

rca

revista colombiana de antropología

58 / 3

SEP.-DIC. 2022

e-ISSN: 2539-472X

BOGOTÁ, COLOMBIA



ICANH

Reflexiones contemporáneas
sobre pueblos indígenas en América Latina

rca

revista colombiana de antropología

58 / 3

SEP.-DIC. 2022

e-ISSN: 2539-472X

<https://doi.org/1022380>

Bogotá, Colombia



ICANH

Revista Colombiana de Antropología

**Director del Instituto Colombiano
de Antropología e Historia (ICANH)**
Nicolás Loaiza Díaz

Subdirectora de Investigación y Producción Científica
Andrea Leiva Espitia

Coordinadora del Grupo de Antropología Social
María Teresa Salcedo

Directora de la RCA
Juana Camacho Segura

Editor general
Vladimir Caraballo Acuña

Editor arqueológico
Luis Francisco López Cano

Coordinadoras editoriales de la RCA
María Eva Mangieri y Gina Martínez Acosta

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)

Responsable del Área de Publicaciones

Laura Morales González

Coordinación editorial

Ivón Alzate Riveros

Corrección de estilo

Fernando Urueta Gutiérrez

Diagramación

Patricia Montaña Domínguez

Diseño editorial y pauta interna

Nathalia Rodríguez González

Ilustración de cubierta

Jóvenes de la guardia indígena awá se dirigen a la conmemoración de la masacre del resguardo Tortugaña, Telembí, Barbaocoas, Nariño. Febrero de 2018
Fotografía de Juan Felipe Hoyos

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), 2022

Árbitros del volumen

Zohanny Arboleda Mutis

Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México, México

Margarita Chaves Chamorro

Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colombia

Clorinda Cuminao Rojo

Universidad de Playa Ancha, Chile

Carlos Luis del Cairo Silva

Pontificia Universidad Javeriana, Colombia

Gabriela Escobar Urrutia

Universidad Rafael Landívar, Guatemala

Pablo Jaramillo Salazar

Universidad de Los Andes, Colombia

Catalina Quiroga Manrique

Universidad Nacional de Colombia, Colombia

César Augusto Tapias

Universidad del Norte, Colombia

Jairo Tocancipá Falla

Universidad del Cauca, Colombia

Laura Zapata

Instituto de Estudios Sociales en Contexto de Desigualdades,

Universidad Nacional de José C. Paz, Argentina

Contenido

Artículos

- 8 Desafíos para la conceptualización con pueblos indígenas: entre el giro ontológico y la investigación en colaboración
Sebastián Levalle
- 34 Minereros e indígenas: gobernanza local, extracción de oro y disputas ambientales en Guainía
Esteban Rozo
- 59 Recuperación territorial, *weychafes* y vigilancias. Reflexiones sobre una economía moral de resistencia mapuche
Miguel Leone
- 87 Mujeres mapuche en la ciudad. Trayectoria de vida y participación política en Santiago de Chile
Rocío Yon, Macarena Sepúlveda Tapia, Rosario Carmona, Claudio Espinoza
- 115 Extorsiones, victimización popular y limpieza social en la ciudad de Guatemala a principios del siglo XXI
Luis Bedoya
- 139 Aproximación a las pictografías de Punta Brava y los registros de mitos diluvianos del Orinoco Medio
Alessandra Caputo Jaffe

Reseñas

- 168 Claudia F. Charfuelán Caipe, Andrea C. Ortega Valenzuela, Yorely V. Quiguntar Cuatín y Janneth L. Taimal Aza, *Mujeres pastos en la lucha por la recuperación de tierras: resguardos de Guachuca y Cumbal*
Joanne Rappaport
- 173 Gregorio Hernández de Alba, Un buscador de cuentos. Reseña de *Cuentos de la Conquista*
Juan Carlos Orrego Arismendi

Content

Articles

- 8 Challenges for conceptualization with indigenous peoples: between the ontological turn and collaborative research
[Sebastián Levalle](#)
- 34 Miners and *indígenas*: local governance, gold mining and environmental disputes in Guainía
[Esteban Rozo](#)
- 59 Territorial recovery, *weychafes* and vigilance. Reflections on a moral economy of Mapuche resistance
[Miguel Leone](#)
- 87 Mapuche women in the city. Life trajectory and political participation in Santiago de Chile
[Rocío Yon](#), [Macarena Sepúlveda Tapia](#), [Rosario Carmona](#), [Claudio Espinoza](#)
- 115 Extortion, popular victimization, and social cleansing in Guatemala City at turn of the 21st century
[Luis Bedoya](#)
- 139 Approaching pictographs from Punta Brava and flood myths registers from the middle Orinoco
[Alessandra Caputo Jaffe](#)

Reviews

- 168 Claudia F. Charfuelán Caipe, Andrea C. Ortega Valenzuela, Yorely V. Quiguanter Cuatín y Janneth L. Taimal Aza, *Mujeres pastos en la lucha por la recuperación de tierras: resguardos de Guachuca y Cumbal*
[Joanne Rappaport](#)
- 173 Gregorio Hernández de Alba, A tales seeker. Review of *Cuentos de la Conquista*
[Juan Carlos Orrego Arismendi](#)

Artículos

.....

Desafíos para la conceptualización con pueblos indígenas: entre el giro ontológico y la investigación en colaboración¹

Challenges for conceptualization with indigenous peoples: between the ontological turn and collaborative research

<https://doi.org/10.22380/2539472X.2340>

Recibido: 6 de diciembre de 2021 • Aprobado: 31 de enero de 2022



Sebastián Levalle

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), Argentina
slevalle@yahoo.com.ar • <https://orcid.org/0000-0002-7860-5603>

Resumen

Este artículo aborda la conceptualización con pueblos indígenas, un problema al que se ha enfrentado históricamente la antropología, recurriendo al análisis de fuentes secundarias y al trabajo etnográfico con intelectuales orgánicos del pueblo nasa de Colombia. El trabajo concluye que la combinación de la investigación colaborativa con elementos del giro ontológico en antropología permite profundizar en la construcción colectiva de vehículos conceptuales. Se valora, entonces, la articulación durante el trabajo de campo de estas dos líneas de pensamiento que no suelen dialogar en la academia.

Palabras clave: ontología, epistemología, etnografía colaborativa, investigación participativa, metodología cualitativa

Abstract

This article addresses the conceptualization with indigenous peoples, a problem that anthropology has historically faced, resorting to the analysis of secondary sources and ethnographic work with organic intellectuals from the Nasa people of Colombia. The work concludes that the combination of collaborative research with elements of the ontological turn in Anthropology allows deepening the collective construction of conceptual vehicles. Therefore, the articulation during the field work of these two lines of thought that do not usually dialogue in the academy is valued.

¹ Agradezco a Cristóbal Gnecco, Florencia Tola, Mariela E. Rodríguez y Verónica Giordano por sus lecturas y sus comentarios sobre este trabajo.

Keywords: ontology, epistemology, collaborative ethnography, participatory research, qualitative methodology

Introducción

¿Cómo construir conceptos que adquieran sentido a partir de las experiencias y las ontologías de los pueblos con los que trabajamos? ¿De qué modo tales herramientas analíticas logran trascender las violencias disciplinarias que instituyen a estos pueblos como meros objetos de estudio? Este trabajo se mueve entre los dos interrogantes formulados y lo hace sobre una intuición: la conceptualización con pueblos indígenas, un problema al que se ha enfrentado históricamente la antropología, podría ganar profundidad y politicidad en virtud de la combinación de elementos que provienen del llamado giro ontológico en antropología con otros que han sido planteados por la tradición de investigación colaborativa en América Latina. Estas dos tradiciones de pensamiento responden a genealogías diferentes y ocasionalmente abrevan en posiciones contradictorias. Sin embargo, existen algunos puntos de contacto que pueden ofrecer combinaciones interesantes y que me han resultado productivos en mi trabajo de campo con algunos integrantes del pueblo nasa del suroccidente colombiano².

Con fines expositivos, propongo tres momentos. Primero, presento los postulados centrales del giro ontológico y de la investigación en colaboración. Luego, interrogo ambas vertientes desde las preguntas formuladas al inicio de esta introducción. Muestro, entonces, los límites a los que se enfrenta cada una de ellas a la hora de construir herramientas conceptuales junto a los pueblos indígenas y argumento las potencialidades que ofrece su eventual combinación en el trabajo de campo. Finalmente, me baso en mi propio trabajo de campo para analizar el proceso de construcción de tres conceptos junto a los intelectuales del pueblo nasa de Colombia.

.....

2 Las reflexiones que presento en este artículo son el producto de las conversaciones que mantengo con intelectuales del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) desde el 2009. A lo largo de cuatro estancias de trabajo de campo (2009, 2013, 2016 y 2018), presenté avances de investigación con estudiantes indígenas del CRIC, analicé el acervo documental de la organización y participé de talleres con docentes, encuentros escolares, asambleas comunitarias, reuniones con autoridades y con equipos indígenas de investigación.

El giro ontológico en antropología: genealogías y sentidos posibles

Lo que suele denominarse “giro ontológico en antropología” está lejos de conformar un paradigma o una escuela de pensamiento con postulados compartidos. Existe, por el contrario, una gran variedad de posturas y de tradiciones de pensamiento que, siguiendo la propuesta de Joanna Horton (2015), podemos ubicar dentro de este marco en razón de su preocupación por redefinir la relación entre el material de campo y la elaboración conceptual. En este sentido, el giro ontológico dentro de la antropología se inicia como una reacción a la tendencia que *Writing culture* (Clifford y Marcus 1986, 2) despertó en la disciplina desde los años ochenta del siglo XX, una corriente que fue conocida luego como “el giro lingüístico”. James Clifford y George Marcus abogaron por una antropología posestructural que concibiera la cultura como representación, y se interesaron en “los aspectos discursivos de la representación cultural” (1986, 13). Hablaron de “la naturaleza construida y artificial de los eventos culturales” (13) y comprendieron la escritura como una parte central de la antropología.

En el enfoque de Clifford y Marcus, la cultura conforma diferentes perspectivas sobre una realidad que se asume como universal y objetiva. El giro ontológico invierte esta premisa al plantear que la diferencia no constituye una forma de representación, simbolismo o creencia, sino que se debe a la existencia y a la participación en realidades diferentes. Antes que en términos de múltiples culturas, aquí se razona en términos de múltiples realidades. Una inversión como esta supone revisar nuestra propia ontología, ya que ella resulta incapaz de asumir la existencia de una realidad distinta a aquella que es estudiada y construida bajo las disciplinas científicas.

El cuestionamiento se enfoca en la dicotomía naturaleza/cultura, una diferenciación que corresponde fundamentalmente a la ontología naturalista de la modernidad (Descola 2001; Latour 1991). Para la mayor parte de los pueblos indígenas, lo que solemos entender como “natural” —territorio de regularidades físicas universales— aparece ligado a lo que comprendemos como perteneciente al dominio de la “cultura” —convenciones sociales relativas a cada grupo humano—. Etnografías realizadas en pueblos amazónicos (Descola 2005; Viveiros de Castro 2001) muestran que, para estos colectivos, los animales, las plantas y las fuerzas que solemos llamar “espirituales” comparten la misma interioridad que los humanos: sienten, piensan, se comunican y actúan intencionalmente en la vida cotidiana. Las diferencias están dadas únicamente por sus cuerpos físicos. Philippe Descola (2001) clasifica

este modo de identificación de similitudes y diferencias entre los existentes bajo la categoría de *animismo*. Eduardo Viveiros de Castro (2010) encuentra una variación particular de esta ontología en algunos pueblos amazónicos que implica que cada cuerpo constituye un punto de vista específico, de modo tal que los no humanos se autoperciben como humanos con atributos culturales y ven a los humanos como no humanos. Siguiendo esta lógica, Viveiros de Castro plantea que antes que de múltiples culturas, corresponde hablar de múltiples naturalezas, oponiendo así un *multinaturalismo* amazónico al multiculturalismo moderno.

Es posible identificar tres vertientes fundamentales que abrevan en el giro ontológico en antropología. Una de estas líneas, cuyo máximo exponente es Descola, parte de la etnología francesa y promueve un asiduo diálogo con la filosofía. La segunda, que tiene en el brasileño Viveiros de Castro un referente central, surge en el cruce entre el estructuralismo y el posestructuralismo francés y algunas tradiciones británicas de la antropología amazónica (Wright 2016). La influencia de Claude Lévi-Strauss es patente en ambas vertientes. Finalmente, con mayor arraigo latinoamericano y abarcando casos andinos, autores como Mario Blaser (2009) y Marisol de la Cadena (2009) se interrogan por las articulaciones posibles entre política y ontología, un asunto que las dos líneas precedentes relegan a un segundo plano.

A su vez, existen dos orientaciones fundamentales en el tratamiento de la ontología que atraviesan transversalmente estas vertientes. Por una parte, la ontología hace referencia a las formas de percibir, relacionarse y actuar en el mundo. Esto incluye el inventario de seres y de relaciones entre los seres, así como las formas en que esos esquemas mentales se hacen carne en la práctica y en las narraciones, permitiendo *enactuar* otros mundos (Descola 2001; Blaser 2019). Por otra parte, Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro (2014) han postulado que la ontología ofrece una propuesta metodológica innovadora para la antropología. Es en esta línea donde me interesa situar las reflexiones alrededor de la conceptualización con pueblos indígenas. Según los autores mencionados, el giro ontológico apunta a alterar la relación clásica entre el material empírico y los conceptos analíticos: en lugar de enmarcar teóricamente los datos, se trata ahora de lograr que el trabajo de campo dicte los términos de su propio análisis (Holbraad 2010).

La ontología es, entonces, el resultado de los intentos de los antropólogos y las antropólogas para transformar su propio repertorio conceptual y así poder describir el material etnográfico en términos que no caigan en el terreno de lo absurdo. Por eso, en el enfoque de Holbraad (2014), ontología no es un sustantivo, sino un adjetivo o un adverbio. En este camino la reflexividad crítica se torna reflexividad conceptual; la idea es conceptualizar “hasta afuera”, “pensar las cosas hasta su

límite” (Holbraad 2014, 137). Esta aproximación a “lo ontológico” ofrece un terreno productivo para repensar nuestras conceptualizaciones etnográficas. Según Holbraad (2010), todo lo que se requiere para trabajar en términos ontológicos es un conjunto de asunciones iniciales y algún material que parezca contradecirlo. Si el investigador se mantiene fiel a su etnografía, deberá entonces asumir el desafío de la conceptualización en términos ontológicos, trabajando más allá de sí mismo.

De acuerdo con Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro (2014) la promesa política del giro ontológico implica accionar una forma de política en el propio funcionamiento de la antropología. La política de la ontología es la pregunta acerca de cómo las personas y las cosas podrían diferir de sí mismas. Diferir es un acto político y la antropología abona esa práctica toda vez que se propone dotar al “otro” de un peso ontológico completo. Para ello es necesario evitar el relativismo despreocupado que subyace a posturas como las que consideran la existencia de diferentes “visiones del mundo”, porque tales asunciones reifican la realidad objetiva y universal que postula la ontología moderna. La antropología se vuelve aquí una “teoría-práctica de la descolonización permanente del pensamiento” (Viveiros de Castro 2010, 14), una práctica descolonial que haría posible la multiplicidad, más precisamente, la proliferación de las pequeñas multiplicidades.

Varios autores (Bessire y Bond 2014; A. Ramos 2012) señalan que la perspectiva crítica que postula el giro ontológico deshistoriza el tratamiento de lo social, invisibiliza las relaciones interétnicas y las hibridaciones culturales, y reduce la evidencia etnográfica a tipologías totalizantes que oponen el pensamiento indígena al pensamiento occidental. Se trata, de acuerdo con estos autores, de una teoría despolitizada, que no se preocupa por los efectos políticos que devienen del uso no académico de sus conceptos. Lucas Bessire y David Bond (2014) señalan que la propuesta de Holbraad reduce el análisis material al campo de lo sagrado. Como consecuencia, la diferencia se identifica exclusivamente con las visiones chamánicas y se pasa por alto el campo de fuerzas en el que ella es producida. En las secciones siguientes, plantearé que la articulación metodológica entre el giro ontológico y la investigación en colaboración permite imaginar alternativas productivas a estas limitaciones.

Un alto en el camino: investigación en colaboración en América Latina

Varios años antes del surgimiento del giro ontológico, antropólogos y antropólogas abocadas al trabajo en colaboración con pueblos indígenas habían postulado que el diálogo etnográfico y político con los sujetos nativos que se desarrolla durante el trabajo de campo podía configurarse como un espacio fructífero para la construcción de nuevos conceptos. En los años ochenta, Luis Guillermo Vasco Uribe, un antropólogo colombiano que trabajó junto a comunidades misak, ensayó una metodología que consiste en recoger los conceptos en la vida cotidiana (Vasco Uribe 2007). La antropóloga estadounidense Joanne Rappaport (2007, 200-201) defendió la idea de que la antropología en colaboración debía ser pensada como una práctica intercultural sostenida en el tiempo, que involucra no solamente el diálogo, sino además un proceso de teorización colectiva que ocurre durante el proceso de campo.

Estas propuestas se encuadran en el quehacer etnográfico, pero son tributarias, en buena medida, de una serie de iniciativas latinoamericanas gestadas al calor de la revolución cubana. Entre estas experiencias se encuentran los trabajos de La Rosca de Investigación y Acción Social (Bonilla *et al.* 1972) y de Orlando Fals Borda (1994), en Colombia, y de Paulo Freire (2002), en Chile y en Brasil. Los legados de Fals Borda y de Freire fueron resignificados en diversas experiencias que pueden situarse dentro de un campo abierto de producción intelectual orientado a la transformación social que supone el involucramiento del investigador formado en la academia y el protagonismo de los sectores populares. Estas experiencias configuraron un paradigma alternativo al positivismo y al estructural-funcionalismo por entonces en boga en la teoría social.

Entre los aspectos compartidos por estos trabajos se destaca la centralidad de la praxis. El objetivo último del quehacer científico consiste en estudiar la realidad para transformarla mediante la práctica colectiva. Por eso, se descarta la pretensión de neutralidad valorativa del trabajo científico que entronizaba el positivismo. En 1969, Fals Borda postuló el horizonte del compromiso, entendido como “la acción o la actitud del intelectual que, al tomar consciencia de su pertenencia a la sociedad y al mundo de su tiempo, renuncia a una posición de simple espectador y coloca su pensamiento o su arte al servicio de una causa” (2009, 243).

Rechazando lo que La Rosca denominaba como “relación explotadora de sujeto-objeto” (Bonilla *et al.* 1972, 24), estos investigadores entienden que el conocimiento se construye colectivamente. Las organizaciones de las clases populares

se vuelven sujeto de las investigaciones, una dimensión que se sintetizará luego bajo el horizonte de la “colaboración”. Esta orientación requiere dialogar con las concepciones del mundo de los sectores populares, un elemento que se plasma en la idea de “ciencia popular” que Fals Borda (1994) recupera de Gramsci y que será desarrollado luego sobre el horizonte de la interculturalidad.

El compromiso político del investigador conlleva también un llamado a politizar la metodología. Se ensayan, entonces, metodologías participativas bajo diversas orientaciones, como la inserción del investigador en las organizaciones populares, el compromiso con ellas (Bonilla *et al.* 1972) o la solidaridad (Vasco Uribe 2007). Se buscan procedimientos situados y se relega a un segundo momento la definición de las técnicas a utilizar.

Una investigación de este tipo posee un fuerte carácter prefigurativo, se conforma como un proceso de reflexión colectiva y anticipa las relaciones sociales que se pretenden construir. El proceso de validación ya no responde a criterios de objetividad científica, sino más bien al horizonte de la praxis: la teoría tiene validez si permite transformar la realidad local, el conocimiento surge de la práctica y se debe a ella; de ahí la idea de la “investigación-acción”. Finalmente, estas experiencias ostentan un carácter interdisciplinario. Dicho carácter se explica por la orientación de la investigación, que responde a las necesidades políticas antes que al devenir de las academias, y por el diálogo con las concepciones del mundo de los sectores populares.

Si en los años setenta una buena parte de estas experiencias se enmarcaba en la sociología crítica y en la pedagogía, a partir de los años ochenta la etnografía permitió dar continuidad y complejizar algunos de los viejos debates. Enfoques como los de Vasco y Rappaport radicalizan la participación de los otrora “objetos” hasta el terreno de la elaboración conceptual. Vasco Uribe (2010) comenta que en su trabajo junto al pueblo misak del suroccidente de Colombia, para conocer la historia de las comunidades, fue necesario poner en práctica una “metodología propia” que consiste en recorrer el territorio junto a los mayores para leer ahí las huellas de los eventos colectivos significativos. En estos recorridos, tanto como en las conversaciones con los mayores y mayoras, encontró un profundo acervo conceptual ya elaborado, aunque no formalizado en términos abstractos. Conceptos como el del “caracol de la historia”, una figura que puede hallarse en diversos planos (desde una piedra hasta un sombrero o un remolino en la cabeza) o el de “el desenrollar la historia personal”, que remite al cordón umbilical enterrado en las cocinas de las casas, se refieren a elementos materiales de la vida cotidiana: “son cosas que al mismo tiempo que tales son abstracciones” (Vasco Uribe 2010, 12).

La tarea del antropólogo que Vasco Uribe (2002) designa con el adjetivo *solidario* consiste en formalizar esas abstracciones mediante el diálogo o la confrontación con los conocimientos del etnógrafo. Esta tarea se desarrolla junto a los indígenas y tiene como objetivo fortalecer las luchas y los proyectos de vida de las comunidades, de modo que logren “volver a vivir la vida de una manera guambiana [misak]” (Vasco Uribe 2006, 14)³.

Rappaport (2007) se basa en su trabajo junto a organizaciones indígenas de los nasa, un pueblo vecino de los misak, para promover la construcción de herramientas analíticas de forma colaborativa. Antes que recoger conceptos cuya existencia precede al antropólogo o a la antropóloga, en la experiencia de Rappaport, estos conceptos emergen de una serie de negociaciones entre las luchas, las epistemologías y los marcos institucionales de los colaboradores y las colaboradoras, los y las indígenas. Ambos autores postulan que el conocimiento propio —ya sea aquel recreado en la memoria colectiva, el fruto de las luchas comunitarias o los saberes cosmogónicos— no conforma el final del proceso, sino una oportunidad para emprender un nuevo trabajo de conceptualización. La “co-teorización indígena-académica” (Rappaport 2007) configura un espacio de múltiples traducciones e involucra mudanzas subjetivas tanto por parte de los colaboradores como de los indígenas.

Como postula Rappaport (2008), colaborar no significa que el antropólogo o la antropóloga se vuelva un activista —convirtiéndose en el “otro”—, sino que su trabajo contribuya a mejorar las agendas activistas entrando en conversación con metodologías ya elegidas por la comunidad —transformándose a sí mismo en la relación con el “otro”—. Desde la perspectiva colaborativa, el trabajo de campo deja de ser un medio para ser un fin; antes que un lugar de recolección de información, se convierte en un espacio para el debate y la producción conjunta de conocimientos.

.....

3 Laura Guzmán Peñuela y Luis Alberto Suárez Guava (2022) señalan que, para acceder a los *conceptos vivos* que identifica Vasco, resulta necesario compartir el trabajo material con los propios indígenas. En lugar de establecer conversaciones teóricas animadas por nuestra voluntad como investigadores, los autores postulan que debemos reconocer nuestra ignorancia en los trabajos cotidianos y dejarnos enseñar por la gente. Es innegable que los trabajos de campo extensos que involucran la participación del investigador o la investigadora en el quehacer diario de las comunidades permiten establecer mejores condiciones para el diálogo intercultural. No obstante, no creo que ese sea el único camino para llevar a cabo la coconceptualización, menos aún en un contexto como el actual, en el que los profesionales indígenas formados por las academias y por las propias organizaciones sociales reflexionan con categorías antropológicas (recupero este asunto más abajo).

Más allá de su vocación dialoguista, investigadores e investigadoras que colaboraron en los años setenta con pueblos campesinos e indígenas han interpretado la realidad según teorías modernizantes. Las ideas de *conciencia semiintransitiva* de Freire y de *sentido común* de La Rosca son ilustrativas en este sentido. Freire postulaba que, en las sociedades rurales latinoamericanas, el concepto de realidad “no se corresponde con la realidad objetiva, sino con la realidad que se imagina el hombre alienado que las integra” (1972, 72). Aquí surge la conciencia semiintransitiva, que Freire define como una imposibilidad de “admirar” la realidad en perspectiva y que conforma un obstáculo para la transformación social (Levalle 2014).

La Rosca se proponía validar los saberes del pueblo, e incluso, uno de sus miembros, Fals Borda, recuperó la idea gramsciana de la *ciencia popular*, entendida como “un conocimiento empírico, práctico, de sentido común” (1994, 89). Sin embargo, como aduce convincentemente Vasco Uribe (2002), al considerar el conocimiento popular como sentido común, los integrantes de La Rosca instituyeron su propio conocimiento, aquel producido por las ciencias sociales, como el filtro mediante el cual seleccionar e intervenir los saberes populares. En el mismo sentido, Fals Borda proponía incorporar la ciencia popular en los trabajos científicos “sin hacer que pierda su ‘necesidad’ y su ‘sabor’ específico” (1994, 94). Nuevamente, aquí la diferencia se piensa superficialmente al traducirla a nuestros términos y dejarle únicamente la tarea de recolorar nuestros conceptos preconcebidos. No existe ninguna amenaza a los conocimientos modernos, ningún desplazamiento del mundo del investigador⁴.

El enfoque ontológico puede evitar que la investigación en colaboración adquiera la forma de esta suerte de “pastoral modernizante” (la elección del sustantivo no es azarosa: muchas de estas experiencias tuvieron una fuerte influencia de la teología de la liberación). En los ejemplos reseñados arriba, los conocimientos indígenas no logran superar el estatuto de creencia, representación errada de la realidad. Pero, como sostiene Holbraad (2010), el hecho de que lo que dicen o hacen las personas que estudiamos aparezca como errado puede indicar que hemos llegado a los límites de nuestro propio repertorio conceptual. En tal caso, no estaríamos en presencia de distintas visiones del mundo, sino de diferentes

.....

4 Estos postulados iniciales fueron revisados por Freire y por Fals en sus trabajos posteriores. Freire enfatizó la necesidad de reunir la conciencia con la construcción de poder popular y abogó por el abandono del término *concientización* (Torres 2007); y Fals ensayó formas de coteización con los campesinos de la costa caribe (Robles Lomeli y Rappaport 2018), e identificó conceptos como *hombre hicotea* o *sentipensamiento*.

mundos que aún no logramos visualizar. Se trata entonces de preguntarnos qué es lo que estamos encontrando en nuestro material de campo y proceder a profundizar en el trabajo de conceptualización.

Conceptualización con pueblos indígenas: desafíos y posibilidades

Al comienzo de este trabajo sostuve que la combinación de los enfoques ontológicos y colaborativos ofrece interesantes posibilidades a la hora de elaborar conceptos junto con los pueblos indígenas. A pesar de las diferencias, la conceptualización “hasta el final” que propone el giro ontológico puede profundizar el trabajo colaborativo; y viceversa: la coteorización indígena-académica es capaz de fortalecer y profundizar la dislocación del mundo de las antropólogas y los antropólogos que promueve el giro ontológico. A continuación, exploraré cada una de estas direcciones de forma sucesiva.

En la sección anterior adelanté algunas de las limitaciones que mostraron las experiencias colaborativas de los años setenta en el terreno de la coteorización. Aún resulta frecuente que quienes colaboran con organizaciones indígenas no cuestionen los instrumentos teóricos con los que suelen trabajar, con lo cual permanecen presos de los supuestos ontológicos del marco disciplinario moderno que contradice las intenciones políticas de sus trabajos. Elizabeth Povinelli (1995) señala que los investigadores y las investigadoras que trabajan con el pueblo belyuen en Australia confían en las nociones occidentales de intencionalidad humana, subjetividad y producción que aparecen en los discursos legales a los que intentan oponerse; una situación que crea una tensión irresoluble entre los objetivos políticos de estos proyectos y los marcos teóricos en los que ellos residen. En estos casos, la diferencia ontológica queda reducida a la cultura, de modo que el ejercicio de coteorización que se proponen los colaboradores se revela como un capítulo más del colonialismo intelectual que buscan combatir.

En su trabajo con integrantes del pueblo quechua de los Andes peruanos, Marisol de la Cadena (2009) encuentra que el territorio de la política en este pueblo desborda los marcos de la actividad humana porque incluye a una variedad de seres que nosotros designaríamos como pertenecientes al orden de la naturaleza, pero que en el mundo quechua poseen una agencia propia. Esta autora advierte: “la colaboración se olvida [de] que la política (como una categoría y las prácticas que cuentan como tales) pertenece a una genealogía epistemológica específica que

no puede representar la diferencia radical que existe entre los muchos mundos que habitan el planeta” (De la Cadena 2009, 166). Es en este punto donde el enfoque ontológico puede ofrecer alternativas interesantes para caminar hacia la “autodeterminación ontológica de los pueblos” (Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro 2014, 2). El primer aporte en este sentido consiste en esclarecer la naturaleza de las preguntas que formulamos en el campo, como dice Holbraad: “el giro ontológico involucra a menudo mostrar que tales preguntas del ‘por qué’ (explicaciones) están fundadas en malas concepciones del ‘qué’ (conceptualizaciones)” (2014, 135).

En segundo lugar, el llamado que hacen estos autores en la dirección de revisar los supuestos ontológicos y epistemológicos en los que se basan nuestras disciplinas significa asumir la responsabilidad que nos toca en las discusiones con las poblaciones con las que trabajamos. La descolonización de la teoría antropológica es, en primer lugar, una descolonización de los antropólogos y las antropólogas. En ese sentido, Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro (2014) prefieren no explicar demasiado, no agotar las categorías presuponiendo salidas o traducciones que pueden no ser ni las mejores ni las únicas. Viveiros de Castro (2010) propone trabajar sobre el terreno del *equivoco*; un tipo de disyunción comunicativa en el que los interlocutores utilizan términos homónimos, pero no hablan de la misma cosa. Antes que un obstáculo, la equivocación es aquí una forma de comunicar la diferencia entre ontologías.

