderó de los espacios institucionales. Los funcionarios del Gobierno nacional corrían de un comité a otro tratando de entender qué era eso del enfoque diferencial. Con sus mandatos al Ejecutivo, los jueces constitucionales generaron una reacción lenta pero definitiva en la institucionalidad, que fue destinando recursos financieros, creando dependencias étnicas y diferenciales, aumentando la planta de contratistas, generando metodologías de consulta en los territorios y abriendo el camino definitivo a la incorporación burocrática del enfoque diferencial, caracterizado no solamente por su expansión, sino por su paquidermia (Pellegrino 2021). Esa transformación se dio junto a una progresiva especialización de los conceptos de enfoque diferencial que dependía de los sectores gubernamentales en los que fueran enunciados: actualmente es fácil identificar los enfoques diferenciales con énfasis en desarrollo (como los de las entidades de planeación y promoción de las políticas de desarrollo en el país), más cercanos a la primera modalidad, así como la aproximación conocida como el *enfoque diferencial de derechos* (ICBF 2017; Robles Olarte 2021), claro desarrollo de la segunda.

El enfoque diferencial también ha ofrecido un lenguaje que facilita conectar los principios del estado social de derecho con el ejercicio del poder público. Luego de los autos diferenciales, en las interpretaciones de los constitucionalistas, las nociones de vulnerabilidad y atención diferencial confluyeron con los principios de protección especial a personas en condición de debilidad manifiesta dispuestos por la Constitución. Ello devino en la construcción de la categoría jurídica de *sujetos de especial protección*, que amalgama los principios de igualdad proporcional y no discriminación, y la noción relacional de vulnerabilidad, con categorías constituyentes de sistemas de discriminación, como el género, la edad,

la discapacidad, la raza, la pertenencia étnica y el desplazamiento forzado, y en la cual el enfoque diferencial aparece como la forma concreta de la acción positiva del estado en *acciones afirmativas* (Bernal-Camargo y Padilla-Muñoz 2018).

Pero, sin duda, el hito posterior más significativo del proceso de consolidación del enfoque diferencial fueron los decretos-ley de víctimas 4633 de 2011, para pueblos indígenas, y 4635 de 2011, para afrocolombianos. Dirigidos a grupos étnicos específicos, fueron consultados con las autoridades de tales grupos e incorporaron innovadores reconocimientos jurídicos, como el del *territorio como víctima* y el del *daño al territorio* y a otras entidades no humanas que lo habitan. Uno podría pensar que estos decretos reflejan el reconocimiento y la asimilación de realidades diferenciadas culturalmente en la acción del estado: serían la materialización normativa del enfoque diferencial. Pero una revisión a detallados análisis sobre cómo se realizó su consulta (Lemaitre Ripoll 2013; Palacios, Quiñones y Londoño 2013; Rodríguez Garavito y Orduz 2012) nos muestra que primaron racionalidades de gobierno en esos procesos. Aquí he sostenido que parte de la potencia del enfoque diferencial es que convergió con la consulta previa, y aunque tal confluencia parte de la agencia de organizaciones indígenas, también incidió en ella el cálculo político del Gobierno de Juan Manuel Santos, elegido en 2010, y su preferencia estratégica por los escenarios étnicos de concertación (Jaramillo Jaramillo 2011).

Pero también han surgido reacciones a las limitaciones del enfoque diferencial étnico. Me refiero a discursos y políticas interculturales como, por ejemplo, la apuesta de las organizaciones indígenas por el Sistema Indígena de Salud Propio Intercultural (Sispi). Ese sistema busca superar la débil adecuación institucional que produce el enfoque diferencial y demandar una transformación epistemológica y operativa que responda a la aguda jerarquía de poder entre los saberes y prácticas culturalmente diferenciados, a las prácticas discriminatorias y a las desigualdades económicas en contextos de aplicación de política pública de salud (Urrego Rodríguez 2019).

El enfoque diferencial no es resultado de una imposición estatal o la realización del espíritu multicultural de reconocimiento y protección de la diversidad cultural. Es un proceso histórico en el que confluyen las movilizaciones sociales, institucionales y jurídicas para generar marcos de análisis y acción ante la grave crisis social del desplazamiento y el conflicto armado interno colombiano. Sus modalidades tampoco son estables ni están dispuestas en una línea de tiempo estática: sus atributos se entrecruzan en nuevas conceptualizaciones, que enfatizan unos u otros de acuerdo con las coyunturas políticas del momento. El resultado es una estructura conceptual que pretende organizar el reconocimiento estatal de los

efectos del conflicto armado en los grupos étnicos, poniendo en juego distintas comprensiones de la diferencia cultural, la vulnerabilidad y la igualdad que debe ser reconstituida, y en la cual las diversas concepciones acerca del *cambio* se vuelven determinantes. El enfoque diferencial refleja también visiones específicas del desplazamiento forzado, que aparece no solo como una ruptura con el lugar de vida, sino como una transformación en el lugar de inserción en la estructura social y económica que produce vulnerabilidades cuya gestión viene a ser disputada conceptual y prácticamente por los actores involucrados.

Como será claro en este punto para los lectores, la presente indagación sobre el enfoque diferencial étnico permanece incompleta, pues requiere una aproximación etnográfica a los escenarios de concertación e implementación de medidas. Este texto puede proveer ejes de análisis para esa aproximación, en la medida en que facilita situar la forma en que líderes étnicos y funcionarios disputan los sentidos de la diferencia cultural válida para ser tomada en cuenta por el enfoque diferencial, las modalidades de vulnerabilidad, o los alcances y límites de la igualdad surgida de imaginaciones políticas divergentes. Al aproximarme críticamente al enfoque diferencial, tampoco he querido sugerir la reimplantación de políticas públicas universalistas o “ciegas a la diferencia” (Taylor 1993). Antes bien, espero haber resaltado que la visión institucional de la diferencia dista mucho de ser un proceso transparente que deba ser normalizado, pues sus articulaciones son siempre contingentes: el enfoque diferencial aparece como un instrumento en la construcción reiterada de la diferencia cultural como doctrina ordenadora de lo social. En él se confrontan y entrecruzan horizontes de reproducción de la desigualdad con la búsqueda de la igualdad a través de la diferenciación y la definición de sujetos “vulnerables”, lo que genera un campo de tensión entre la política social neoliberal, los fines del estado social de derecho y los horizontes de lucha de las organizaciones étnicas.

Referencias

- Acnur (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados).** 2005. “Enfoque diferencial étnico de la oficina del Acnur en Colombia. Estrategia de transversalización y protección de la diversidad. Población indígena y afrocolombiana”. Documento institucional. Acnur-Colbo, Bogotá.
- Ángel, Natalia.** 2012. “Enfoque diferencial a la luz de la jurisprudencia constitucional”. En *Desplazamiento forzado. Reflexiones para salir de la encrucijada*, compilado por Manuel José Cepeda, 523-612. Bogotá: Ediciones Uniandes; Usaid; OIM.

- Aparicio, Juan Ricardo.** 2010. "Gobernando a la persona internamente desplazada: problemas y fricciones de un nuevo problema mundial". *Tabula Rasa* 13: 13-44. <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1423>
- Arteaga Morales, Blanca Inés.** 2012. "El enfoque diferencial: ¿una apuesta para la construcción de paz?". En *Identidades, enfoque diferencial y construcción de paz*, 15-40. Serie Documentos para la Paz 3. Bogotá: Universidad Jorge Tadeo Lozano; Observatorio de Construcción de Paz.
- Bernal-Camargo, Diana y Andrea Padilla-Muñoz.** 2018. "Los sujetos de especial protección: construcción de una categoría jurídica a partir de la Constitución Política colombiana de 1991". *Jurídicas* 15 (1): 46-64. <https://repository.urosario.edu.co/handle/10336/19347>
- Bhabha, Homi.** 2006. "Cultural diversity and cultural differences". En *The post-colonial studies reader*, editado por Bill Ashcroft, Gareth Griffiths y Helen Tiffin, 155-157. Nueva York: Routledge.
- Bocarejo, Diana.** 2015. *Tipologías y topologías indígenas en el multiculturalismo colombiano*. Bogotá: ICANH; Editorial Javeriana; Universidad del Rosario.
- Bocarejo, Diana y Eduardo Restrepo.** 2011. "Hacia una crítica del multiculturalismo en Colombia". *Revista Colombiana de Antropología* 47 (2): 7-13. <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/952/720>
- Cardona, Omar Darío.** 2001. "La necesidad de repensar de manera holística los conceptos de vulnerabilidad y riesgo. Una crítica y una revisión necesaria para la gestión". Artículo y ponencia para International Work-Conference on Vulnerability in Disaster Theory and Practice, 29 y 30 de junio de 2001, Disaster Studies of Wageningen University and Research Centre, Wageningen, Holanda.
- Casasbuenas, Guillermo.** 2001. "Hacia una concepción poblacional y territorial de la política social. El esquema de gestión social en la RSS". Comunicación presentada en la segunda reunión de la Red para la Reducción de la Pobreza y la Protección Social, Washington, D. C., 10 y 11 de diciembre. https://issuu.com/idb_publications/docs/working_es_8928
- Chandler, David y Julian Reid.** 2016. *The neoliberal subject: resilience, adaptation and vulnerability*. Nueva York: Rowman & Littlefield International.
- Chaves, Margarita.** 2011. Presentación a *La multiculturalidad estatalizada. Indígenas, afrodescendientes y configuraciones de estado*, compilado por Margarita Chaves, 9-26. Bogotá: ICANH.
- CNOA (Conferencia Nacional de Organizaciones Afrocolombianas) y Afrodes (Asociación de Afrocolombianos Desplazados).** 2008. *Política pública con enfoque diferencial para la población afrocolombiana en situaciones de desplazamiento forzado o confinamiento*. Bogotá: Altavoz.

- Corte Constitucional de Colombia.** 2003. Sentencia T-602 de 2003. Magistrado ponente: Jaime Araújo Rentería, 23 de julio.
- Deng, Francis.** 1994. “Los desplazados internos. Informe del representante del secretario general, Sr. Francis Deng, presentado en cumplimiento de la resolución 1993/95 de la Comisión de Derechos Humanos. Estudio de casos de desplazamiento: Colombia”. Comisión de Derechos Humanos; Consejo Económico y Social; Organización de las Naciones Unidas. <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2001/1551.pdf>
- Dest, Anthony.** 2020. “Desencantarse del estado: confrontando los límites del multiculturalismo neoliberal en Colombia”. *Revista Colombiana de Antropología* 57 (1): 17-48. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1374>
- Díaz Escudero, Diana Milena.** 2010. “La política social en Colombia: debate entre pobreza y desarrollo”. Tesis de Maestría en Derecho, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Duarte, Carlos.** 2018. *Hacia una antropología del Estado colombiano: descentralización y gubernamentalidad multicultural*. Cali: Editorial Javeriana.
- Estupiñán, Juan Pablo.** 2021. “La gestión estatal de la diversidad. Enfoque diferencial en la política de reparación a las víctimas afrocolombianas”. *Tessituras* 9 (2): 10-31. <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/tessituras/article/view/21275>
- Fraser, Nancy y Axel Honneth.** 2006. *¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político-filosófico*. Madrid: Ediciones Morata.
- GAPV (Grupo de Articulación Interna para la Política de Víctimas del Conflicto Armado del Ministerio del Interior) y Alejandra Buitrago Villamizar.** 2017. “Enfoque diferencial para pueblos y comunidades indígenas víctimas”. Documento técnico. Ministerio del Interior, Colombia.
- García Acosta, Virginia.** 2018. “Vulnerabilidad y desastres: génesis y alcances de una visión alternativa”. En *Pobreza y vulnerabilidad: debates y estudios contemporáneos en México*, coordinado por Mercedes González de la Rocha y Gonzalo A. Saraví, 212-239. Ciudad de México: Ciesas.
- Garzón Ospina, Luz Alexandra y Claudia Mosquera Rosero-Labbé.** 2020. “La pluralidad de rutas para comprender el enfoque diferencial y algunos cuestionamientos a sus alcances en las intervenciones sociales”. *Trabajo Social* 22 (1): 17-30. <https://doi.org/10.15446/ts.v22n1.85120>
- Hale, Charles R.** 2005. “Neoliberal multiculturalism: the remaking of cultural rights and racial dominance in Central America”. *Political and Legal Anthropology Review* 28 (1): 10-28. <https://www.jstor.org/stable/24497680>
- Hall, Stuart.** 2010. “La cuestión multicultural”. En *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, editado por Stuart Hall, Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich, 318-583. Bogotá: Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar /

Universidad Javeriana; Instituto de Estudios Peruanos / Universidad Andina Simón Bolívar; Enviñón Editores.