Indaguemos ahora en la segunda dirección que señala mi intuición inicial; revisemos las posibilidades que la coteorización ofrece para dislocar el mundo de los antropólogos promovido por el giro ontológico. “¿Qué les debe conceptualmente la antropología a los pueblos que estudia?”, se pregunta Viveiros de Castro (2010, 14). El brasileño asegura que la originalidad antropológica radica en la “capacidad imaginativa” de los pueblos indígenas, a quienes ubica como coproductores de las teorías antropológicas, con lo cual fundamenta la fecundidad de una alianza tácita entre las concepciones y las prácticas del mundo del “sujeto” y del “objeto”. Sorprendentemente, y a pesar de las resonancias que estas palabras guardan con el enfoque colaborativo, Viveiros de Castro no señala que tal alianza requiera una práctica de investigación y una conceptualización compartida con los indígenas.

Algo similar ocurre con Descola. El discípulo de Lévi-Strauss y de Maurice Godelier diferencia la etnografía de la etnología y de la antropología. De acuerdo con Descola, la etnografía consiste en la descripción de la vida de un pueblo ajeno al investigador, la etnología se aboca a la comparación de diversas etnografías y la antropología se extiende hacia el análisis más general sobre las diferencias culturales. Como postula Mariela Eva Rodríguez (2019), esta clasificación restringe la

práctica antropológica, y más aún la teorización, a un reducido grupo de académicos experimentados.

De igual manera, en la versión de Holbraad (2010), la ontología, o más bien, *lo ontológico*, se refiere a un procedimiento metodológico que toma lugar por fuera del trabajo de campo. En este sentido, puede resultar esclarecedor revisar las acepciones que adquieren el “compromiso” y la “novedad teórica” en el libro de Amiria Henare, Martin Holbraad y Sari Wastell (2007), titulado *Thinking through things*. Los autores proponen una metodología “radicalmente esencialista”, cuyo propósito consiste en tomar las “cosas” encontradas en el campo tal como se presentan, antes que asumir inmediatamente que ellas significan o representan otra cosa. Para conseguir este objetivo es necesario establecer “un compromiso efectivo entre los investigadores y los fenómenos que estudian” (2). Esta idea, que denominan *compromiso heurístico* (*heuristic engagement*), reedita la división entre un sujeto y un objeto, una escisión típicamente occidental que responde en última instancia a la división naturaleza/cultura que los ontológicos pretenden cuestionar. El pensamiento moderno ha concebido a los pueblos indígenas como inmanentes a la naturaleza. De hecho, la imposibilidad de distanciamiento/objetivación frente al espacio externo al sujeto por parte de estos pueblos ha sido consignada como la causa de su “atraso” material y el fundamento de su posición subordinada en materia de racionalidad política (De la Cadena 2009). Al igual que la naturaleza, estos pueblos son ubicados en el lugar del objeto de las disciplinas modernas.

En esta propuesta, como en Viveiros de Castro o en Descola, la novedad teórica aparece en el escritorio del antropólogo, mientras que en los abordajes colaborativos los nuevos conceptos se producen en el campo junto con los interlocutores. Las creaciones conceptuales que el giro ontológico elabora a partir del material de campo conforman entonces una novedad para los investigadores, pero pueden no resultar significativas para los indígenas. La crítica a la ontología moderna que este enfoque ha planteado con especial elocuencia corre el riesgo de neutralizarse al confiar la tarea de la elaboración conceptual únicamente a los investigadores y las investigadoras no indígenas y a la antropología. Aún más, Henare, Holbraad y Wastell afirman: “así que ‘pensar a través de las cosas’ es recursivo como método antropológico, en el sentido de que saca *ventaja* (el potencial para producir conceptos analíticos novedosos) de los propios proyectos ontológicos de los informantes” (2007, 27; énfasis añadido). En este pasaje, los conceptos surgen de los proyectos ontológicos de “los informantes”, de modo tal que el antropólogo extrae y patenta —por la vía de la publicación académica de los resultados— los

conocimientos indígenas, sin considerar la voluntad de los pueblos que los producen. En este sentido, tal como ha sugerido Alcida Ramos (2012), el giro ontológico continúa hablando en nombre de los “otros” en lugar de hacerles espacio a sus voces, aun cuando muchos indígenas están formados en educación superior y hablan con el lenguaje de la antropología.

Para que las propuestas del giro ontológico se articulen productivamente con los enfoques colaborativos es necesario mantener fidelidad, no únicamente al material de campo, sino fundamentalmente al encuentro y a las conversaciones que se producen con los interlocutores indígenas. Sin embargo, una aventura como esta no está exenta de riesgos y tensiones. Por ejemplo, la crítica ontológica al concepto de cultura, y a otros conceptos de uso cotidiano, corre el riesgo de invalidar los conceptos que los indígenas han encontrado, y ocasionalmente resignificado, a la hora de expresar su diferencia y de desplegar sus luchas. Como veremos a continuación, conceptos como el de *interculturalidad* presuponen la diferencia naturaleza/cultura, pero son al mismo tiempo un producto de debates colectivos y un medio para habilitar posiciones políticas contrahegemónicas, en este caso en oposición a la idea neoliberal de multiculturalismo. Se presenta entonces una situación paradójica: antaño los científicos sociales les señalaban a los indígenas la necesidad de trascender sus saberes de sentido común, pero ahora que los indígenas han aprendido a hablar como ellos, los antropólogos los critican por apelar a conceptos y teorías arcaicas. Y lo peor de todo: esta crítica se formula para el supuesto beneficio de los y las indígenas. De este modo, los pueblos originarios regresan al territorio de la ignorancia porque, paradójicamente, desconocen los modos de (y las modas para) traducir sus ontologías.

Por otra parte, es posible que la idea de *diferencia radical*, que se muestra tan productiva a nivel teórico, se revele como un obstáculo a la hora de llevar los procedimientos ontológicos hacia las conversaciones en el campo. ¿Cómo conversar con una alteridad absoluta? Parece que frente a tamaña diferencia solo nos queda la posibilidad de observar desde afuera y controlar nuestras equivocaciones para hacer el menor daño posible, una suerte de conservacionismo intelectual. No obstante, diversas experiencias latinoamericanas muestran que, en muchos casos, los propios indígenas emprenden el trabajo de conceptualización (Hale y Stephen 2013). En otras oportunidades, este se desarrolla mancomunadamente con académicos externos que trabajan para las organizaciones nativas (Rappaport 2008). En estos casos, la frontera entre indígenas y antropólogos se reconfigura y la combinación de diversas ontologías puede trascender el estrecho marco de la equivocación controlada.

Muestrario: aproximaciones productivas al par ontología/colaboración

En mi trabajo de campo con activistas del pueblo nasa del sur de Colombia suelo encontrarme con estos dilemas con bastante frecuencia. El pueblo nasa es uno de los tres pueblos indígenas más numerosos del país. Desde 1971, los nasa se organizaron en el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), una organización multiétnica que impulsó la recuperación de los territorios indígenas y de sus estructuras de gobierno. En 1978, el CRIC creó el Programa de Educación Bilingüe Intercultural con el objetivo de construir un proyecto pedagógico que permitiera fortalecer las luchas comunitarias. Más tarde, la organización fundó la Universidad Autónoma Indígena Intercultural y el Centro Indígena de Investigaciones Interculturales de Tierradentro. En estos espacios se desarrollan investigaciones que combinan diversas memorias y epistemologías⁵.

Cuando comencé a escribir mi tesis de maestría me topé con la necesidad de trascender los debates epistémicos que habían conformado mi punto de partida. Yo estaba interesado en comprender los efectos de la violencia epistémica sobre los pueblos indígenas y en indagar posibles vías de resistencia. La universidad y el centro de investigaciones del CRIC ofrecían buenas oportunidades para desarrollar mi trabajo. Sin embargo, en el curso de las conversaciones con los nasa aparecieron explicaciones que remitían a cuestiones ontológicas, como, por ejemplo, el hecho de plantear que lo que el Estado había catalogado como un movimiento sísmico resultaba ser, en realidad, la acción de un volcán habitado por un conjunto de espíritus poderosos.

Este evento, el terremoto/erupción volcánica y las avalanchas de lodo desatadas el 6 junio de 1994 en los municipios de Páez e Inzá, era consignado por mis interlocutores como la motivación principal para la fundación del centro de investigaciones en el que yo estaba interesado. Dicho centro había sido diseñado con el objetivo de recrear el “conocimiento propio” para defender el territorio frente a las amenazas externas y lograr “vivir como nasa”, es decir, permanecer en interacción con las entidades sensibles que conviven en el espacio vital.

Desde que comprendí esto, comencé a internarme en los debates ontológicos, al tiempo que los nasa profundizaban en sus prácticas espirituales. Comentaré a continuación tres situaciones que involucran un proceso de conceptualización

5 Sobre las investigaciones que desarrolla el CRIC, véase Levalle (2014; 2018) y Rappaport (2008; 2013).

con algunos integrantes de este pueblo indígena y que despliegan elementos ontológicos: interculturalidad, investigación y reexistencia.

Inocencio Ramos es el responsable de mi primer contacto con los nasa. Nació en Tierradentro, una zona con fuerte presencia de este pueblo, y es un activo militante en la defensa de su territorio. Él ha mantenido una posición crítica frente a los discursos multiculturales del Estado colombiano; un Estado que, desde la reforma constitucional de 1991, se reconoce como multiétnico y pluricultural. Para enfrentar la ficción de igualdad que pregona el *multiculturalismo neoliberal* (Hale 2005), Inocencio propuso el término *interculturalidad de equilibrio* y lo definió con las siguientes palabras: “Proyecto político, pedagógico propio, que a partir de los actuales desequilibrios sociales, proyecta ideas y acciones pero para perpetuar la luz del corazón. Sabemos que esta luz se apaga, cuando subyugamos y cortamos la flor de la felicidad” (I. Ramos s. f., 4). La interculturalidad de equilibrio se opone a la *interculturalidad de integración*, que, más allá de su retórica de tolerancia, ubica a la cultura occidental en una posición privilegiada. El eje del concepto descansa en la demanda de condiciones iguales como requisito para establecer un verdadero diálogo intercultural. Desde una mirada ontológica, el concepto se revela como una trampa porque, al apelar a la cultura (interculturalidad), intenta una disputa política en los términos de su oponente. No obstante, esta definición forma parte de un texto que lleva por título *Corazonar: pensar con el corazón, saberes para sanar la madre tierra* (I. Ramos, s. f.). Según Inocencio, no es posible conocer si no se desarrolla la capacidad de sentir y de soñar.

Inocencio suele enfatizar la necesidad de construir conceptos propios para recrear el modo de vida del pueblo nasa. En ese camino, de la misma manera que otros y otras intelectuales nasa, se preocupa por recordar los conocimientos cosmogónicos que permiten armonizar su territorio. Tales conocimientos habilitan una interacción equilibrada entre los seres humanos y los demás seres que conviven en el entorno. La interculturalidad de equilibrio, pensé entonces, puede remitir a esta serie de interacciones que involucran no solamente a las distintas sociedades, sino también al conjunto de entidades sensibles. En ese sentido, este concepto ayudaría a liberarse del corsé de la cultura o, dicho de otro modo, permitiría desacoplar la asociación esencial entre cultura y seres humanos que supone nuestra propia ontología.

En una nueva estancia de trabajo de campo, acudí a Inocencio para conversar sobre este asunto. Él insistió en el sentido central del concepto, eminentemente político, porque surge de las relaciones entre los nasa y el Estado, pero también entre ellos y los demás pueblos que conviven en el departamento del Cauca. Me

dijo entonces: “Yo creo que es eso que le llaman interculturalidad crítica, si hablamos del diálogo, pues, lo bonito es que dialoguemos entre iguales” (comunicación personal, 5 de noviembre de 2018). Le comenté entonces mi interpretación. Le dije que al leer la palabra *equilibrio* había pensado en la idea de la armonización del territorio y que entonces me había parecido interesante que la interculturalidad ya no se refiriera únicamente a la relación entre distintas culturas, sino también a las relaciones entre ellas y la naturaleza. “Claro”, respondió Inocencio, “necesariamente antes que nosotros, sería reconocer la tierra como madre, como gente. Y es que, si ella está desequilibrada, pues, ¿qué diálogo vamos a proponer? Necesariamente hay que conectar” (comunicación personal, 5 de noviembre de 2018).

La conversación con Inocencio me ayudó a controlar la inevitable equivocación que supone el proceso de traducción de los distintos mundos en los que habitamos. Ahora entiendo que cuando él habla de interculturalidad, ya sea de equilibrio o de cualquier clase, no se refiere únicamente a la relación entre sociedades: “necesariamente hay que conectar”. Probablemente este aspecto le resultaba evidente a Inocencio, mientras que para mí representaba un vuelco en la carga semántica del concepto de interculturalidad. Aparece aquí un espacio de intersección entre realidades distintas, algo que Marilyn Strathern (2004) define como *conexión parcial*, un entramado de relaciones que involucran más de una entidad, pero menos que dos.

Para graficar esta idea, Mario Blaser (2019) propone la imagen de un pato que es también un conejo (figura 1).

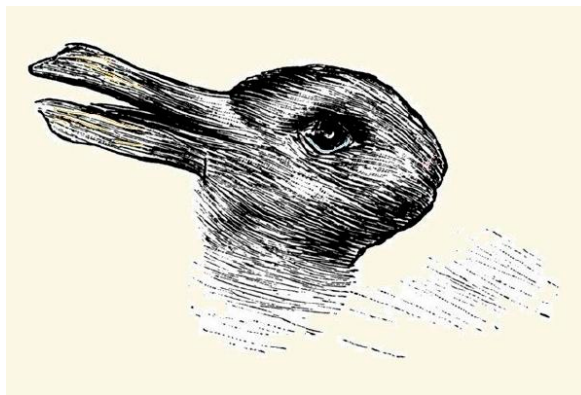


Figura 1. Ilustración Conejo y pato

Fuente: tomado de Blaser (2019, 76).

Desde la mirada del pato resulta imposible darle entidad al conejo, y viceversa. Para complementar esta idea, resulta interesante proceder como Claudia Briones (2014) y recuperar la pintura de Maurits Cornelis Escher *Manos dibujando*, elaborada en 1948 (figura 2).

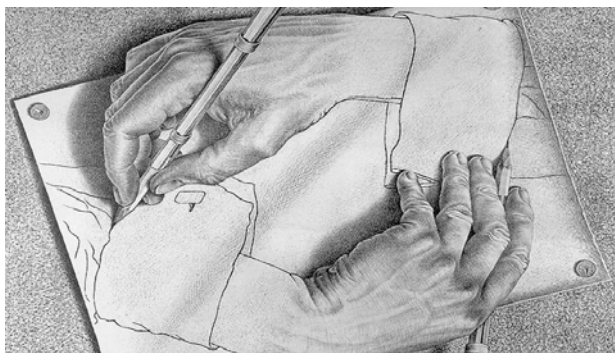


Figura 2. Manos dibujando

Fuente: tomado de Briones (2014, 65).

La segunda imagen muestra la continua producción de los mundos en los que habitamos y, al mismo tiempo, da cuenta de que existen relaciones entre ellos, relaciones que suelen trazar profundas asimetrías. Dado que esas relaciones no resultan aprehensibles desde la perspectiva de uno solo de esos mundos (y menos aún desde aquel que ha conquistado la hegemonía), la equivocación conforma el único modo de conectar aquello que parece inconmensurable.

La segunda imagen también nos permite comprender que las realidades se coproducen y se representan mutuamente y ese es el espacio para la política. Inocencio enfatiza esta dimensión del concepto porque quiere producir una herramienta útil para la contienda pública y para interpelar al Estado. La política aparece entonces como el significante que debe conquistar el primer plano, precisamente porque para el multiculturalismo neoliberal se trata únicamente de reconocer demandas culturales desvinculadas de su inherente politicidad. Sin embargo, una vez más, “necesariamente hay que conectar”, dado que, como ocurre con los quechuas (De la Cadena 2009) o con los mapuches (Ramos y Sabatella 2012), la política entre los nasa no involucra únicamente actores humanos.

Si volvemos a la definición inicial que propuso Inocencio para la interculturalidad de equilibrio, necesariamente debemos preguntarnos qué significado adquiere en este pasaje la política. Al hablar de un “proyecto político, pedagógico propio”, ¿estará haciendo referencia también a las relaciones con los seres sensibles que

habitan el territorio? A juzgar por el rumbo que está tomando el proyecto educativo del pueblo nasa habría que contestar positivamente: la educación propia incorpora, cada vez con mayor insistencia, prácticas rituales y elementos del conocimiento cosmogónico. A la vuelta de la historia, me percaté de que lo que creí descubrir en la propuesta de la interculturalidad de equilibrio estaba presente en la idea de interculturalidad a secas, sobre la que ya habíamos conversado mucho tiempo antes con Inocencio⁶. Sin embargo, el equilibrio fue el signo que me permitió tomar conciencia sobre cuáles eran esas conexiones que estaba desconociendo. Por el otro lado, la conversación alrededor de este concepto le permitió a Inocencio afinar la conceptualización para enfatizar elementos que permiten vislumbrar esas zonas de conexión y habilitan un ensanchamiento de la disputa política.

Este primer ejemplo da cuenta de que los términos *ontología* y *política* son inescindibles, dado que, como postulan Ramos y Sabatella (2012), toda ontología se produce en articulación con los discursos y las políticas públicas hacia la alteridad formuladas por los Estados y se despliega en el diálogo con los antagonistas reconocidos. Aunque tampoco se trata de ontologizar la política de forma absoluta, algo con lo que Inocencio no estaría de acuerdo. Hay exceso, es decir, hay conflictos ontológicos, pero hay también política más acá de la ontología.

Cuando más arriba planteaba que los indígenas que habitan en las fronteras de la modernidad reflexionan en términos ontológicos, estaba pensando en otro ejemplo de mi trabajo de campo. En este caso, se trata del concepto de *investigación*. Esta categoría, profundamente occidental, gozaba de muy mala fama entre los nasa porque remitía a la figura de la antropóloga o el antropólogo que interroga a las comunidades y se marcha para siempre. Desde que los nasa, dentro del CRIC, comenzaron a impulsar sus propias investigaciones, se hizo necesario discutir la utilidad y el sentido de estas prácticas. En los primeros documentos de la organización, la investigación fue traducida como *paapáy* o *paapéyí* (preguntarse o consultar) y se la comprendió como una actividad de reflexión y análisis que llevan a cabo las comunidades en su quehacer cotidiano (CRIC 1987).

Los miembros del centro de investigaciones de Tierradentro llevaron a cabo varios talleres con maestros y autoridades para pensar el sentido de la investigación. Investigar fue traducido como *ûus atxah*, un término polisémico que hace

6 Esta presunción acerca de la interculturalidad se constata con otros intelectuales nasa que han reflexionado sobre el mismo tema. En un seminario sobre interculturalidad, Manuel Sisco explicó que los nasa nacen acompañados de un ser espiritual (*Ksxa'w* o *î'khwe'sx*, de acuerdo al género) y concluyó: "En ese sentido, el nasa está en constante relación con 'otros', en constante diálogo con los seres espirituales y con él mismo" (2011, 20).

referencia a “pensar, planear, reflexionar, saber escuchar y comprender, compartir y producir nuevos conocimientos”, y cuya raíz (*ûus*) se traduce como “corazón” (Guegia 2009, 7). La investigación conforma un medio indispensable para comprender los mensajes del territorio, una práctica de armonización que revitaliza los conocimientos necesarios para profundizar en la comunicación integral con los espíritus que habitan en el entorno vital de los nasa⁷.

En los últimos años, integrantes de la universidad del CRIC, en diálogo con otras dos universidades indígenas latinoamericanas, abrevaron en la idea del “cultivo y crianza de saberes y conocimientos”, una fórmula que viene a reemplazar la palabra investigación. En un documento de trabajo de la universidad del CRIC se consigna la idea central alrededor de este término:

Como venimos diciendo, el cultivo y crianza conlleva procesos como: ritualizar, acariciar, alegrar y desear, lo que implica la selección de la semilla, preparación del terreno, la siembra, la cosecha y su compartir, el reposo y belleza de la Madre Tierra para retornar a un nuevo ciclo de trabajo. (Universidad Autónoma Indígena Intercultural 2017, 3)

Términos como *ritualizar*, *acariciar*, *alegrar* y *desear* dan cuenta de que el cultivo y crianza de saberes y conocimientos desborda el marco disciplinario moderno y ya no cabe en el concepto de investigación. Posicionar el cultivo y la crianza como elementos centrales de la práctica de investigación implica poner el acento en otra lógica, que es la que rige la relación con el territorio y, necesariamente, con los seres sensibles que lo transitan. Aquí, los propios indígenas emprenden el trabajo de reconceptualización que los antropólogos del giro ontológico parecen ubicar fuera de su alcance.

Un tercer caso de conceptualización entre los nasa con quienes trabajo se refiere al concepto de *reexistencia*. En una conversación que mantuvimos en el 2013, Huber Castro, integrante de la universidad del CRIC, planteó que la resistencia nasa debería comprenderse como un modo de reexistir, porque en la confrontación con los terratenientes, el Estado y las empresas extractivas está en juego la posibilidad de seguir existiendo como pueblo.

Huber entiende la reexistencia como sinónimo de *resiliencia*, un concepto que los activistas nasa tomaron de la Organización de Naciones Unidas (ONU). La

7 Sobre el proceso de descolonización de la investigación en el CRIC, véanse Levalle (2014; 2018), Rappaport (2008) y Ramos Pachó y Rappaport (2005).

ONU (2016) define esta noción como “la habilidad que muestra cualquier sistema urbano para absorber y recuperarse rápidamente ante el impacto de cualquier tensión o crisis y mantener la continuidad de sus servicios”. Pero en 2007, con ocasión de un nuevo evento de reactivación volcánica, el concepto de resiliencia fue objeto de una *traducción intercultural* (Ramos Pacho y Rappaport 2005).

Para enfrentar las nuevas avalanchas producto de la reactivación del volcán, los cabildos del municipio de Páez afiliados al CRIC construyeron un Plan de Atención y Prevención Territorial que incorporó varios elementos novedosos: espacios comunitarios para recordar sueños premonitorios, experiencias de cartografía social con sistemas de información geográfica y trabajos con los *Thê’ Wala* (médicos tradicionales). En el 2015, esta iniciativa resultó ganadora del concurso de la ONU de Reducción de Riesgos de Desastres, que buscaba visibilizar “experiencias resilientes”.

En una serie de debates comunitarios, la resiliencia fue entendida como un proceso anterior a los desastres naturales que hace referencia a la capacidad de reproducir la territorialidad indígena de forma autónoma. En el video “Refrescar la memoria para continuar siendo resilientes” (Dávila 2016), Huber traduce la resiliencia como *nesyuuya*. Ese término se compone por la raíz *nes* (permanentemente, siempre) y *yuuya* (para ser), de modo que la resiliencia es entendida como la permanencia de la vida o del ser (Inocencio Ramos, comunicación personal, 25 de abril del 2022) o como el vivir permanentemente refrescando la historia del pueblo nasa (Omar Julián Finscué, comunicación personal, 25 de abril del 2022).

La resiliencia hace referencia a la capacidad de recuperarse de las derrotas, un ejercicio que implica refrescar la memoria de los mayores (Huber Castro, comunicación personal, 26 de marzo de 2016), pero también “despertar y cuidar a los espíritus [...] para ser cada vez más fuertes” (Castro en Dávila 2016, 00:00:15). Así se sintetiza en el comunicado de prensa de la asociación de cabildos indígenas de Páez: “nosotros creemos que *Thëywejxa’s iipa’kaya’ piyawejxa’ kiweksxa’wwe’sx-yakh iïçhena üsnxi’* (la cotidianidad de la práctica de la reducción de riesgo es estar en contacto con la naturaleza)”. La resiliencia, entonces, se vincula con un conjunto de “sistemas de crianza”: crianza del agua, de la tierra, de las plantas, de la cultura, del conocimiento (Asociación de Cabildos Nasa Çxhâçxha 2015). Ya no se trata simplemente de conservar o de recuperarse de una catástrofe, sino de mantener vivo el sistema de intercambios cotidianos con el entorno que caracteriza a la sociedad nasa. Por eso se habla de cultivar los conocimientos necesarios para nutrir estos procesos. “Ser resiliente implica conocer, ver, sentir y soñar, y si

no está sucediendo esto, el pueblo está siendo vulnerable”, concluye Huber (en Dávila 2016, 00:00:15)⁸.

También en este caso los y las indígenas asumen la tarea de conceptualización que propone el giro ontológico. Sin embargo, como en los dos ejemplos anteriores, los conceptos no surgen únicamente del conocimiento cosmogónico. Se trata de procesos de coteorización en los que participan interlocutores diversos: el Estado, la ONU, la academia, los colaboradores y las colaboradoras. Estas experiencias remiten a la historia del CRIC y a su proyecto educativo que cuenta ya con más de cuarenta años de trayectoria. Después del evento de 1994, el conocimiento cosmogónico que se encontraba parcializado y en buena medida oculto fue formalizado mediante prácticas colaborativas de investigación que involucraron una amplia participación comunitaria. Así surgió la cosmovisión, entendida por los miembros del proyecto educativo como una metodología intercultural para interpretar el presente y orientar la acción política (PEBI 2004, 83). Es decir que lo que hoy encontramos en términos de “inventario de seres”, primer sentido asociado al concepto de ontología, es un producto de las luchas indígenas y algo que emerge de los procesos de colaboración que han nutrido esas experiencias.

Palabras finales

Si en el final del apartado anterior mencioné la historia, es porque ella es la gran ausente en este artículo. Para completar el recorrido que dibujan estas líneas habría que restituírle a la ontología su propia historicidad. Tal procedimiento evitaría absolutizar la diferencia de un modo homogéneo y nos ayudaría a recordar que las presunciones ontológicas son un producto histórico, que ellas no son compartidas por todos los miembros de un pueblo de igual modo y que sus usos no están desconectados de las situaciones políticas y de sus actores fundamentales, entre los cuales se destaca el Estado. A su vez, se hace necesario estudiar los usos estratégicos que los pueblos hacen de la ontología hacia afuera y sus efectos de poder hacia adentro. Incluso, habría que ponderar el impacto de lo ontológico en la redefinición de las fronteras entre “el adentro” y “el afuera” del nosotros étnico.

En este trabajo abordé el problema de la conceptualización en la etnografía a partir de un diálogo entre la propuesta metodológica del giro ontológico en antropología y el llamado a teorizar junto con las poblaciones investigadas que había

.....
8 Sobre el proceso de traducción del concepto de resiliencia por parte del CRIC, véase Levalle (2021).

formulado la investigación en colaboración. Decía, al comienzo, que una intuición motivaba este recorrido: la idea de que ambos enfoques podrían ganar profundidad al combinarse en el trabajo etnográfico. Procuré sustentar este argumento explorando dos direcciones. Por una parte, sostuve que la idea de conceptualización “hasta el final” que propone el giro ontológico permite ahondar en el trabajo de conceptualización que proponen los abordajes colaborativos. Al dotar los conocimientos indígenas de un peso propio, el giro ontológico procura construir una mayor autonomía para la teorización. La dislocación de las categorías ontológicas modernas que se abre con tal procedimiento significa, al mismo tiempo, redoblar el impulso hacia la descolonización del investigador o de la investigadora. He aquí el desafío político que el giro ontológico nos presenta. En ciertos casos, los colaboradores trabajan junto a los pueblos indígenas sin cuestionar los supuestos ontológicos del marco disciplinario moderno, con lo cual terminan contradiciendo sus propias intenciones políticas. La propuesta metodológica del giro ontológico puede ayudarnos a salvar esta clase de contradicciones.

Por otra parte, argumenté que la coconceptualización indígena-académica es capaz de fortalecer y profundizar en la dislocación del mundo de las antropólogas y los antropólogos que promueve el giro ontológico. Algunos trabajos de dicho giro comparten el horizonte del compromiso político, pero muy pocos se proponen teorizar con las organizaciones indígenas o con sus intelectuales. Al relegar la teorización a los investigadores no indígenas y a la antropología, la crítica a la ontología moderna corre el riesgo de neutralizarse porque reedita la división moderna entre sujeto y objeto y su serie de correspondencias, entre ellas la que confronta la ciencia con la cultura y la política con la naturaleza. Desplegados sobre esta premisa, los postulados de la diferencia radical y de la equivocación controlada impiden establecer un plano común para las conversaciones en el trabajo de campo. De este modo, las profundas críticas teóricas que este enfoque opone a los conceptos modernos tienden a invalidar los conceptos que los propios indígenas han construido para expresar sus diferencias y desarrollar sus luchas. Sostuve que, mudando la teorización hacia el trabajo de campo y abriéndose a las conversaciones con los indígenas, varios de estos obstáculos pueden transformarse en tensiones productivas.

En los tres ejemplos que comenté en relación con mi trabajo etnográfico aparece la intervención metodológica que promueve el giro ontológico y que lleva hacia la conceptualización. Sin embargo, este proceso ocurre en el campo, más cerca de la propuesta de los enfoques de investigación en colaboración. Tales ejemplos dan cuenta de que la intervención metodológica que propone el giro

ontológico se enriquece y se vuelve una herramienta política interesante al ensayarse junto con las poblaciones con las que trabajamos.