Henao, Diego. 2007. “Los pueblos indígenas de Colombia: de desplazados e invisibles a constructores de paz”. Ponencia presentada en la Cátedra Manuel Ancízar, Universidad Nacional de Colombia, 9.ª sesión, “Comunidades étnicas y desplazamiento forzado”, Bogotá, 14 de abril de 2007. <http://colombiaindigena.blogspot.com/2008/04/los-pueblos-indigenas-de-colombia-de.html>

Hinestroza-Ramírez, Wanný Elizabeth. 2020. “Importancia de la diferenciación del enfoque diferencial étnico en el proceso de reparación en Bojayá, Chocó”. *Eleuthera* 22 (2): 205-224. <https://revistasoj.s.ucaldas.edu.co/index.php/eleuthera/article/view/2573>

Holzmann, Robert y Steen Jørgensen. 2003. “Manejo social del riesgo: un nuevo marco conceptual para la protección social y más allá”. *Revista de la Facultad Nacional de Salud Pública* 21 (1): 73-106. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/fnsp/article/view/816>

Hoyos García, Juan Felipe. 2021. “Enfoque diferencial étnico. Tres aproximaciones para su análisis”. Documento técnico. Grupo de Antropología Social, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

—. 2022. “Negociando la diferencia cultural y jugándose la vida. Esquemas de protección a líderes indígenas y enfoque diferencial étnico como campo de disputa”. Inédito.

ICAN (Instituto Colombiano de Antropología). 1992. *Diversidad es riqueza. Ensayos sobre la realidad colombiana*. Bogotá: ICAN.

ICBF (Instituto Colombiano de Bienestar Familiar). 2017. “Modelo de enfoque diferencial de derechos”. Documento técnico.

Jaramillo Jaramillo, Efraín. 2011. “Notas de fin de año 2010 y de adiós a la era Uribe. De santidades y diabluras”. En *Los indígenas colombianos y el Estado. Desafíos ideológicos y políticos de la multiculturalidad*, 138-146. Bogotá: Iwgia.

Jaramillo Marín, Jefferson. 2008. “Los órdenes de discurso político sobre el desplazamiento forzado en Colombia. Análisis de dos políticas públicas de atención”. *Revista Tendencias & Retos* 13: 101-124. <https://ciencia.lasalle.edu.co/te/vol1/iss13/8/>

Jaramillo Salazar, Pablo. 2014. *Etnicidad y victimización. Genealogías de la violencia y la indigeneidad en el norte de Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Lemaitre Ripoll, Julieta. 2013. “Diálogo sin debate: la participación en los decretos de la Ley de Víctimas”. *Revista de Derecho Público* 31: 2-37. <https://vlex.com.co/vid/dia-debate-decretos-ley-514189878>

Meertens, Donny. 1995. “Las mujeres y la violencia: conflictos rurales y sus efectos diferenciados por género”. En *La paz: miradas de esperanza*, editado por Mauricio García, 89-100. Bogotá: Programa por la Paz; Universidad Javeriana.

- . 1999. “Desplazamiento forzado y género. Trayectorias y estrategias de reconstrucción vital”. En *Desplazados, migraciones internas y reordenamientos territoriales*, editado por Fernando Cubides y Camilo Domínguez, 406-455. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- . 2002. “Encrucijadas urbanas. Población desplazada en Bogotá y Soacha: una mirada diferenciada por género, edad y etnia”. Informe de consultoría para Acnur, mayo. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/52834>
- . 2004. “Transversalización de género desde un enfoque diferencial. Experiencias, lecciones y recomendaciones”. Consultoría inédita para Acnur, abril.
- Mesa Permanente de Concertación.** 2015. *De gobierno a gobierno. Tejiendo escenarios nacionales de concertación desde los pueblos y organizaciones indígenas con el gobierno nacional*. Bogotá: Mesa Permanente de Concertación; GIZ.
- Minow, Martha.** 1989. “Making all the difference: three lessons in equality, neutrality, and tolerance”. *DePaul Law Review* 39 (1). <https://via.library.depaul.edu/law-review/vol39/iss1/2>
- OCHA (Office for the Coordination of Humanitarian Affairs).** 2022. “Restricciones de acceso humanitario en Colombia-Resultados de encuesta 2021”. Grupo de trabajo sobre acceso humanitario. <https://reliefweb.int/report/colombia/colombia-restricciones-de-acceso-humanitario-en-colombia-resultados-de-la-encuesta>
- ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia).** 2002. *Violencia y desplazamiento en los pueblos indígenas. Los planes de vida en medio del conflicto armado. Los casos curripaco, murui y pijao*. Bogotá: ONIC; Almáciga; Cooperación Española; Watú-Acción Indígena.
- . 2003. *El desplazamiento indígena en Colombia. Caracterización y estrategias para su atención y prevención en áreas críticas*. Bogotá: ONIC; Acnur; Red de Solidaridad.
- Palacios, Ariel, Helmer Eduardo Quiñones y Sonia Londoño.** 2013. *Reparación integral a pueblos y comunidades afrocolombianas. Informe sobre el proceso de consulta previa y construcción del decreto ley 4635 de 2011, relativo a la asistencia, atención, reparación integral y restitución de tierras de las víctimas de comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*. Bogotá: Codhes.
- Pellegrino, Valentina.** 2021. “Cifras de papel: la rendición de cuentas del Gobierno colombiano ante la justicia como una manera de incumplir cumpliendo”. *Antípoda* 42: 3-27. <https://doi.org/10.7440/antipoda42.2021.01>
- Piñeros Díaz, María Mónica.** 2011. “Análisis de la cooperación internacional entre organismos internacionales y el Gobierno colombiano en la protección y asistencia de la población desplazada por la violencia en Colombia. Estudio de caso: Acnur-Acción Social, periodo 1999-2009”. Monografía de pregrado, Facultad de Relaciones Internacionales, Universidad del Rosario, Bogotá.

- Restrepo-Espinoza, María Helena, Leidy González García, Eberto Guevara Pardo y Juan Jaramillo-Jaramillo.** 2020. “El uso de la ‘población’ como dispositivo de gobierno del destierro en Colombia”. *Cuadernos Médico Sociales* 60 (3): 63-73. <https://cuadernosms.cl/index.php/cms/article/view/156>
- Robles Olarte, Josué Lucio.** 2021. “Enfoque diferencial. Origen y alcances”. Documento técnico. Ministerio de Salud y Protección Social, Colombia.
- Rodríguez Garavito, César, coord.** 2009. *Más allá del desplazamiento: políticas, derechos y superación del desplazamiento forzado en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Rodríguez Garavito, César y Natalia Orduz.** 2012. *La consulta previa. Dilemas y soluciones. Lecciones del proceso de construcción del decreto de reparación y restitución de tierras para pueblos indígenas en Colombia*. Bogotá: Dejusticia.
- Rodríguez Garavito, César y Diana Rodríguez Franco.** 2010. *Cortes y cambio social. Cómo la Corte Constitucional transformó el desplazamiento forzado en Colombia*. Bogotá: Dejusticia.
- Rojas, Axel y Elizabeth Castillo.** 2005. *Educación a los Otros. Estado, políticas educativas y diferencia cultural en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- RSS (Red de Solidaridad Social).** 1999. “Plan estratégico para el manejo del desplazamiento interno forzado por el conflicto armado”. Documento interno. <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2002/1361.pdf>
- . 2001. “Enfoque poblacional y territorial de la atención”. En *Guía de atención integral a la población desplazada por la violencia*, 1-14. Bogotá: Red de Solidaridad Social, Presidencia de la República.
- Taylor, Charles.** 1993. *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Thomas, Virginia y Tony Beck.** 2010. “Changing the way UNHCR does business? An evaluation of the age, gender and diversity mainstreaming strategy, 2004-2009”. Documento institucional. United Nations High Commissioner for Refugees, Policy Development and Evaluation Service (PDES). <https://www.unhcr.org/research/eval-reports/4c206b449/changing-way-unhcr-business-evaluation-age-gender-diversity-mainstreaming.html>
- Urrego Rodríguez, Jaime Hernán.** 2019. “Configuración de las políticas públicas de salud para pueblos indígenas en Colombia, 1971-2017”. Tesis de Doctorado en Salud Pública, Programa Interfacultades de Doctorado en Salud Pública, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Vallejo Cruz, Luisa Fernanda.** 2006. *La construcción social del desplazado en Colombia*. Cali: Universidad Autónoma de Occidente.

- Vidal López, Roberto Carlos.** 2007. *Derecho global y desplazamiento interno. Creación, uso y desaparición del desplazamiento forzado por la violencia en el derecho contemporáneo*. Bogotá: Editorial Javeriana.
- Villa, William y Houghton, Juan Carlos.** 2005. *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia. 1974-2004*. Bogotá: Cecoin; OIA; Iwgia.
- Villacorta, Luis.** 2006. *Principio de igualdad y estado social: apuntes para una relación sistémica*. Santander: Universidad de Cantabria.
- Wade, Peter.** 2011. “Multiculturalismo y racismo”. *Revista Colombiana de Antropología* 47 (2): 15-35. <https://doi.org/10.22380/2539472X.956>
- Yarza, Fernando Simón.** 2013. “De la igualdad como ‘límite’ a la igualdad como ‘tarea’ del Estado. Evolución histórica de un principio”. *Revista Española de Derecho Constitucional* 97: 73-113. <https://recyt.fecyt.es/index.php/REDCons/article/view/39795>
- Young, Iris Marion.** 2000. *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra.

Una conversación sobre los horizontes conceptuales y etnográficos del enfoque diferencial¹

A conversation on the conceptual and ethnographic horizons of the ethnic differential approach

Valentina Pellegrino²

Juan Felipe Hoyos García³

Con este encuentro quisimos poner a dialogar nuestra experiencia etnográfica en escenarios estatales con la conceptualización desarrollada en el artículo “‘El desplome de lo igual es irreversible’. La emergencia del enfoque diferencial étnico en Colombia”. El propósito es profundizar en algunas líneas analíticas sugeridas que merecían ser desarrolladas. Por una parte, deseamos explorar más los horizontes históricos del surgimiento del enfoque diferencial, así como situar mejor el lugar de algunos actores clave. También, analizar el traslape del enfoque diferencial étnico con otros instrumentos políticos de reconocimiento, para señalar sus tensiones y puntos de fuga. Y, por último, identificar el lugar del enfoque diferencial en la racionalidad gubernamental con la que se responde a los compromisos adquiridos en escenarios de concertación producto de órdenes judiciales.

Multiculturalismo, neoliberalismo, enfoque diferencial

V.: Podemos hablar de un caleidoscopio de ideas sobre el multiculturalismo colombiano. Pablo Jaramillo (2014) dice que el multiculturalismo *confluye* con todo lo

-
- 1 Agradecemos la invitación de la *Revista Colombiana de Antropología* a realizar este diálogo.
 - 2 Doctora en Antropología de la Universidad de los Andes. Ha publicado investigaciones etnográficas sobre los escenarios de concertación de política pública para protección de pueblos indígenas. <https://orcid.org/0000-0002-2559-2984>
 - 3 Doctor en Antropología Social de la Universidad Estatal de Campinas. Su investigación se dirige a los procesos de reintegración a la vida civil, política étnica, enfoque diferencial y gobernabilidad indígena en medio del conflicto armado. <https://orcid.org/0000-0001-7179-4360>

que implica el conflicto armado, la política para víctimas, más todas las políticas neoliberales. Dest (2020) plantea que el conflicto armado *frena* el proyecto multicultural en la medida en que los movimientos sociales se desinflan. Pero tu artículo me lleva a pensar que el conflicto armado y el desplazamiento forzado tristemente *potencian* la materialización del multiculturalismo.

J. F.: Sería importante identificar un primer momento del multiculturalismo —diciéndolo un poco improvisadamente—, que es este primer multiculturalismo constitucional en el que hay un reconocimiento de derechos diferenciados sin implementaciones diferenciadas. Es distinto del siguiente, desarrollado en relación más estrecha con el conflicto armado y su degradación; se caracteriza por el reconocimiento de derechos fundamentales implementados diferencialmente. El momento de derechos diferenciados reconocidos sin implementaciones diferenciales motivó, por ejemplo, varios de los artículos del libro *La multiculturalidad estatalizada* (Chaves 2011), entre ellos los de Virginie Laurent (2011), Juan Pablo Vera (2011) y César Abadía (2011). Esos trabajos se referían a las muchas limitaciones en la capacidad del estado para hacer lo que supuestamente debía hacer el proyecto multicultural: proteger y promover esa diversidad. De ese tiempo para acá, debido al colapso humanitario y de los derechos en el marco del conflicto armado, los derechos fundamentales pasan a ser exigidos en términos diferenciados. Eso amplía un poco el poder del reconocimiento multicultural, que se expande a otro tipo de derechos; y la incorporación de los principios se fortalece muchísimo en términos jurisprudenciales, legales y de política pública.

Tal vez la crisis humanitaria relacionada con el desplazamiento sí amplifica ese reconocimiento multicultural. Pero tenía como presupuesto dos naturalizaciones: la unidad entre territorio y cultura, y la idea según la cual “entre más diferentes más autónomos” (Sentencia T-254 de 1994). Son dos esencializaciones muy poderosas que la crisis producida por el conflicto armado ayuda a potenciar muchísimo. La segunda se convierte en la lógica de la tercera modalidad de enfoque diferencial abordada en el artículo: si son autoridades, deben participar de las decisiones mismas del enfoque diferencial, lo cual les da un lugar político específico. Pero esas naturalizaciones comienzan a expresar su complejidad porque su realización implica afrontar los cambios y transformaciones que, precisamente, objetan la condición de mayor diferencialidad. En muchos casos, quienes tienen más capacidad de interlocución política son las comunidades que históricamente han estado más integradas, aunque desigualmente, a la sociedad nacional; mientras que las comunidades o grupos cuya diferencia cultural es mayor, en los que hay universos de sentido en desencuentro (por ejemplo, en los pueblos nukak o

jiw), el enfoque diferencial y la noción de mayor autoridad se ven objetados como principios de acción. No hemos llegado a políticas públicas claras que lo resuelvan. Entonces creo que sí existen esa contradicción y ese potenciamiento que tú dices del multiculturalismo como forma de gestión de la diferencia.

Potencialidades y límites de la creatividad jurisprudencial

V.: Esto me lleva al rol de la Corte Constitucional, que más allá de ordenar política pública, que es la judicialización de la política, está diciendo específicamente cómo hacerla. Más que socavar la separación de poderes, para mí el problema es que cuando la Corte da estas órdenes específicas, lo hace sin manejar en profundidad las dinámicas de la gestión pública; por eso le meten tantos goles en el cumplimiento a sus sentencias. Además, su noción de enfoque diferencial es opaca, porque señala que la política pública debe tener enfoque diferencial, pero no enuncia qué es eso.

J. F.: Creo que el activismo judicial de la Corte y su creatividad jurisprudencial fueron muy importantes, y valoro mucho su valentía al apostar por unos instrumentos de intervención muy fuertes, que pudieron haber puesto en suspenso la separación de poderes; pero al señalar que el Ejecutivo no estaba cumpliendo el espíritu constitucional, y al ordenarle que remediara eso, transformó el escenario nacional. Lo transformó, a mi modo de ver, tratando de obligar a diversas entidades y funcionarios a realizar acciones positivas, es decir, a realizar el estado social de derecho. Yo no habría visto otra manera de que eso sucediera.

Hay una idea detrás de ese intento: la de que todas estas sentencias transformen la sociedad a largo plazo, la de una función positiva de la jurisprudencia frente a la sociedad. Creo que hay algo de eso en la acción de los magistrados, que se ve reflejado tanto en el aparato conceptual de las sentencias como en los instrumentos tan maximalistas que generan. Son unas pretensiones muy altas, obligaciones desproporcionadas con respecto a la idea misma de progresividad de los derechos y a la capacidad del estado, porque dialogan muy poco con la capacidad técnica y operativa de sus instituciones.

Al final, más allá de lo legal, normativo y constitucional, veo las sentencias como instrumentos de creatividad política que nutren el lenguaje de las disputas sociales, que son utilizados para interpretar y reinterpretar la política pública, para demandar nueva política pública y para poner nuevos temas en la agenda

pública. En esa medida, tienen que ser abiertas, porque si fueran demasiado cerradas dejarían de cumplir esa función. Claro, la apertura genera muchos problemas si se piensa en lo que se espera de una acción de la justicia, que es que sea clara y taxativa, y que defina claramente a los sujetos sobre los que actúa. Se trata de una tensión muy difícil de resolver, más aún frente a un estado que se demora décadas en reconfigurarse institucionalmente.

Incumplir cumpliendo el enfoque diferencial

J. F.: Una de las características del enfoque diferencial es el incumplimiento reiterado de sus postulados, tanto en las órdenes de la Corte como en las políticas públicas. Leyendo tu análisis sobre la lógica del incumplimiento (Pellegrino 2022), me preguntaba ¿cuál sería el papel del enfoque diferencial en esa lógica del incumplimiento?

V.: Uno podría aplicarle un test de “incumplir cumpliendo” a cualquier política gubernamental para identificar cómo la institucionalidad genera una serie de acciones —con recursos y demás— con el fin de demostrar que está haciendo algo, sin que estas necesariamente se correspondan con la finalidad estipulada que tenía la política. Con respecto al enfoque diferencial, lo veo en términos de las respuestas a la Corte cuando exige a las instituciones que hagan planes de salvaguarda con este enfoque para proteger a los pueblos indígenas. Cuando la Corte hace seguimiento, las instituciones responden preguntándose “¿cómo transformamos lo que venimos haciendo en algo que remotamente parezca enfoque diferencial?”. Para algunas entidades, el enfoque diferencial es reunirse con los indígenas sin transformar sus políticas. Por eso hacen tanto énfasis en demostrar cuántas reuniones realizan. Igualmente, con la magia del lenguaje de derechos, presentan acciones completamente mundanas y ordinarias como si fueran restitución de derechos con enfoque diferencial. Al ser presentada en lenguaje de derechos, una acción específica se vuelve la abstracción de “restituir derechos”. En buena parte de la respuesta al Auto 004, el enfoque diferencial fue asumido a partir de la formalidad de “hicimos reuniones”, sin importar que esas reuniones no generaran transformaciones en la concepción de la política pública ni la forma en que convertían en el texto acciones mundanas en restitución de derechos.

J. F.: Esa relación que estableces me parece muy interesante porque está asociada con una de las características de la tercera modalidad del enfoque diferencial: al hacerlo confluir con la consulta previa, a las organizaciones étnicas locales,

regionales y nacionales se les abrieron muchos espacios de incidencia frente a las entidades gubernamentales. A manera de hipótesis: una de las razones por las cuales el enfoque diferencial gana eficacia política para todos es porque permite mayor repercusión a las organizaciones, ganar espacios de interlocución donde puedan “meter más compromisos”, como me decían a mí; a la vez, sirve a esa racionalidad de incumplir cumpliendo a través de las consultas. En un mismo dispositivo, entonces, convergen intereses diversos, en lenguajes legitimados, como el del enfoque diferencial o de restitución de derechos.

V.: De acuerdo, les abre a los indígenas ciertos escenarios de potencialidad. Por eso, pensar la temporalidad es tan importante. Cuando un líder indígena dice que su plan es a quinientos años, uno debería tomárselo en serio, porque quiere decir que cada momento y escenario suman. Eso me parece clave en cuanto al juego largo que alienta a las organizaciones. En cambio, desde afuera, desde la lógica de resultados, esos escenarios parecen inoperantes en relación con los propósitos explícitos. Por otro lado, es tremendamente legitimador para un gobierno hacer una jugada como la de incumplir cumpliendo. Lo relevante de estos procesos es su eficacia política, tanto ante la Corte —que queda apaciguada con las pruebas de que “algo” se esté haciendo— como ante instancias internacionales: el estado se quitó de encima a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) en el tema indígena gracias al Auto 004, pues la Corte se apersonó del tema y gracias a eso la CIDH levantó las medidas cautelares y provisionales que tenía a favor de los indígenas.

Inclusión inflexible, flexibilización excluyente: acción afirmativa y enfoque diferencial

V.: Las diferentes expresiones del enfoque diferencial me hicieron pensar en su vínculo con la acción afirmativa norteamericana. En teoría, el enfoque diferencial supera a la acción afirmativa, porque esta última consiste en dar acceso a “lo que hay” a quienes antes no tenían acceso; en cambio, potencialmente hablando, el enfoque diferencial plantea la posibilidad de reformular ese “lo que hay”. ¿Cómo ves esa relación?

J. F.: En algún momento la Corte dice: “el enfoque diferencial es una suerte de acción afirmativa” (Sentencia T-602 de 2003), pero uno se pregunta qué quiere decir “una suerte”. ¿Qué clase de enunciado jurisprudencial es ese? La acción afirmativa facilita incluir a personas pertenecientes a grupos históricamente excluidos

en entidades públicas o instituciones educativas para reducir la desigualdad en la participación. Usualmente es adelantada a través de política de cuotas; pero también tiene que ver con acciones de acceso priorizado o privilegiado a “lo que hay”, sin alterar la estructura ni el funcionamiento de ese estado. Entonces, no tiene tanto que ver con que el estado se adecúe a la diferencia, sino con abrir puertas a quienes estuvieron excluidos históricamente sin necesidad de preguntarte qué diferencia ha producido esa exclusión. Yo creo que tiene más semejanzas con esa primera visión de las políticas del reconocimiento que, como afirma Taylor (1993), no podían ser “ciegas a la diferencia”, sino proteger los entornos culturales para garantizar la realización de otros derechos. Pero en últimas, como criticaba Esther Sánchez (1998) en los noventa, eso genera una canasta de servicios que, aunque especializados, no replantean la naturaleza del estado ni su relación con los sujetos.

En el caso colombiano, la particularidad del enfoque diferencial es que pretende adecuar la estructura del estado, o por lo menos su procedimiento, para “tener en cuenta la diferencia”. Pero eso tampoco es claro. ¿Qué significa tener en cuenta la diferencia? De la infinidad de diferencias, ¿cuál es la válida para el enfoque?, ¿quién la define?, ¿quién ejecuta aquello que va a tener en cuenta la diferencia? Todas esas son las dimensiones concretas, que yo considero etnográficas, del enfoque diferencial. Creo que su definición sí diverge de la acción afirmativa en cuanto se propone una transformación del entorno institucional para tener en cuenta esa diferencia. Lo llamativo es que lo hace sin plantearse una “inclusión” de individuos de los grupos excluidos en su aparato, sino adecuando dicho aparato para preservar la diferencia localizada en el grupo. Ahora, ¿qué significa esa adecuación? “Es muy difícil reparar con enfoque diferencial en un estado monocultural”, decían funcionarios de alto nivel de la Unidad de Víctimas. Entonces identifiqué varias expresiones de esa adecuación, que van desde la producción de un saber experto hasta delegar las funciones del estado en las mismas comunidades culturalmente diferenciadas. El espectro que abre esa transformación del estado a la luz del enfoque diferencial para ir más allá de la inclusión nos plantea nuevas cuestiones irresueltas y que no están exentas de las mismas dificultades que tienen las visiones de las acciones afirmativas.

Tomándose en serio, lo anterior nos lanza a un universo de transformación que puede hacer pensar hasta en estados plurinacionales, por ejemplo. Uno podría preguntarse: si se quisiera integrar la diferencia cultural y las desigualdades históricas asociadas a la acción del estado —porque las diferencias culturales también están producidas por desigualdades históricas—, ¿qué habría que hacer? Habría que cambiar el estado y la participación en el estado, su lenguaje, las personas

que hacen parte de él. Y, entonces, ¿eso implica, por ejemplo, que las organizaciones indígenas se vuelvan estado? Personalmente diría que esa es una dirección hacia la que los indígenas han ido durante muchos años, adquiriendo funciones como parte de su autoridad y autonomía, pero no las condiciones para realizarla. Hay delegación formal e informal de funciones sin que haya, por ejemplo, presupuesto específico y unas garantías específicas para hacerla efectiva; y tampoco unas responsabilidades que la acompañen.

El caso de las jurisdicciones especiales indígenas es dramático: deben hacer frente a delitos cada vez más complejos y no tienen ni la sombra de la institucionalidad ni de los recursos que requerirían para realizar lo que en muchos casos también hace muy mal la jurisdicción ordinaria. Entonces, a mi modo de ver, el enfoque diferencial sí es una cosa diferente de la acción afirmativa, pero nos lanza a nuevos problemas que no están resueltos en el caso colombiano.

Referencias

- Abadía, César.** 2011. “Privatización del derecho a la salud e intereses transnacionales. Sobre la relación multiculturalidad-estado”. En Chaves 2011, 201-210.
- Chaves, Margarita, comp.** 2011. *La multiculturalidad estatalizada. Indígenas, afrodescendientes y configuraciones de estado*. Bogotá: ICANH.
- Dest, Anthony.** 2020. “‘Desencantarse del estado’: confrontando los límites del multiculturalismo neoliberal en Colombia”. *Revista Colombiana de Antropología* 57 (1): 17-48. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1374>
- Jaramillo Salazar, Pablo.** 2014. *Etnicidad y victimización. Genealogías de la violencia y la indigeneidad en el norte de Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Laurent, Virginie.** 2011. “Opciones políticas indígenas y batallas (post)electorales, o cómo pelear con (el arbitraje de) el estado”. En Chaves 2011, 103-114.
- Pellegrino, Valentina.** 2022. “Between the roll of paper and the role of paper: governmental documentation as a mechanism for complying incompliantly”. *Political and Legal Anthropology Review* 45 (1): 77-93. <https://doi.org/10.1111/plar.12467>
- Sánchez, Esther.** 1998. *Justicia y pueblos indígenas. La tutela como medio para la construcción de entendimiento multicultural*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Taylor, Charles.** 1993. *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Vera, Juan Pablo.** 2011. “Multiculturalismo, etnografía y estado: retóricas del derecho y jurisprudencia indígena en las márgenes del estado”. En Chaves 2011, 135-148.