Referencias

- Asociación de Cabildos Nasa Çxhâçxha.** 2015. *Proyecto: Fortalecimiento político administrativo de los cabildos indígenas del municipio de Páez (Belalcázar) Cauca. Lineamientos generales para la formulación de los planes de vida.* Popayán: s. e.
- Bessire, Lucas y David Bond.** 2014. "Ontological anthropology and the deferral of critique". *American Ethnologist* 41 (3): 440-456. <https://doi.org/10.1111/amet.12083>
- Blaser, Mario.** 2009. "La ontología política de un programa de caza sustentable". *World Anthropologies Network (WAN)/Red de Antropologías del Mundo (RAM)* 4: 81-108. http://www.ram-wan.net/old/documents/05_e_Journal/journal-4/3.%20mario%20blaser.pdf
- . 2019. "Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales". *América Crítica* 3 (2): 63-79. <https://ojs.unica.it/index.php/cisap/article/download/3991/pdf/>
- Bonilla, Víctor D., Gonzalo Castillo, Orlando Fals Borda y Augusto Libreros.** 1972. *Causa popular. Ciencia popular.* Bogotá: La Rosca.
- Briones, Claudia.** 2014. "Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos". *Cuadernos de Antropología Social* 40: 49-70. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CAS/article/view/1278>
- Clifford, James y George E. Marcus.** 1986. *Writing culture: the poetics and politics of ethnography.* California: University of California Press.
- CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca).** 1987. *Para qué investigamos, kih'ioia'tkha'w ia'pa'pey.* Popayán: Mimeo.
- Dávila, Juan C.** 2016. "Fxi'izenxi's kaaphu'se'jn ûusya'kxçxhâçxhana u'jnusya' nesyuuya'. Refrescando la memoria para continuar siendo resilientes". Video filmado en Cali, 13:22. <https://www.youtube.com/watch?v=N0rIXMRWUo>
- De la Cadena, Marisol.** 2009. "Política indígena: un análisis más allá de la política". *World Anthropologies Network (WAN)/Red de Antropologías del Mundo (RAM)* 4: 139-171. <https://www.scienceopen.com/document?vid=f25ff7a7-ce6e-438d-8389-ec711c-dbdd62>
- De la Cadena, Marisol y Mario Blaser.** 2009. Introducción a *World Anthropologies Network (WAN)/Red de Antropologías del Mundo (RAM)* 4: 3-10. http://ram-wan.net/old/documents/05_e_Journal/journal-4/jwan4.pdf

- Descola, Philippe.** 2001. "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social". En *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, editado por Gísli Pálson y Philippe Descola, 101-123. México: Siglo XXI.
- . 2005. *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros. Alta Amazonía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . 2016. *Diversidad de naturalezas, diversidad de culturas*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Fals Borda, Orlando.** 1994. *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis*. Colombia: Tercer Mundo.
- Freire, Paulo.** 1975. *Acción cultural para la libertad*. S. c.: Tierra Nueva.
- . 2002. *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Guegia, Gentil.** 2009. "Tudte kajiyu'nxi/Presentación". En *Nasa fxi'zenxite', isa wejxa's na'tha'w atxaja. Matemáticas en el mundo nasa*, editado por Natalia Caicedo y Aldo Parra, 6-9. Bogotá: Centro Indígena de Investigaciones Interculturales de Tierradentro y El Fuego Azul.
- Guzmán Peñuela, Laura y Luis A. Suárez Guava.** 2022. "Acompañemos la vida en el trabajo material: una propuesta de indagación antropológica". *Revista Colombiana de Antropología* 58 (1): 175-193. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1992>
- Hale, Charles.** 2005. "Neoliberal multiculturalism: the remaking of cultural rights and racial dominance in Central America". *Political and Legal Anthropology Review* 28 (1): 10-28. <https://doi.org/10.1525/pol.2005.28.1.10>
- Hale, Charles y Stephen Lynn.** 2013. Introducción a *Otros saberes: collaborative research on indigenous and afro-descendant cultural politics*, editado por Charles Hale y Stephen Lynn, 1-29. Santa Fe: School for Advanced Research Press.
- Henare, Amiria, Martin Holbraad y Sari Wastell.** 2007. *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*. Londres: Routledge.
- Holbraad, Martin.** 2010. "Ontology is just another word for culture: against the motion". *Critique of Anthropology* 30 (2): 179-185. <https://doi.org/10.1177/0308275X09364070>
- . 2014. "Tres provocaciones ontológicas". *Ankulegui* 18: 127-139. <https://aldizkaria.ankulegi.org/ankulegi/article/view/69>
- Holbraad, Martin, Morten Pedersen y Eduardo Viveiros de Castro.** 2014. "The politics of ontology: anthropological positions". *Society for Cultural Anthropology*, 13 de enero. <http://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>
- Horton, Joanna.** 2015. "The ontological turn". Manuscrito inédito. https://www.academia.edu/6292081/The_Ontological_Turn
- Latour, Bruno.** 1991. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Levalle, Sebastián.** 2014. “Investigación intercultural e investigación acción participativa. Un diálogo desde el suroccidente colombiano”. *Entramados y Perspectivas* 3 (4): 65-91. <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/entramadosyperspectivas/article/view/528>
- . 2018. “Más allá del multiculturalismo. Investigación comunitaria intercultural en el Consejo Regional Indígena del Cauca, Tierradentro, Colombia (1991-2015)”. *Runa* 39 (1): 75-93. <https://doi.org/10.34096/runa.v39i1.4043>
- . 2021. “Pueblos reexistentes: conflicto armado y construcción de autonomía indígena en Tierradentro, Colombia (1994-2016)”. *Athenea* 21 (2): 1-23. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2500>
- ONU (Organización de Naciones Unidas).** 2016. “Guía de resiliencia urbana”. https://publicacionesonuhabitat.org/onuhabitatmexico/Guia_de_Resiliencia_Urbana_2016.pdf
- PEBI (Programa de Educación Bilingüe Intercultural).** 2004. *¿Qué pasaría si la escuela...? Treinta años de construcción educativa*. Popayán: Consejo Regional Indígena del Cauca.
- Povinelli, Elisabeth.** 1995. “Do rocks listen? The cultural politics of apprehending australian aboriginal labor”. *American Anthropologist* 97 (3): 505-518. <https://doi.org/10.1525/aa.1995.97.3.02a00090>
- Ramos, Alcida R.** 2012. “The politics of perspectivism”. *Annual Review of Anthropology* 41: 481-494. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092611-145950>
- Ramos, Ana y María Emilia Sabatella.** 2012. “Les newen dans les processus politiques de production et de socialisation de connaissances-ontologies”. *Recherches Amérindiennes au Québec* 42 (2-3): 13-23. <https://doi.org/10.7202/1024099ar>
- Ramos, Inocencio.** S. f. *Corazonar: pensar con el corazón, saberes para sanar la madre tierra*. Tierradentro: Mimeo.
- Ramos Pacho, Abelardo y Joanne Rappaport.** 2005. “Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico”. *Historia Crítica* 29: 39-62. <https://doi.org/10.7440/histcrit29.2005.02>
- Rappaport, Joanne.** 2007. “Más allá de la escritura. La epistemología de la etnografía en colaboración”. *Revista Colombiana de Antropología* 43: 197-229. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1108>
- . 2008. *Utopías interculturales. Intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- . 2013. “The challenges of indigenous research”. *Journal of Latin American Cultural Studies* 22 (1): 5-25. <https://doi.org/10.1080/13569325.2013.771628>
- Robles Lomeli, Jafte Dilean y Joanne Rappaport.** 2018. “Imagining Latin American social science from the global south. Orlando Fals Borda and participatory action research”.

- Latin American Research Review* 3 (53): 597-612. <https://larrlasa.org/articles/10.25222/larr.164/>
- Rodríguez, Mariela E.** 2019. “Etnografía adjetivada: ¿antídoto contra la subalternización?”. En *Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina*, editado por Leticia Kater y Horacio Chiavazza, 274-332. Mendoza: Instituto de Arqueología y Etnología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.
- Sisco, Manuel.** 2011. “Interculturalidad: ¿de qué estamos hablando?”. Conferencia en el Primer Seminario Internacional sobre Interculturalidad. Pontificia Universidad Javeriana, Cali.
- Strathern, Marilyn.** 2004. *Partial connections*. Nueva York: Altamira.
- Torres, Rosa M.** 2007. “Los múltiples Paulo Freires”. *Revista Interamericana de Educación de Adultos* 96: 119-124. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=457545100006>
- Universidad Autónoma Indígena Intercultural.** 2017. “Cultivo y crianza de sabidurías y conocimientos —CCRISAC—. Documento de trabajo colectivo”. Popayán.
- Vasco Uribe, Luis G.** 2002. *Entre la selva y el páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- . 2006. “De unas y otras cosas alrededor de la metodología”. Charla con estudiantes, Universidad Externado de Colombia, noviembre 14. <http://www.luguiva.net/%5C/articulos/detalle.aspx?id=92>
- . 2007. “Así es mi método en etnografía”. *Tabula Rasa* 6: 19-52. <https://doi.org/10.25058/20112742.285>
- . 2010. *Recoger los conceptos en la vida: una metodología de investigación solidaria*. Pasto: Universidad de Nariño.
- Viveiros de Castro, Eduardo.** 2001. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. San Pablo: Cosac Naify.
- . 2010. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz.
- Wright, Pablo.** 2016. “Perspectivismo amerindio: notas antropológicas desde una crítica postcolonial”. En *Religión, ciencias sociales y humanidades*, editado por Juan Mauricio Renold, 139-150. Rosario: Editora UNR.

Mineros e indígenas: gobernanza local, extracción de oro y disputas ambientales en Guainía

Miners and indígenas: local governance, gold mining and environmental disputes in Guainía

<https://doi.org/10.22380/2539472X.2323>

Recibido: 03 de noviembre de 2021 • Aprobado: 27 de mayo de 2022



Esteban Rozo

Escuela de Ciencias Humanas, Universidad del Rosario, Colombia

esteban.rozo@urosario.edu.co • <https://orcid.org/0000-0002-7692-2920>

Resumen

A partir de trabajo de campo realizado en Guainía entre 2013 y 2019, este artículo analiza cómo la gobernanza local de la minería se configuró sobre la base de iniciativas estatales y prácticas informales que regulan el acceso y la distribución de oro en la región. El artículo muestra cómo los arreglos y acuerdos entre mineros e indígenas que permitieron la práctica de la minería informal no se oponen necesariamente a la autoridad del Estado o a las políticas gubernamentales que buscan regular esta actividad, sino que al contrario hacen parte de procesos de construcción de estatalidad desde abajo. Finalmente, se explora cómo la minería de oro, las políticas estatales y las disputas ambientales en torno a esta actividad han reconfigurado las relaciones y subjetividades de colonos e indígenas que participan en ella.

Palabras clave: gobernanza, minería informal, indigenidad, Estado, conflictos socio-ambientales, Amazonía

Abstract

Based on ethnographic fieldwork developed in Guainía between 2013 and 2019, this article analyses how local governance of mining was made out of official and informal enterprises that control the access and distribution of gold in the region. This article shows how the arrangements and agreements between miners and *indígenas* that made possible informal mining in Guainía are not opposed to state rule or state policies that regulate this activity, but are part of processes of state-building from below. Finally, the article explores the ways in which mining, state policies and socio-environmental conflicts reshaped the relationships and subjectivities of both miners and *indígenas* that work in gold extraction.

Keywords: local governance, informal mining, indigeneity, state, socio-environmental conflicts, Amazonia

Introducción

Durante los últimos veinte años, en la Amazonía colombiana, la minería de oro a pequeña escala creció significativamente, en consonancia con el incremento de la extracción de oro a nivel global y la subida de su precio en el mercado internacional (Jacka 2018)¹. A partir del trabajo de campo realizado en Guainía entre 2013 y 2019 en campamentos mineros, con funcionarios del Estado y en audiencias de la Agencia Nacional de Minería (ANM), este artículo analiza cómo la gobernanza local en torno a la extracción de oro en Guainía, durante las últimas tres décadas, llevó al desarrollo de formas locales de “regular la distribución y el acceso al recurso, que implicaron distintas maneras de ejercer o disputar la autoridad política” sobre él (Castillo Ardila y Rubiano Galvis 2019, xix). El artículo rastrea la manera en que el Estado pasó de ser, en la década de los ochenta, uno de los principales impulsores de la minería en la región, a perseguir y criminalizar a los pequeños mineros en décadas más recientes. En este sentido, la expansión de la minería informal no necesariamente desafía la autoridad del Estado, sino que al contrario puede fortalecer procesos de formación estatal de distintas maneras (Verbrugge 2015).

A diferencia de algunas aproximaciones a la “minería informal” que la conciben solamente como una “amenaza ilegal” o una “catástrofe medioambiental” (Castillo Ardila y Rubiano Galvis 2019, xix) que está por fuera de los “marcos legales formales de carácter nacional” (De Theije *et al.* 2014, 131), este artículo muestra que la consolidación de la minería informal en Guainía hizo parte de procesos de construcción de estatalidad desde abajo (Jonkman 2019, 1185). Es decir, explora la configuración de la gobernanza de la minería en Guainía a partir de la apropiación que realizaron los mineros de los “lenguajes de estatalidad” en sus prácticas cotidianas (Hansen y Stepputat 2001). Colonos e indígenas hicieron propias iniciativas mineras de carácter estatal y posteriormente utilizaron la legislación existente para sacar adelante sus proyectos mineros en la región (Jonkman 2019, 1185; Jonkman 2021). Es decir, los mineros no fueron solo sujetos pasivos de programas de formalización adelantados por la ANM o de políticas del Ministerio del

1 Para el año de 1997 una onza de oro se cotizaba en el mercado internacional en USD 287 y para el año 2015 la misma onza se pagaba a USD 1 060. Actualmente, una onza de oro se cotiza en USD 1 812.

Medio Ambiente que criminalizaban su actividad, sino que también fueron sujetos activos que buscaron su formalización en escenarios locales y nacionales.

Por otra parte, este artículo analiza cómo las formas de gobernanza minera que se desarrollaron entre comunidades indígenas, mineros y autoridades estatales de carácter local, no solo permitieron la consolidación de la minería informal, sino que reconfiguraron las relaciones históricas entre colonos e indígenas, así como sus subjetividades. Colonos e indígenas comenzaron a identificarse como “mineros tradicionales” frente al Estado, como una forma de legitimar sus actividades.

El trabajo está dividido en tres partes. La primera describe cómo, desde finales de la década de los ochenta, Guainía se constituyó en un territorio minero a partir de iniciativas oficiales como el Proyecto Minero del Guainía, liderado por el Ministerio de Minas y Energía, bajo la coordinación de Ecopetrol. Esta primera sección rastrea la coexistencia en Guainía, desde esa década, de la exploración oficial promovida por el Estado y la minería informal practicada por colonos e indígenas. Es decir, las iniciativas estatales en torno a la minería y la minería informal se configuraron mutuamente, de manera relacional (Muir 2017, 77). En 1992, indígenas puinaves de la cuenca media del río Inírida lograron la creación y delimitación de una zona minera indígena (ZMI) ante el Ministerio de Minas en un intento por formalizarse. Sin embargo, organizaciones como la ONIC interpusieron tutelas para impedir el avance de la minería en el río Inírida. Una vez terminaron en el año 2005 las licencias que permitían la extracción de oro en la ZMI, comenzaron a predominar las iniciativas mineras de carácter informal. La figura de la ZMI indígena también fue utilizada en el Cauca como una forma de ordenamiento minero en territorios indígenas (Caro Galvis 2014).

La segunda parte del artículo analiza cómo se construyeron formas de gobernanza de la minería en Guainía a partir de acuerdos entre mineros, indígenas y autoridades locales. Estos arreglos *de facto* para gestionar el control y acceso al recurso minero contaron inicialmente con el apoyo de la Corporación para el Desarrollo Sostenible del Norte y el Oriente Amazónico (CDA), y con el respaldo de otras autoridades locales, como el alcalde y el gobernador. Las reconfiguraciones de las relaciones entre mineros e indígenas a través de estos pactos y acuerdos se pudieron ver con más claridad durante las marchas de comienzos de octubre de 2013, cuando salieron a la calle juntos y portaron pancartas reivindicándose como mineros tradicionales. Así mismo, estas formas de gobernanza de la minería redefinieron nociones locales de indigenidad a través de la figura del indígena-minero ancestral, que interpela las representaciones hegemónicas de los pueblos indígenas amazónicos como eco-nativos (Conklin y Graham 1995; Ulloa 2004).

La última parte del artículo explora cómo la criminalización de la minería y la militarización de las estrategias de conservación ambiental dieron lugar a conflictos socio-ambientales entre los mineros y el Estado en Guainía a partir del año 2012. Las disputas ambientales analizadas incluyen confrontaciones entre “actores colectivos organizados, que mantienen diferentes percepciones, valores o perspectivas sobre el ambiente” (Gudynas 2007, 3), así como disputas en torno a la contaminación provocada por el mercurio y los operativos militares. En este contexto surgieron tensiones dentro de instituciones del Estado sobre cómo regular la minería informal: mientras la ANM promovió programas de formalización entre los mineros de la región, el Ministerio de Medio Ambiente, con el apoyo del Ministerio de Defensa, ordenó operativos militares para judicializar a los mineros. Estas contradicciones entre entidades del Estado generaron un efecto de “ilegibilidad” por el que cada vez era más difícil para los mineros entender la violencia estatal de la cual eran objeto (Das 2007). Categorizar a los mineros como “ilegales” también los expuso a ser judicializados por el Estado, lo que sumó más riesgos a su trabajo². En este contexto, los mineros comenzaron a desplegar un discurso ambientalista que también enfatiza el carácter *tradicional* y *ancestral* de sus prácticas. Los mineros tradicionales combinan en sus discursos la defensa de la minería con el ambientalismo y el uso de categorías étnicas (pueblo, cultura, etc.) (Jonkman 2021; Tubb 2020).

Finalmente, este artículo desarrolla formas de análisis etnográfico que abordan los efectos de la “intensa interacción cotidiana” entre colonos e indígenas (Chaves 1998, 276) presupuesta por la minería informal en Guainía y que dejan de concebirlos como grupos separados con intereses opuestos (Molano 1987; Taussig 1987).

La consolidación de un territorio minero: entre lo formal y lo informal

La extracción de oro en Guainía se remonta a finales de la década de 1980, cuando se dio la implementación del Proyecto Minero del Guainía en la serranía del Naquén. Sin embargo, ya desde 1978, a través del Proyecto Radargamétrico del Amazonas, el Estado colombiano había reconocido la posibilidad de que en la comisaría del

2 Andrew Walsh, por ejemplo, plantea que el riesgo y el atrevimiento son experiencias fundamentales que movilizan a los mineros a participar en la extracción y el comercio de zafiros en Madagascar (2012, 25). En el caso de Guainía, uno de los trabajos más arriesgados asociados a la extracción de oro es el que desempeñan los buzos (la mayoría de las veces indígenas), que tienen que remover el lecho del río con las minidragas. Este trabajo puede terminar con su vida si quedan atrapados por un alud de tierra.

Guainía existieran afloramientos rocosos con potencial aurífero (Presidencia de la República 1990, 70). El Proyecto Minero del Guainía fue impulsado en 1987 por el Ministerio de Minas y Energía, con el patrocinio y la coordinación de Ecopetrol (figura 1). El presidente del proyecto, el ingeniero Jorge Bendeck Olivella, planteaba en un artículo publicado en julio de 1988 que, con este proyecto, el

Estado procura compatibilizar los objetivos económicos globales de generación de divisas y recursos fiscales con el propósito de integración nacional de las zonas de frontera, a través de un modelo de desarrollo económico y social que garantice una oferta sostenible de sus recursos naturales renovables. (53)

En el Proyecto Minero del Guainía se contrataron instituciones como Ingeominas, Ecominas, IGAC y Cider (Universidad de los Andes) para darle respaldo técnico y experto a esta iniciativa. Para facilitar el acceso a la serranía del Naquén durante la fase exploratoria, que por agua y tierra podía demorar entre ocho y veintiún días, dependiendo de la época del año, se hizo uso intensivo de helicópteros y se llegó a construir más de cien helipuertos en toda la serranía (Bendeck 1988, 60). Del mismo modo, se construyeron dos campamentos de base y se “ubicaron varios campamentos volantes distribuidos en los frentes de trabajo en la serranía” (Bendeck 1986, 61). Todas estas actividades implicaron fuertes intervenciones y transformaciones del entorno para adecuarlo a las actividades de exploración lideradas en su momento por Ecopetrol.

De manera paralela a las iniciativas estatales para la extracción de oro en la región, algunas familias curripacas ya extraían en la década de los setenta de “manera muy rudimentaria”, en temporadas de tres meses al año (ONIC 1995, 13). Para esa misma década, “se encontraban cerca de 500 mineros aborígenes en la mina conocida como El Tigre [en la serranía del Naquén]” (ONIC 1995, 13)³. A mediados de la década de los setenta, atraídos por “la campaña estatal que instaba a buscar un futuro en la explotación aurífera”, comenzaron a llegar colonos a Puerto Maimache, en la misma serranía (Valdés 1995, 12). Si bien la extracción de oro en Maimache fue promovida inicialmente por el Estado, para la década de los noventa la guerrilla de las FARC era la que ejercía el poder de facto en el territorio.

.....
3 La publicación de la revista *Hojas de Selva* fue financiada en su momento por el Fondo Amazónico. Este fondo, financiado por la Unión Europea, fue un “programa de desarrollo sustentable en la región, que permite la conservación del bosque, un mejoramiento del nivel de vida de las comunidades allí asentadas, así como la protección de sus tradiciones e identidad cultural”. Consultado en <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-449070>



Figura 1. Fotografías del informe anual de Ecopetrol de 1988 sobre el Proyecto Minero del Guainía

Fuente: Ecopetrol (1998).

Los muchachos, como los llamaban los colonos, controlaban la llegada y salida en las zonas mineras y ejercían “cohesión social con reglas impuestas por ellos” (Valdés 1995, 12). Así mismo, Alfredo Molano relata que “el oro de Maimache rivalizaba por aquel entonces con la coca del Guaviare” (1990, 75).

Lo que se observa es que desde la década de los ochenta coexistieron en Guainía la minería promovida por el Estado y la minería informal practicada por colonos e indígenas. Una vez se acabó el Proyecto Minero del Guainía en la década de los noventa, comenzaron a predominar en la región las iniciativas mineras de carácter informal. Algunas de ellas lograron formalizarse por un tiempo a través de figuras como las ZMI⁴. Desde comienzos de la década de los noventa, colonos y

4 La ZMI fue definida en el artículo 122 del Código de Minas del año 2001 como “un área delimitada por la Autoridad Minera dentro de un territorio indígena, en donde se establece el potencial minero a través de una visita técnica y social” (Ministerio de Minas y Energía 2003, 17). Debe ser solicitada formalmente por la “Autoridad Comunitaria de la Comunidad Indígena” al Ministerio de Minas y Energía, y la explotación minera en una ZMI la pueden realizar comunidades indígenas a través de un contrato

mineros brasileños (también conocidos como *garimpeiros*) comenzaron a extraer oro en la cuenca media y alta del río Inírida. A diferencia de la minería en la serranía del Naquén, que era de socavón y estaba apoyada por entidades del Estado, en el río Inírida comenzó a extraerse oro de aluvión con balsas y minidragas de manera informal. Con las minidragas se remueve el lecho del río, se utilizan tapetes traídos del Brasil para retener la arena que se extrae del lecho y después, usualmente en la orilla, se le agrega mercurio a esta arena, se produce la amalgama y finalmente se separa el mercurio del oro con una retorta⁵.

Al tiempo que colonos colombianos y brasileños promovieron la extracción de oro con balsas y minidragas, indígenas puinaves de las comunidades de Santa Rosalía, Remanso, Venado, Cerro Nariz, Piedra Alta, Zamuro y Chorro Bocón solicitaron, en 1990, al Ministerio de Minas y Energía la creación y delimitación de una ZMI en la cuenca media del río Inírida. Dicha solicitud fue aprobada mediante la resolución 32634 del 17 de diciembre de 1992 del Ministerio de Minas y Energía, en la cual se resuelve delimitar como ZMI un área de 47 769 hectáreas y 3 811 metros cuadrados en la cuenca media del río Inírida. La notificación de la ZMI se hizo efectiva en abril de 1993. El área reconocida como tal por el Ministerio de Minas hace parte de la jurisdicción del resguardo puinave de Remanso-Chorro Bocón. Guainía no fue la única región del país donde se declaró una ZMI. Como bien lo señala Catalina Caro Galvis, en el país llegaron a existir diecisiete declaraciones de ZMI, siendo el Cauca el departamento con más zonas de este tipo (2014, 259). Inicialmente, las ZMI se pensaron como una figura de ordenamiento minero en territorios indígenas que permitiera la “protección territorial” e impidiera la entrada de grandes multinacionales extractivas (Caro Galvis 2014, 262).

La resolución que decretó la creación de la ZMI dice claramente que algunos indígenas han realizado y desean seguir desarrollando actividades mineras en la región: “Las comunidades indígenas desean efectuar la explotación del yacimiento

.....
de concesión (Ministerio de Minas y Energía 2003, 18). Sin embargo, no es suficiente con un contrato de concesión para que sea viable la explotación de un yacimiento en una ZMI; también es necesaria una licencia ambiental y el previo pago del canon superficiario (Mendoza 2012, 44).

- 5 Las retortas, que permiten la reutilización de una parte del mercurio, fueron introducidas por la CDA durante los años 2004-2006, con el fin de “apoyar la minería limpia mejorando la tecnología en la fase de beneficio del oro. Anteriormente, los vapores de mercurio producidos en la quema pasaban directamente al aire y los residuos quedaban en suelos y aguas cercanas al sitio de quemado. Pero aunque esta solución ha mitigado los impactos de contaminación por mercurio, aún siguen depositándose los residuos que quedan en el material lavado cuya disposición final es mínimo 20 metros adentro de la ribera del río, en hoyos especiales abiertos para este fin” (Mendoza 2012, 88).

aluvial utilizando para ello minidragas ya que a través de la práctica del barequeo, como actualmente lo hacen, no les resulta económicamente rentable”⁶. No obstante, al mismo tiempo que se estableció la ZMI, la ONIC interpuso una acción de tutela que “fue resuelta favorablemente a los indígenas y el alcalde expidió las resoluciones cancelando los permisos de explotación en el área” (ONIC 1995, 13). Igualmente, en 1993 el Ministerio de Minas y Energía suspendió la “explotación ilegal de oro en los ríos Inírida, Guainía y sus afluentes” (Mendoza 2012, 83). Es decir, la constitución de la ZMI no afectó positivamente el ordenamiento de la actividad minera en Guainía, sino que puso en evidencia los conflictos existentes por la apropiación del oro en la región (Salazar, Gutiérrez y Franco 2006, 82). Por su lugar en el ordenamiento territorial minero-estatal, las ZMI se han convertido en un desafío para los gobiernos indígenas, pues facilitan en algunos casos el avance de la mediana y gran minería (Caro Galvis 2014, 259).

Frente a las medidas estatales que buscaban interrumpir la minería, la Asociación de Pequeños Mineros del Guainía manifestó en junio de 1993 que “no acatarían tales resoluciones por considerar que se estaba violando su derecho al trabajo” (ONIC 1995, 13). En 1997, los mineros que operaban en la ZMI crearon la Cooperativa de Mineros de Colombia (Coolmicop), que llegó a contar con más de trescientos afiliados. En uno de sus folletos, Coolmicop (2013) se define como

una cooperativa de carácter solidario, creada [...] por un grupo de mineros tradicionales y comunidades indígenas que viven del oro [...] que busca obtener los respectivos títulos mineros y licencias ambientales que permitan el ejercicio de manera continua para la comunidad minera que tradicionalmente siempre ha vivido de esto.

En este sentido, la formalización de sus actividades hizo parte de los principales objetivos políticos de la cooperativa desde sus inicios, lo que muestra cómo los mineros buscaban que sus acciones fueran reconocidas y reguladas por el Estado a través de títulos mineros y licencias ambientales. Igualmente, las autoridades locales y regionales se mostraron favorables a la reglamentación de la minería en

6 Resolución número 326334 del 17 de diciembre de 1992 por la cual se señala y delimita ZMI. La figura jurídica de la ZMI se terminó de reglamentar en el año 2001 con el artículo 122 de la ley 865, que establece que “toda propuesta de particulares para explorar y explotar minerales dentro de las zonas mineras indígenas será resuelta con la participación de los representantes de las respectivas comunidades indígenas y sin perjuicio del derecho de prelación que se consagra en el artículo 124 de este Código”.

el río Inírida (López-Vega 2016, 275). Indígenas y balseros iniciaron en 2005 procesos de titulación financiando su propio estudio ambiental, mientras la CDA incluyó en su Plan de Acción 2007-2011 “medidas para la implementación de tecnologías mineras limpias” (López-Vega 2016, 275).

La extracción de oro se consolidó durante la década de los noventa en el río Inírida y recientemente en el río Atabapo, a tal punto que gran parte de los indígenas que viven dentro de la ZMI llegaron a depender, de manera directa o indirecta, de la extracción de oro para su sustento diario. En diciembre de 2013, el capitán de la comunidad puinave de Cerro Nariz, también conocida como Cejalito, me comentó que las cinco comunidades que pertenecen al resguardo Remanso-Chorro Bocón (que reúne a unas 1 400 personas) llevan más de 20 años trabajando en la minería, que la “mayoría viven de pura minería” y la “mina a nosotros nos sirve mucho” (Gustavo Rodríguez, comunicación personal, Cerro Nariz, diciembre de 2013). Sin embargo, hay líderes indígenas, como Ignacio Sánchez, que plantean que las comunidades y organizaciones indígenas no tienen una posición clara frente a la minería. Algo similar expuso Mario Domínguez, de la comunidad puinave de Piedra Alta, quien contribuyó a gestionar la ZMI, al referirse a tres comunidades indígenas del río Inírida que “a veces se dicen defensores de la minería y a veces no” (comunicación personal, Puerto Inírida, diciembre de 2013). Para Ignacio Sánchez el problema no es quién ejerce la minería, si colonos o indígenas, sino la tecnología que se utiliza (dragas y mercurio), así como los daños ambientales que esta tecnología puede causar (comunicación personal, Puerto Inírida, diciembre de 2013).

Las comunidades indígenas en esta región han estado históricamente divididas en torno a la práctica de la extracción de oro. Algunos líderes indígenas y miembros de comunidades apoyan y se benefician de esta práctica, mientras otros se oponen a ella. El geógrafo Anthony Bebbington plantea que, en América Latina, “algunas poblaciones indígenas están participando de la extracción no solo por la razón pragmática de obtener beneficios, sino también para ver qué tanto la economía extractiva puede ser utilizada como un medio de consolidar territorios” (2012, 8; traducción propia). Es problemático asumir que los indígenas, por el solo hecho de identificarse como tales, se oponen y se resisten a prácticas como la minería o incluso al capitalismo mismo (Ulloa 2004; Kirsch 2007). Igualmente, algunos líderes y comunidades indígenas han cambiado de posición en el tiempo con respecto a la extracción de oro en sus territorios.

Así, la minería informal en Guainía no siempre ha sido perseguida, criminalizada y catalogada como ilegal por el Estado. Desde finales de la década de los ochenta, las iniciativas estatales y las prácticas informales en torno a la extracción

de oro coexistieron y se configuraron mutuamente allí. Se trata finalmente de categorías y prácticas (formal/informal, legal/ilegal) que se definen de manera relacional (Muir 2017; Hart 1985). Es decir, no se pueden entender separadas de las iniciativas oficiales o estatales relativas a la minería y las prácticas “informales”, que también han impulsado la extracción de oro en la región apelando incluso a *slogans* oficiales como “minería para todos”, utilizado durante el gobierno de Juan Manuel Santos (2010-2018).

Gobernanza local de la minería: relaciones y acuerdos entre mineros e indígenas

Si bien la minería de oro en pequeña escala ha sido descrita como una práctica “fuera de control”, asociada incluso con la criminalidad (De Theije *et al.* 2014, 131), desde hace varios años en Guainía han existido normas consuetudinarias que regulan la extracción de este recurso en contextos informales. En el año 2010, por ejemplo, entró en vigencia el nuevo Código de Minas (ley 1382), que restringió la minería en zonas de reserva forestal. En Guainía, a pesar de la ausencia de títulos mineros y licencias ambientales, las comunidades indígenas han desarrollado acuerdos y reglas *de facto* con los mineros para que las balsas puedan operar en sus territorios y en sus respectivos resguardos. Como han señalado Castillo Ardila y Rubiano Galvis, la extracción informal de oro en regiones como la Amazonía ha estado mediada por “arreglos y disputas locales en torno a múltiples modos de apropiación material y simbólica de los recursos mineros, a distintas formas de autoridad políticas y a diferentes formas de relacionamiento con el Estado” (2019, xvi). En este sentido, la informalidad no se puede entender como un estatus (legal o social), sino como un *modus operandi* (Gandolfo 2013, 280) que no se opone necesariamente a la legislación oficial o la burocracia estatal. De hecho, como bien lo indica High (2012) con respecto al caso de Mongolia, categorizar algunas prácticas como “ilegales” debe entenderse como una construcción basada en marcos legales y estatales específicos.

En diciembre de 2013 realicé mi primera visita a un campamento minero donde vivían un brasilero, casado con una indígena de la región, y un colono de la costa caribe. Yo me encontraba con el presidente de Coolmicop y dos investigadores que hacían parte del proyecto Gomiam⁷. El presidente de la cooperativa

.....
7 Gomiam (Small Scale Gold Mining in the Amazon) fue un proyecto que desarrolló en la Amazonía,

nos aclaró que la resolución 32634 del 17 de diciembre de 1992, que delimita la ZMI, estipula que “se pueden hacer acuerdos con terceros en la parte de obras”. Enfatizó que la ley específica que estos acuerdos se pueden hacer “siempre y cuando, quienes operen y quienes trabajan sean indígenas”. Los permisos que les daban las autoridades indígenas a los mineros para trabajar en sus territorios estaban condicionados al pago de contraprestaciones económicas a las comunidades indígenas y al empleo de nativos en la operación minera (Pardo Becerra y Rivera Sotelo 2014, 112). Estos acuerdos *de facto* entre mineros y autoridades indígenas determinan los porcentajes de pago que reciben los operarios y las comunidades según las cantidades de oro que sean extraídas del río⁸. Cada balsa requiere de diez personas para funcionar, que se distribuyen en dos turnos de cuatro personas y operan bajo la coordinación de un buzo o un administrador. Estos pagos y acuerdos les permiten a los mineros presentarse como una fuente de progreso para la región. Uno de ellos se preciaba de la cantidad de oro que podía recibir una cocinera al mes (30 gramos), más de lo que puede llegar a ganarse un médico.

El minero brasileiro que estaba en el campamento llevaba en una agenda las transacciones realizadas con los indígenas, donde tenía varias páginas firmadas por los capitanes de las balsas después de recibir distintas cantidades de oro. Según el presidente de la cooperativa, los documentos y actas también sirven como una prueba de que existe la “minería tradicional” en Guainía. De esta manera, la minería informal no necesariamente desafía a la burocracia o la racionalidad estatal (Hart 1985; Gandolfo 2013); al contrario, genera sus propias prácticas burocráticas y documentos que “imitan” las prácticas y los documentos oficiales (Das 2007). Es importante anotar que estas formas de gobernanza local contaron inicialmente con el apoyo de autoridades regionales como la CDA, que asesoraba a los mineros para la utilización de tecnologías limpias. Esa corporación repartió retortas entre los mineros que todavía se utilizan para separar el oro

.....
 desde el año 2011, el Centro Latinoamericano de Investigación y Documentación con sede en Ámsterdam. El proyecto produjo un estudio comparado en cinco países (Bolivia, Brasil, Colombia, Perú y Surinam) sobre los contextos sociales, políticos, económicos y culturales en los cuales se desarrolla la extracción de oro a pequeña escala en la región.

- 8 Cuando sacan más de 10 gramos de oro, el 40 % va para los trabajadores, el 10 % para la comunidad y el 50 % restante para el dueño de la balsa. A las cocineras siempre se les paga 1 gramo por día, sin importar la cantidad que se saque. Así mismo, cuando se realizan estos acuerdos entre mineros y comunidades indígenas, estas últimas “eligen 12 de sus integrantes y los distribuyen en tres turnos de trabajo con cada balsa” (Mendoza 2012, 87).

del mercurio y poder reutilizarlo. Estos utensilios también fueron introducidos en toda la región amazónica (Cremers y De Theije 2013, 10).

Si bien la mayor parte de las veces el trabajo de los indígenas en la minería se limita a la labor de operarios de las balsas, algunos han llegado a tener las suyas propias. Así sucedió con las comunidades de Chorro Bocón, Zamuro y Remanso. A diferencia de las balsas que son construidas y administradas por mineros “blancos”, estas no le dan a la comunidad un porcentaje semanal, ni quincenal, sino que extraen oro en función de eventos específicos. Estos eventos pueden estar relacionados con prácticas cristianas como la Santa Cena o Las Conferencias⁹. Los valores y prácticas cristianas también desempeñaron un rol importante en los acuerdos y en la manera como se utilizan los ingresos y las rentas que provienen de la minería. Por ejemplo, estos acuerdos incluyeron la prohibición de la venta de licor y cigarrillos, y la prostitución, en los campamentos mineros.

Las reconfiguraciones de las relaciones entre mineros e indígenas a través de estos pactos y acuerdos se pudieron ver con más claridad durante las marchas del 13 de octubre de 2013, cuando salieron a manifestarse en Inírida después de la Operación Oxígeno, realizada cuatro días antes con la participación de la policía de Guainía y la infantería de marina. En el operativo se inhabilitaron cinco balsas que operaban sobre el río Inírida, dentro de la ZMI, y detuvieron once indígenas que después fueron puestos en libertad porque su captura se declaró ilegal. En tales manifestaciones había mineros e indígenas marchando juntos y sosteniendo carteles que decían: “Los pequeños mineros tradicionales somos de la región, blancos e indígenas, aquí y aquí nos quedamos” (figura 2). En estas marchas, tanto colonos como indígenas se posicionan como mineros tradicionales frente al Estado, reivindicando sus intereses y experiencias en común¹⁰. Como lo

9 La Santa Cena la celebran los indígenas cristianos el primer fin de semana de cada mes y solo pueden asistir aquellos que han sido bautizados. En ella se reparte comida y se recuerda siempre la última cena de Cristo con los doce apóstoles. La Conferencia se celebra una vez al mes o una vez cada dos meses, dependiendo del sector del río donde uno viva. Se reúnen varias iglesias indígenas de un sector en una comunidad por tres o cuatro días, sostienen diversos cultos, realizan distintas actividades y comparten desayuno, almuerzo y comida. Entre las comunidades se turnan el orden en el que sirven de anfitriones a las Conferencias.

10 El día de la marcha también colgaron carteles en el pueblo que decían: “El barrio [indígena] La Esperanza apoya la minería del río Inírida-Guainía con el fin de crear la fuente de ingreso económico a nuestras familias guainianas, indígenas y colonos, ‘que viva la minería’”. Otro de los carteles sostenido por indígenas en frente al edificio de la Gobernación del Guainía decía: “Las comunidades indígenas exigimos se nos garantice el mínimo vital y el derecho a una vida digna por medio de la minería”.



Figura 2. Marcha en Inírida realizada el 13 octubre de 2013 como respuesta a los operativos de la Fiscalía y la Policía Nacional

Fuente: fotografía tomada por el autor.

ha señalado López-Vega este “pulso interétnico minero intensificó la disputa por la redefinición de los sujetos y las prácticas legales/ilegales en el Guainía” (2016, 282).

La apelación a la minería tradicional, que incluía a colonos e indígenas, es un recurso fundamental empleado por los pequeños mineros en sus luchas y esfuerzos por legalizar y formalizar su actividad. La ley 1382 de 2010 define la minería tradicional como aquella que

realizan personas o grupos de personas o comunidades que exploten minas de propiedad estatal sin título inscrito en el Registro Minero Nacional y que acrediten que los trabajos mineros se vienen adelantando en forma continua durante cinco (5) años, a través de documentación comercial y técnica.

De esta manera, la misma figura jurídica (ausencia de títulos y licencias) que era utilizada por el Estado para catalogar a los mineros como “ilegales” fue apropiada por los mineros para probar su “tradicionalidad”. Así, para ser reconocido como “minero tradicional” es necesario producir “documentación técnica y comercial”; de ahí el registro que llevaban los mineros de todos los pagos que les hacían a los indígenas. Es decir, los mineros informales hicieron interpretaciones particulares de la legislación existente para poder demostrar su tradicionalidad. Como lo ha

señalado Veena Das, la autoridad del Estado es traída a la vida cotidiana mediante su “mimesis”, su imitación o su rumor (2007, 162). De acuerdo con el presidente de la cooperativa de mineros, es “más fácil de probar el tema de la tradicionalidad” en una región como Guainía con un alto porcentaje de población indígena.

Por otra parte, el uso por parte de los mineros de la noción de *autonomía indígena*, que proviene de la Constitución Política de 1991, se convirtió en una manera de defender la minería dentro de los resguardos. Por ejemplo, el 23 de junio de 2014, un indígena de Cahual se pronunciaba en Facebook en contra de un operativo de la Fiscalía diciendo que “el fiscal Jairo Porras y la policía de Guainía terroristas destructores desconocedores de la[s] leyes indígena[s]... les mienten a la población y realizan capturas ilegales a personas que nada tienen que ver con las balsas [...] acusándolos de destrucción al medio ambiente”. Estos usos de nociones como *autonomía* o *ley indígena* muestran cómo son apropiadas y movilizadas categorías producidas por el Estado para legitimar los acuerdos y arreglos que hacen posible la minería informal. Al mismo tiempo, se articularon nuevos discursos sobre el significado del oro para las comunidades indígenas. Así sucedió el 1 de diciembre de 2015, durante el consultorio jurídico que realizó en Inírida la ANM, cuando un indígena puinave les dijo a los funcionarios y a la audiencia lo siguiente:

Yo soy indígena de la etnia puinave, hemos sido desde los años milenarios mineros por naturaleza. Así como los que mambean allí en Cauca, así somos los indígenas de acá. Nosotros nacimos junto al oro [...] esa es la fuente principal de nuestra vida. [...] Vivimos de eso, no hay ningún indígena que no sea minero, eso sí le aseguro a ustedes cien por ciento, aquí somos hijos de oro y vivimos con eso [...] pero cuando vienen los helicópteros encima de nuestras comunidades, saquean eso ¿cierto?, se llevan toda la gente, sus cosas con lo que tienen que vivir [trabajar], entonces ahí, ¿qué se está destruyendo? El alma, el corazón de los pueblos indígenas, eso nos duele mucho a nosotros. (Efraín Bautista, intervención pública, Puerto Inírida, 1 de diciembre de 2015)

Esta intervención, que fue aplaudida por todos los asistentes al consultorio, evidencia que la noción de minería tradicional se alimenta de la idea de ancestralidad que se les atribuye a los indígenas en el Guainía. Es decir, la extracción de oro no solo transformó las nociones locales de indigenidad a través de la figura del indígena minero ancestral, sino que también acercó al colono a ciertas ideas de ancestralidad a partir de la figura del minero tradicional. El mismo presidente de Coolmicoop reivindicaba su condición de mestizo en la medida que su mamá era indígena. Estos

nuevos discursos de indigenidad desafían, entre otras cuestiones, las representaciones hegemónicas de los indígenas como econativos, defensores del medio ambiente o anticapitalistas (Ulloa 2004; Conklin y Graham 1995; Kirsch 2007).

Conflictos y disputas ambientales entre mineros tradicionales y el Estado

A partir del año 2012, el Gobierno nacional, en cabeza de Juan Manuel Santos, adhirió a la decisión 774 de 2012 de la Comunidad Andina de Naciones, que impulsó a los países miembros a “decomisar e incautar, inmovilizar, destruir, demoler, inutilizar y neutralizar todos los bienes, maquinaria e insumos utilizados en la minería ilegal” (decreto 2235 de octubre de 2012). Este acuerdo les otorgó a las Fuerzas Armadas la función de proteger y defender el medio ambiente, al tiempo que definió “el ejercicio de la exploración y explotación sin título minero y sin licencia ambiental” como una grave amenaza para el medio ambiente y la seguridad nacional. Esta nueva función de las Fuerzas Armadas hizo que se militarizaran las estrategias de conservación del medio ambiente (Peluso y Watts 2001). Aquellos mineros que siguieron extrayendo oro por medios artesanales y mecanizados, sin títulos y licencias ambientales, quedaron “ubicados por el Estado en el rango de la minería ilegal” (Pardo Becerra y Rivera Sotelo 2014, 101).

Además de la Operación Oxígeno, realizada en octubre de 2013, el 23 de junio de 2014 se llevó a cabo otro operativo en el río Atabapo por orden de la Fiscalía 17 especializada en medio ambiente de Villavicencio. En este operativo, el Ejército Nacional y la Policía Nacional dinamitaron once balsas y retuvieron a diez personas (figura 3). Cuatro de los detenidos eran indígenas puinaves y seis eran colonos. De estos últimos, cuatro no eran de Guainía. Los cargos que les imputó el fiscal fueron dos: explotación de yacimiento sin título minero inscrito en el registro nacional y daño ambiental en ecosistemas estratégicos. Los indígenas detenidos se acogieron al principio de oportunidad para que su caso se trasladara a la jurisdicción especial indígena, como efectivamente sucedió. Esto llevó a que el juicio se dividiera entre indígenas y no indígenas. Los colonos permanecieron en casa por cárcel hasta abril de 2015. Si bien los delitos imputados a los mineros fueron de carácter ambiental, la participación de las Fuerzas Armadas en estos operativos evidenció cómo el Ministerio de Defensa también criminaliza la minería



Figura 3. Balsa dinamitada en el operativo del 23 de junio de 2014

Fuente: fotografía tomada por el autor.

informal asociándola con la financiación de bandas criminales o grupos armados al margen de la ley¹¹.

Algunos mineros detenidos contaron que les han destruido varias veces sus balsas, pero que vuelven a armar otras balsas para recuperar lo perdido en los operativos. La paradoja de estas formas de enfrentar la minería informal es que tampoco consiguen acabar con ella. Estos operativos también contaminan los ríos y las fuentes de agua, ya que las balsas se dinamitan con los tambores de ACPM y sus motores. Esto hace que los mineros vean al Estado como una de las principales fuentes de conflicto social y ambiental. Cuando le comenté al presidente de la cooperativa que yo estaba trabajando sobre los conflictos sociales y ambientales que se generaban en torno a la minería, su respuesta inmediata fue: “El Estado es el que causa conflicto aquí”.

Frente a este operativo también tuvieron lugar más marchas y manifestaciones en las que participaron no solo indígenas y balseiros, sino también comerciantes e incluso funcionarios públicos como concejales, diputados, el alcalde de Inírida y el gobernador del Guainía. Estas formas de enfrentar la minería informal eran vistas por los mineros como “acciones sospechosas” que afectaban no solos sus vidas e integridad, sino también “el respeto a nuestras normas jurisdiccionales” (López-Vega 2016, 283). De esta manera, las marchas en contra de los operativos se convirtieron en una forma de defender los arreglos y normas consuetudinarias que regulan la extracción de oro en la región, colocando distintas formas de gobernanza en disputa (Palacio Castañeda 2009). Sin embargo, los arreglos *de facto* entre indígenas y mineros se convierten en “ilegibles” para el Estado (Cremers y De Theije 2013, 11). Otra de las pancartas utilizadas en las marchas decía: “Sí a la minería tradicional indígena, no a las multinacionales” (López-Vega 2016, 283).

La persecución que hacen algunas instituciones del Estado a la minería informal en Guainía choca de frente con los programas de formalización que viene promoviendo la ANM en la región y con los intentos que hacen los mineros por vincularse a estos programas. Mientras para el Ministerio de Minas la minería ilegal está asociada con la ausencia de títulos mineros y licencias ambientales, para el

11 En su edición del 26 de agosto de 2015 el periódico *El Tiempo* reportaba que “en dos operativos contra la minería ilegal [en Guainía], el Ejército capturó a cinco presuntos guerrilleros de las Farc a quienes les incautó una millonaria suma de dinero (tanto en pesos como en bolívares), abundante material de guerra e insumos químicos con el que afectaban el medio ambiente de la zona en la que fueron detenidos”. El artículo también menciona que supuestamente los guerrilleros capturados “intimidaban a la población para que emplearan métodos irregulares en la extracción como el uso de mercurio con el que se afecta la flora y fauna de esta región” (“Dinero, armas y dragas incautadas” 2015).

Ministerio de Defensa “la minería ilegal es aquella que adelantan criminales para financiar sus actividades delictivas” (Pardo 2014, 20). De esta manera, dentro del “mismo” Estado existen nociones contradictorias sobre la definición de la minería ilegal. La continua judicialización de mineros pone en riesgo los posibles programas de formalización que desarrolle la ANM, dado que constituye un impedimento para participar en ellos, y los hace todavía más confusos e inviables. Según el presidente de la cooperativa, “cuando se den las juntas mineras, no va a haber a quién legalizar”. Es decir, la continua judicialización de los mineros pone en riesgo los programas de formalización.

Así como los mineros llegaron a contar con el apoyo de gobernantes locales, la CDA comenzó a respaldar los operativos que realizaban la unidad de la Fiscalía delegada para el medio ambiente y las Fuerzas Armadas. La CDA aclaró en 2013, en un comunicado, que apoyaba la “cruzada nacional para controlar la minería ilegal” y que la policía del departamento del Guainía actuaba “bajo su función” al destruir la maquinaria utilizada por los mineros (CDA 2013). El cambio de posición y lenguaje de la CDA con respecto a la minería informal, así como las diferencias entre autoridades locales y nacionales, generaba un efecto de ilegibilidad por el cual cada vez era más difícil para los mineros entender y justificar la violencia estatal de la cual eran objeto (Das 2007).

Frente a las acusaciones de contaminación ambiental por parte de autoridades estatales, los mineros comenzaron a articular un discurso ambientalista. Un minero brasileiro me decía que ellos se preocupan por no contaminar el río. Él sustentaba la afirmación en hechos como que él estaba pendiente de que los motores no botaran ACPM o de que enterraban la basura de los campamentos a varios metros de la orilla para que no contaminara. Además, argumentaba que un 95 % del mercurio era reutilizado, y la arena contaminada con mercurio (cuando se realiza la amalgama) también la enterraban a varios metros de la orilla para evitar contaminar el río. Otro minero indígena me decía en una comunicación personal de julio de 2014 que no había contaminación con mercurio porque “nadie ha nacido deforme, [todos] nacen normales”. En Inírida también comenzaron a circular rumores sobre la posible contaminación del río con mercurio. Una bióloga que trabajaba en el SENA me comentaba que ella prefería comer pescado de escama y no pescado de cuero, porque este último retenía más mercurio que el primero.

En este sentido, los conflictos entre los mineros y el Estado se convirtieron en disputas sobre los posibles daños ambientales y ecológicos de unos y otros, incluyendo la producción de pruebas y evidencias de estos daños (Lyons 2018).

Según el presidente de la cooperativa, en el operativo de 2013 no encontraron mercurio dentro de las balsas. Argumentó que “no se puede demostrar nada, [porque] volaron todo”. Igualmente, según él, para condenar a los mineros por los cargos imputados, la Fiscalía tendría que demostrar con un peritaje científico, que podría durar varios meses, que las balsas estaban contaminando el río. Como bien lo señalan Robertson y Farelly, la contaminación por mercurio no es un asunto solamente “técnico”, sino que tiene que ver con los entrelazamientos que emergen entre los mineros y ciertos materiales, de manera que el mercurio es coconstitutivo de ciertas formas de minería (2018, 61). Al mismo tiempo, las múltiples versiones que hay sobre la contaminación de mercurio generan lo que el sociólogo Javier Auyero llama “incertidumbre tóxica” (Auyero y Swistun 2009, 10). Uno no sabe si el pescado que se come en Inírida está o no contaminado. Precisamente, la incertidumbre tóxica es producto de un “trabajo de confusión” que crea, a su vez, concepciones —compartidas y equivocadas en algunos casos— sobre el riesgo y la contaminación ambiental. Es decir, el trabajo de confusión lleva a que el riesgo ambiental se minimice y pase a ser parte de la vida cotidiana de las personas afectadas por la contaminación (Auyero y Swistun 2009, 10). De ahí que los mineros en Guainía no perciban los mismos riesgos en el uso del mercurio que pueden percibir otros actores externos que no están expuestos a este.

Cuando el presidente Santos visitó Inírida en julio de 2014 para firmar el decreto 1275, que declara la Estrella Fluvial del Inírida como sitio Ramsar¹², el presidente de la cooperativa le entregó un documento donde planteaba lo siguiente:

a partir del año 2004 hemos participado en los diferentes programas de formalización ofrecidos por el Gobierno, manifestando el interés de formalizar nuestras actividades. Actualmente, tenemos vigentes solicitudes que no han sido resueltas, como son: solicitudes de contrato de concesión, de minería tradicional y de áreas de reserva especial minera. (Barón s. f.)

.....

12 Este tratado se suscribió en 1971 en la ciudad iraní de Ramsar, entró en vigor en 1975 y es uno de los “más antiguos de los modernos acuerdos intergubernamentales sobre el medio ambiente”. La misión de la convención es el “uso racional de los humedales” mediante acciones locales, nacionales e internacionales como “contribución al logro de un desarrollo sostenible en todo el mundo” (“La convención sobre los humedales y su misión” s. f.).

De esta manera, la defensa de la minería tradicional e informal se vuelve una forma de acercarse al Estado y de legitimar las formas locales de regular “la distribución y el acceso al recurso minero”¹³.

En un plantón realizado a mediados de mayo de 2015, en frente al Tribunal Administrativo de Cundinamarca, hicieron presencia mineros de Guainía en apoyo a la Asociación de Mineros del Bajo Cauca. En la protesta los mineros de Guainía portaban pancartas grandes que decían: “Los mineros tradicionales no somos enemigos del medio ambiente”. El discurso ambientalista de los mineros tradicionales puede articular políticamente “subjetividades ambientales” (Agrawal 2004). Otra de las pancartas que portaban los mineros decía: “Los pueblos mineros exigimos respeto por nuestra tradición y cultura”. El uso de la noción de *pueblo minero* como un grupo con tradición y cultura propias evidencia que las estrategias políticas de los mineros fueron “etnizadas” (Restrepo 2002), lo que produjo a su vez nuevas articulaciones de indigenidad (Clifford 2013; De la Cadena y Starn 2007; Rozo 2018). Los mineros tradicionales combinan en sus discursos la defensa de la minería con el ambientalismo y el uso de categorías étnicas (Jonkman 2021; Tubb 2020). Mientras la tradicionalidad para el Estado está asociada con practicar la minería por fuera de los marcos legales (sin títulos y licencias), para los pequeños mineros la noción se alimenta de la idea de ancestralidad que se les atribuye a los pueblos indígenas de Guainía y hace legítima su actividad frente al Estado.

Conclusiones

Este artículo muestra cómo se configuró la gobernanza local de la minería informal en Guainía en estrecha relación con procesos de construcción de estatalidad desde abajo (Jonkman 2019), en los que mineros y comunidades indígenas desarrollaron sus propias normas y acuerdos para el acceso y la distribución del recurso minero. En este departamento, desde la década de los ochenta, las iniciativas estatales y las prácticas informales que regulan la extracción de oro configuraron formas locales de gobernanza de la minería. Como ya se ha demostrado en países como Tanzania y Gana, la distinción entre minería formal/legal e informal/

.....

13 El presidente de la cooperativa también hizo parte de la mesa nacional de concertación minera y viajó a Bogotá para sostener reuniones en el Ministerio del Medio Ambiente, en el Ministerio de Minas, en la ANM y en el Departamento Nacional de Planeación, entre otras instituciones. Los esfuerzos por legalizarse también incluyeron la obtención, por parte de la cooperativa, del Registro Único de Comercializadores de Minerales (Rucom), que le permite la comercialización y distribución de minerales.

ilegal tiende a borrarse todavía más en la cadena de valor cuando los compradores y comerciantes de oro no se fijan en si este proviene de minas que cuentan con licencias (Fold, Bosse Jønsson y Yankson 2014).

En Guainía, las leyes y los “lenguajes de estatalidad” fueron utilizados y transformados por los mineros, lo que dio lugar a usos que transgreden sus “funciones oficiales” o iniciales (Hansen y Stepputat 2001; Jonkman 2019). Es decir, nociones como la de *autonomía indígena* fueron utilizadas para legitimar el extractivismo en la región. Esto muestra que no necesariamente se oponen, en la práctica, el extractivismo y la reivindicación de “derechos étnicos”, como lo muestra Jesse Jonkman (2021) en el caso de Chocó. Como respuesta a la criminalización de sus actividades por parte del Estado, los mineros comenzaron a articular un discurso ambientalista que desafía las acusaciones de contaminación por parte de este último. La apropiación pública de la figura del minero tradicional, que combina la defensa de la gobernanza local de la minería con formas emergentes de indignidad y el ambientalismo, hizo parte de las estrategias que los mineros utilizaron para formalizar sus actividades y ser reconocidos por el Estado.