Desigualdades sociales, producción y consumo en unidades domésticas prehispanicas en el valle de Popayán, Colombia

Social inequalities, production, and prehispanic household consumption in Popayán valley, Colombia

<https://doi.org/10.22380/2539472X.2364>

Recibido: 06/02/2022 • Aprobado: 27/07/2022 • Publicado: 01/01/2023



Hernando Javier Giraldo Tenorio

Universidad del Cauca, Colombia

hernandogiraldo@unicauca.edu.co

<https://orcid.org/0000-0001-5006-8343>

Mateo Fernando Díaz Astaiza

Universidad del Cauca, Colombia

mateodiaz@unicauca.edu.co

<https://orcid.org/0000-0002-8976-2372>

Germán Andrés Corrales Otero

Universidad del Cauca, Colombia

andrescorrales@unicauca.edu.co

<https://orcid.org/0000-0003-3936-0719>

Resumen

En este artículo se evalúa el rol del control económico en la creación o el mantenimiento de las diferencias sociales de la unidad política prehispanica asentada en el valle de Popayán durante el periodo 1-1537 d. C., comparando algunos marcadores arqueológicos de consumo y producción de bienes entre las viviendas de élite y las de comuneros. Los resultados obtenidos indican que no hubo mayores diferencias en el consumo ni en la producción de bienes entre unidades domésticas de diferente estatus social. Por lo tanto, se propone que el modelo arqueológico de cambio social de las sociedades prehispanicas del suroccidente colombiano, que considera que los grupos de élite basaron su poder en la centralización de la producción de bienes de prestigio o utilitarios, no es adecuado para toda la región.

Palabras clave: desigualdad social, consumo, producción, unidades domésticas, valle de Popayán.

Abstract

This article evaluates the role of the economic control in the emergence or maintenance of the social differences in the prehispanic political unit settled in the valle de Popayán during the 1-1537 AD period. This evaluation is made by comparing some archaeological correlates of production and consumption of goods between the elites and commoner's domestic units. The results indicate that the leadership position was no related to the production of prestige or utilitarian goods as previous models suggests for the prehispanic political units of Colombian southwest. Therefore, it's proposed that the archaeological model of social change in the pre-Hispanic societies of Colombian Southwest, which considers that elite groups based their power on the power on the centralization of the production of prestige or utilitarian goods, is not appropriate for the entire region.

Keywords: Social inequality, consumption, production, domestic units, Popayán valley.

Introducción

La información sobre la estructura social, política y económica de la sociedad prehispanica asentada en el valle de Popayán, al suroccidente de Colombia, es escasa y en algunos aspectos contradictoria, dependiendo del tipo de fuente empleada. Las fuentes etnohistóricas indican que esta sociedad se caracterizó por sus altos niveles de complejidad política y social, y por líderes que basaron su poder en sus capacidades militares (p. e. Cieza de León [1553] 1984; Trimborn 2005). El aspecto militarista de la sociedad pubenés (como es comúnmente llamada la unidad política de la región) es reforzado por la mención de fortalezas¹, una de las cuales habría estado resguardada por 3000 hombres, la presencia de centinelas, “escuadrones” bien entrenados y el uso de armas, como mazas y macanas, además de escudos oblongos (Trimborn 2005). Esa faceta sería el reflejo de una estructura política expansiva, en la que el cacique, llamado Popayán, habría conquistado diferentes “pueblos” localizados a decenas de kilómetros del centro político (Llanos 1981). En el caso del cacicazgo pubenés, el jefe militar era el hermano del cacique, llamado Calambaz, quien a su vez habría tenido otros “jefes” subalternos (Trimborn 2005, 263-264), lo que sugiere una estructura política con, al menos, tres niveles de toma de decisiones. Esta descripción de una sociedad muy compleja se sustenta en las

1 Al respecto, Castellanos indicó sobre el fuerte de Popayán que “Era la fuerza deste principado, / Que Popayán tenía por segura, / Un espacioso fuerte rodeado / De guadubas nativas y espesura / De cerca, que tenía cada lado / Sobre cincuenta pasos en anchura: / La cual cerca, demás de ser tan gruesa, / Era sobremanera muy espesa” (citado en Trimborn 2005, 349).

diferencias percibidas por los cronistas ibéricos respecto a las casi 80 sociedades nativas mencionadas en las crónicas españolas durante la campaña de conquista ibérica a lo largo del alto y medio río Cauca (Carneiro 2017). Muy pocas indicaciones hay en las primeras crónicas sobre aspectos económicos, excepto que la base de subsistencia de la población era agrícola, especialmente del cultivo del maíz, y que intercambiaban sal y, probablemente, oro (Trimborn 2005). Sobre estos últimos, no es claro si su circulación estuvo restringida a las personas de mayor estatus².

La información arqueológica sobre el carácter militarista de esta sociedad no es mucho mejor, pero en algunas tumbas en Timbío (10 km al sur de Popayán) se han encontrado figurinas antropomorfas que representan hombres sentados en bancos con parafernalia guerrera: sostienen lo que parece ser un escudo. También se ha hallado en ellas un propulsor, pectorales, cuentas de collar y otros ornamentos en oro, que indican un alto estatus de las personas enterradas. Recientemente se han identificado zanjas (Rojas 2021) y un muro de 500 m de carácter defensivo (Patiño y Monsalve 2019) en los alrededores de Popayán que parecen corroborar el ambiente guerrero de la región. Este énfasis en el aspecto militar ha llevado a varios antropólogos a considerar que las familias con poder en el valle de Popayán basaron su posición principalmente en la coerción y su capacidad guerrera (p. e. Carneiro 1990, 1991, 2017; Redmond 1994), más que en aspectos religiosos o económicos. Una interpretación alternativa sugiere que el carácter militar observado por los ibéricos es un fenómeno tardío y originado, si no incrementado, por la presencia europea en el territorio (Pineda 1987).

Sobre la complejidad social, la investigación arqueológica adelantada por el arqueólogo Julio C. Cubillos (1959) en el sitio El Morro de Tulcán ha proporcionado la información más conspicua acerca de la capacidad de algunos líderes pubenenses para movilizar mano de obra para la construcción de estructuras monumentales. Las modificaciones antrópicas de El Morro son de tal envergadura que algunos académicos han considerado que posiblemente el tipo de formación política de los pubenenses pudo ser estatal (Rodríguez 2007). Si bien esta caracterización puede considerarse como exagerada, la inversión de energía empleada para la construcción de dicho monumento sobrepasa la usada por otras sociedades prehispánicas del suroccidente colombiano en obras comunales. Desafortunadamente, y en contraste con otras áreas del suroccidente, en los sesenta años siguientes a la

2 Trimborn indica: "Velasco [...] alabó las riquezas del rey de Popayán: pectorales, brazaletes y diademas adornaban, sobre todo, a los señores" (2005, 226).

investigación de Cubillos no ha habido avances significativos desde la arqueología en la comprensión de la organización económica, social o política de esta sociedad tardía.

Esta caracterización del poder en el valle de Popayán, basada principalmente en documentos del siglo XVI, contrasta con la información arqueológica de otras sociedades vecinas del mismo periodo mejor conocidas, como las del Alto Magdalena (San Agustín), las del valle geográfico del río Cauca (Malagana) y las asentadas en las estribaciones de la cordillera Occidental (Calima).

En San Agustín, las desigualdades sociales parecen haber emergido durante el periodo Clásico Regional (1-900 d. C.) (Drennan 2000; González 2013). De ellas da testimonio el tratamiento diferencial a los muertos: unas pocas personas fueron enterradas en tumbas megalíticas con esculturas que representan seres míticos, mientras que el resto de la población fue enterrada en tumbas simples (Drennan 1995). Este patrón mortuario no se observa en el periodo Reciente (900-1500 d. C.). El análisis de los materiales arqueológicos de depósitos de basura de varios contextos domésticos del Clásico Regional mostró que las viviendas que se encontraban asociadas espacialmente a las tumbas monumentales (y, por lo tanto, interpretadas como viviendas de los líderes comunales) no tenían marcadores significativos de riqueza respecto a las viviendas de la periferia (González 2007). No obstante, una vivienda de élite (GR 68) estuvo involucrada en la producción de artesanías de alto valor (González 2007, 116). Durante el periodo Reciente las familias de élite “tuvieron una participación más activa en la administración de la producción artesanal” (Romano 2017, 62), aunque estos bienes, al parecer, fueron manufacturados por otras unidades domésticas en, o contiguas a, el centro político de Mesitas, lo que implica un incremento en la especialización artesanal (Romano 2017).

En Malagana, por el contrario, durante el periodo El Bolo Temprano (400 a. C. -800 d. C.) la población vivió en una villa densa, fortificada, donde la élite tenía claro control de la producción de bienes de prestigio (Bray *et al.* 2005; Giraldo 2014), empleados no solo para marcar el estatus del portador, sino también para comunicar su vínculo con lo sobrenatural, por lo que estos líderes probablemente fungían como líderes religiosos (Rodríguez, Blanco y Clavijo 2007). No obstante, para el periodo El Bolo Tardío (800-1500 d. C.) estas manifestaciones de poder desaparecen del registro arqueológico.

En la vecina área Calima el patrón es similar al de Malagana: en el periodo Yotoco (1-800 d. C.) hay pocas tumbas con varios objetos suntuosos dispuestos como ajuar, pero en el periodo siguiente, denominado Sonso (800-1500 d. C.), no se registran mayores índices de riqueza, aunque Langebaek (2000) asegura que

hubo un proceso de “democratización” de bienes de oro y estandarización artesanal que podría ser coincidente con un liderazgo basado en control económico.

En resumen, las investigaciones arqueológicas en otras áreas del suroccidente colombiano han enfatizado que: 1) el surgimiento de sociedades jerarquizadas ocurrió alrededor del 1 d. C.; 2) que las desigualdades sociales se basaron, en un primer momento, en el acceso diferencial a recursos religiosos, materializados en la producción y consumo de bienes con alto valor simbólico (Gnecco 1996); 3) que, alrededor del 1000 d. C., el poder de los líderes se basaría en el control de la producción de bienes utilitarios (Langebaek 2000). Estos cambios han sido interpretados como una transformación de las estrategias de poder de los líderes regionales de fuentes ideológicas a económicas, específicamente hacia la centralización de la producción artesanal (Langebaek 2000, 2003; Romano 2017).

Si bien este modelo de cambio social no fue pensado para cada una de las sociedades del suroccidente colombiano, difiere de manera importante con respecto a la supuesta estrategia política de orden militar seguida por los líderes pubenenses encontrados por los españoles en el siglo XVI. Algunos académicos, debido a la escasez de datos arqueológicos sobre conflicto³, consideran que el enfrentamiento intergrupal pudo no tener mayor relevancia en el desarrollo político de las sociedades del suroccidente (Drennan 2006; Gnecco 1996). Estas diferencias en las estrategias políticas seguidas por los líderes de la sociedad pubenés y de las aldeañas son más el resultado de la ausencia de investigaciones dirigidas a inferir las fuentes de poder local que de bases empíricas sólidas.

Con el fin de avanzar en la reconstrucción social, política y económica del cacicazgo localizado en el valle de Popayán, se evalúa el rol del control económico en la creación o el mantenimiento de las diferencias sociales durante el periodo 1-1537 d. C. comparando algunos marcadores arqueológicos de consumo y producción de bienes de prestigio o utilitarios entre las viviendas de élite y las de comuneros.

Esta forma de proceder no es novedosa y se encuentra inmersa en diferentes modelos propuestos sobre el funcionamiento de sociedades con fuertes liderazgos sustentados en el control económico. Este último puede ser inferido arqueológicamente observando quién produce y consume ciertos bienes. En el clásico modelo redistributivo de Service (1971), por ejemplo, los cacicazgos estaban subdivididos en diferentes unidades productivas, cada una de las cuales se especializaba en la producción de determinados bienes, de acuerdo con las características

3 Sobre el caso del Alto Magdalena, Drennan (2006) asegura que la geografía y la distancia frente a otras comunidades con un peso demográfico y político similar hacen la guerra improbable.

ambientales de la zona en que residían. Ninguna de estas unidades era autosuficiente, es decir, no producía todos los bienes para su mantenimiento, por lo que el cacique redistribuía aquellos producidos por un grupo entre los otros para satisfacer sus necesidades. En este tipo de modelo, los bienes producidos dentro de la unidad política parecerían quedar homogéneamente repartidos según las habilidades organizacionales del cacique, de modo que serían mínimas las diferencias económicas creadas entre los comuneros. Arqueológicamente debería esperarse una igualdad en el consumo de bienes (excepto para las élites), con una mayor proporción de bienes de riqueza de los caciques, pero claras diferencias en la producción (o extracción) de ciertos bienes y en la extracción de materiales.