Referencias

- Agrawal, Arun.** 2005. “Environmentality. Community, intimate government, and the making of environmental subjects in Kumaon, India”. *Current Anthropology* 46 (2): 161-190. <https://doi.org/10.1086/427122>
- Auyero, Javier y Débora Alejandra Swistun.** 2009. *Flammable. Environmental suffering in an Argentine shantytown*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1017/s0022216x11000721>
- Barón, Sergio.** S. f. “Discurso recortado”. Archivo de Microsoft Word.
- Bebbington, Anthony.** 2012. “Underground political ecologies: the second annual lecture of the Cultural and Political Ecology Specialty Group of the Association of American Geographers”. *Geoforum* 43 (6): 1152-1162. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2012.05.011>
- Bendeck Olivella, Jorge.** 1988. “El proyecto minero del Guainía y el desarrollo socio-económico del área fronteriza”. *Revista del Centro de Estudios Colombianos* 47: 52-66. <https://biblat.unam.mx/es/revista/revista-del-centro-de-estudios-colombianos/articulo/el-proyecto-minero-del-guainia-y-el-desarrollo-socio-economico-del-area-fronteriza>
- Caro Galvis, Catalina.** 2014. “Minería en el norte del Cauca indígena. Prácticas territoriales y transformaciones socioespaciales en los resguardos indígenas nasa del municipio de Santander de Quilichao, Cauca, Colombia”. En *Extractivismo minero en Colombia y*

- América Latina*, editado por Barbara Göbel y Astrid Ulloa, 253-282. Bogotá: Ibero-Amerikanisches Institut; Universidad Nacional de Colombia.
- Castillo Ardila, Ángela y Sebastián Rubiano Galvis.** 2019. *Territorios, autonomías locales y conflictos en Amazonia y Pacífico (1975-2015)*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- CDA (Corporación para el Desarrollo Sostenible del Norte y el Oriente Amazónico).** 2013. Comunicado de prensa a la opinión pública. 21 de octubre.
- Chaves, Margarita.** 1998. "Identidad y representación entre indígenas y colonos de la Amazonia colombiana". En *Modernidad, identidad y desarrollo*, editado por María Lucía Sotomayor, 273-286. Bogotá: ICANH.
- Clifford, James.** 2013. *Returns. Becoming indigenous in the twenty-first century*. Cambridge: Harvard University Press. <https://doi.org/10.1111/aman.12201>
- Conklin, Beth y Laura Graham.** 1995. "The shifting middle ground: amazonian indians and eco-politics". *American Anthropologist* 97 (4): 695-710. <https://www.jstor.org/stable/682591>
- "La convención sobre los humedales y su misión".** S. f. Ramsar. <https://www.ramsar.org/es/acerca-de/la-convencion-sobre-los-humedales-y-su-mision>
- Coolmicop (Cooperativa de Mineros de Colombia).** 2013. Folleto informativo.
- Cremers, Leontien y Marjo de Theije.** 2013. "Small-scale gold mining in the Amazon". En *Small-scale gold mining in the Amazon. The cases of Bolivia, Brazil, Colombia, Peru and Suriname*, editado por Leontien Cremers, Judith Kolen y Marjo de Theije, 8-16. Amsterdam: Cedla.
- Das, Veena.** 2007. *Life and words. Violence and the descent into the ordinary*. Berkeley: University of California Press.
- Decreto 1275 del 8 de julio de 2014.** "Por el cual se designa el Complejo de Humedales de la Estrella Fluvial Inírida para ser incluido en la lista de Humedales de Importancia Internacional, en cumplimiento de lo dispuesto en la Ley 357 de 1997". <https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1257097>
- Decreto 2235 del 3 de octubre de 2012.** "Por el cual se reglamentan el artículo 60 de la Decisión n.º 774 del 30 de julio de 2012 de la Comunidad Andina de Naciones y el artículo 106 de la Ley 1450 de 2011 en relación con el uso de maquinaria pesada y sus partes en actividades mineras sin las autorizaciones y exigencias previstas en la ley". <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=50153>
- De la Cadena, Marisol y Orin Starn.** 2007. Introducción a *Indigenous experience today*, editado por Marisol de la Cadena y Orin Starn, 1-32. Oxford: Berg.
- De Theije, Marjo, Judith Kolen, Marieke Heemskerk, Celine Duijves, Mariana Sarmiento, Alexandra Urán, Ingrid Lozada, Helcías Ayala, Jorge Perea y Armin Mathis.** 2014. "Engaging legal systems in small-scale gold mining conflicts in three south american

- countries”. En *Conflicts over natural resources in the Global South. Conceptual approaches*, editado por Maarten Bavinck et al., 129-146. Londres: CRC Press. <https://doi.org/10.1201/b16498-11>
- “Dinero, armas y dragas incautadas en operativo contra minería ilegal”. 2015. *El Tiempo*, 26 de agosto. <http://www.eltiempo.com/politica/justicia/operativo-contra-mineria-ilegal-en-guainia/16292398>
- Ecopetrol**. 1998. *Proyecto minero del Guainía. Informe anual*. <https://repositoriobi.mine-nergia.gov.co/handle/123456789/2075>
- Fold, Niels, Jesper Bosse Jønsson y Paul Yankson**. 2014. “Buying into formalization? State institutions and interlocked markets in African small-scale gold mining”. *Futures* 62: 128-139. <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0016328713001146>
- Gandolfo, Daniella**. 2013. “Formless: a day at Lima’s Office of Formalization”. *Cultural Anthropology* 28 (2): 278-298. <https://doi.org/10.1111/cuan.12004>
- Gudynas, Eduardo**. 2007. “Conflictos ambientales en zonas de frontera y gestión ambiental en América del Sur”. *Gestión Ambiental* 13 (1): 1-19. <https://www.flacsoandes.edu.ec/agora/conflictos-ambientales-en-zonas-de-frontera-y-gestion-ambiental-en-america-del-sur>
- Hansen, Thomas Blom y Finn Stepputat**. 2001. *States of imagination: ethnographic explorations of the postcolonial State*. Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.1017/s0010417504240208>
- Hart, Keith**. 1985. “The informal economy”. *The Cambridge Journal of Anthropology* 10 (2): 54-58. <https://www.jstor.org/stable/23816368>
- High, Mette M**. 2012. “The cultural logics of illegality: living outside the law in the mongolian gold mines”. En *Change in democratic Mongolia. Social relations, health, mobile pastoralism, and mining*, editado por Julian Dierkes, 249-270. Leiden: Brill Publishers. https://doi.org/10.1163/9789004231474_013
- Jacka, Jerry**. 2018. “The anthropology of mining: the social and environmental impacts of resource extraction in the Mineral Age”. *Annual Review of Anthropology* 47: 61-77. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102317-050156>
- Jonkman, Jesse**. 2019. “A different kind of formal: bottom-up state-making in small-scale gold mining regions in Chocó, Colombia”. *The Extractive Industries and Society* 6: 1184-1194. <https://doi.org/10.1016/j.exis.2019.10.014>
- . 2021. “Underground multiculturalism: contentious cultural politics in gold-mining regions in Chocó, Colombia”. *Journal of Latin American Studies* 53: 25-52. <https://doi.org/10.1017/s0022216x2000098x>

- Kirsch, Stuart.** 2007. "Indigenous movements and the risks of counter globalization: tracking the campaign against Papua New Guinea's Ok Tedi mine". *American Ethnologist* 34 (2): 303-321. <https://doi.org/10.1525/ae.2007.34.2.303>
- López-Vega, J. Fernando.** 2016. "Desafíos de la movilización minera interétnica en el río Inírida, Guainía, al posconflicto en Colombia". En *Extractivismos y posconflicto en Colombia: retos para la paz territorial*, editado por Astrid Ulloa y Sergio Coronado, 267-302. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Lyons, Kristina.** 2018. "Chemical warfare in Colombia, evidentiary ecologies and *sen-ti-actuando* practices of justice". *Social Studies of Science* 48 (3): 1-23. <https://doi.org/10.1177/0306312718765375>
- Mendoza, Diana Alexandra.** 2012. *Estudio de caso: minería en territorios indígenas del Guainía en la Orinoquía y la Amazonia*. Bogotá: Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Ministerio de Minas y Energía.** 2003. *Cartilla didáctica para la asimilación del Capítulo XIV del Código de Minas - "grupos étnicos" comunidades indígenas*.
- Molano, Alfredo.** 1987. *Selva adentro. Una historia oral de la colonización del Guaviare*. Bogotá: El Áncora Editores.
- . 1990. *Aguas arriba, entre la coca y el oro*. Bogotá: El Ancora Editores.
- Muir, Sarah.** 2017. "Recursive in/formality. Time and ideology in a distributed monetary system". *ANUAC* 6 (2): 77-83. <https://ojs.unica.it/index.php/anuac/article/view/3073>
- ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia).** 1995. "Cronología de la minería en el Guainía". *Hojas de Selva*, octubre-noviembre: 13.
- Palacio Castañeda, Germán A.** 2009. Presentación de *Ecología política de la Amazonia. Las profusas y difusas redes de la gobernanza*, editado por Germán Palacio, 15-23. Bogotá: ILSA; Ecofondo; Universidad Nacional de Colombia.
- Pardo, Álvaro.** 2014. "Minería ilegal es mucho más que mineros con dragas y retroexcavadoras. ¿Y el Estado?". *Semana Sostenible*, 20-23. <https://www.rds.org.co/es/novedades/la-mineria-ilegal-es-mucho-mas-que-mineros-con-dragas-y-retroexcavadoras-y-el-estado>
- Pardo Becerra, Luis Álvaro y Aída Sofía Rivera Sotelo.** 2014. "¿Qué minería aurífera, por quiénes y con fines de qué desarrollo? Una mirada a la minería aurífera en la ZMI Remanso Chorroboacán". *Opera* 14: 95-117. <https://revistas.uexternado.edu.co/index.php/opera/article/view/3842/4153>
- Peluso, Nancy y Michael Watts, eds.** 2001. *Violent environments*. Ithaca: Cornell University Press.
- Presidencia de la República.** 1990. *Así cumplimos con el Guainía. Proyecto minero y desarrollo regional*. Bogotá: Banco de la República.

- Restrepo, Eduardo.** 2002. "Políticas de la alteridad: etnización de 'comunidad negra' en el Pacífico sur colombiano". *The Journal of Latin American Anthropology* 7 (2): 34-59. https://www.researchgate.net/publication/227871377_Políticas_de_la_alteridad_Etnización_de_comunidad_negra_en_el_Pacífico_sur_colombiano
- Robertson, Thomas y Trisia Farrelly.** 2018. "An ethnography of entanglements: mercury's presence and absence in artisanal and small-scale gold mining in Antioquia, Colombia". *Sites* 15 (1): 39-69. <https://doi.org/10.11157/sites-id349>
- Roza, Esteban.** 2018. "Between rupture and continuity. The politics of conversion in the colombian Amazon". *Social Sciences and Missions* 31: 284-309. https://brill.com/view/journals/ssm/31/3-4/article-p284_4.xml
- Salazar, Carlos Ariel, Franz Gutiérrez y Martín Franco.** 2006. *Guainía. En sus asentamientos humanos*. Bogotá: Instituto Sinchi.
- Taussig, Michael.** 1987. *Shamanism, colonialism, and the wild man: a study in terror and healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tubb, Daniel.** 2020. *Shifting livelihoods gold mining and subsistence in the Chocó, Colombia*. Seattle: University of Washington Press.
- Ulloa, Astrid.** 2004. *La construcción del nativo ecológico: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: ICANH.
- Valdés, Mónica.** 1995. "En el Guainía. Minas de oro y hambre". *Hojas de Selva*, octubre-noviembre: 12.
- Verbrugge, Boris.** 2015. "Undermining the State? Informal mining and trajectories of State formation in eastern Mindanao, Philippines". *Critical Asian Studies* 47 (2): 177-199. <https://doi.org/10.1080/14672715.2015.997973>
- Walsh, Andrew.** 2012. *Made in Madagcar. Sapphires, ecotourism and the global bazaar*. Toronto: University of Toronto Press.

Recuperación territorial, *weychafes* y vigilancias. Reflexiones sobre una economía moral de resistencia mapuche¹

Territorial recovery, weychafes and vigilance. Reflections on a moral economy of Mapuche resistance

<https://doi.org/10.22380/2539472X.2212>

Recibido: 3 de septiembre de 2021 • Aprobado: 10 de noviembre de 2021



Miguel Leone

Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe, Universidad de Buenos Aires, Argentina

miguel.leone.j@gmail.com • <https://orcid.org/0000-0002-1618-6968>

Resumen

Este artículo reflexiona sobre la economía moral existente en espacios mapuche que resisten al avance de las empresas forestales y la represión estatal chilena. Se basa en una investigación etnográfica realizada con una comunidad mapuche particularmente activa en procesos de recuperación territorial. Tres ejes estructuran el análisis: la lógica del sabotaje, la ética del *weychafe* (guerrero) y la racionalidad del cuidado y el control. El texto tiene tres objetivos: a) propone entender la práctica del sabotaje como una estrategia colectiva de recuperación territorial, b) identifica algunas de las principales características que la figura del *weychafe* adquiere en la actualidad, y c) sugiere que la constante vigilancia policial a la que están sometidos los activistas mapuche en el Ngulumapu genera un “estado de alerta” que atraviesa el espacio social estudiado.

Palabras clave: resistencia mapuche, sabotaje, *weychafe*, reflexividad etnográfica, economía moral.

- 1 La investigación que dio forma a este artículo fue financiada por medio de una beca posdoctoral (2017-2019) del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (Conicet), una beca posdoctoral de la Universidad de Buenos Aires (2019-2021) y el proyecto PICT 1209-2017, del cual soy investigador responsable ante la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación (Argentina). El proceso final de redacción fue realizado en el marco de una estancia posdoctoral que realicé en el Centro de Estudios Sociais (CES) de la Universidad de Coimbra (Portugal) entre septiembre de 2020 y marzo de 2021.

Abstract

This article reflects on the moral economy existing in Mapuche spaces in a situation of resistance to the advance of forestry companies and Chilean state repression. It is based on several ethnographic notes taken in a visit to a Mapuche community particularly active in territorial recovery processes. Three axes structure the analysis: the logic of sabotage, the ethics of the *weychafe* (warrior), and the rationality of care and control. The text proposes to understand the practice of sabotage as a collective strategy of territorial recovery; identifies some of the main characteristics that the figure of the *weychafe* acquires today; and suggests that the constant police surveillance to which Mapuche activists in the Ngulumapu are subjected generates a “state of alert” that crosses the social space under study.

Keywords: *Mapuche* resistance, sabotage, *weychafe*, ethnographic reflexivity, moral economy.

Introducción

El pueblo mapuche es numeroso y se caracteriza por sus heterogéneas formas políticas. En la actualidad, sus principales horizontes de lucha (Gutiérrez Aguilar 2017, 27) remiten a la recuperación territorial y los derechos a la salud, la educación y las pensiones dignas, entre otros. Algunos sectores exigen, además, la autonomía del pueblo mapuche y, en esa línea, algunos rehúsan participar del proceso constituyente abierto en 2019 en Chile (Painemal Morales 2020).

El movimiento mapuche es solo una expresión específica de ese pueblo (Tricot 2009). Pero nace, se afirma y se nutre de la realidad histórica y cultural mapuche, con lo cual diversos proyectos políticos se articulan en torno a las figuras de *machi* (autoridad y guía espiritual), *longko* (líder político y tradicional), *werken* (vocero comunitario) o *weychafe* (guerrero), entre otras. A su vez, dentro de ese movimiento, hay múltiples expresiones, divergentes en sus estrategias y medios. La política mapuche admite una muy rica variedad de liderazgos.

Algunas organizaciones, principalmente las más cercanas a posiciones “autónomas”, resisten el avance de la industria forestal a través del “control territorial”. Ello brinda mecanismos de sustentabilidad y permite reconstruir la relación cultural y espiritual con el territorio. Héctor Llaitul, vocero de la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco Malleco (CAM), señala:

Control territorial [...] quiere decir recuperación de tierras y transformación productiva de esas tierras. Recuperamos para inmediatamente desarrollar las siembras productivas y así recomponer el tejido social y político mapuche [...]. Las

experiencias son variadas. En ciertos casos, se trata de tierras recuperadas hace varios años y que han pasado por sucesivos desalojos y nuevas recuperaciones, hasta llegar a una especie de estabilidad bajo control mapuche. En otras situaciones, las tierras están en permanente disputa y si bien la comunidad no ha logrado cultivar ni asentarse en ellas, tampoco la empresa [forestal] ha conseguido materializar sus proyectos de inversión. (Llaitul y Arrate 2012, 70-79)

En algunos casos —como el de la CAM—, esta recuperación territorial se acompaña del sabotaje a empresas forestales (básicamente: quema de camiones, robo de madera, destrucción de cultivos e incendio de galpones y maquinarias). Estos sabotajes son formas de violencia política, pero no son actos terroristas: no apuntan a generar terror en la población ni a matar², sino a obturar el proceso productivo de las empresas. Tampoco aspiran a tomar el poder público ni a derrocar gobiernos.

Quienes realizan estas acciones suelen ser denominados *weychafes*. ¿En qué se diferencia un *weychafe* de otros líderes o comuneros mapuche? Eso depende de las situaciones específicas en que la noción es utilizada. Su sentido y sus significados son situacionales y varían según la perspectiva que el grupo en cuestión posea respecto de la lucha mapuche. *Weychafe* es un significante en disputa, con sentidos diversos y tensionados, aunque en todos los casos la noción se refiere a hermanos y hermanas especialmente comprometidos en la lucha colectiva, dispuestos a “poner el cuerpo” por la defensa de su pueblo. La historiografía chilena presentó a los *weychafes* del pasado como hombres potentes, aguerridos y valientes cuya lucha contra el español representaría cierta “raza fundadora” de la “chilenidad”.

Las reivindicaciones del *weychafe* en las luchas mapuche actuales inevitablemente reactualizan aristas de esas construcciones hegemónicas, pero también se resisten a esas apropiaciones y las resignifican para presentarlas como viva existencia y lucha del pueblo, en lugar de elementos relegados al pasado. En el presente, si bien no todo *weychafe* realiza sabotajes, es esa la forma que ha cobrado mayor visibilidad. Sobre todo en el Ngulumapu³, El *weychafe* que hace sabotajes se ha convertido en una figura relevante del universo político mapuche.

2 En 2013, Bernard Luchsinger y Vivianne Mackay murieron en un incendio producido por encapuchados. Con la excepción del *machi* Celestino Córdova, condenado sin pruebas sólidas a dieciocho años de prisión, todos los otros activistas mapuche procesados fueron absueltos.

3 El territorio mapuche (Wallmapu) se conforma del Puelmapu (al este de la cordillera de los Andes) y el Ngulumapu (al oeste). Véase figura 2.

Este texto analiza los sentidos que aquella noción encarna en la específica situación de resistencia apoyada en la modalidad del sabotaje y según la perspectiva de los grupos abocados a ello. Dialoga, en ese sentido, con una extensa bibliografía existente sobre la política y los liderazgos indígenas, en general, y mapuche, en particular (Cayuqueo y Quiroga 2021; Espinoza Araya 2018; Radovich 2013).

Existen estudios sobre los *weychafes* en los siglos XVI y XIX (Alvarado 1996; Cordero 2017; Mendoza Pinto y Castro González 2021), pero escasea la bibliografía respecto de sus características en el presente. Una de las obras que mejor trasluce esta caracterización posiblemente sea el citado libro de Héctor Llaitul y Jorge Arrate (2012).

El *weychafe* que practica sabotajes es una figura marcadamente “juvenilizada” (Kropff 2007). En general, se trata de varones de entre quince y treinta años integrados a los procesos de movilización estudiantil en liceos y universidades, lugares en donde cobraron forma las posiciones autonomistas más radicales del activismo mapuche chileno (Abarca y Zapata 2007). Se trata de espacios de socialización juvenil en donde las reivindicaciones mapuche se combinan con elementos heterogéneos de crítica al sistema político y la hegemonía neoliberal, de circuitos “contraculturales”, entre otras cuestiones (Kropff 2011).

El Estado chileno responde a aquella resistencia mapuche con represión, criminalizando y judicializando la protesta social (Mella Seguel 2007). La prensa hegemónica, ciertos empresarios y partidos políticos, y sectores del poder judicial, levantan acusaciones de “terrorismo” contra este activismo mapuche. Aun basadas en pruebas no concluyentes, las causas judiciales derivan en encarcelamiento generalizado. Recurrentemente fue utilizada la Ley Antiterrorista como marco de las acusaciones y los juicios, además de otros mecanismos jurídicos y policiales ampliamente cuestionados por organismos de derechos humanos (Stavenhagen 2004). También son frecuentes el montaje de operativos de inteligencia y espionaje ilegal y el despliegue de violentos allanamientos en los que los comuneros resultan heridos de gravedad e incluso asesinados (Leone 2020; Richards 2010; Toledo Llancaqueo 2007). Todo esto contribuye a crear en amplios espacios del activismo mapuche lo que las teorías sobre movimientos sociales conceptualizan como *marcos de injusticia* (Gamson, Fireman y Rytina 1982). Registros muy austeros contabilizan cerca de veinte mapuche asesinados desde 2001. Luego del caso Camilo Catrillanca⁴ (noviembre de 2018) las recuperaciones territoriales en

4 Muerto a manos del Grupo Especial de Operaciones de Carabineros de Chile (GOPE), durante un violento allanamiento efectuado por esta fuerza en la comunidad de Temucuicui.

la región se intensificaron, y entre enero y abril de 2021 se registró un promedio cercano a una recuperación diaria (Zibechi 2021).

Este artículo indaga sobre cómo se vive la “resistencia”⁵ mapuche en ese complejo escenario. Apunta a reconocer algunas de las formas del actuar político existentes en ese espacio social. Se apoya en una lectura etnográfica (Cefaï 2011) y apela al concepto de economía moral (Thompson [1971] 1991): conjunto de obligaciones morales, emociones profundas, normas éticas y criterios de justicia que, en cuanto estructuras subyacentes a la acción, dan forma a prácticas cotidianas y políticas de las clases subalternas. Se trata de nociones compartidas sobre lo moralmente intolerable y sobre cuáles son las acciones legítimas para ejercer la resistencia a ello. La economía moral de un grupo subalterno costura prácticas cotidianas con reivindicaciones de derechos comunes.

La economía moral de resistencia mapuche se opone a la economía de libre mercado y opera en el marco de las vigilancias, presiones y persecuciones que el Estado chileno efectúa sobre ese pueblo. Aquí postulo que la práctica del sabotaje, la ética *weychafe* y cierta racionalidad basada en el cuidado y el control son importantes dimensiones de la economía moral de resistencia mapuche vigente en el espacio social que tuve oportunidad de conocer. Tanto el sabotaje como la existencia de los *weychafes* que lo realizan se entran en solidaridades colectivas. Este tipo de *weychafe* se constituye, por su parte, sobre una ética particular que exige de tales sujetos formas específicas de habitar el cuerpo, administrar emociones y asumir sacrificios. Simultáneamente, la constante vigilancia policial a la que están sometidos estos activistas y sus comunidades genera un “estado de alerta” que forma parte de la estructuración del espacio social en su conjunto y que lleva a hacer del control interpersonal una práctica necesaria de cuidado. Lejos de representar la diversidad del movimiento mapuche, el análisis apenas provee algunas líneas para identificar dinámicas de socialización política y construcción de subjetividades existentes en un específico ámbito social y político mapuche.

El análisis atiende al contacto que durante los últimos años he mantenido con espacios políticos mapuche de diversa índole y se apoya en el registro etnográfico

.....

5 Los *weychafes* que aquí estudio se refieren a sus acciones de defensa y oposición con el término “resistencia”, imprimiendo al mismo un sentido político y, eventualmente, mítico. Cuando en este texto utilizo dicha palabra sin comillas es porque remito, en un sentido analítico y descriptivo, al antagonismo (Modonesi 2006) frente al avance de la industria forestal y la represión estatal. Esclarecimientos conceptuales relevantes sobre la noción de resistencia pueden consultarse en Modonesi (2006) y Restrepo (2008).

de un encuentro que a fines de 2018 mantuve con el importante *weychefe* Luis Nahuel Collinao⁶ y su entorno familiar/comunitario. Luis es miembro y fundador de una importante organización política que recurre al sabotaje como estrategia de resistencia y recuperación territorial en el Ngulumapu. Es un militante referencial de las causas mapuche y, como tal, está vinculado con muchas comunidades. Él, su entorno y la organización que integra son víctimas de las referidas judicializaciones, represiones y encarcelamientos. Aunque duró apenas tres días, el encuentro brindó importantes elementos para pensar aristas de la economía moral de la resistencia mapuche en estos escenarios tan particulares.

Di con Luis por medio de un amigo suyo, en quien él confía sólidamente: un “viejo compañero” de militancia en el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) y, luego, en el Frente Patriótico Manuel Rodríguez (brazo armado del Partido Comunista de Chile, formado en 1983 para luchar contra la dictadura de Pinochet). Luis es una persona experimentada; afable, pero de trato seco y cauteloso. A su lado se está constantemente en movimiento; y así fue nuestro encuentro: primero nos vimos en Temuco (Chile), a donde él había ido a visitar a compañeros encarcelados; al día siguiente partimos para su comunidad, en Llanalhue, para lo cual viajamos hasta Victoria en la camioneta de un amigo suyo (apodado Coyote), tomamos un ómnibus hacia Cañete, otro hacia el sur, y obtuvimos el favor de dos compañeros de su comunidad que nos llevaron en sus automóviles hasta su casa, previo almuerzo en la ruca del *peñi* (hermano) Pedro y su familia (las referencias geográficas están representadas en la figura 1). En la casa conocí a su hijo (Lorenzo) y a su sobrino (Facundo). A unos metros de allí, en otra casa de la comunidad, vivía otro sobrino de Luis (Hernán) junto a su esposa (Ana). Dormí en la casa de Luis, compartiendo la habitación con Facundo y Lorenzo, y al día siguiente, bien temprano, volvimos a subirnos a otra camioneta en la que Ana llevó a Luis, su hijo y sus dos sobrinos al terreno en que debían trabajar por la “defensa del territorio”. Mi viaje se completó con un ómnibus a Valdivia, en donde la madre y la hermana de Luis me recibieron amablemente. Luis fue a Valdivia unos días después para visitar a otros presos políticos.

Si bien no fueron tomadas en el marco de una inmersión etnográfica de largo alcance, las notas para este trabajo emergieron de una experiencia encarnada —afectiva, sensitiva, práctica— (Cefaï 2013), orientada por el enfoque, el modo de producción del texto y la reflexividad aplicada en la labor etnográfica. Durante el encuentro no utilicé grabador. Me pareció que esa era la mejor manera de “hacer

.....
6 Todos los nombres personales fueron modificados; también algunos datos cronológicos y geográficos.



Figura 1. Puntos geográficos referenciales

Fuente: Elaboración propia con base en Google Earth.

funcionar” el *rapport*. Procuré emplear el silencio como un recurso de indagación (Restrepo 2016) y evité todo registro frenético de anotaciones. Cuando estuve en soledad nutrí mi cuaderno de campo con observaciones y elementos que me resultaban significativos. Más tarde, a partir de ellos, produje el registro etnográfico literario.

En primer lugar, el texto enmarca la conflictividad entre el Estado y el pueblo mapuche en su dimensión histórica de largo y mediano plazo. Luego, ensaya una caracterización de la figura del *weychafe* y su ética, según consigue delimitarse a partir del espacio observado. Finalmente, apoyándose en la reflexividad etnográfica, el texto analiza el mencionado “estado de alerta”.

Despojos y violencias históricas

El territorio mapuche ocupa la región cordillerana patagónica, desde las costas del Pacífico hasta la llanura pampeana, y hacia el sur llega hasta —al menos— la actual provincia argentina de Chubut (figura 2). A finales del siglo XIX, los Estados chileno y argentino iniciaron una política genocida contra el pueblo mapuche que continúa hasta hoy (Lenton *et al.* 2011). Vía campañas militares, robaron territorio, asesinaron, apresaron en campos de concentración y sometieron a trabajo servil a gran parte de la población (Delrio 2005; Nagy y Papazian 2011). La campaña chilena fue denominada “Pacificación de la Araucanía” (1861-1883). La argentina adoptó el —también eufemístico— nombre de “Campaña del desierto” (1878-1885). Como resultado de estas violencias y de las políticas de radicación posterior, el pueblo mapuche quedó confinado en reducciones territoriales de escasas hectáreas (insuficientes para la adecuada reproducción material y tradicional de la vida) en las que habitan comunidades estructuradas en torno de autoridades tradicionales (Bengoá 1999; Foerster y Montecino 1988).

Un siglo después, la dictadura chilena (1973-1989) impulsó el avance del agrogocio forestal en territorio mapuche. Esta explotación utiliza grandes cantidades de agua, desertifica y genera drásticas alteraciones en la flora y la fauna a través de pesticidas, agrotóxicos y acidificación de los suelos.

En la cosmovisión mapuche, un territorio implica un complejo ecosistema espiritual. Al decir de la *weychafe* Moira Millán (2021), las y los mapuche son *cuerpo territorio*, porque el territorio habita los cuerpos de las personas, decide sobre sus destinos y los hace ser quienes son. Por tanto, el capital forestal modifica profundamente el espacio mapuche, la construcción de sentido espiritual, su orden cosmogónico y su identidad. Dentro de este pueblo, es generalizada la idea de que el proceso representa una “tercera invasión”, luego de las producidas por la Corona española y por las campañas militares de finales del siglo XIX. Algunos sectores también conceptualizan este proceso como “terricidio”, en cuanto síntesis de genocidios, ecocidios y epistemicidios (Millán 2021).

Apoyándose en la memoria de las tomas de tierras del tiempo de la reforma agraria, al despuntar la década de los noventa el Consejo de Todas las Tierras emprendió recuperaciones “simbólicas”: ocupaciones momentáneas de terrenos como forma de denunciar históricas violencias y despojos. Luego, la lectura del escenario político dentro del activismo mapuche estuvo caracterizada por la desilusión ante la política estatal chilena. La gestión de la concertación mostraba que el Acuerdo de Nueva Imperial, la Ley Indígena de 1993 o la Conadi (Corporación



Figura 2. Superficie referencial del Wallmapu (territorio mapuche): Puelmapu y Ngulumapu

Fuente: Elaboración propia con base en Google Earth.

Nacional de Desarrollo Indígena) no responderían a las demandas mapuche (Vergara, Foerster y Gundermann 2004). Por su parte, el avance de la industria forestal se intensificó, acompañado también de proyectos hidroeléctricos que implicaron la relocalización forzada de comunidades.

Hacia 1996-1997 resultó emblemática la lucha que el pueblo mapuche emprendió en contra de la construcción de la represa hidroeléctrica de Ralco, lucha que, como recuerda Painemal Morales (2020), estuvo liderada por dos mujeres ejemplares: las hermanas Nicolasa y Berta Quintreman. La experiencia mostró capacidad de articulación política, destreza para visibilizar las luchas y versatilidad para emprender acciones de impacto político (manifestaciones, declaraciones públicas, acciones judiciales, etc.).

Estaba entonces cobrando forma un nuevo ciclo de movilización mapuche (Marimán 1994; Tricot 2009) y las recuperaciones territoriales se convirtieron en “control territorial”, acompañado a veces con sabotajes. Un punto crucial en este nuevo ciclo de movilización se produjo en 1997, cuando la CAM se atribuyó la quema de camiones forestales en el norte de Temuco.