En otro de estos modelos, como el de movilización (Earle 1987), los comuneros podían conseguir ciertos bienes a través de intercambios con unidades homólogas, especialmente aquellos de subsistencia, sin la intervención de la jerarquía administrativa. Diferencias en las actividades productivas entre viviendas de comuneros podrían observarse solo en la elaboración de bienes de prestigio o de alto valor simbólico que circulaban hacia la élite, pero que no eran redistribuidos al total de la población. En este tipo de modelo, “la complejidad política causa la elaboración de especialización como un medio para fortalecer control político y económico” (Earle 1987, 67, traducción propia), debido a que se considera que son las élites las que controlan la materia prima con la que se hacen los bienes, el conocimiento de su producción o los canales de intercambio. Según ese argumento, la variabilidad productiva es inextricable de las relaciones de poder y, por lo tanto, se podría argüir que la posible variabilidad en riqueza entre comuneros dedicados a diferentes actividades de producción es creada solamente por la élite. De acuerdo con esto, las diferencias en riqueza entre élite y comuneros deben ser categóricas. Arqueológicamente habría que esperar encontrar claras desigualdades económicas en el consumo de bienes de alto valor dentro de una sociedad, así como especialización en la producción de bienes de prestigio.

Existen otros tipos de modelos, como el de tributación (Wright 1984), el de bienes de prestigio (Frankenstein y Rowlands 1978) o el Moundville (Welch 1991), pero el tipo de evidencia material empleada para su identificación en el registro arqueológico es similar a la del modelo de movilización, previamente mencionado. Las variaciones residen más en si las unidades domésticas comparadas se localizan en el centro político regional o si se incluyen viviendas de asentamientos satélites o periféricos, o en si las unidades domésticas de élite son las que realizan la especialización o si solo la supervisan. En todos estos modelos económicos hay una diferencia en riqueza entre las unidades domésticas de la élite y las de los

comuneros, así como un desarrollo de especialistas, ya sea entre los comuneros como tributarios, como especialistas dependientes (Brumfiel y Earle 1987) o como miembros de la misma élite (Ames 1995).

Teniendo en cuenta estos modelos, si la desigualdad social de la unidad política prehispánica centrada en el valle de Popayán se sustentó en estrategias de control económico por parte de las familias de élite, se debe esperar encontrar diferencias significativas en el consumo de bienes de riqueza y en la producción de bienes de prestigio y utilitarios entre las unidades domésticas de diferente estatus (p. e. Douglass 2002; Giraldo 2014; González 2007).

Metodología

Con el fin de evaluar si hubo un grado de diferenciación económica y especialización⁴ en la unidad política prehispánica asentada en el valle de Popayán, se debe reunir información de las actividades de producción y consumo de bienes de unidades domésticas contemporáneas. Estas actividades pueden ser inferidas de las acumulaciones de desechos creadas por cada unidad doméstica, las cuales se encuentran próximas a la estructura residencial, ya sea formando anillos de basura alrededor de la estructura principal (Drennan 2000), en acumulaciones discretas o enterradas en pozos cercanos a las viviendas. Las diferencias en riqueza entre unidades domésticas de una misma unidad política pueden ser inferidas por la proporción diferencial de contenedores cerámicos altamente decorados, ornamentos de lujo y bienes importados. Evidentemente, es difícil encontrar elementos de lujo entre los desechos de las viviendas (a menos que estas hayan sido abruptamente abandonadas y sepultadas), por lo que la proporción de desechos de bienes foráneos y de fragmentos cerámicos decorados es una mejor forma de evaluar las diferencias económicas de una comunidad (Smith 1987).

En cuanto a la especialización de bienes, Costin ha indicado que “los intentos más exitosos de operacionalizar la definición [de especialización] son aquellos que buscan la distribución diferencial de actividades de producción” (2001, 276, traducción propia). Es decir, la especialización se podrá inferir arqueológicamente cuando la proporción de unidades domésticas de una comunidad con

4 Con *especialización* queremos denotar la producción de cierto tipo de bienes, más allá de las necesidades básicas de subsistencia, o “una cantidad menor de gente haciendo un tipo de objetos que la de quienes los usan” (Costin 2001, 276, traducción propia).

materiales vinculados a la producción de ciertos bienes sea baja. En caso contrario, si en todas las viviendas, o en una gran proporción de ellas, se realizaban las mismas actividades (además de la producción de alimentos), no es posible hablar de especialización en los términos tratados aquí⁵. Las actividades de producción se infieren por la presencia de artefactos para la producción, residuos de producción, almacenamiento de materia prima y una cantidad importante de bienes no usados (Melgar y Manzanilla 2018).

Para establecer de manera adecuada el grado de riqueza y de especialización en una comunidad es necesario que el número de unidades domésticas investigadas sea grande, que los métodos de recolección de la información sean similares y que las unidades comparadas sean contemporáneas. Desafortunadamente, la evidencia obtenida de la mayoría de los sitios arqueológicos en el valle de Popayán es deficiente para los objetivos propuestos. Muchas excavaciones son de áreas muy pequeñas y no hay datos cuantitativos de todos los materiales recolectados. De los más de treinta sitios detectados en el valle de Popayán solo cuatro tienen algún tipo de información comparable, pero no toda de buena calidad o suficiente. En estos cuatro sitios la obtención de datos no resultó de excavaciones extensas, por lo que no es fácil discernir en todos los casos si provienen de una unidad residencial o de varias espacialmente relacionadas⁶; sin embargo, el área de dispersión de basura de cada una de las seis unidades residenciales analizadas es coincidente con evidencia etnoarqueológica sobre el área de dispersión de artefactos que produce una unidad doméstica individual (Drennan y Boada 2006). Seis unidades residenciales no constituyen una población suficiente para sacar conclusiones sólidas, pero permitirán un primer acercamiento a la organización social y económica de los pubenenses.

Los métodos de recolección de información en los sitios comparados no fueron similares, por lo que los datos se estandarizaron a través de la creación de radios respecto al total de la cerámica encontrada. Un problema más complicado de resolver es el de la contemporaneidad de los sitios. Un análisis de este tipo descansa en la asunción de que todos los asentamientos son del mismo periodo. Solo dos de los sitios tienen fechas absolutas, de las partes más profundas de los

5 Hay que diferenciar el tipo de especialización dentro de una comunidad, que es el tema del presente artículo, de una comunidad de especialistas que exporta sus artesanías a otras comunidades (p. e. Martín 2009).

6 Estudios etnoarqueológicos han mostrado que un mismo depósito de basura puede ser empleado por varias viviendas contiguas, dependiendo de la disponibilidad de espacio (Beck y Hill 2004).

depósitos (1-1000 d. C.), pero no es claro si todo el material recolectado es solo de ese lapso de tiempo. Debido a que tampoco se ha desarrollado una cronología cerámica para la zona que permita fechar las seis viviendas, la opción más prudente es tomar todo el material como si fuera de un solo periodo muy extenso, desde el 1 d. C. hasta el 1537 d. C. Esto podría parecer un problema debido a que en el modelo de Langebaek (2000) el tipo de bien controlado por la élite cambia a través del tiempo (de bienes de prestigio a bienes utilitarios), pero en cualquier escenario las élites controlaron la producción artesanal y, por lo tanto, es de esperar una importante diferencia en el tipo de actividades de las unidades domésticas de distintos estatus.

Se espera entonces que, si el modelo de Langebaek es adecuado para el valle de Popayán, se observen notables diferencias en riqueza entre las viviendas de élite y las de los comuneros, y en las primeras también se espera encontrar materiales que indiquen una producción exclusiva o significativamente alta de cierto tipo de bienes. Los datos provienen de los reportes de las investigaciones de Cubillos (1959), Giraldo (2017a, 2017b), Díaz (2019) y Corrales (2021).

Sitios arqueológicos estudiados

De las seis unidades residenciales analizadas, tres pueden ser catalogadas como sitios de élite: El Morro de Tulcán y las viviendas 1 y 2 de la colina de Molanga; otras dos presentan cierta ambigüedad: vivienda 1 y vivienda 2 de La Granja Caldas, y otra es de comuneros: Calibío (figuras 1 y 2). La caracterización del estatus de los moradores de estos sitios está relacionada con la inversión de energía en la adecuación de cada uno de ellos y su ubicación respecto al valle.

El Morro de Tulcán

El Morro es uno de los sitios prehispánicos más representativos de Popayán debido a sus características físicas, que sobresalen en el paisaje: una colina natural modificada en el centro de la ciudad desde la cual se tiene una visión panorámica de todo el valle (figuras 1 y 2). La colina tiene una extensión de unas 5,2 ha desde la base, pero el área de la cima, donde se ubicó la unidad residencial, es de menos de 3 000 m² (figura 3). El sitio fue excavado por el arqueólogo J. C. Cubillos, en 1958. Las actividades de campo consistieron en la excavación de 15 trincheras, 23 pruebas de pala y 14 tumbas. Desafortunadamente, Cubillos no proporcionó



Figura 1. Ubicación de las unidades domésticas analizadas

Fuente: elaboración propia.

la información del área total excavada, pero con base en un dibujo de la ubicación de los cortes, esta suma más de 500 m². En estas excavaciones se descubrió que hubo una modificación de la colina que incluyó la disposición de centenares de adobes en dos de sus costados, así como rellenos y “raspados” de la colina (Cubillos 1959, 224). En la cúspide de la colina había dos montículos, destruidos en el siglo XX. Esta adecuación debió implicar no solo coordinación central para su ejecución, sino también una importante inversión de trabajo, única en el valle de Popayán. Cubillos consideró que el sitio fue posiblemente una estructura con funciones rituales, pero no proporcionó datos que corroboraran dicha interpretación. Por el contrario, los materiales arqueológicos recolectados indican que en el sitio se realizaron actividades de carácter doméstico: manos de moler, raederas, cuchillos, vasijas para el procesamiento de alimentos, etc., por lo que es más probable que el sitio haya sido empleado como lugar de vivienda. Adicionalmente, y debido

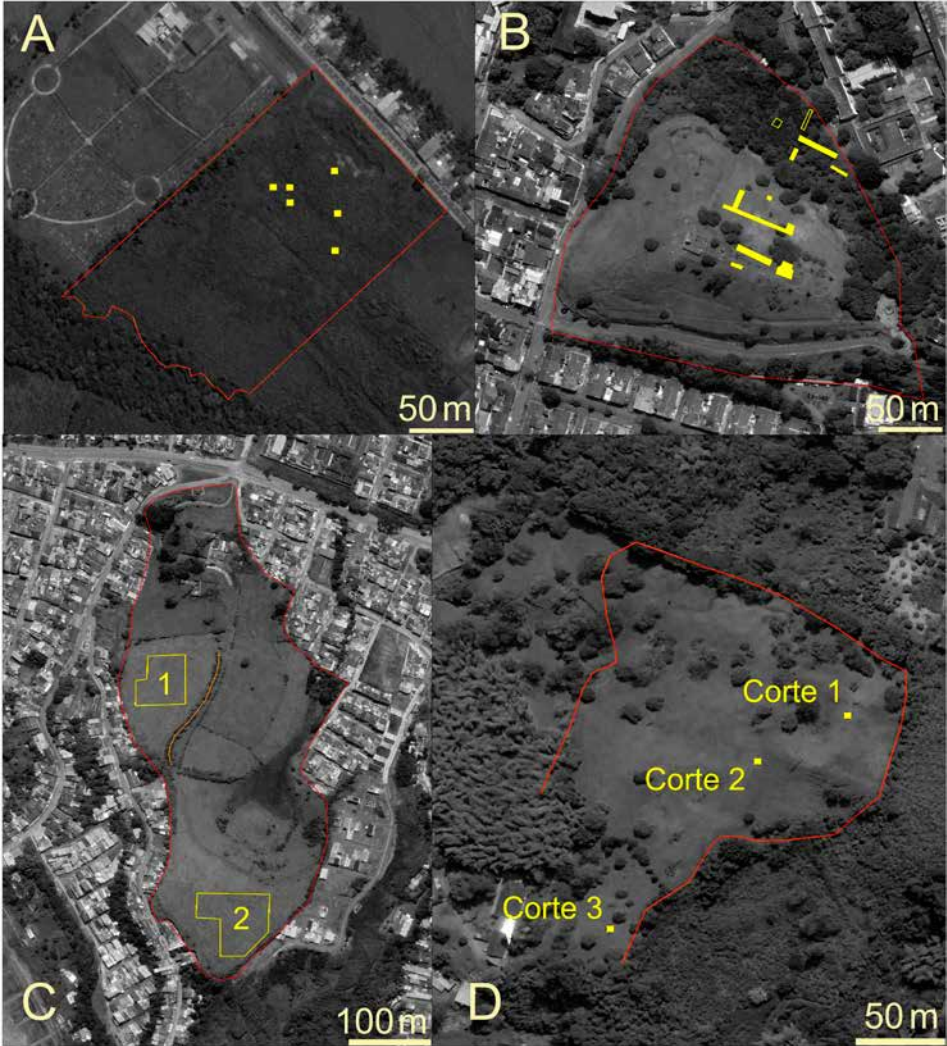


Figura 2. Ubicación de los sitios mencionados en el texto: A. Calibío; B. El Morro de Tulcán; C. La Granja Caldas y D. Colina de Molanga. En amarillo, la ubicación de los cortes o áreas de alta concentración de material arqueológico

Fuente: elaboración propia.



Figura 3. Vista de El Morro de Tulcán, cara sur

Fuente: elaboración propia.

a su posición estratégica y a la importante inversión de energía en su adecuación, se puede considerar que El Morro fue el lugar de habitación de miembros de la élite local.

De las trincheras, pruebas de pala y excavaciones de tumbas se recuperaron 4 795 fragmentos de cerámica (excluyendo el material del periodo colonial y de los contextos funerarios), 203 de ellos con decoración, y 745 ejemplares de material lítico, así como 19 cuentas de concha y 5 volantes de huso (Cubillos 1959, 239). Debido a que la clasificación de los materiales cerámicos hecha por Cubillos no es similar a la de los demás contextos analizados (p. e., la tipología cerámica de Cubillos para El Morro está conformada por 15 tipos cerámicos que no son usados por los otros investigadores), las variables utilizadas para ese tipo de material se reducen a cantidades de fragmentos cerámicos y fragmentos cerámicos con decoración. Un elemento relevante es que los fragmentos con baño rojo son incluidos en la categoría de pintura roja en las otras investigaciones, por lo que los 532 fragmentos de ese tipo se contemplan entre los decorados con el fin de hacer los datos comparables.

Colina de Molanga

La colina de Molanga se encuentra 1 km al suroriente de El Morro de Tulcán (figuras 1 y 2) y cubre aproximadamente 3,5 ha. La investigación arqueológica realizada en la cima mostró que la colina fue objeto de varias adecuaciones antrópicas, entre ellas una estructura hecha en adobes, dos montículos, un camino, algunas tumbas de pozo con cámara lateral (saqueadas) y una zanja perimetral defensiva (Díaz 2019) (figura 4). Sin embargo, el sitio no tiene las capas de relleno (excepto en una pequeña franja donde se localizaron los adobes perfectamente alineados) que se registraron en El Morro. El sitio fue interpretado como un sitio residencial de élite, donde se realizaban algunas ceremonias festivas (Díaz 2019). Un basurero fue fechado entre el 80 y el 230 cal d. C. (95,4 % de probabilidad, Beta-524141).

En Molanga se realizaron tres cortes estratigráficos, de los cuales se recuperaron 1529 fragmentos cerámicos: el corte 1, de 4 m², está ubicado en la cima de la colina; el corte 2, de 9 m²; se localiza en un aterramiento en la esquina suroccidental debajo de la cima; y el corte 3, de 25 m², está ubicado en la parte baja de la colina, 130 m al suroeste del corte 2 (figura 2). La distancia entre el corte 2 y el corte 3 sugiere que los materiales provienen de unidades residenciales diferentes, por lo que se denominarán vivienda 1 y vivienda 2, respectivamente. En el corte 1, si bien se hallaron adobes y huellas de poste, la cantidad de material cultural recolectado es mínima, por lo que se excluye del presente análisis. Tomando todo el material extraído de los tres cortes se observó que casi el 20 % de los materiales cerámicos tenía manchas de hollín en la superficie externa, lo que sugiere un uso para el procesamiento de alimentos. Solo el 1,4 % de los fragmentos estuvo decorado. Adicionalmente se recolectaron 2 volantes de huso. Se obtuvieron también 587 elementos líticos, la mayoría de ignimbrita (323) y obsidiana (193). La mayor parte de los materiales eran lascas de producción (en el caso de la obsidiana) o material no trabajado (en el caso de la ignimbrita). Se recolectaron dos manos, una en cada área de vivienda.



Figura 4. Vista desde el oriente de la colina de Molanga

Fuente: elaboración propia.

La Granja Caldas

Este es el nombre de una colina alargada en forma de U de 9,3 ha localizada al suroriente de la ciudad de Popayán, 1,7 km al sur de El Morro (figuras 1 y 5). Al igual que en Molanga, en La Granja Caldas hay un camino y una zanja, aunque en solo uno de sus costados. La prospección arqueológica sistemática intensiva realizada en la cima no encontró ninguna estructura en adobe o montículos (Corrales 2021), por lo que no se considera como sitio de élite en este artículo.

Dos concentraciones de artefactos en la cima de la colina, separados unos 250 m entre sí, indican el emplazamiento de 2 unidades de vivienda: vivienda 1, al norte, y vivienda 2, al sur (figura 2). Los materiales arqueológicos de ambas fueron recolectados a través de pozos de sondeo ubicados sistemáticamente y separados 15 m, y 7,5 m en las áreas de mayor densidad de material (Corrales 2021). El área de mayor concentración de material arqueológico de la vivienda 1 es de 3 188 m², mientras la de la vivienda 2 es de 4 927 m².

En las excavaciones se identificó una tumba fechada entre el 770 y el 792 cal d. C. (95,4 % de probabilidad, Beta-595310) y un depósito de basura fechado entre el 420 y el 556 cal d. C. (95,4 % de probabilidad, Beta-605372) (Rubio 2022). El total de material cerámico obtenido de los pozos de sondeo es de 1 484 fragmentos. También se recolectaron 279 piezas líticas de obsidiana y chert, un volante de huso y dos manos de moler.



Figura 5. Vista de la colina de La Granja Caldas hacia el noroccidente desde la vivienda 2. La parte plana corresponde al lugar de emplazamiento de la vivienda 1

Fuente: elaboración propia.

Calibío

Calibío, por otro lado, es el nombre dado a un sitio identificado por la distribución de materiales arqueológicos en 2 lotes contiguos destinados a la construcción de unidades de vivienda, que abarcan aproximadamente 4 ha. Se encuentra en una terraza natural próxima al arroyo Chamizales (figura 1), unos 7 km al noroccidente de El Morro, pero que ha sido alterado por actividades humanas modernas

(figura 6). A pesar de la alteración, se recolectaron materiales de manera sistemática en superficie y en excavaciones estratigráficas controladas. En el sitio se realizaron 7 excavaciones que sumaron 36 m² (2 cortes de 8 m² y 5 de 4 m² cada uno), localizadas en un área de 4 074 m², similar al área de dispersión de materiales de las viviendas de La Granja Caldas (figura 2). En total se recolectaron 453 fragmentos cerámicos con un tamaño superior a 2 cm. Estuvieron decorados 68 fragmentos, de los cuales 54 tenían pintura/engobe rojo. Los materiales líticos fueron escasos: 38 lascas y 2 manos, las cuales pudieron ser usadas adicionalmente como martillos. La mayoría de las lascas eran de basalto (Giraldo 2017a, 2017b).



Figura 6. Vista del área de Calibío

Fuente: elaboración propia.

Resultados

Como se indicó en la sección de metodología, los resultados presentados a continuación deben ser tomados con cautela, pues se desconoce si los sitios arqueológicos comparados son contemporáneos y porque la forma de recolección de los datos no fue similar. No obstante, la reconstrucción de la organización económica

debe iniciarse de alguna forma y los resultados proporcionan hipótesis relevantes que deberán ser evaluadas en futuras investigaciones.

Riqueza

El grado de riqueza de cada uno de los asentamientos fue evaluado calculando la proporción del material cerámico decorado respecto al conjunto total de fragmentos cerámicos. Entre los materiales decorados se incluyó el engobe rojo, aunque se reconoce que este último no es siempre clasificado como decoración, sino como una técnica funcional para la impermeabilización de las vasijas. Aquí se clasificó así debido a que su aplicación modificó la apariencia (color) de la vasija, lo cual no es funcional a su impermeabilización. Los resultados crudos indican que no hay diferencias importantes entre los asentamientos (tabla 1), excepto para las viviendas de élite de Molanga, con una proporción menor a la esperada. También es cierto que la consideración de cualquier decoración en un fragmento como parte de un artefacto de alto valor puede ser exagerada⁷. Las líneas incisas, el brochado y el punteado son los tipos de decoración más comunes en el valle de Popayán, y no implican necesariamente una gran inversión de energía en su elaboración (figura 7).

Tabla 1. Porcentajes de fragmentos decorados en cada una de las unidades domésticas con rangos de error al nivel de confianza del 95 %

	El Morro de Tulcán	Vivienda 1, colina de Molanga	Vivienda 2, colina de Molanga	Calibío	Vivienda 1, La Granja Caldas	Vivienda 2, La Granja Caldas
Porcentaje decorado excavaciones	15,3 (±1 %) (735/4 795)	0,12 (±0,2 %) (1/777)	2,2 (±1 %) (16/714)	15 (±3,2 %) (68/453)	14,3 (±2,3 %) (121/846)	10,6 (±2,4 %) (68/638)
Porcentaje de pintura/engobe rojo	11,0 (±0,8 %) (532/735)	s. d.	s. d.	11,9 (±3 %) (54/463)	11,4 (±2,1 %) (97/846)	8,0 (±2,1 %) (51/638)

Fuente: elaboración propia.

7 Datos etnográficos sobre las diferencias significativas en el tiempo tomado para la realización de distintas decoraciones en vasijas cerámicas pueden consultarse en DeBoer y Lathrap (1979, 120).



Figura 7. Diversidad de decoraciones de la cerámica del sitio Calibío

Fuente: elaboración propia.

Con el fin de reducir ese sesgo, se recalculó el material decorado usando solamente el material con pintura roja / engobe rojo. Los resultados fueron prácticamente idénticos, con una menor proporción en la vivienda 2 de La Granja Caldas. Estos resultados sugieren pocas variaciones en el consumo de un bien empleado comúnmente como marcador de riqueza (Smith 1987). Debido a las claras diferencias entre los asentamientos en cuanto a la inversión de energía en su adecuación, es posible que la riqueza se haya manifestado de otra manera, como en la posesión de materiales foráneos. Hasta el momento no hay datos de este tipo de artefactos en las excavaciones de contextos domésticos, aunque se conoce de la existencia de cuentas de concha, probablemente marina, de contextos mortuorios en El Morro (Cubillos 1959).

Actividades productivas

Hay poca variabilidad en los tipos de materiales arqueológicos recolectados en las seis unidades domésticas que ayudan a identificar actividades de producción. La fabricación de artefactos en obsidiana y chert, el hilado y el procesamiento de alimentos son las únicas que, hasta el momento, han podido ser establecidas. Los datos sobre procesamiento de alimentos claramente no entran en la esfera de la especialización artesanal, pero permiten mirar, de manera indirecta, si pudo haber otro tipo de estrategia económica en esta sociedad.

Producción de artefactos en obsidiana y chert

Muchas de las necesidades básicas de los pobladores prehispánicos fueron satisfechas usando diversos tipos de artefactos, especialmente líticos. El uso de estos últimos tuvo un papel relevante no solo en la economía doméstica, sino en la regional. Los artefactos líticos fueron elaborados en una variedad de materias primas y con diferentes técnicas, teniendo en cuenta su función. Los lascados de obsidiana y chert pudieron ser empleados en la caza, la preparación de pieles y otras actividades de corte; mientras los de andesita y diabasa fueron utilizados para la trituration de granos y semillas. Los objetos realizados con técnicas abrasivas tienden a ser elaborados con rocas disponibles localmente (Díaz 2019). A diferencia de las piedras pulidas, los artefactos lascados implicaron una serie mayor de pasos en cuanto a su adquisición y producción. De la obsidiana, por ejemplo, a pesar de ser una roca local, no hay una fuente abundante plenamente identificada⁸; el chert, de otro lado, no es una roca local y sus fuentes se deben buscar en la cordillera Occidental (Gnecco 2000), por lo que su adquisición implica una mayor inversión de trabajo que la obsidiana (figura 8).

En varios de los sitios arqueológicos identificados en el valle de Popayán se han reportado lascas de obsidiana, pero esto no indica necesariamente que en todos estos asentamientos se produjeran artefactos de este material (algunas pueden ser piezas terminadas fracturadas) o se hicieran todas las etapas del proceso de manufactura. Las diferencias en la cantidad de desechos de producción de utensilios de estos materiales y su comparación con instrumentos terminados, así como la discrepancia entre materiales locales y no-locales, pueden dar claves

8 Una excepción es el río Hondo, en cuyos bancos se encuentran nódulos de tamaño pequeño, (Gnecco 2000).



Figura 8. Residuos de producción lítica: obsidiana (izquierda), chert (derecha, abajo) y artefactos líticos en obsidiana (derecha, arriba), del sitio Calibío

Fuente: elaboración propia.

para identificar diferencias espaciales en la producción de estos bienes, así como en la capacidad económica de las viviendas para poder adquirirlas. Debido a que las unidades de recolección en cada uno de estos sitios son distintas, se calculó la proporción de artefactos y desechos de producción de obsidiana y chert respecto a los fragmentos cerámicos como una manera de homogenizar los datos y hacerlos comparables.