La economía moral de las clases subalternas se vincula estrechamente con las prácticas de las clases dominantes y los mecanismos de expropiación. En el caso mapuche, esa expropiación reporta a las forestales ganancias anuales equivalentes al 2,2 % del PBI chileno (aproximadamente 5 500 millones de dólares). Además, sus cultivos ocupan una superficie cercana a los tres millones de hectáreas⁷, siendo que todas las comunidades mapuche poseen, en su conjunto, menos de medio millón. Ante ese escenario, y en el contexto de la referida represión estatal, la violencia política es pensada por algunos grupos mapuche como un mecanismo legítimo de defensa. El sabotaje es una compleja pauta de comportamiento colectivo, una forma de acción popular directa, disciplinada, con claros objetivos políticos y basada en el conocimiento colectivo y el análisis de las posibilidades de lucha. Durante el encuentro, Luis resumió de forma clara las principales razones políticas del asunto:

Buscamos recuperar territorio. Y se recupera. Se expulsa al enemigo. Hay una estrategia que parte de analizar el escenario en sus condiciones objetivas y

7 Las principales empresas forestales son CMPC Forestal (familia Matte), Bosques Arauco S. A. (grupo Angellini), Masisa Forestal, Bosques Cautín, Forestal Anchile, Forestal Celco, Forestal Comaco, Forestal Los Lagos, Forestal Tierra Chilena y Volterra. Ellas concentran sus actividades en las regiones de Maule, Bio Bio, Araucanía, Los Lagos y Los Ríos.

subjetivas. Nosotros no armamos una guerrilla. Como hoy le decía a un *peñi*, lo nuestro es ir por el costado. No vamos de frente al choque. Somos una organización que se cuida mucho; que cuida a sus *weychafes*. Lo nuestro es atacar y desaparecer. Y, al fin y al cabo, les afectamos la rentabilidad. Las empresas dejan de usar los caminos, porque les quemamos los camiones o les destruimos los cultivos, y tienen que darse una vuelta grande para llevar la madera, entonces hay fondos que ya los abandonan. Dejan de producir, porque ya no les es tan rentable. Tienen seguros que les cubren esas pérdidas, pero entonces las primas de los seguros también les aumentan.

Quizás por ello la empresa Volterra, que posee trece mil hectáreas en Tirúa, Cañete y Contulmo, está evaluando la posibilidad de vender esos terrenos y evitar el “riesgo reputacional” que el conflicto implica para sus negocios (Fossa y Riffo 2021).

Tal como Luis me relató, la suya no es la organización más numerosa de la región y existen “otras que [también] ocupan terrenos y queman camiones”. Es que, si bien la práctica del sabotaje es criticada desde ciertos sectores del pueblo y el movimiento mapuche, en otros espacios goza de un consenso relativamente amplio y una importante legitimidad, lo cual explica su sostenimiento a lo largo del tiempo. El encuentro con Luis y los suyos permite ver algo de esto: el ofrecimiento de una comida en el marco de una improvisada visita o el favor de llevarlo durante un tramo del camino son ayudas que Luis y quienes están junto a él reciben, pero no se trata simplemente de actos de solidaridad. Esas ayudas reactualizan cotidianamente la organización política y la resistencia de un pueblo que se basa en redes de confianza y obligaciones recíprocas (Thompson 1991; Tilly 2010). La práctica del sabotaje se trama en un marco social y comunitario en donde cobra sentido y fuerza. Es un acto realizado por pocos, pero se apoya necesariamente en esa solidaridad colectiva orientada moral y espiritualmente por *machis* y sostenida en el acompañamiento de otros comuneros, *peñis* y *lamngen* (hermanas). El sabotaje se inscribe en una economía moral y una ética de la subsistencia (Scott 1976) que, precisamente por ello, merece ser entendida, más bien, como una ética de resistencia que cotidianamente produce territorialidad mapuche. Existe, entonces, un espacio social y político mapuche en el que las relaciones afectivas traman formas compartidas de entender y actuar en el mundo, facilitando así la construcción de lo que se asume como un proyecto político “autonómico”. Solidaridad, proyecto político y territorialidad son tres dimensiones entrelazadas en este espacio social de “resistencia”.

Modos del ser *weychafe*

También la figura que encarna esta práctica de lucha, el *weychafe*, adquiere razón y posibilidad en aquella particular forma de organización social y colectiva. Un *weychafe* es tal porque así lo reconoce su gente. Emerge de una extensa organización política y está sostenido por redes sociales amplias que le otorgan su confianza, su respaldo y su solidaridad.

Luis es un caso palpable de ello. Gracias a los múltiples mecanismos cotidianos de reactualización de la organización política de “resistencia”, un *weychafe* puede estar por la mañana visitando presos en la cárcel de Temuco, por la tarde conversar con *peñis* y *lamngen* a trescientos kilómetros de allí, a la mañana siguiente viajar en el vehículo de algún conocido y un día después encontrarse cuatrocientos kilómetros hacia el sur, visitando otros presos en Valdivia. La organización política da a estos *weychafes* capacidad para moverse por el territorio bajo formas no mercantilizadas. Se trata, sin embargo, de pequeñas solidaridades asumidas tan profundamente por parte de la comunidad que resultan casi anónimas y pasan fácilmente desapercibidas.

En la cultura mapuche, el término *weychafe* expresa tanto el carácter de confrontación y disputa como su inscripción colectiva. Deriva de *weichan*, que significa “discordia” o “confrontación” (Alvarado 1996, 37); pero la palabra también da nombre a un ritual que representa la oposición entre vientos, con lo cual expresa una idea de conjunto, combinación y congregación de fuerzas dispuestas para la lucha. La noción entronca en la larga historia del pueblo mapuche: los *weychafes* resistieron el avance español (siglos XVI a XVIII) y de los Estados argentino y chileno, después. De ahí que este modo de referirse a los activistas mapuche que “ponen el cuerpo” en las acciones de sabotaje converja perfectamente con la interpretación del presente como una “tercera invasión”.

En la economía moral de la resistencia mapuche que aquí presento, los históricos despojos y violencias son reactualizados cotidianamente por los *weychafes* e inscritos como memoria. Al igual que Luis, su hijo (Lorenzo) y su sobrino (Facundo) también son “grandes *weychafes*”. En su mirada y sentir, el enfrentamiento del pueblo mapuche con el Estado es un conflicto histórico con total vigencia. Mi visita se produjo en el marco del 137.º aniversario del Futa Malón de 1881, la última gran batalla en que el pueblo mapuche enfrentó masivamente al ejército chileno. Cuando Facundo vio en Facebook una publicación conmemorativa de este evento, se quedó absorto leyendo el *post*. Dejó el teléfono, se arrojó impetuosamente en la

cama y tomó un libro de historia del pueblo mapuche para buscar detalles sobre el tema. Luego, cerró el libro refunfuñando en voz baja: “Milicos hijos de puta”.

El concepto de economía moral indaga sobre las nociones de justicia, las emociones y los valores compartidos, y habilita un campo de preguntas sobre los procesos de subjetivación. Las teorías del *frame analysis* pueden proveer elementos complementarios para la comprensión de esos procesos (Rivas 1998). Aunque conviene entonces tomar distancia de las miradas instrumentalistas que ellas suelen presentar (Helmise Acevedo 2013), y atender a los contextos de experiencia, antes que pensar en los esquemas de significación (*frame*) como estructuras o recursos (Cefai 2007). En relación con esos contextos de experiencia, vale notar que, hasta hace pocos años, la figura del *weychafe* estuvo fuertemente masculinizada y las mujeres (*zomo weychafe*) han sido relativamente invisibilizadas; “[la] mujer y [la] sexualidad han sido eclipsadas por la construcción identitaria del mapuche *weychafe* [varón]” (Millaleo 2014, 2). Incluso hoy, la noción suele condensar ciertos cultos a la masculinidad (Kropff 2011), y, en el caso de quienes practican sabotajes, ello se apoya, en parte, en la cercanía que mantiene el *weychafe* con las típicas figuras del miliciano o el guerrillero.

Es cierto que este tipo de *weychafe* no porta uniforme ni armas de fuego, necesariamente. Tampoco se asume como “vanguardia” y su objetivo político no es la revolución sino la “autonomía” y la recuperación del territorio en cuanto proceso, meta, forma de vida y práctica de transformación social permanente (Tobón Quintero y Ferro 2012). Como me dijo Luis, el objetivo no es “armar una guerrilla”. Aun así, la figura del *weychafe* recupera algunas de las performances masculinizadas que la figura del guerrillero latinoamericano supo mantener durante décadas. Es por ello que, tal como la bibliografía muestra en el caso de las mujeres guerrilleras (Ibarra Melo 2008; Londoño 2005), con su sola presencia las mujeres *weychafe* cuestionan la hegemonía de los modos masculinizados de habitar esta forma de compromiso político mapuche (Calfio Montalva 2017).

Formación *weychafe*: cuerpo y alma

Un elemento importante en la construcción del *weychafe* es la educación. Facundo y Lorenzo estudiaron en la misma universidad en que Luis dio sus primeros pasos en la militancia política. Lorenzo estudió sociología; Facundo, antropología. Los dos habían dejado las carreras universitarias, incluso estando en etapas avanzadas

de las mismas. Pero no puede decirse que el estudio no estuviera presente en la construcción y la subjetividad cotidiana de estos *weychafes*.

Al caer la tarde, aproveché para preparar un mate. Facundo y Lorenzo se acostaron en sus camas y se pusieron a leer. “¿Querrán un mate?”, le pregunté a Luis. “Si quieren, te van a decir. Ahorita están en su hora de formación”, me respondió. Cada uno tenía una hilera de diez o quince libros al costado de la cama. Y en la pared Facundo tenía pegado un extenso cuadro con formas gramaticales del idioma mapudungun. Lorenzo estaba leyendo *Lecciones espirituales para los jóvenes samuráis*. Su autor, Yukio Mishima, es un famoso escritor japonés que en 1970 recurrió al haraquiri para morir como “un auténtico guerrero”. Es difícil establecer hasta qué punto la cultura samurái es tomada por este tipo de *weychafes* como referencia e inspiración, pero parece claro que existen algunas convergencias entre ambos universos culturales. Dicho libro, por poner un caso, subraya la necesidad de “construir una ética viril donde tengan preponderancia el valor de la lealtad, el coraje, la educación y el respeto a los demás, el cuidado del cuerpo, el buen uso del placer o el pudor” (Mishima 2001, contratapa). Esos son, junto a la frugalidad y el estoicismo, asuntos cruciales de la ética del *weychafe* que aspira a realizar sabotajes exitosos. Es necesario ser un sujeto experimentado para planificar y llevar a cabo acciones de ese tipo. Está en juego una identidad ligada a la virtud, la dignidad, la beligerancia, el orgullo y la firmeza. Se apoya, finalmente, en un específico “estilo de vida”, basado en la rutina y la disciplina.

Pérez (2017) señala que los procesos de construcción corporal y subjetiva de los militantes del Ejército de Liberación Nacional (“elenos”), en Colombia, implican una noción de *cuerpo puro*, *cuerpo duro* y *cuerpo para el sacrificio*. Aunque con importantes variaciones, es posible observar estos mismos elementos en la construcción cotidiana de este tipo de *weychafes*.

La idea de cuerpo puro remite a una valoración simbólica de la capacidad de dominar el sueño, el cansancio, el hambre, el frío, el dolor o el deseo sexual, entre otras necesidades fisiológicas. Apunta a la construcción de cuerpos resistentes y dispuestos para la lucha. Entrenados, disciplinados, capaces. Pude observar algo de esto en los casos de Luis, Facundo y Lorenzo. A pesar de su edad (que supera los cincuenta años), Luis mantiene un excelente estado físico y se ejercita diariamente. También se preocupa por que los jóvenes (uno tiene veinticinco años, el otro, veintidós) cultiven su salud y el cuidado del cuerpo. En ese sentido fue que, al llegar a la casa, le pregunté a Facundo si había ido a correr durante el día y se contentó cuando aquel le respondió que, en su lugar, había aprovechado para nadar. La inquietud de Luis cargaba consigo parte de los procesos de socialización de la

experiencia corporal (Le Breton 2007) en la que estos *weychafes* están sumergidos cotidianamente.

Ahora bien, ese cuidado del cuerpo se enlaza también con la tradición histórica y cultural del pueblo mapuche. Según cuenta el referido vocero de la CAM,

el mapuche desarrolló antiguamente el *Kollellawaiñ*, que pudiera traducirse como el arte de mantener la cintura como una hormiga. Es una disciplina, un tipo de arte marcial, como las de origen oriental, que recoge posturas y movimientos defensivos y ofensivos, propios de ciertos animales. En el pasado, el *Kollellawaiñ* se practicó mucho por los *cona* y los *weychafe*. Era parte obligada de la disciplina militar. Hoy, algunos lo siguen practicando de manera reservada, con el fin de ritualizar al antiguo guerrero y nosotros lo reivindicamos como parte de la autodisciplina del *weychafe*. (Llaitul y Arrate 2012, 116)

El cuerpo es para estos *weychafes* su principal herramienta de lucha y, por eso, un *weychafe* no fuma, no bebe alcohol ni toma drogas. La idea del cuerpo puro y la disciplina guerrera hace parte necesaria de la fortaleza que tales *weychafes* requieren para afrontar las difíciles huelgas de hambre en las cárceles, en muchos casos, por periodos realmente prolongados y con serios riesgos para la salud (Alonso Reynoso y Alonso 2021).

La noción de cuerpo duro, por su parte, hace referencia al mandato de dominar la afectividad. Existe un valor ético otorgado a la capacidad de soportar el dolor físico, pero sobre todas las cosas, el emocional. El buen guerrillero aprende a soportar el dolor de las ausencias y las pérdidas de seres queridos. Del mismo modo aprende a hablar firme, pausado, confiado. Controlando cualquier acción que pudiera ser calificada de desborde emocional.

La figura del *weychafe* que aquí problematizo se inscribe en una ética semejante, lo cual se manifiesta en la *hexis* corporal de Luis. Su mirada es penetrante y atenta; su tono de voz, calmado, sereno; su postura, contemplativa. Luis elige de forma soberana los momentos en los que hablarme o callar. Son actitudes que transmiten templanza, así como solemnidad y respeto.

En los *weychafes*, esta *hexis* corporal parece reflejar y justificarse, también, en la sabiduría ancestral de ese pueblo. Después de todo, un *weychafe* es parte de una tradición; de allí que la seguridad que muestra al hablar y la firmeza de la mirada se parezcan mucho a la forma de hablar, sabia y pausada, de los ancianos. A diferencia de los *weychafes* que resistieron las invasiones españolas y la “Pacificación de la Araucanía”, el actual *weychafe* no exhibe insignias jerárquicas, no

porta macanas (hachas de piedra) ni picas de alerce endurecidas al fuego (Alvarado 1996). No obstante, aquellos usos del cuerpo ayudan a identificarlo como tal.

El tercero de los elementos que Pérez (2017) reconoce en el guerrillero “eleno” es la noción de cuerpo para el sacrificio. Con ello la autora se refiere a la capacidad de renuncia que se espera del sujeto frente a las comodidades y a toda ambición de posesión material. Se otorga, en contrapartida, el valor social del reconocimiento, la inclusión en algo mayor, como es el horizonte de lucha del colectivo en cuestión. En el caso del guerrillero, la revolución; en el caso de estos *weychafes*, la recuperación territorial. Ser *weychafe* implica estar dispuesto a desprenderse de ciertas cosas valiosas, y en la acción de sabotaje puede manifestarse la máxima forma de sacrificio: la propia vida. Fue el reciente caso de Pablo Marchant Gutiérrez, asesinado por carabineros en julio de 2021, en Carhué, mientras participaba de una acción contra la empresa forestal Mininco.

Aunque bajo una forma mucho más sutil, tanto el sentido sacrificial como el esfuerzo por construir un cuerpo duro también emergieron en mi intercambio con Facundo y Lorenzo. Ellos no reñían con la idea de cumplir con el “buen uso del placer y el pudor” del guerrero o el samurái; aunque tales renunciamientos no les resultaban gratuitos. Antes de irnos a dormir, ambos se dieron un tiempo para visitar las redes sociales. No tenían servicio de internet. Les compartí el mío. A Facundo, además, le presté mi teléfono. Semanas atrás, los policías le habían robado el suyo. “Cuánto hacía que no chateaba”, dijo. A lo que Lorenzo acotó jocosamente, buscando complicidad de mi parte: “Pasa que este [Facundo] sufre de mal de amor”. Facundo se quejó, aunque no desmintió la acusación. Verbalizando tensiones entre feminidad, sexualidad y “compromiso” político, argumentó: “Es que las mujeres me andan extrañando. Me quieren ver. Pero acá uno tiene otras obligaciones. No se puede”. Es el mismo sentido en que Llanquileo reflexiona: “¿Se puede abordar la cuestión de formar familia y de participar de lleno en la lucha a la vez? Hay hermanos que lo intentan, que se han casado y siguen luchando, pero es difícil compatibilizar ambas cosas” (citado en Llaitul y Arrate 2012, 33). Sin embargo, tales renunciaciones no suelen ser vividas como simples pérdidas, sino como una realización personal y colectiva al mismo tiempo. El cuerpo es para todo *weychafe* lugar e instrumento donde la lucha política del pueblo es vivida, significada y narrada (Londoño 2005). En estos *weychafes*, el sacrificio parece presentarse como una ofrenda al pueblo y su lucha histórica. De algún modo, es la tierra (*mapu*) quien llama a ser *weychafe*; honrar ese llamado es responder a la necesidad del pueblo y hacerse parte de él. Se trata de un acto de reciprocidad, con la tierra y con el pueblo, simultáneamente. En ello coincide, por cierto, la citada *weychafe* Moira Millán:

los *longkos* [líderes espirituales y políticos] no son elegidos por voto, no van a estudiar a la facultad para ser *longkos*. Nacen con espíritu de *longkos*. Y finalmente asumen el rol que les corresponde. *Weichafe* tampoco se entrena, se estudia o se “llega” por voto. Nacés siendo *weichafe*. Yo nací siendo *weichafe*. El espíritu se me reveló a través de una ceremonia de *machi* cuando era joven y me explicaron que todos los *peuma*, todos los sueños que me llegaban cuando descansaba y me traían información y me indicaban a dónde tenía que ir y qué es lo que iba a pasar, era porque yo era *weichafe* y un espíritu muy antiguo vive en mí y me lleva por estos caminos de la lucha. (Millán 2021; énfasis en el original)

Llanquileo también subraya que “si a uno le tocó, hay que asumir ese deber y jugarse el pellejo. Y a uno le tocó porque entran en juego fuerzas espirituales, como nos enseñaron los antiguos” (citado en Llaitul y Arrate 2012, 33).

Frente a las fuerzas del orden

El contexto represivo y la persecución política sobre los activistas mapuche también intervienen en la construcción de la figura de este tipo de *weychafe*. En los casos que nos ocupan, el contacto con las fuerzas del orden es frecuente y cotidiano e indefectiblemente hace parte de sus contextos de experiencia. En la mañana de mi visita, por ejemplo, Lorenzo tenía que ir a Tirúa porque, por orden judicial, debía presentarse mensualmente ante Carabineros para probar su permanencia en el país. También es frecuente el enfrentamiento a los carros blindados y policías fuertemente armados y con chalecos antibalas. Si, como se sabe, las identidades son relacionales y —en casos como este— se construyen sobre la fricción, es esperable que tales contactos con las fuerzas del orden hagan parte de los procesos de construcción identitaria de este tipo de *weychafes* en la actualidad. En principio, identifiqué dos símbolos de esa fricción: las piedras y la cárcel.

“La mayoría de los *weychafe* proviene de comunidades, se forma en la resistencia a pedradas” (Llaitul y Arrate 2012, 15). Aunque la asimetría de fuerzas es evidente, generar alguna forma de resistencia por parte de los *weychafes* funciona como un modo de construir orgullo personal y, sobre todo, colectivo. Piedras, capuchas, palos y gomeras se convierten, entonces, en un símbolo de “entrega” y férreas convicciones capaces de contrarrestar dicha asimetría. No son apenas instrumentos de lucha. Son formas en que se materializa una transfiguración del estigma de “terrorista” en valores, normas y prácticas alternativas y contrahegemónicas.

Así planteado, el conflicto con las fuerzas de seguridad hace parte de la cotidianidad de un *weychafe* y pareció salir a la luz en un fugaz instante, en la casa de Luis: Lorenzo tomó mi cargado bolso para ver si su billetera, perdida en alguna parte de la habitación, estaba debajo. Al moverla, se sorprendió por el peso: “¿Qué traes acá?!” exclamó. “¿Piedras?”, y así invocó esa herramienta de recuperación territorial tan precaria como relevante en sus prácticas de “resistencia”.

La sistematicidad con la que el Estado chileno ha judicializado y puesto en prisión a activistas mapuche es incuestionable. En la comunidad de Luis, más de la mitad de los líderes atravesaron por esa experiencia. Esto da lugar a específicas formas de socialización en las que la cárcel se convierte en un espacio de lucha política, escenario de encuentro y fortalecimiento de los vínculos entre los *weychafes*, *peñis* y machis encarcelados. A su vez, las visitas a los compañeros presos son un modo de mantener activos los vínculos, la reflexión colectiva, los flujos y las informaciones entre las comunidades y las celdas. Así, una y otra vez la cárcel de Angol se carga de vida con la celebración ancestral del nuevo año —a la que asisten visitas de los presos mapuche— y militantes de distintas regiones se conocen personalmente al compartir celdas o espacios comunes (Llaitul y Arrate 2012).

Siendo que la cárcel, en cuanto escenario, interviene en las formas de socialización de los *weychafes*, es de esperar que su intervención también se traduzca, eventualmente, en los modos de usar el cuerpo. En Lorenzo, por ejemplo, creo notar cierta *hexis* corporal y cierta discursividad “tumbera” (Oleastro 2017)⁸. Según Luis, fue en la cárcel, precisamente, que Lorenzo “agarró muchas de esas mañas”. En efecto, compartiendo el tiempo con ellos podía percibir un recurrente juego con la agresión y el culto a lo varonil, ya sea a través del *bullying*, la burla (que es mutua, cruzada y diversa), ya sea a través de su manejo del cuerpo: lanzado, decidido, imperativo y avasallante. Y en ese marco, yo mismo fui objeto de una forma de *bullying* feminizante, un poco molesto —tal vez— aunque inofensivo. Un modo de interpelación que al mismo tiempo que me incluía, “haciéndome parte” de su espacio y sus lógicas, también conseguía leer como un ejercicio de reafirmación de sus propias masculinidades.

En definitiva, aunque no es fácil establecer relaciones de causalidad entre los fenómenos, es necesario reflexionar sobre los efectos que la violencia y el hostigamiento policial pueden generar en la subjetividad y las formas de sociabilidad de los *weychafes* sometidos a esa represión estatal. Una mirada atenta a la

.....
8 Adjetivo que remite al ámbito carcelario.

reflexividad en mi experiencia etnográfica me conduce a ver, además, otros elementos de este espacio social que resultan interesantes para pensar sobre aquellos efectos.

Extranjería, temores, extrañamientos

Frecuentemente el extranjero (principalmente aquel que está de paso, como yo) es “objeto de inopinada apertura, receptor de confidencias, confesiones y otras revelaciones que se tienen cuidadosamente ocultas a las personas más próximas” (Simmel 2012, 23). Creo no equivocarme al reconocer que esto tuvo lugar en más de una ocasión durante el encuentro relatado. En efecto, mi papel allí se correspondió con la figura de “el extraño” (Simmel 2012). Mi relación con Luis, su hijo, sus sobrinos y los demás comuneros implicó una forma especial de interacción, caracterizada por un movimiento pendular entre lo cercano y lo lejano. La cercanía, en este caso, se apoyó en mi solidaridad con las causas del pueblo mapuche. También en el hecho de haber llegado a Luis a través de un amigo suyo. La lejanía, por su parte, quedó indefectiblemente anclada en mi condición de *wingka* (blanco) y argentino. De hecho, así me presentó Luis ante el Coyote: “un amigo argentino”.

Esa fue solo una de las formas de exclusión y distanciamiento a las que me encontré sujeto. Una escena interesante se produjo cuando estábamos sentados a la mesa, al momento de almorzar, junto a Pedro y su familia. Mi carácter de extranjero ancló también en mi condición de académico/investigador. Ello se volvió palpable cuando Pedro subrayó —muy lúcidamente— que el extractivismo sobre el territorio no solo está en la acción de las forestales, sino también en la de los investigadores, que se acercan a la gente únicamente para obtener información: “El otro día también vino un sociólogo”, señaló. “Pero a juntar datos nomás, con sus estadísticas”. Por si aún no me había llegado el mensaje, aclaró: “A mí no me parece bien ese tipo de cosas”. Me hice cargo de la insinuada acusación y me esforcé en explicitar lo que sentí que estaba implícito. Dije que aquello era muy cierto, que coincidía plenamente y que no estaba allí para “extraer” información, sino para compartir el tiempo con ellos y acompañar sus luchas. Pero mi condición de “sociólogo extractivista” o de “investigador comprometido” difícilmente era algo que pudiera resolverse en esa mesa, tampoco por la palabra y la argumentación.

Como observó Chowdhury (2019) estudiando la resistencia popular a las empresas mineras en Bangladesh, en ciertos escenarios la sospecha se vuelve una lengua franca. El modo en que Pedro colocó el asunto pareció hablar ese lenguaje.

Vista a la distancia, mi necesidad de responderle delante de todos (Luis, su hijo, la familia de Pedro) anclaba, en verdad, en una sensación (corporal y emocional) que yo internalicé durante todo el encuentro. Es cierto que el manejo que hice de mis silencios intentó seguir el precepto etnográfico de “saber escuchar” y “aprender a observar”. Pero mis silencios muchas veces estuvieron anclados —también— en otros motivos que solo alcancé a comprender luego de generar los extrañamientos necesarios sobre aquella sensación.

Mi visita se produjo en un momento especialmente complicado, marcado por acuerdos represivos contra el pueblo mapuche entre los Estados argentino y chileno⁹. En ese contexto se produjo la desaparición seguida de muerte de un activista solidario con la causa mapuche en Argentina¹⁰, dos muertes de activistas mapuche¹¹ y la extradición a Chile de Facundo Jones Huala, oriundo del Puelmapu y miembro de la Resistencia Ancestral Mapuche. Este escenario inscribía en mí un temor a ser percibido, por parte de mis interlocutores, como una “amenaza” o un “peligro”. La condición de extranjero podía dejarme a las puertas de la de “enemigo”. Mis silencios arraigaron en ese temor. Ello también explica mis reiterados intentos por justificar mis actos y mi presencia o hacer “aclaraciones” probablemente innecesarias sobre el asunto. La primera vez que me encontré personalmente con Luis lo invité a tomar mi teléfono móvil y leer por sí mismo mis “notas para la entrevista”. Intentaba fortalecer el trato de confianza. Por lo mismo, me ofrecí a compartir con él dos textos que recientemente yo había escrito sobre la represión estatal al pueblo mapuche. También por ello intenté manejar el tono y los momentos para preguntar sobre las detenciones, buscando transmitir mi preocupación y solidaridad. Así conversamos sobre la situación de Facundo Jones Huala y de Lorenzo, que había sido detenido en un control de tránsito, acusado de portar elementos para provocar incendios (razón por la cual debía presentarse mensualmente ante Carabineros).

-
- 9 En septiembre de 2017 el subsecretario del Interior chileno viajó a Buenos Aires para reunirse con la ministra de Seguridad de Argentina. Fue firmado un acuerdo bilateral para controlar “terrorismos y narcotráficos” supuestamente ejecutados por gente mapuche y promover la cooperación en materia judicial y policial.
 - 10 El 30 de agosto de 2017 Santiago Maldonado desapareció en el marco de un operativo de la Gendarmería Nacional Argentina en el Pu Lof Cushamen, provincia de Chubut. Apareció muerto, casi tres meses después.
 - 11 Rafael Nahuel fue asesinado por el Grupo Albatros de la Prefectura Naval Argentina, en la provincia de Río Negro, el 25 de noviembre de 2017. El 14 de octubre de 2018 la Gendarmería chilena mató a Camilo Catrillanca.

Mi temor también se manifestó mientras esperábamos el autobús hacia Cañete. Esa vez, el intercambio fue más intenso aún, y más iluminador también. Traté de expresarme con sinceridad. Le dije a Luis: “Nada de lo que publique lo haré sin compartírtelo primero y contar con tu autorización. Si mi trabajo puede contribuir a las luchas, me dispongo con total franqueza a ello”. Fue entonces cuando Luis me dijo:

Nosotros no necesitamos nada de ti. Estamos organizados y tenemos todo pensado. Tú haz lo que quieras. Eso no importa. Yo soy un tipo cuidado. Sé darme cuenta cuando me están siguiendo. Nunca voy a darte información que pueda ser usada por el enemigo. Jamás han conseguido meterme preso con pruebas. Siempre tuvieron que inventar las causas.

De algún modo, el *rapport* tembló. Sin decirlo, me estaba dando a entender que quien tenía el control de la situación era él, y solo él. No estábamos en una relación entre pares. Eso no era un intercambio equivalente. Eso era una dádiva, un préstamo, una facilidad que él me daba porque le parecía bien hacerlo y sobre la cual, cuando quisiera, podía cambiar de parecer. En mi intento de dejar claro un “sincero trato de entrevista”, yo había explicitado la omnipresente posibilidad de convertirme en enemigo.

Puesto que toda técnica etnográfica es contexto-dependiente, el modo en que ciertos *weychafes* (Luis, su hijo, su sobrino, su entorno cercano) decidieron presentarse ante mí es un elemento necesario que debe ser considerado en el análisis de lo observado y vivido. En el temblor del *rapport* y en la forma en que Luis respondió a mi ofrecimiento había elementos interesantes para pensar sobre lo que estaba aconteciendo. Existía en el ambiente una especie de constante sensación de persecución, de vigilancia, que teñía el conjunto del espacio en el que nos encontrábamos y que, por tanto, a mí también me afectaba. Luis me lo había transmitido, sin buscarlo, por medio de sus movimientos rápidos, su sequedad y su cautela. Era, en última instancia, en esa omnipresente sensación donde se fundamentaba mi renuncia al uso del grabador y mi dificultad para preguntar.

Cuando viajamos con Luis en la camioneta de su amigo, Coyote, nuestro punto de encuentro fue —curiosamente— frente al edificio de la Policía de Investigaciones (PDI). Preferí esperarlos detrás de un puesto de venta de diarios, intentando ocultarme —eventualmente— de las cámaras que —supuse— habría en la vía pública. Por cierto, si en el territorio mapuche los *weychafes* están constantemente vigilados por la policía (Luis cuenta que “los drones de la PDI constantemente

sobrevuelan” la comunidad), junto a ellos yo también pasaba a ser objeto de vigilancia. Sabía que tomaba riesgos al estar en aquella camioneta. Un simple control de tránsito fácilmente podría derivar en una situación semejante a la que le había tocado vivir a Lorenzo recientemente. Era de imaginar, a su vez, que, con pasaporte extranjero y en una camioneta junto a quien es visto por empresarios y políticos de derecha como “uno de los principales estrategas de la violencia rural en la IX región”, yo no sería tratado benévolamente por la policía local.