Los resultados (tabla 2) no muestran un patrón diferencial entre las viviendas de élite y las de los comuneros. Algunas de élite produjeron tanto como las de comuneros, aunque estas últimas parece que tuvieron, en general, una mayor dedicación a la producción de artefactos de diferente tipo de materia prima. La única excepción notable es el radio entre artefactos y desechos de chert, en lo que las viviendas de élite tienen una diferencia mucho más grande que las demás, por varios órdenes de magnitud. Esto sugiere un consumo un poco mayor que el de los artefactos producidos. Sin embargo, en el caso de las viviendas de Molanga estos datos son engañosos debido a que solo se obtuvo una lasca de chert. En general, la cantidad de esa materia prima fue relativamente baja en todos los sitios, excepto en El Morro.

Tabla 2. Índices de producción lítica de las unidades domésticas analizadas ¹

	El Morro de Tulcán	Vivienda 1, colina de Molanga	Vivienda 2, colina de Molanga	Calibío	Vivienda 1, La Granja Caldas	Vivienda 2, La Granja Caldas
Radio de desechos de obsidiana/ fragmentos cerámicos (× 1000)	51 (247/4 795)	195,6 (152/777)	33,6 (24/714)	24,2 (11/453)	109,9 (93/846)	186,5 (119/638)
Radio de desechos de chert/ fragmentos cerámicos (× 1000)	5,4 (26/4 795)	1,2 (1/777)	0 (0/714)	4,4 (2/453)	22,4 (19/846)	34,4 (22/638)
Radio de artefactos de obsidiana/ fragmentos cerámicos (× 1000)	3,9 (19/4 795)	2,5 (2/777)	0 (0/714)	0 (0/453)	9,4 (8/846)	14,1 (9/638)

	El Morro de Tulcán	Vivienda 1, colina de Molanga	Vivienda 2, colina de Molanga	Calibío	Vivienda 1, La Granja Caldas	Vivienda 2, La Granja Caldas
Radio de artefactos de chert/ fragmentos cerámicos (× 1000)	3,3 (16/4 795)	2,5 (2/777)	0 (0/714)	0 (0/453)	7 (6/846)	4,7 (3/638)
Radio de artefactos / desechos de obsidiana (× 1000)	76,9 (19/247)	13,1 (2/152)	0 (0/24)	0 (0/11)	86 (8/93)	75,6 (9/119)
Radio de artefactos/ desechos de chert (× 1000)	615,3 (16/26)	2000 (2/1)	n. d. (0/0)	0 (0/2)	315,7 (6/19)	136,3 (3/22)

Fuente: elaboración propia.

Producción textil

Ante los problemas de preservación de tejidos, la evidencia más clara de producción textil en el valle de Popayán son los volantes de huso. No son muchos los recolectados por arqueólogos allí: uno por sitio, en la mayoría de los casos. La única excepción es una importante cantidad de volantes de huso obtenidos de la demolida Hacienda Cauca (en el norte de Popayán), formalmente muy similares, pero no recuperados por arqueólogos, que se encuentran en el Museo de Historia Natural de la Universidad del Cauca. La baja cantidad de estos objetos en el valle de Popayán, comparada con las importantes cantidades de las áreas arqueológicas Bolo-Quebrada Seca y Quimbaya Tardío, al norte, puede llevar a pensar que el trabajo de hilado y tejido en aquella región fue dirigido a satisfacer exclusivamente las necesidades domésticas y no a la producción especializada de tejidos.

En tres de los cinco sitios comparados se hallaron volantes de huso (tabla 3). En El Morro de Tulcán se recuperaron cinco, dos en la vivienda 2 de Molanga y uno en la vivienda 1 de La Granja Caldas. Aun cuando el radio es mayor en la vivienda 2

de Molanga, no hay un claro patrón que sugiera que el hilado y la producción textil fueran actividades especializadas de las élites para el intercambio con otras unidades domésticas (figura 9).

Tabla 3. Índices de producción textil y actividades agrícolas en el valle de Popayán

	El Morro de Tulcán	Vivienda 1, colina de Molanga	Vivienda 2, colina de Molanga	Calibío	Vivienda 1, La Granja Caldas	Vivienda 2, La Granja Caldas
Radio de volantes de huso/ fragmentos cerámicos (× 1000)	1 (5/4 795)	0 (0/777)	2,8 (2/714)	0 (0/453)	1,1 (1/846)	0 (0/638)
Radio de manos/ fragmentos cerámicos (× 1000)	7 (34/4 795)	1,2 (1/777)	1,4 (1/714)	4,4 (2/453)	2,3 (2/846)	0 (0/638)

Fuente: elaboración propia.



Figura 9. Fragmento de volante de huso cerámico de La Granja Caldas

Fuente: elaboración propia.

Producción agrícola

Otro tipo de actividad que podría estar relacionada con la generación de riqueza es la producción de alimentos. Una forma para establecer si las unidades domésticas de élite lograron tener una ventaja económica a partir de la producción de comida es determinar las diferencias en su acumulación, que debería ser observada en una mayor proporción de vasijas de almacenamiento. De nuevo, esta información no está disponible con respecto a la mayoría de los sitios. Una forma indirecta para identificar variaciones en la producción de alimentos es establecer diferencias en los artefactos empleados para tal fin, como las manos de moler (figura 10). Sin embargo, en este caso presumimos que todas las viviendas debieron realizar algún tipo de procesamiento de alimentos. Una diferencia significativa en el número de estos artefactos sería indicativa de un mayor número de personas dedicadas a tal fin y, por lo tanto, una mayor producción agrícola.



Figura 10. Mano de moler recuperada de la colina de Molanga

Fuente: elaboración propia.

Como muestra la tabla 3, el radio manos/fragmentos cerámicos es mayor en El Morro de Tulcán que en los otros asentamientos. Sin embargo, se menciona que en la colina de Molanga hay desechos líticos, con signos de abrasión, que podrían pertenecer a manos (Díaz 2019). Si todos esos materiales fueron manos (lo cual es improbable), el índice podría superar los resultados de El Morro. Una hipótesis

para este atípico índice de manos de moler en El Morro es que pudo haber una mayor cantidad de gente que procesaba alimentos, más allá de las necesidades de consumo de la propia unidad doméstica, tal vez para eventos comunales.

Discusión

Los resultados de la comparación entre diferentes marcadores de riqueza y de actividades productivas en seis unidades de vivienda prehispánicas del valle de Popayán no proporcionaron las similitudes esperadas entre los sitios considerados de élite (El Morro de Tulcán y la colina de Molanga). La colina de Molanga no presentó los marcadores de riqueza previstos para un sitio cuya adecuación debió implicar una importante movilización de personas (tabla 4). Sitios como Calibío mostraron indicadores de riqueza mucho mayores que las unidades residenciales de Molanga. Una hipótesis para explicar esta anomalía es que la riqueza no se manifestó necesariamente en el consumo de bienes cerámicos muy decorados. La única actividad productiva en la que coinciden los dos asentamientos con adecuaciones de adobes es la producción textil, pero índices similares fueron obtenidos en la vivienda 1 de La Granja Caldas. Otra correspondencia es que en ninguno de estos sitios con marcadores materiales de poder hubo una producción importante de artefactos líticos. Pero las cantidades de desechos con los mayores índices de producción, en los tres, no son enormes, de modo que no sugieren la existencia de talleres o algún tipo de especialización artesanal. Al parecer, la producción de bienes en cada vivienda fue baja, para el propio consumo, lo que indica una independencia económica de las unidades domésticas. Por lo pronto, solo podemos señalar que la posición de liderazgo en esta región no implicó la producción diferencial de determinado tipo de artefactos o bienes. Si esta interpretación es correcta, se podría pensar que las redes de interacción son muy pequeñas, por lo que cada vivienda estuvo presionada a resolver por sí misma sus necesidades materiales (Murillo y Martín 2007). Redes de interacción pequeñas se dan en sociedades con un patrón de asentamiento disperso y algunas descripciones de la población del valle de Popayán del siglo XVI apuntan en ese sentido (Trimborn 2007)⁹. De otro lado, las diferen-

9 El cronista Juan López de Velasco afirmó que los nativos de Popayán vivían “sin pueblos formados, en buhios derramados y apartados unos de otros” (citado en Trimborn 2007, 143). El licenciado De Anuncibay indicó que no se encontraban dos casas juntas: “cada un buhio destos distaba de otro un quarto de legua o media” (1592, 198).

cias entre las unidades domésticas en cuanto a las cantidades de artefactos para el procesamiento de alimentos (probablemente maíz) sugieren la transferencia de estos hacia las viviendas de élite, tal vez para actividades colectivas de carácter festivo¹⁰. Las fiestas son una de las maneras en las que se puede movilizar fuerza de trabajo para proyectos comunales a cambio de comida y bebida, al tiempo que los organizadores adquieren prestigio (Dietler 1996). No obstante, más información sobre la realización de fiestas en el valle de Popayán es aún necesaria.

Tabla 4. Comparación entre los índices de riqueza y de actividades productivas de cinco unidades domésticas del valle de Popayán

	El Morro de Tulcán	Vivienda 1, colina de Molanga	Vivienda 2, colina de Molanga	Calibío	Vivienda 1, La Granja Caldas	Vivienda 2, La Granja Caldas
Riqueza-cerámica	+	-	-	+	+	+/-
Producción de artefactos líticos	+/-	+/-	-	-	+	+
Producción textil	+	-	+	-	+	-
Producción agrícola	+	-	-	+/-	+/-	-

Fuente: elaboración propia.

Conclusión

En este artículo se buscó evaluar si las posiciones de liderazgo dentro de la sociedad pubenés estuvieron relacionadas fuertemente con el control económico, como parece haber ocurrido en otras sociedades prehispánicas tardías vecinas. Esta evaluación se realizó observando, primero, en qué grado se diferencian los

10 En un informe tardío, el oidor Francisco de Anuncibay mencionó que los nativos “se juntaban y para sus bailes y borracheras y casamientos” (1592, 198).

distintos asentamientos respecto al consumo de bienes de riqueza, y luego si hubo una correspondencia entre esa riqueza y la producción de algunos bienes, ya fueran utilitarios o de prestigio. Las diferencias en marcadores de riqueza no fueron utilizadas para determinar cuáles eran las unidades domésticas de élite, pues estas son claramente identificables por su capacidad para movilizar mano de obra para la adecuación de los sitios donde ubicaron su residencia, sino para establecer si la posición de poder implicó un consumo diferencial de este tipo de objetos.

El análisis indica que el consumo de bienes decorados, un marcador arqueológico empleado habitualmente para establecer riqueza, no se corresponde con la importancia política de las unidades domésticas identificadas como de élite: no es solo que las viviendas que no tuvieron adecuaciones presentaran altos índices de riqueza, sino que otras que deberían mostrarlo no consumieron este tipo de bienes profusamente. Estas diferencias pueden interpretarse de diferentes maneras, entre ellas las siguientes: 1) los sitios de Calibío y la vivienda 1 de La Granja Caldas pudieron haber sido lugares donde residieron otros grupos de élite (poco probable); 2) los sitios de El Morro y las viviendas de Molanga son multicomponentes y los porcentajes de riqueza se reducen al mezclar en un mismo dato ocupaciones diferentes; 3) los sitios son de periodos diferentes; y 4) tal vez la riqueza no se manifestaba de esta manera. En las tumbas de El Morro de Tulcán y de Molanga se han encontrado ornamentos personales (cuentas de concha) y en la Tumba de la Marquesa, 10 km al suroccidente de El Morro, se obtuvieron objetos en oro, que denotan esa riqueza. Los problemas de datación, los procesos posdeposicionales y la falta de otra información relevante sobre el registro pueden llevar a que las interpretaciones no sean adecuadas. Por lo pronto, y hasta donde los datos lo permiten, se puede afirmar que las desigualdades sociales en la región no implicaron diferencias en la posesión de riqueza material expresada en objetos cerámicos.

A diferencia de la zona norte del departamento del Cauca, donde se han recuperado varios volantes de huso en contextos funerarios (Ford 1944), en Popayán no son muchos los elementos materiales asociados a esa actividad. La vivienda 2 de Molanga y El Morro de Tulcán coinciden en la producción de textiles, pero también hay evidencias de ella en viviendas de un menor estatus, lo cual deja el interrogante de si esa era una práctica a través de la cual las élites obtenían alguna ventaja económica. Respecto a las otras actividades productivas, es claro que todas las unidades domésticas participaron en la fabricación de artefactos líticos y de alimentos, pero los índices no son similares entre las viviendas de diferente estatus. Aquellas de menor estatus elaboraron más artefactos líticos que las de mayor estatus, pero la cantidad de desechos es tan baja que parece que la producción

no sobrepasaba las necesidades domésticas. También es relevante la ausencia de datos de ciertas actividades especializadas: no se encontró material (desechos o artefactos) empleado para la producción de bienes de prestigio, a pesar de que se conoce la existencia de ornamentos en oro y tumbaga en zonas próximas a Popayán (Gnecco 1997; Lehmann 1953). O su producción era mínima o los casos hallados hasta el momento en contextos funerarios proceden de relaciones de intercambio con otras comunidades, como han sugerido otros autores (p. e. Gnecco 1996).

La información presentada apunta a un tipo de organización económica y política diferente a la propuesta en relación con los cacicazgos del suroccidente, e incluso con otros modelos de desarrollo de la economía política de los cacicazgos en general, que involucran el control de la producción o distribución de bienes por parte de la élite¹¹: no hay marcadas diferencias en la posesión de bienes de alto valor local o foráneo entre las élites y los comuneros; no hay información de producción especializada de bienes de prestigio o utilitarios entre las unidades residenciales de diferente estatus; y la producción doméstica estaba enfocada en la elaboración de objetos para el consumo de la propia unidad doméstica. Los datos, por ahora, no indican un fuerte soporte económico artesanal en el mantenimiento de las posiciones de liderazgo de la élite pubenés.

La producción artesanal no engloba todas las posibilidades de control económico disponible como base de liderazgo (Earle 1997). La significativa cantidad de artefactos para el procesamiento de alimentos en El Morro indica que la movilización de la fuerza de trabajo para las adecuaciones monumentales pudo implicar la realización de festividades como forma de pago, pero más y mejores datos son necesarios para reforzar dicha hipótesis. Probablemente las desigualdades sociales en el valle de Popayán no descansaron en bases económicas, sino de orden religioso o coercitivo. Los datos de conflicto, si bien circunstanciales, indican un poder militarista en la zona, reseñado por otros antropólogos a partir de fuentes etnohistóricas (Carneiro 2017; Redmond 1994).

Aunque la información presentada en este artículo encaja perfectamente con relaciones de autonomía económica en las que cada unidad doméstica produjo lo necesario para satisfacer sus necesidades básicas, la muestra es muy pequeña para afirmar que este sea el caso en todo el valle de Popayán. Para poder evaluar esta y otras hipótesis formuladas en este artículo se necesita, al menos, construir una cronología cerámica que permita establecer la contemporaneidad de

11 Sobre diferentes modelos, véase Welch (1991).

los sitios, reanalizar los materiales de otros asentamientos ya excavados, y crear bases de datos más comprensivas en futuros proyectos de arqueología preventiva y académicos que hagan posible una mejor comparación de la información.

Referencias

- Ames, Kenneth.** 1995. "Chiefly power and household production on the northwest coast". En *Foundations of social inequality*, editado por T. Douglass Price y Gary M. Feinman, 155-187. Nueva York: Plenum.
- Beck, Margaret y Matthew Hill.** 2004. "Rubbish, relatives, and residence: the family use of middens". *Journal of Archaeological Method and Theory* 11 (3): 297-333. <https://www.jstor.org/stable/20177498>
- Bray, Warwick, Marianne Cardale, Leonor Herrera, Anne Legast, Diógenes Patiño y Carlos Rodríguez.** 2005. "Lords of the marshes. The Malagana people". En *Calima and Malagana. Art and archaeology in Southwestern Colombia*, editado por Marianne Cardale, 141-201. Bogotá: Fundación Pro-Calima.
- Brumfiel, Elizabeth y Timothy Earle.** 1987. "Specialization, exchange, and complex societies: an introduction". En *Specialization, exchange, and complex societies*, editado por Elizabeth Brumfiel y Timothy Earle, 1-9. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carneiro, Robert.** 1990. "Chieftdom-level warfare as exemplified in Fiji and the Cauca valley". En *The anthropology of war*, editado por Jonathan Haas, 190-211. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1991. "The nature of the chieftdom as revealed by evidence from the Cauca valley of Colombia". En *Profiles in cultural evolution*, editado por Terry Rambo y Kathleen Gillogly, 167-190. Ann Arbor: University of Michigan Museum of Anthropology.
- . 2017. "The chieftdom in evolutionary perspective". En *Chieftdoms: yesterday and today*, editado por Robert L. Carneiro, Leonid E. Grinin y Andrey V. Korotaev, 15-61. Nueva York: Eliot Werner Publications.
- Cieza de León, Pedro.** (1553) 1984. *La crónica del Perú*. Madrid: Raycar.
- Corrales, Germán.** 2021. "Economía doméstica de una residencia de élite prehispánica en el valle de Pubenza". Tesis de pregrado, Departamento de Antropología, Universidad del Cauca, Popayán.
- Costin, Cathy.** 2001. "Craft production systems". En *Archaeology at the millennium. A sourcebook*, editado por Gary M. Feinman y T. Douglas Price, 273-327. Nueva York: Springer.

- Cubillos Chaparro, Julio César.** 1959. "El Morro de Tulcán. Arqueología de Popayán, Cauca". *Revista Colombiana de Antropología* 8: 215-358. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1768>
- De Anuncibay, Francisco.** 1592. "Informe sobre la población indígena de la gobernación de Popayán y sobre la necesidad de importar negros para la explotación de sus minas". En *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, editado por José Arboleda, 197-208. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- DeBoer, Warren y Donald Lathrap.** 1979. "Making and breaking of shipibo-conibo ceramics". En *Ethnoarchaeology: implications of ethnography for archaeology*, editado por Warren R. DeBoer y Donald W. Lathrap, 102-38. Nueva York: Columbia University Press.
- Díaz, Mateo.** 2019. "Arquitectura monumental prehispánica y complejidad social en el valle de Pubenza, Popayán, Cauca". Tesis de pregrado, Departamento de Antropología, Universidad del Cauca, Popayán.
- Dietler, Michael.** 1996. "Feasts and commensal politics in the political economy: food, power and status in prehistoric Europe". En *Food and the status quest. An interdisciplinary perspective*, editado por Polly Wiessner y Wulf Schiefenhovel, 87-126. Oxford: Berghahn.
- Douglass, John G.** 2002. *Hinterland households: rural agrarian household diversity in the Naco valley, northwest Honduras*. Boulder: University Press of Colorado.
- Drennan, Robert.** 1995. "Mortuary practices in the Alto Magdalena: the social context of the 'San Agustín culture'". En *Tombs for the living: Andean mortuary practices*, editado por Tom Dillehay, 79-110. Washington: Dumbarton Oaks.
- . 2000. *Las sociedades prehispánicas del Alto Magdalena*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- . 2006. Conclusiones de *Cacicazgos prehispánicos del valle de La Plata*. T. 5, *Patrones de asentamiento regionales*, editado por Robert Drennan, 219-230. *Memoirs in Latin American Archaeology* 16. Pittsburgh: University of Pittsburgh, Latin American Archaeology Publications.
- Drennan, Robert y Ana María Boada.** 2006. "Patrones demográficos". En *Cacicazgos prehispánicos del valle de La Plata*. T. 5, *Patrones de asentamiento regionales*, editado por Robert Drennan, 60-81. Pittsburgh: University of Pittsburgh, Latin American Archaeology Publications.
- Earle, Timothy.** 1987. "Specialization and the production of wealth: Hawaiian chiefdoms and the Inka Empire". En *Specialization, exchange, and complex societies*, editado por Elizabeth M. Brumfiel y Timothy K. Earle, 64-75. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1997. *How chief come to power: the political economy in prehistory*. Stanford: Stanford University Press.

- Ford, John.** 1944. *Excavations in the vicinity of Cali, Colombia*. Yale University Publications in Anthropology 31. New Haven: Yale University Press.
- Frankenstein, Susan y Michael Rowlands.** 1978. "The internal structure and regional context of early Iron Age society in Southwestern Germany". *Bulletin of the Institute of Archaeology* 16: 73-112.
- Giraldo, Hernando.** 2014. "Sources of power and the development of sociopolitical complexity in Malagana, southwestern Colombia". Tesis de doctorado, Departamento de Antropología, University of Pittsburgh, Pittsburgh.
- . 2017a. "Solicitud de autorización de intervención para aplicación del Plan de Manejo Arqueológico en el predio del proyecto 'Conjunto residencial caminos de Calibío'". Popayán. Synergy Project Management S. A. S. Informe final.
- . 2017b. "Solicitud de autorización de intervención para aplicación del Plan de Manejo Arqueológico en el predio del proyecto 'Conjunto residencial reserva de Calibío'". Popayán. Synergy Project Management S. A. S. Informe final.
- Gnecco, Cristóbal.** 1996. "Relaciones de intercambio y bienes de elite entre los cacicazgos del suroccidente de Colombia". En *Caciques, intercambio y poder*, editado por Carl Langebaek y Felipe Cárdenas, 175-199. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- . 1997. "Un contexto funerario con orfebrería en Popayán". *Novedades Colombianas* 7: 83-87. <https://revistas.unicauca.edu.co/index.php/novedades/article/view/1384>
- . 2000. *Ocupación temprana de bosques tropicales de montaña*. Popayán: Universidad del Cauca.
- González, Víctor.** 2007. *Prehispanic change in the Mesitas community: documenting the development of a chiefdom's central place in San Agustín, Huila, Colombia*. *Memoirs in Latin American Archaeology* 18. Pittsburgh: University of Pittsburgh, Latin American Archaeology Publications.
- . 2013. "¿Qué sabemos de San Agustín?". *Boletín de Historia y Antigüedades* 100 (857): 281-315. <https://academiahistoria.org.co/bha-857/>
- Langebaek, Carl.** 2000. "Cacicazgos, orfebrería y política prehispánica: una perspectiva desde Colombia". *Revista de Arqueología del Área Intermedia* 2: 11-45. <https://publicaciones.icanh.gov.co/index.php/picanh/catalog/view/160/198/521>
- . 2003. "The political economy of pre-colombian goldwork: four examples from Northern South America". En *Gold and power in Ancient Costa Rica, Panama, and Colombia*, editado por Jeffrey Quilter y John Hoopes, 245-278. Washington D. C.: Dumbarton Oaks Research Library Collection.
- Lehmann, Henri.** 1953. "Archéologie du Sud-Ouest colombien". *Journal de la Société des Americanistes* 42: 199-270. <https://doi.org/10.3406/jsa.1953.2406>

- Llanos, Héctor.** 1981. *Los cacicazgos de Popayán a la llegada de los conquistadores*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República.
- Martin, Alexander.** 2009. "The domestic mode of production and the development of sociopolitical complexity: evidence from the spondylus industry of coastal Ecuador". Tesis de doctorado, Departamento de Antropología, University of Pittsburgh, Pittsburgh.
- Melgar, Emiliano y Linda Manzanilla.** 2018. Introducción a *Arqueología de la producción*, editado por Emiliano Melgar y Linda Manzanilla, 9-20. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Murillo, Mauricio y Alexander Martín.** 2017. "La relación entre estructura comunitaria y economía doméstica en cacicazgos del centro y sur de América". *Boletín de Antropología* 30: 101-125. <https://doi.org/10.17533/udea.boan.v32n54a06>
- Patiño, Diógenes y Luisa Monsalve.** 2019. "Indigenous communities, archaeology and volcanism in Puracé, Cauca, Colombia". *Quaternary International* 505: 85-97. <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S1040618217308236>
- Pineda, Roberto.** 1987. "Malocas de terror y jaguares españoles: aspectos de la resistencia indígena del Cauca ante la invasión española del siglo XVI". *Revista de Antropología* 3: 87-114.
- Redmond, Elsa.** 1994. *Tribal and chiefly warfare in South America. Memoirs of the Museum of Anthropology*. Ann Arbor: University of Michigan.
- Rodríguez, Carlos.** 2007. *Alto y Medio Cauca prehispánico*. Miami: Syllaba Press.
- Rodríguez, José, Sonia Blanco y Alexander Clavijo.** 2007. "Rituales funerarios y chamanismo en el cementerio de Coronado (siglos III a. C. a III d. C.)". En *Territorio ancestral, rituales funerarios y chamanismo en Palmira prehispánica, Valle del Cauca*, editado por José Rodríguez, 45-60. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Rojas, Jorge.** 2021. "Estructuras defensivas prehispánicas en el valle de Pubenza, una evaluación desde la arqueología de la guerra". Monografía de grado, Departamento de Antropología, Universidad del Cauca, Popayán.
- Romano, Francisco.** 2017. "Economías domésticas y diferenciación social durante el periodo Reciente en la comunidad central de Mesitas, San Agustín, Huila". *Boletín de Arqueología* 26 (1): 29-67. <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/fian/article/view/8526>
- Rubio, Sofía.** 2022. "Cronología cerámica en valle de Pubenza: los cambios en la historia de la ocupación prehispánica del valle". Monografía de grado, Departamento de Antropología, Universidad del Cauca, Popayán.
- Service, Elman.** 1971. *Primitive social organization: an evolutionary perspective*. Nueva York: Random House.

- Smith, Michael.** 1987. "Household possessions and wealth in agrarian states: implications for archaeology". *Journal of Anthropological Archaeology* 6: 297-335. <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/0278416587900043>
- Trimborn, Hermann.** 2005. *Señorío y barbarie en el Valle del Cauca. Estudio sobre la antigua civilización quimbaya y grupos afines del oeste de Colombia*. Cali: Universidad del Valle.
- Welch, Paul.** 1991. *Moundville's economy*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.
- Wright, Henry.** 1984. "Prestate political formations". En *On the evolution of complex societies: essays in honor of Harry Hoijer*, editado por Timothy Earle, 41-78. Malibú: Undena Publications.