Pero yo no solo era objeto de vigilancia de la policía y las fuerzas de seguridad. También los *weychafes* vigilaban mis actos, mis palabras y mis silencios. Con otros objetivos y atendiendo a una vital necesidad de ser precavidos. Pero lo hacían. Posiblemente era ese el sentido más profundo de la afirmación de Luis respecto de que su organización “cuida a sus *weychafes*”. Mis anfitriones eran mis vigilantes. El hecho de dormir con un *weychafe* a cada lado fue tal vez la expresión más gráfica de esta condición; y la acusación subrepticia en el almuerzo fue un modo contundente de volver palpable esa vigilancia. La sospecha, como mecanismo político inscripto en determinada economía moral, fortalece la soberanía colectiva y funciona a través del miedo a la alteridad en el interior (Chowdhury 2019). Es por eso que todo aquello que pudiera generar sospechas merecía ser cuidadosamente administrado, contorneado, supervisado. Lógicamente, yo era, en algún sentido, objeto de sospechas.

La frontera entre el amigo y el enemigo es delgada y porosa. Era esa frontera la que se estaba delineando, también, en el instante en que me convertí en víctima del *bullying* feminizante. Aquellas burlas no fueron solo una manera de reforzar su masculinidad. Pueden interpretarse también como una forma sutil de dibujar en el aire de esa habitación las fronteras que distinguen entre *peñis* y posibles colaboradores con el enemigo.

En definitiva, había allí una racionalidad extendida que organizaba el espacio social en el que me encontraba y que, presumiblemente, forma parte de la cotidianidad de estos *weychafes*. Después de todo, resulta bastante comprensible que la vigilancia policial se internalice en los cuerpos como se internalizó en el mío durante esos días; y es comprensible que ello se activara aún más fuertemente ante la presencia de un extranjero.

Un cierre (o líneas de análisis abiertas)

Existe abundante bibliografía sobre la criminalización de la protesta mapuche y la militarización del territorio en Chile. Sin embargo, son pocos los estudios sobre los modos de vivir cotidiana y colectivamente la resistencia mapuche ante tal represión y el avance del capital forestal. He intentado traer respuestas a esa cuestión. El encuentro que mantuve con Luis Nahuel Collinao abrió muchas líneas interesantes para ello.

En cuanto costura las prácticas cotidianas con las reivindicaciones compartidas, el concepto de economía moral es de gran utilidad para entender los contextos de experiencia de los grupos subalternos. Y en cuanto recupera las normas éticas, los criterios de justicia, las obligaciones morales y las emociones, permite entender las formas de identificación disponibles en esos contextos.

Así entendida, esta economía moral de resistencia mapuche posee distintos elementos, entre los cuales el artículo analiza tres: la práctica del sabotaje, la ética *weychafe*, y la racionalidad de control y la sospecha que por momentos impregnan las relaciones interpersonales.

En primer lugar, el texto muestra que la práctica del sabotaje —como también el “control territorial”— es una forma de acción popular directa, disciplinada, con claros objetivos políticos y que se inscribe en una serie de nociones compartidas sobre el territorio, las posibilidades de lucha y las necesidades de resistencia. Se apoya en criterios de justicia (y “marcos de injusticia”) gestados al calor del avance del capital y la violencia policial.

Igualmente, y en relación con ello, la figura del *weychafe* que lleva a cabo sabotajes también emerge de aquellas tramas simbólicas, de esa economía moral. Ella se sostiene en una construcción colectiva y cotidiana de solidaridades y apoyos. Luego se construye en torno de una ética particular que exige de estos sujetos específicas formas de habitar el cuerpo, administrar emociones y asumir sacrificios. La identidad del *weychafe* que realiza sabotajes es mapuche. Se siente parte de un pueblo, se inscribe en sus tradiciones culturales y vive con orgullo tal pertenencia. También es eminentemente viril, se vincula a cualidades específicas como la beligerancia y la virtud, y se apoya en una fuerte idea de disciplina. Cuerpo puro, cuerpo duro y sacrificio son nociones que sintetizan sólidamente ese espacio de identificación, el cual se construye, a su vez, en medio de una cotidiana presencia de la violencia policial.

El fuerte contexto represivo presumiblemente moldea algunas formas de socialización entre estos *weychafes*. La reflexividad sobre mi lugar en el campo

me permitió iluminar algo de ello. Haber sentido en mi propio cuerpo el temor de ser observado, seguido, vigilado o incluso retenido por la policía habla de cierto estado de alerta que hace parte de la estructuración del espacio social en su conjunto. El temor y la sospecha son elementos que, bajo distintas formas, estaban extendidos de manera difusa —pero persistente— en el espacio social en cuestión, fortaleciendo la soberanía del colectivo (Chowdhury 2019). Lo comprendí al reconocer las formas subrepticias de vigilancia y control que *peñis* y *weychafes* ejercían sobre mí. En la experiencia de ser afectado —y dejarme afectar— (Favret-Saada 1990) entendí que se trataba de cierta racionalidad que organizaba el espacio social, que se incorpora en los sujetos, y de la cual yo mismo fui parte, víctima y co-productor. Así, la represión estatal se encarna en cuerpos y dinámicas interpersonales, promoviendo específicas formas de relacionamiento social.

Podemos decir, entonces (por cierto), que el lugar del miedo en cuanto instrumento político acaba por transfigurarse, invertirse y difuminarse. Se define como acción “terrorista” aquella orientada a generar terror en la población; pero, curiosamente, las acciones estatales de vigilancia, represión y persecución realizadas en nombre de “acabar” con “el terrorismo” son ellas mismas productoras de recurrentes y dispersas sensaciones de temor entre los grupos a los que se orientan y más allá de ellos.

El camino transitado en este artículo apenas esboza una amplia tarea de investigación que está aún por hacerse. No obstante, creo que las reflexiones aquí plasmadas son un puntapié valioso para interpretar, y así también acompañar, los modos de vivir la resistencia y la lucha mapuche en la actualidad.

Referencias

- Abarca, Geraldine y Claudia Zapata, 2007. “Indígenas y educación superior en Chile: el caso mapuche”. *Calidad en la Educación* 26: 57-78. <https://doi.org/10.31619/caledu.n26.233>
- Alonso Reynoso, Carlos y Jorge Alonso. 2021. “La huelga de hambre de los presos políticos mapuche en el año 2020”. En *Repensar el sur. Las luchas del pueblo mapuche*, coordinado por Raúl Zibechi y Edgards Martínez, 179-206. San Cristóbal de las Casas: Ciesas; Clacso; Editorial Retos.
- Alvarado, Margarita. 1996. “Weichafe: el guerrero mapuche. Caracterización y definición del rol del guerrero en la ‘Guerra de Arauco’ (1536-1656)”. *Revista de Historia Indígena* 1: 35-54. <https://revistahistoriaindigena.uchile.cl/index.php/RHI/article/view/40255>

- Bengoa, José.** 1999. *Historia de un conflicto. El Estado y los mapuches en el siglo XX*. Santiago de Chile: Planeta; Ariel.
- Calfo Montalva, Margarita.** 2017. “Weychafe zomo. Mujeres mapuche: resistencias, liderazgos y vocerías en dictadura”. *Revista Anales* 7 (13): 263-281. <https://doi.org/10.5354/0717-8883.2017.49006>
- Cayuqueo, Pablo y Samuel Quiroga.** 2021. “La resistencia de la mujer mapuche. Liderazgo comunitario”. *Revista de Historia* 83 (enero-junio): 238-252. <https://doi.org/10.15359/rh.83.11>
- Cefaï, Daniel.** 2007. “Les cadres de l’action collective. Définitions et problèmes”. En *Les formes de l’action collective. Mobilisations dans des arènes publiques*, editado por Daniel Cefaï y Danny Trom, 51-97. París: Éditions de l’EHESS. <https://doi.org/10.4000/books.editionsehess.10885>
- . 2011. “Diez propuestas para el estudio de las movilizaciones colectivas. De la experiencia al compromiso”. *Revista de Sociología* 26: 137-166. <https://doi.org/10.5354/0719-529X.2011.27491>
- . 2013. “¿Qué es la etnografía? Debates contemporáneos Primera parte. Arraigamientos, operaciones y experiencias del trabajo de campo”. *Persona y Sociedad* 27 (1): 101-120. <https://doi.org/10.53689/pys.v27i1.34>
- Chowdhury, Nusrat Sabina.** 2019. *Paradoxes of the popular. Crowd politics in Bangladesh*. California: Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9781503609488>
- Cordero, Guido.** 2017. “Malón y política en la frontera sur. Hacia una reconstrucción de la conflictividad fronteriza (1860-1875)”. Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. <http://hdl.handle.net/11336/83145>
- Delrio, Walter.** 2005. *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia 1872-1943*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.
- Espinoza Araya, Claudio.** 2018. “El desafío municipal mapuche. Etnografía de una experiencia política: Tirúa 1992-2008”. *Revista de Antropología Iberoamericana* 13 (3): 355-379. <https://doi.org/10.11156/aibr.130304>
- Favret-Saada, Jeanne.** 1990. “Être affecté”. *Gradhiva: Revue d’Histoire et d’Archives de l’Anthropologie* 8: 3-9. https://www.persee.fr/doc/gradh_0764-8928_1990_num_8_1_1340
- Foerster, Rolf y Silvia Montecino.** 1988. *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*. Santiago de Chile: Centro de Estudios de la Mujer. <http://www.memoria-chilena.gob.cl/602/w3-article-9602.html>
- Fossa, Lissette y Joaquín Riffo.** 2021. “Forestal japonesa vende sus tierras en zona roja de Wallmapu y Arauco asoma como nuevo dueño”. *Interferencia*, 24 de agosto. <https://interferencia.cl/articulos/forestal-japonesa-vende-sus-tierras-en-zona-roja-de-wallmapu-y-arauco-asoma-como-nuevo>

- Gamson, William A., Bruce Fireman y Steve Rytina.** 1982. *Encounters with unjust authorities*. Homewood: Dorsey Press.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel.** 2017. “Insubordinación, antagonismo y lucha en América Latina. ¿Es fértil todavía la noción de ‘movimiento social’ para comprender la lucha social en América Latina?”. En *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*, 17-40. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Hemilse Acevedo, Mariela.** 2013. “Principales críticas conceptuales al *frame analysis*. Del *frame* al *framing*”. *Revista Pilquen* 16 (2): 2013. 1-14. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=347532061001>
- Ibarra Melo, María Eugenia.** 2008. “Guerrilleras y activistas por la paz en Colombia: incursión política y rupturas identitarias”. *Pensamiento Psicológico* 4 (11): 65-84. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3091190>
- Kropff, Laura.** 2007. “Construcciones de aboriginalidad, edad y politicidad entre jóvenes mapuche”. Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1286>
- . 2011. “Debates sobre lo político entre jóvenes mapuche en Argentina”. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud* 1 (9): 83-99. <https://revistaumanizales.cinde.org.co/rlicsnj/index.php/Revista-Latinoamericana/article/view/345>
- Le Breton, David.** 2007. *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Lenton, Diana, Walter Delrio, Pilar Pérez, Alexis Papazian, Mariano Nagy y Marcelo Musante.** 2011. “Huellas de un genocidio silenciado: los indígenas en Argentina”. *Conceptos* 90 (493): 119-142. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/52773>
- Leone, Miguel** 2020. “Racionalidades securitarias sobre el pueblo mapuche. Un análisis comparativo de las políticas estatales en Chile y Argentina”. *Temas y Debates* 24 (40): 89-110. <https://doi.org/10.35305/tyd.v0i40.473>
- Llaitul, Héctor y Jorge Arrate.** 2012. *Weichan. Conversaciones con un weychafe en la prisión política*. Santiago de Chile: Ceibo Ediciones.
- Londoño, Luz María.** 2005. “La corporalidad de las guerreras: una mirada sobre las mujeres combatientes desde el cuerpo y el lenguaje”. *Revista de Estudios Sociales* 21: 67-74. <https://doi.org/10.7440/res21.2005.05>
- Marimán, José A.** 1994. “Transición democrática en Chile. ¿Nuevo ciclo reivindicativo mapuche?”. *Caravelle: Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Bresilien* 63: 91-118. http://www.persee.fr/doc/carav_1147-6753_1994_num_63_1_2609
- Mella Seguel, Eduardo.** 2007. *Los mapuche ante la justicia. La criminalización de la protesta indígena en Chile*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

- Mendoza Pinto, Juan y Angelo Castro González.** 2021. “Weichafe: el ideal del ‘guerrero bárbaro’ frente a las armas de fuego”. *Cuadernos CANELA* 32: 47-61. https://doi.org/10.2107/canela.32.0_47
- Millaleo, Ana.** 2014. “Mujer y sexualidad mapuche, la cotidianeidad olvidada tras la identidad weichafe”. *Mapuexpress*. <http://www.mapuexpress.org/?p=195>
- Millán, Moira.** 2021. “Resistencia es nuestra lucha contra el terricidio”, entrevista de Luz Ailín Báez. *Marcha*, 24 de mayo. <https://rebelion.org/resistencia-es-nuestra-lucha-contra-el-terricidio/>
- Mishima, Yukio.** 2001. *Lecciones espirituales para los jóvenes samuráis*. Madrid: Palmyra.
- Modonesi, Massimo.** 2006. “Resistencia, subalternidad y antagonismo”. *Rebelión*, 7 de marzo. <https://rebelion.org/resistencia-subalternidad-y-antagonismo/>
- Nagy, Mariano y Alexis Papazian.** 2011. “El campo de concentración de Martín García. Entre el control estatal dentro de la isla y las prácticas de distribución de indígenas (1871-1886)”. *Corpus. Archivos Virtuales de la Alteridad Americana* 1 (2): 1-22. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1176>
- Oleastro, Inés.** 2017. “Masculinidades tumberas. Un estudio de género en cárceles de varones de la provincia de Buenos Aires”. Tesis de Licenciatura, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata. <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=tesis&d=Jte1469>
- Painemal Morales, Millaray.** 2020. “Las mujeres mapuche y la lucha por nuestra autonomía territorial”. *Debates Indígenas*, 1 de septiembre. <https://debatesindigenas.org/notas/64-mujeres-mapuche.html>
- Pérez, Andrea Lissett.** 2017. “Los cuerpos de la guerra. Análisis de los procesos de construcción corporal y subjetiva en los militantes”. *El Ágora USB* 17 (1): 192-210. <https://doi.org/10.21500/16578031.2928>
- Radovich, Juan Carlos.** 2013. “Los mapuches y el estado neuquino: algunas características de la política indígena”. *RUNA, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre* 34 (1): 13-29. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/runa/article/view/560>
- Restrepo, Eduardo.** 2008. “Multiculturalismo, gubernamentalidad y resistencia”. En *El giro hermenéutico de las ciencias sociales y humanas*, editado por Oscar Almario y Miguel Ruiz, 35-48. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- . 2016. *Etnografía: alcances, técnicas y ética*. Bogotá: Envión Editores.
- Richards, Patricia.** 2010. “Of indians and terrorists: how the State and local elites construct the mapuche in neoliberal multicultural Chile”. *Journal of Latin American Studies* 42: 59-90. <https://doi.org/10.1017/S0022216X10000052>
- Rivas, Antonio.** 1998. “El análisis de marcos: una metodología para el estudio de los movimientos sociales”. En *Los movimientos sociales: transformaciones políticas y cambio*

- cultural*, editado por Benjamín Tejerina Montaña y Pedro Ibarra Güell, 181-216. Madrid: Trota.
- Scott, James C.** 1976. *Moral economy of the peasant. Rebellion and subsistence in southeast Asia*. Londres: Yale University Press.
- Simmel, Georg.** 2012. “El extranjero”. En *El extranjero. Sociología del extrañamiento*, 21-26. Madrid: Sequitur.
- Stavenhagen, Rodolfo.** 2004. *Informe Chile*. Naciones Unidas.
- Thompson, Edward Palmer.** [1971] 1991. *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica.
- Tilly, Charles.** 2010. *Confianza y gobierno*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Tobón Quintero, Gabriel J. y Juan Guillermo Ferro.** 2012. “Las zonas de reserva campesina y la naciente autonomía territorial”. En *Autonomías territoriales: experiencias y desafíos*, compilado por Juan Guillermo Ferro y Gabriel Tobón, 81-104. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana; Observatorio de Territorios Étnicos; Embajada de España en Colombia; AECID.
- Toledo Llancaqueo, Víctor.** 2007. “Prima ratio. Movilización mapuche y política penal. Los marcos de la política indígena en Chile 1990-2007”. *OSAL* 8 (22): 253-293. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal22/CDH22Toledo.pdf>
- Tricot, Tito.** 2009. “El nuevo movimiento mapuche”. *Polis* 24. <https://journals.openedition.org/polis/1584>
- Vergara, Jorge Iván, Rolf Foerster y Hans Gundermann.** 2004. “Más acá de la legalidad”. *Polis* 8. <http://journals.openedition.org/polis/6139>
- Zibechi, Raúl.** 2021. “La Constituyente es un juego peligroso para el pueblo mapuche: entrevista con el dirigente mapuche José Huenchunao”. *Desinformémonos. Periodismo de Abajo*, 23 de agosto. <https://desinformemonos.org/la-constituyente-es-un-juego-peligroso-para-el-pueblo-mapuche/>

Mujeres mapuche en la ciudad. Trayectoria de vida y participación política en Santiago de Chile¹

*Mapuche women in the city. Life trajectory and
political participation in Santiago de Chile*

<https://doi.org/10.22380/2539472X.2197>

Recibido: 24 de agosto de 2021 • Aprobado: 27 de diciembre de 2021



Rocío Yon

Centro de Estudios Interculturales e Indígenas, Chile
rocio.yon@mail.udp.cl • <https://orcid.org/0000-0002-5138-541X>

Macarena Sepúlveda Tapia

Centro de Estudios Interculturales e Indígenas, Chile
macarena.sepulveda@uc.cl • <https://orcid.org/0000-0001-9324-0924>

Rosario Carmona

Universidad de Bonn, Alemania - Centro de Estudios Interculturales e Indígenas,
Chile
s5rocar@uni-bonn.de • <https://orcid.org/0000-0003-2563-9591>

Claudio Espinoza

Universidad Academia de Humanismo Cristiano - Centro de Estudios Intercultura-
les e Indígenas, Chile
cespinoza@academia.cl • <https://orcid.org/0000-0003-0472-5132>

Resumen

El texto analiza la trayectoria política de diez mujeres mapuche en la ciudad de San-
tiago de Chile. Se basa en una investigación cualitativa cuyas principales técnicas
metodológicas fueron la observación participante y la entrevista en profundidad. El
texto se apoya en los enfoques de los feminismos decoloniales e indígenas para dar
cuenta de las distintas tensiones que se expresan en las trayectorias políticas de estas
mujeres, vinculadas a cuestiones como el género, la clase y su identidad mapuche
urbana. El artículo revela que a pesar de que la participación política de las mujeres

1 Fuente de financiamiento: Proyecto Fondecyt 1210999 (2021), Agencia Nacional de Investigación y
Desarrollo, Ministerio de Ciencia, Tecnología, Conocimiento e Innovación, Gobierno de Chile

indígenas es heterogénea, se caracteriza por la conformación de redes y búsqueda de alternativas, tanto en espacios autónomos como institucionales.

Palabras clave: mujeres, mapuche, ciudad, participación política.

Abstract

The text analyzes the political trajectory of ten Mapuche women in the city of Santiago de Chile. It is based on qualitative research whose main methodological techniques were participant observation and in-depth interview. The text draws on the approaches of decolonial and Indigenous feminisms to account for the different tensions expressed in the political trajectories of these women, linked to issues such as gender, class and their urban Mapuche identity. The article reveals that the political participation of indigenous women is heterogeneous. However, something that characterizes it is their work in the formation of networks and the search for alternatives, both in autonomous and institutional spaces.

Keywords: women, Mapuche, city, political participation.

Introducción

Aunque históricamente las mujeres indígenas de América Latina han jugado un papel fundamental en las luchas y reivindicaciones de sus pueblos, recién en las últimas décadas dicho rol comenzó a ser reconocido, visibilizado y tematizado (Molyneux 2003). Con ello se ha evidenciado un doble movimiento: por un lado, el posicionamiento de las mujeres indígenas dentro de sus organizaciones y comunidades y, por el otro, la generación de un importante caudal de estudios y reflexiones respecto de dicho proceso.

Así, se ha observado una persistente lucha por superar las atávicas inequidades de género que han excluido a estas mujeres de los procesos de toma de decisiones (Bardi *et al.* 2019) y el intento de silenciamiento proveniente tanto de las instituciones como de sus propias organizaciones y comunidades (Pérez y Pinchulef 2017). El resultado de dichas luchas ha configurado un escenario de alta participación femenina en los procesos sociopolíticos que les atañen (García Gualda 2017; Millapán González 2010; Aguilera y Yon 2015). A partir de allí, se ha promovido la feminización de sus luchas (Svampa 2015) y la articulación de las mujeres en torno a lo femenino (Cuminao 2009; Calfio 2016), lo que, en países como Bolivia, ha avanzado hacia la organización para la despatriarcalización (Sánchez Echevarría 2015).

En paralelo, es posible observar una creciente producción de análisis respecto a la participación política de la mujer indígena en América Latina (Pequeño 2009; Lux de Cotí 2011; Maldonado y Artía 2004; Painemal y Álvarez 2016; García *et al.* 2017;

Castelnuovo 2018; Fernández Míguez y Faundes 2019). Estas investigaciones han abordado temas como su desempeño en los procesos de consulta (Mantel y Vera 2014), su inclusión en los gobiernos locales (Massolo 2007), su incidencia en los sistemas políticos indígenas (Moreno Reyes 2017), las relaciones con la institucionalidad (Pacari 2002; Gigena y De Cea 2018), la reivindicación de sus derechos (Gigena 2017; Aoyama González 2019), los procesos migratorios y el rol de las mujeres en el contexto urbano (Morales Muñoz 2018; Vásquez Santibáñez y Carrasco Gutiérrez 2018).

En el caso chileno, la cuestión indígena ha estado marcada fuertemente por las dinámicas asociadas a la relación del pueblo mapuche con el Estado y, particularmente, por el debate sobre el despojo de las tierras indígenas y los procesos de exclusión y marginalización de su población (CVHYNT 2008). A pesar del acertado debate que alude a esta problemática, se produjo allí un doble proceso de invisibilización: por un lado, la discusión se centró mayormente en el mundo rural y, por el otro, el rol de la mujer indígena quedó relegado.

Sin embargo, desde mediados del siglo XX comenzaron a surgir estudios, principalmente antropológicos, que aludieron a la creciente condición urbana que comenzó a caracterizar a la población indígena y a la multiplicidad de actores que allí confluyeron. Un aporte pionero en esta materia es el trabajo de Munizaga (1961), quien utilizó el concepto de estructuras transicionales para hacer referencia a los mecanismos de adaptación de la población mapuche que migraba del campo a la ciudad. Aunque en su texto Munizaga alude parcialmente a la mujer indígena, el papel de ellas permaneció invisibilizado por décadas (Montecino 1990).

No fue sino en la década de los noventa cuando la presencia indígena urbana se logró visibilizar y con ello la necesidad de su análisis. Hubo varios factores que contribuyeron a configurar este nuevo contexto, entre ellos, el censo de 1992, que mostró que cerca del 10 % de la población total del país se identificaba como indígena, en su gran mayoría como mapuche, y que un porcentaje mayoritario vivía en las principales ciudades del país. También incidió la progresiva democratización del país, que abrió paso al surgimiento de nuevos actores en el espacio público, lo que contribuyó localmente a la denominada emergencia indígena (Bengoa 2000) y al desarrollo de políticas multiculturales (Agudelo y Recondo 2007), cuya mayor expresión fue la Ley Indígena promulgada en 1993. Este nuevo escenario visibilizó la existencia de una importante población indígena que habitaba en las periferias de Santiago y se organizaba mediante asociaciones sociales y étnicas.

Surgieron entonces estudios que buscaron caracterizar a dicha población (Montecino *et al.* 1993; Valenzuela 1995), así como los procesos identitarios asociados (Cuminao y Moreno 1998; Aravena 2002; Varas Insunza 2005; Imilan 2010;

Carmona 2015), y se volvieron usuales conceptos como *warriache* (Aravena 2002; Imilan 2014) —mapuche de la ciudad— o *mapurbe* (Aniñir 2005). Una parte importante de estos estudios fueron realizados mediante un trabajo colaborativo entre las organizaciones mapuche urbanas y el Núcleo de Estudios Étnicos y Multiculturales de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, fundado por el profesor Francisco Vergara. Entre algunos aspectos destacados de tales estudios, se constata la progresiva formalización e institucionalización de la demanda mapuche urbana (Campos, Espinoza y De la Maza 2018), y se evidencia una estrecha relación con los gobiernos locales (Espinoza Araya y Carmona Yost 2018). Desde este núcleo, se inició en 2010 una investigación sobre las oficinas de asuntos indígenas (OAI) —programas municipales encargados de atender la demanda indígena comunal— y, junto con la comprensión de tales espacios como configuraciones etnopolíticas, se hizo un hallazgo notable: el 85 % de esos departamentos eran dirigidos por mujeres indígenas. Frente a este escenario se hizo evidente la necesidad de emprender una nueva investigación, destinada a profundizar en la trayectoria política de las mujeres que estaban interactuando en la arena política. Este artículo es resultado de dicho proceso de investigación.

De allí, entonces, que el objetivo del trabajo sea analizar las trayectorias de vida y política de las mujeres mapuche² que ocupan cargos de liderazgo político en la ciudad de Santiago. Para esto, en la primera sección describimos el proceso de migración forzada de la población mapuche a la ciudad de Santiago, prestando especial atención a los elementos directamente vinculados a las familias de las mujeres entrevistadas y a las particularidades de la migración femenina indígena. Asimismo, planteamos una discusión respecto a algunos elementos que incidieron en la configuración de una identidad mapuche urbana —*warriache*—. Posteriormente analizamos las trayectorias políticas que fueron construyendo estas mujeres en distintos espacios, autónomos e institucionales, reparando en sus motivaciones y en el proceso de subjetivación vinculado a una triple reivindicación: etnicidad, género y clase. En una tercera sección, estudiamos el rol de las mujeres mapuche en los espacios de participación política, tomando en cuenta los alcances y limitaciones de dicha participación, así como la tensión entre formar parte de espacios autónomos y/o estatales. Finalmente, proponemos una discusión en clave feminista sobre los nudos problemáticos observados en el ejercicio de su dirigencia y sobre la idea de un feminismo que les sea propio.

2 En este artículo nos ceñimos al uso en mapudungun del etnónimo *mapuche*, gente de la tierra, siendo el *che* palabra plural: *gente*. Usamos por tanto *mapuche* y no *mapuches*.

En términos metodológicos el artículo es resultado de una investigación exploratoria-cualitativa. Las principales técnicas utilizadas fueron la observación participante y la entrevista en profundidad. Se entrevistó a diez mujeres mapuche seleccionadas por medio de un muestreo opinático de variedad máxima (Ruiz Olabuénaga 2012). Dada la amplia diversidad de liderazgos observada, se favoreció la heterogeneidad de las participantes: mujeres de distintas generaciones, con distintos años de trayectoria política, que tuvieran distintos roles en la organización urbana y se vincularan con los gobiernos locales (véase tabla 1). Para el análisis de la información se triangularon las notas de campo con las entrevistas transcritas. Para identificar a las mujeres entrevistadas en las citas del texto, junto a una breve reseña de su perfil, utilizamos una identificación ficticia para resguardar el anonimato acordado en la carta de consentimiento informado.

Tabla 1. Mujeres entrevistadas

Entrevistada	Cargo
A. H.	Encargada de OAI
X. P.	Encargada de OAI
V. C.	Presidenta de asociación mapuche
R. A.	Autoridad tradicional (<i>lawentuchefe</i>). Presidenta de asociación mapuche
N. M.	Encargada de OAI
J. C.	Presidenta de asociación mapuche
V. C2	Presidenta de asociación mapuche
P. T.	Presidenta de asociación mapuche
J. CH.	Presidenta de asociación mapuche
D. M.	Encargada de OAI

Fuente: elaboración propia.

Mujeres *wariache*. Vida en la ciudad y despertar identitario

Hoy en día las ciudades constituyen el espacio de mayor diversidad cultural, pues albergan a múltiples conjuntos sociales, entre ellos, a las poblaciones indígenas, lo

que sitúa al fenómeno urbano como una de las aristas más complejas y recientes del análisis en relación con la presencia indígena de América Latina (Bengoa 2000; Antileo Baeza 2012). En Chile, la migración mapuche a las ciudades se inició con la reducción forzada de los territorios indígenas que, con el tiempo, se fue incrementando toda vez que los sistemas de subsistencia campesina se agotaban (Aravena 2002).

Existieron oleadas de migración mapuche a la ciudad de Santiago desde las primeras décadas del siglo XX, especialmente a partir de la década de los treinta (Munizaga 1961; Curivil 2013), y continuaron ininterrumpidamente en las siguientes décadas. Considerando el carácter fuertemente económico de la migración, las primeras generaciones tuvieron como objetivo insertarse en el mercado laboral e integrarse prontamente al entorno urbano (Pereira Covarrubias 2018). En este contexto, y aunque insertas en el esquema de migración general de su pueblo, la migración de las mujeres mapuche tiene sus propias características. Las primeras generaciones de mujeres migrantes lo hicieron de manera unipersonal, generalmente a una edad temprana, muchas de ellas adolescentes que llegaron a la ciudad y comenzaron a trabajar en el servicio doméstico en casas particulares. Una vez asentadas en la ciudad y con trabajos permanentes, fueron pocas las que retornaron a sus comunidades; gran parte se estableció de manera definitiva en Santiago, especialmente en sus periferias (Aravena 2002).

En este contexto se enmarca la trayectoria de vida de las entrevistadas: son hijas y nietas de las primeras generaciones de migrantes mapuche. Su *tuwun* (lugar de origen) se encuentra en el territorio histórico mapuche (regiones VIII, IX, X y XV)³; sin embargo, la mayoría de ellas nació en Santiago o llegó a esta ciudad a temprana edad, por lo que también se reconocen como *warriache*. Al igual que en el caso de muchas familias mapuche, sus padres, y en algunos casos sus abuelos, empujados por la reducción del territorio, llegaron a los barrios periféricos de la capital.

Bueno, ellos se conocieron acá, los dos emigraron, de jóvenes vivían y llegaron acá, mi mamá se empleó en una casa particular y mi papá trabajó en una fábrica de hierro, y se comunicaron con unos primos y al final se juntaron. Se conocieron en la Plaza de Armas, y ahí se hicieron amigos, después se juntaron a vivir y después tuvieron dos hijas, y cuando se llegó la tercera optaron por casarse, bueno

3 En la actualidad la división político-administrativa de Chile corresponde a 16 regiones, que engloban a las 56 provincias y 346 comunas. El territorio histórico mapuche es el territorio que logró configurar este pueblo durante el periodo colonial y que se mantuvo de ese modo hasta el año 1884, cuando el ejército chileno lo ocupó. Dicho territorio corresponde aproximadamente a lo que hoy son las regiones VIII, IX, X y XV, ubicadas en el centro-sur del país.

al final tuvieron once hijos [...] luego mi papá compró una casita y empezó a hacer su vida. Esto fue en la comuna de San Joaquín, en la población La Legua, y ahí mi papá fue tirando pa' arriba, de a poco tirando a la familia, de a poco hacer vida. (V. C.⁴, comunicación personal, Santiago, 7 de abril de 2016)

La discriminación padecida promovió en ellas cuestionamientos a su identificación como mapuche, proceso descrito por Ancán Jara (1994) como la práctica de un *camuflaje social*, lo que provocó que a algunas de las entrevistadas no se les transmitieran prácticas culturales y se les privara del contacto con el territorio ancestral durante su infancia y adolescencia:

Yo soy mapuche de Santiago, segunda generación nacida en Santiago [...]. Mi abuelo materno, Francisco Huenqueo Huilipan, nació en Nueva Imperial y se vino a Santiago muy joven. Fue un proceso de decir “yo soy mapuche”, no porque me sintiera avergonzada de serlo, sino porque yo no tenía ese conocimiento de familia. Yo con las *lagmien* [hermanas] converso ahora y ellas me cuentan que ellas por lo general iban en el verano al sur, tenían esos viajes en tren, de estar en la familia, de tener una raíz, de llegar a tu comunidad. Eso nosotros nunca lo tuvimos. (N. M.⁵, comunicación personal, Santiago, 5 de marzo de 2016)

Por otro lado, para las primeras generaciones de migrantes y mapuche *warriache*, expresar su identidad implicaba discriminación y exclusión (Aravena 2002). En sintonía con los llamados a entender estos procesos asociados a los factores de raza, clase y género (Curiel Pichardo 2007), comprender la situación de las mujeres mapuche en el contexto de la migración e inserción en la ciudad implica atender a variadas formas de exclusión, por ejemplo, la discriminación a partir de sus fenotipos o formas de vestir, no ajustadas a los patrones hegemónicos (Aravena 2002). Allí entonces es posible percibir la colonialidad del género (Lugones 2008); sus cuerpos racializados y colonizados presentan una configuración propia en las relaciones de subalternidad en el espacio urbano. La construcción sobre lo femenino y lo indígena las excluye de los espacios de visibilidad (Contreras Hernández y Trujillo Cristoffanini 2017).

-
- 4 Dirigenta joven, se vincula a la participación política mediante una organización con foco en la educación. Fue presidenta de una de las primeras organizaciones de mujeres mapuche en Santiago.
 - 5 Dirigenta joven, de profesión antropóloga. Fue encargada de un programa estatal de pueblos indígenas en la zona poniente de la ciudad de Santiago.

Según relatan las entrevistadas, cuando eran niñas solían sentirse distintas a las demás niñas y niños, tanto a los de la ciudad como a los del campo. Este sentimiento derivaba de la discriminación e incompreensión de la población no indígena, pero también de la dificultad de practicar en la ciudad la cultura mapuche, íntimamente vinculada al territorio originario:

Te va dando vuelta en la cabeza que eres distinto, ¡pero no cachai por qué! Cuando venía la familia del sur a vernos, venían con todos sus atuendos y a mí me daba una vergüenza terrible, porque de repente me decían “acompaña a tu abuelita a la feria” y yo decía “no quiero ir”. Yo sabía que iba a salir con ella a la calle y la iban a ver con su *kupan*, su *trarilonko*, todas sus joyas, y se iban a burlar de mí. (A. H.⁶, comunicación personal, Santiago, 1 de marzo de 2016)

Sin embargo, a partir de viajes posteriores al sur, se fue despertando un sentimiento de “conexión” que resultó determinante para sus procesos identitarios. Desde entonces, estas mujeres se consideran a sí mismas como mapuche y mantienen un vínculo constante y directo con las comunidades del sur, a las cuales intentan apoyar. No obstante, continúan sintiéndose incomprendidas; al no hablar mapudungun o no conocer en profundidad los protocolos o prácticas ancestrales, han sido discriminadas por sus pares. Una entrevistada lo explica a través del concepto de *mapuchómetro*, una vara que, supuestamente, evalúa la identidad:

Si tú naciste en la ciudad, no eres tan mapuche; si tienes los dos apellidos o no los tienes [...] así va subiendo el mapuchómetro. No hablar mapudungun te va restando [...]. Ser mapuche urbano es muy complicado; el mapuche rural siempre te está criticando esas cosas, siendo que no elegimos nacer acá en la ciudad. (V. C2.⁷, comunicación personal, Santiago, 7 de abril de 2016)

En el proceso de fortalecer la identidad mapuche en la ciudad, un papel importante lo jugó el paso por la escuela, sobre el cual existe una apreciación positiva. En primer lugar, porque representa el acceso a un mundo que a sus antepasados les fue negado y, en segundo lugar, y a pesar de que el proceso no estuvo exento de

6 Dirigenta de mediana edad, tiene una amplia trayectoria trabajando en gobiernos locales. Actualmente lidera una oficina de asuntos indígenas en una comuna del sector sur de Santiago.

7 Presidenta de una organización mapuche en la zona poniente de Santiago. Su trayectoria está marcada por su historia familiar de líderes en comunidades rurales.

marcas de discriminación, porque sirvió para fortalecer cierta ruta reivindicativa y de organización: “En el colegio siempre se burlaban de nosotros, por ejemplo del apellido. Entonces dijimos: ‘¡No!, no queremos que nuestros hijos vivan eso’. Entonces eso fue un tema para organizarnos [...] para que nuestros hijos no vivan esa discriminación” (J. CH.⁸, comunicación personal, Santiago, 9 de abril de 2016).

A diferencia de las primeras generaciones de mujeres mapuche que migraron a la ciudad, la tercera y cuarta pudieron acceder al sistema de educación superior, de modo que muchas de ellas fueron las primeras en alcanzar un título universitario en sus familias. Este paso hacia los estudios superiores representa un hito relevante, que no estuvo exento de obstáculos, como, por ejemplo, la brecha existente frente a mujeres no indígenas, expresada en el desigual nivel de educación escolar recibida, el alto costo de los aranceles de una universidad o la existencia de barreras epistémicas, por las cuales se encontraban con concepciones que mostraban un reconocimiento esquivo a lo indígena, caracterizadas por objetualizar su experiencia dentro de esquemas reificados (Puwar 2008). A pesar de lo anterior, ocho de las diez mujeres entrevistadas pudieron acceder a estudios universitarios en distintos momentos de su vida y allí vivieron un proceso de “despertar político”, que contó, decisivamente, con la participación de sus pares. A través del encuentro con otros y otras indígenas, ellas examinaron sus experiencias como mapuche y mujeres, con lo que aumentó la necesidad de organizarse en torno a su identidad y apoyar las luchas de su pueblo:

Cuando estuve en la universidad fui entendiendo quién era yo... como volviendo a descubrir mi identidad [...], y si bien no lo perdí, muchos hermanos la han perdido, yo siempre la tenía ahí y no la dejaba salir a flote [...] quizás porque la sociedad no me dejaba y cuando llegué a la educación media y a la universidad ya fui asumiendo quién era e interiorizándome, también para que otras personas redescubrieran qué eran realmente, para que descubrieran su identidad. (J. C.⁹, comunicación personal, Santiago, 6 de abril de 2016)

-
- 8 Dirigente adulta mayor, impulsora de organizaciones mapuche en una comuna del sector sur-poniente de Santiago, donde participa activamente desde 1990 a la fecha. Actualmente está vinculada a la institucionalidad, desempeñándose en el área de salud intercultural.
- 9 Dirigenta joven. Su trayectoria nace en la universidad, donde estudió derecho. Actualmente se organiza en un espacio político autónomo orientado a mujeres mapuche. También ha participado como candidata en procesos de elección popular recientes como la Convención Constitucional y por una diputación.

La mayoría de estas mujeres recibieron estudios universitarios en ciencias sociales y humanidades. Las mayores accedieron a la educación superior, contaron con trayectorias dirigenciales extensas, con intereses claramente relacionados con la organización política, y optaron por estudiar trabajo social. Las más jóvenes estudiaron carreras de ciencias sociales como psicología, antropología y derecho. Sus intereses temáticos fueron diversos; por ejemplo, asuntos socioecológicos, el derecho internacional o la política pública. Según señalan, en estas disciplinas se encontraron con otros saberes, conocimientos y herramientas, que les permitieron reflexionar sobre sus vidas, dando coherencia a sus trayectorias como mujeres mapuche y fortaleciendo sus motivaciones políticas. Asimismo, las capacitaciones impartidas por instituciones gubernamentales u ONG han sido importantes. A través de estos espacios han podido fortalecer sus capacidades y carreras políticas, obtener el reconocimiento de sus pares y apoyar a las generaciones que les siguen. Algunas, incluso, se han motivado a gestionar espacios para compartir los conocimientos mapuche, como el Programa de Educación Intercultural bilingüe:

En todos los colegios tenemos programas [...] íbamos haciendo mucha conciencia, cambios en los colegios, cambio de mentalidad, tanto con los niños [como] con los apoderados, porque algunos no aceptaban este programa; la lucha también con los profesores que discriminaban a las educadoras que no pasaban por la universidad o que no son profesoras. (J. CH., comunicación personal, Santiago, 9 de abril de 2016)

Aunque los conocimientos académicos les entregaron herramientas para negociar y dialogar con la institucionalidad, también representaron un quiebre, ya que eran conscientes de que el saber al cual accedían estaba construido sobre la anulación de las voces indígenas. Debido a lo anterior, algunas de estas mujeres cuestionan la educación universitaria como la única forma de movilidad social y reivindican el alcance de la autoeducación. Aun así, gracias al valor de estas experiencias, las participantes aspiran a continuar estudiando y preparándose académica y políticamente.

Formas de organización y objetivos

Los motivos que llevan a estas mujeres a participar en política son variados. La mayoría de ellas recuerda el legado de sus abuelos, ya sea como referentes

culturales o como modelos de dirigencia política. Algunas crecieron observando a sus padres involucrados en sindicatos o comités de vivienda, o tuvieron influencia de familiares que ejercían roles tradicionales. Para otras, la inspiración vino durante la adolescencia a través de dirigentes u organizaciones mapuche del sur, como, por ejemplo, el hogar para estudiantes indígenas Pewun Duwun:

Allá [en Concepción] descubrí una realidad que en realidad no había logrado conectar aquí en Santiago [...], esta condición de ser mapuche acá en la *warría* [ciudad] era súper difícil [...] la conseguí allá, la experimenté allá juntándome con gente que en el ámbito universitario y estudiantil estaban ligados a grupos que hoy día existen como el hogar de estudiante Pewun Duwun. Yo fui parte de ese proceso y después me fui a trabajar para Tirúa. Ahí ya me involucré más en las comunidades mapuche, con los *lofe*¹⁰, con comunidades en forma más profunda. (A. H., comunicación personal, Santiago, 1 de marzo de 2016)

La condición urbana de estas mujeres es también un elemento determinante para comprender la configuración de sus trayectorias políticas. Algunas consideran que la desvinculación del territorio ancestral les abrió la posibilidad de asumir roles que tradicionalmente no eran asumidos por mujeres en el mundo rural. Así, creemos, esta condición urbana habría permitido sortear, en algún nivel, la organización patriarcal del mundo rural e indígena (Paredes 2008; Segato 2014) y, al mismo tiempo, establecer una interesante relación en torno al género, la etnicidad y la clase; por ejemplo, el reconocerse como mujeres mapuche y pobladoras permitió que se vincularan con distintas organizaciones de base, como sindicatos y comités de vivienda. De hecho, para algunas de ellas la demanda habitacional fue el punto de partida para la participación política, en lo cual se advierte un proceso de subjetivación que se estructura en torno a su experiencia como mujeres, al asumir roles que consideran nuevos, a la etnicidad, a la reivindicación de una identidad urbana mapuche y a la clase, al relacionarse con demandas propias de sectores populares:

Cuando me casé llegué acá y no tenía casa porque así empieza todo. No teníamos casa y nos armamos una asociación indígena, Ad Kin Tulen, porque vi que había mucha gente mapuche y no estaban organizados. Llegué con el propósito

10 El *lofe* equivale a una forma de organización sociopolítica y territorial, la más fundamental, una especie de clan familiar que reconoce la autoridad de un *lonko*, traducido como cabeza (Millalén 2006).

de armar una organización [...] y sacamos el complejo habitacional Wetripantu, que hoy en día lo integramos 423 familias. Fue un trabajo arduo: ocho años de lucha para poder entregar el complejo habitacional. (R. A.¹¹, comunicación personal, Santiago, 4 de marzo de 2016)

Igual de relevante fue la participación en organizaciones artístico-culturales, algunas de las cuales fueron utilizadas para construir discursos de protesta política en tiempos de dictadura, mientras que organizaciones posdictadura las han utilizado como plataforma para manifestar experiencias como las vivencias de triple discriminación que enfrentaban en la ciudad, por ser mujeres, indígenas y pobres.

Estas diversas experiencias evidenciaron la necesidad de conformar espacios que les permitieran visibilizar la cultura mapuche en la ciudad, de lo cual surgieron asociaciones enfocadas en el fortalecimiento de dicha cultura. No obstante, estas organizaciones no contaban con lugares para realizar sus actividades o los espacios que utilizaban estaban sujetos a la voluntad institucional. Tal vulnerabilidad se volvió rápidamente un motor de lucha que abrió un proceso de interacción con la institucionalidad. En este camino debieron necesariamente relacionarse con diferentes niveles del Estado, en especial con los gobiernos locales.

Allí, evidentemente, debieron enfrentarse a las políticas ancladas al multiculturalismo oficial (Hernández, Paz y Sierra 2004) o neoliberal (Boccaro y Bolados 2010), que promueve un reconocimiento limitado, distinguiendo entre identidades permitidas y prohibidas (Hale 2004). Sin embargo, y en línea con los estudios de la denominada antropología del Estado (Schavelzon 2010), en particular respecto al estudio de sus márgenes (Das y Poole 2008), observamos que tales espacios dejan lugar a las agencias y a los procesos de contención (Roseberry 2002), sobre todo en aquellas instancias locales de interacción entre el Estado y los indígenas (De la Maza 2012), por ejemplo en los municipios (Espinoza Araya 2018) y en particular en las OAI (Espinoza Araya y Carmona Yost 2018), lo que permite que los actores locales generen diversas acciones.

De esta manera, las mujeres entrevistadas impulsaron distintas organizaciones indígenas urbanas, como Newen Rupo, Weichafe Domo, Ad Kin Tulen, Centro de Estudios Mapuche Rüntun, Red de Mujeres Mapuche, Quetrahue, Mapu Rayen,

11 Dirigenta de mediana edad. Comienza su dirigencia mediante la demanda habitacional. Pertenece a una familia de líderes mapuche de comunidades rurales, de donde adquiere conocimientos relacionados con la medicina tradicional. Actualmente se desempeña como *lawentuchefe* —experta en salud medicinal mapuche— en programas de salud intercultural vinculados a su comuna.

Inche Mapu, Kiñe Pu Liwen y el Centro Cultural Mapuche Ayecan. Aunque diversas en sus objetivos, estas organizaciones poseen una estructura similar, ya que todas se componen de una directiva, socios y socias, de los cuales la mayoría son mujeres. Sus actividades también son variadas; sin embargo, predominan las de tipo cultural, y muchas de ellas colaboran entre sí, especialmente en épocas de celebración de tradiciones. Estas organizaciones han sido clave para fortalecer los procesos de autoidentificación en la ciudad, revertir la pronunciada discriminación hacia las personas indígenas, visibilizar la realidad urbana de esta población y empujar transformaciones institucionales a través de la demanda por una política pública intercultural.

En algunos casos, el proceso organizativo ha derivado en asociaciones de mujeres enfocadas en modificar la realidad profesional y personal que ellas viven, así como en fortalecer su participación y liderazgo en los procesos políticos urbanos. En estos procesos, aun reconociendo la influencia del movimiento feminista, no todas las mujeres se identifican con sus agendas y demandas. Perciben en dichos planteamientos diferencias muy pronunciadas entre hombres y mujeres, lo cual se tensa con el principio de complementariedad que atribuyen a la cultura mapuche. Además, prefieren priorizar sus demandas como pueblo.

La mujer siempre ha sido protagonista: cuando hacen ceremonias es la que siempre lidera llevando también el *kultrun* [instrumento]; es la que lidera haciendo también el *guillatún* [ceremonia]; es la que lidera también el tema de la comida [...] la comida es súper importante porque nosotros hacemos agradecimientos a la tierra con la comida, entonces es y ha sido muy importante también dentro de la ceremonia. O sea, es imposible que no estén las mujeres porque es parte de la dualidad de cómo ve el pueblo mapuche que tienen que estar siempre el hombre y la mujer. (X. P.¹², comunicación personal, Santiago, 2 de marzo de 2016)

Cuminao (2009), al reflexionar sobre este punto, señala que se debe diferenciar lo femenino, dada la potente organización entre mujeres mapuche, de lo feminista como un proyecto político al cual muchas no adhieren. Algunas mujeres mapuche han puesto de relieve la necesidad de un proyecto feminista que les sea propio (Ahumada Pailahueque 2019). Millaleo H. (2020) plantea que para la articulación

12 Dirigenta joven, psicóloga educacional y vinculada al programa de pueblos originarios en una comuna de la zona poniente de Santiago. Su relación con la organización indígena urbana comienza por nexos familiares y mediante organizaciones artísticas.

de un feminismo mapuche se debe construir un proyecto de resistencia que cuestione la colonización, pero, sobre todo, que se construya desde el *domo kimun* (conocimiento de la mujer).

La vinculación de lo cultural con lo político, de la mano con la negociación con la institucionalidad, ha fortalecido la participación política de estas mujeres. La mayoría de ellas ha accedido a cargos institucionales, principalmente como encargadas de las OAI. Desde estos espacios han asumido como objetivos incentivar el involucramiento político de las organizaciones y fortalecer sus capacidades. Para esto, instruyen a sus participantes en torno a los derechos indígenas, integran a distintas generaciones para promover nuevos liderazgos y mayores grados de autonomía, buscando depender menos del soporte estatal, y, por último, promueven también el vínculo de las organizaciones mapuche urbanas con las comunidades del sur del país. Este trabajo ha derivado en un progresivo aumento de la autoadscripción y mayores niveles de participación entre los jóvenes.

El involucramiento con el Estado es evaluado de distintas maneras. Quienes se vinculan estrechamente con los municipios evalúan positivamente el rol de las OAI porque, a pesar de las dificultades, han promovido la difusión de la cultura mapuche y mejorado las relaciones interculturales. Sin embargo, este enlace no está libre de cuestionamientos, ya que modela las agendas de las organizaciones. Debido a esto, algunas mencionaron que prefieren no relacionarse con el Estado, aunque esto signifique un menor acceso a recursos:

Entonces de repente uno piensa que [al] estar dentro del sistema del gobierno se pueden lograr más cosas [...] Mentira, no se pueden lograr cosas estando dentro, siempre está la limitante, tienes que limitarte en decir cosas, no es lo mismo como uno está hoy día de manera autónoma. Pero ser autónoma aquí en la ciudad y en el campo es súper difícil, porque tienes que tener tu propia economía de partida, tienes que tener tu economía, o sea no pedirle al gobierno; entonces ahí hablamos de autonomía total. Mientras no se logre eso siempre vamos a estar sujetos al Estado, que el Estado tiene que entregar los recursos porque sin recursos uno no puede hacer nada. (J. CH., comunicación personal, Santiago, 9 de abril de 2016)

En este sentido, aunque con tensiones, el Estado aparece como un interlocutor válido y permanente. Algunas, además de formar parte de las OAI, han promovido la creación de departamentos especiales para la mujer indígena dentro del Ministerio de la Mujer, o han participado de la convocatoria estatal para constituir la Mesa Regional Indígena, instancia destinada, entre otros aspectos, al tratamiento de la

situación de la mujer indígena. La configuración de estos escenarios de interacción estatal ha servido para contar con más recursos y para construir o fortalecer redes entre las organizaciones indígenas de la ciudad, como por ejemplo la Red Warria-che, que coordina a organizaciones mapuche en torno a la salud intercultural.

Rol de la mujer mapuche en la organización indígena urbana. Alcances y limitaciones para la participación política

Además de ocupar roles protagónicos en la interacción con el Estado, las mujeres mapuche han accedido a cargos dirigenciales en sus propias organizaciones, y muchas de ellas se han mantenido como presidentas durante varios años. Su legitimidad se debe a su liderazgo, pero también a su compromiso reflejado en el tiempo personal y los recursos propios que destinan a dicho trabajo. Estas mujeres bregan para fortalecer el sentido comunitario y organizativo ganando espacio y reconocimiento en los procesos etnopolíticos urbanos y, de paso, desafiando el histórico rol de la mujer: “La mujer asumió su rol, no sé si más político, pero sí con más proactividad; ya no está relegada a los espacios de hacer la comida nomás” (A. H., comunicación personal, 1 de marzo de 2016).

Por su actuación en múltiples tipos de espacios, tanto autónomos como institucionales, las mujeres mapuche han sido fundamentales en la generación y articulación de redes; por ejemplo, han promovido alianzas con organizaciones sociales no indígenas, universidades, ONG, organismos internacionales, entre otros. Sus acciones tienen un fuerte componente local, aunque también lideran organizaciones que interpelan al poder central. De este modo, conectan distintos niveles de incidencia y diversifican sus posibilidades de acción. Desde estas alianzas y redes, han podido gestionar sus propios proyectos sin dependencia de los recursos estatales, como escuelas de liderazgo destinadas a otras mujeres mapuche. Aun así, muchas de estas tienen como objetivo incidir en el espacio institucional, con foco en el reconocimiento de los derechos indígenas.

En el ámbito institucional, el trabajo y la gestión impulsados por las mujeres mapuche tienen indicadores concretos y palpables. Pese a las tensiones antes descritas en torno a la administración y esencialización de la identidad, han contribuido al desarrollo de la política pública para pueblos indígenas, especialmente en lo que se refiere a salud y educación intercultural. En muchas comunas de la región metropolitana se han implementado programas de educación bilingüe en

los liceos, escuelas comunitarias mapuche y espacios de atención en salud intercultural en *rukas* (viviendas tradicionales mapuche) y consultorios públicos.

Como asociación tenemos un programa que se llama Programa Especial de Pueblos Originarios donde trabajamos diabetes, hipertensión y salud mental. La función de la asociación indígena Ad Kin Tulen es fortalecer y rescatar la cultura mapuche, el idioma mapuche, el telar y todas nuestras costumbres y nuestras tradiciones ancestrales. (R. A., comunicación personal, 4 de marzo de 2016)

Estos espacios han surgido principalmente como respuesta a las necesidades y demandas desplegadas por los pueblos indígenas y se han fortalecido gracias a la amplia acogida y éxito entre los habitantes no indígenas. A pesar de los escasos recursos económicos y humanos con los que cuentan los programas públicos destinados a la población mapuche urbana, como las OAI por ejemplo, las mujeres a cargo han logrado activar estos espacios, a partir de los cuales pueden ofrecer actividades de diverso tipo, desde ferias artesanales y gastronómicas hasta actividades de esparcimiento familiar y educativo, con especial énfasis en el fortalecimiento identitario. Para ello, han comenzado por identificar a la población indígena local, desplegando estrategias exitosas que han posibilitado convocar, progresivamente, a una parte de la población indígena urbana:

Hemos hecho conversatorios [...] seminarios en torno a lo que trabajan cada uno y en eso nos hemos ido vinculando con algunos espacios [...]. Hacer un instrumento técnico para las distintas instituciones del Estado..., porque hoy en día las oficinas de asuntos indígenas surgen de forma espontánea, casi por voluntad del municipio, entonces nos empezamos a autoconvocar y yo estoy llevando una propuesta de que podamos hacer un trabajo interno con Rumtum [centro de estudios mapuche] entregando las capacidades técnicas, metodológicas para realizar un trabajo. (N. M., comunicación personal, Santiago, 5 de marzo de 2016)

A pesar del evidente posicionamiento político alcanzado por las mujeres indígenas, estas se enfrentan a diversas dificultades en el ejercicio de su rol como dirigentas. Muchas ejercen múltiples y exigentes labores como encargadas exclusivas del ámbito doméstico en sus familias, como dirigentas y como trabajadoras dependientes, lo que impone una barrera para que puedan asumir cargos de alta jerarquía o, en algunos casos, participar activamente, más aún cuando la situación económica es apremiante. Esta dificultad es mayor cuando el trabajo o la

profesión no se relacionan con la labor dirigenal o cuando las dinámicas organizacionales exigen tiempo o conocimientos técnicos que no poseen.

Este ejercicio desigual de los liderazgos y de la posibilidad de participación proviene tanto del mundo no indígena como de sus propios pares mapuche, que cuestionan sus formas de practicar la cultura o reproducir la tradición, dificultando con ello la emergencia de nuevas propuestas, nuevos tipos de liderazgos o nuevos roles para las mujeres mapuche. Algunas señalan que la exclusión de parte de sus pares es mucho más dolorosa:

Ser mujer es difícil, ¿cierto? Ser mujer mapuche lo complica, ¿cierto? Y ser mujer dirigente yo creo que triplica la complejidad [...] Hay que superar barreras de discriminación, de patriarcalismo, de que te miren mal, de que te falten el respeto, que te miren como un objeto, además, muchas veces como un objeto sexual. (V. C., comunicación personal, Santiago, 7 de abril de 2016)

Estas dinámicas cotidianas tienen un correlato en la colonización y el patriarado. Muchas veces son interiorizadas y naturalizadas en los espacios en los que participan, lo que provoca que algunas mujeres indígenas no se sientan preparadas para asumir roles protagónicos y tengan que buscar permanentemente mecanismos para validar su rol a través, por ejemplo, de la capacitación. En concordancia con lo señalado por Puwar (2008), resulta necesario analizar la experiencia de estas mujeres inscritas en las mismas estructuras que cuestionan, lo cual conlleva posiciones paradójicas. La naturalización de este tipo de prácticas lleva a que, en sus reflexiones sobre la generación de estos estereotipos y en su misma crítica, puedan estar contribuyendo a su reproducción: “Muchas mujeres, cuando nos toca hacer una reunión de política, hablan más de quién nació, de que mi hija... [asuntos domésticos], cosas que no van al caso; es ahí donde de repente fallan las mujeres” (V. C., comunicación personal, Santiago, 7 de abril de 2016).

Los relatos de estas mujeres también dan cuenta de un Estado colonial/moderno construido para un sujeto universal, que es hombre, blanco y de clase alta, y que plantea binarismos jerárquicos en los que ser mujer, indígena y pobladora califica como el margen del “universal neutral” (Segato 2014). Esto se expresa concretamente en la resistencia a la diversidad anidada en la institucionalidad, que carece de competencias interculturales. El reflejo por excelencia es la persistente subestimación de los conocimientos indígenas, cuestión que se expresa en el desprecio a las metodologías y procedimientos llevados a cabo por las funcionarias

mapuche y que, en definitiva, redundan en que los programas interculturales no sean tomados en serio, tal como señalan dos de ellas:

No es una cosa que les importe [a la institucionalidad] lo ven más bien como algo bonito, pero no como una prioridad. (X. P., comunicación personal, Santiago, 2 de marzo de 2016)

Dentro de esta oficina no existe ningún mapuche, inclusive no había nadie de ningún pueblo originario dentro de esta orgánica. Entonces era muy difícil que hubiera una relación de empatía con las organizaciones. (VS. C., comunicación personal, Santiago, 7 de abril de 2016)

Otro tipo de dificultades tienen que ver con la tensión que implica ser parte del Estado y de las organizaciones al mismo tiempo, como si vivieran “entre dos mundos”. Debido a que, al menos en el discurso, las organizaciones levantan permanentes críticas y reparos al accionar del Estado, las mujeres dirigentes que ocupan posiciones en la institucionalidad deben constantemente estar aclarando su posición respecto a las demandas y luchas de los pueblos indígenas. Es frecuente, señalan, que al principio haya organizaciones que desconfíen de ellas porque las vinculan con el Estado. Una vez que se supera la desconfianza, se tiende a dar paso a la sobreexigencia; las organizaciones muchas veces no diferencian entre sus roles de dirigentas y funcionarias y les delegan más responsabilidades de las que pueden asumir. Y como la estructura institucional, los procedimientos burocráticos, la carencia de recursos, entre otros aspectos, limitan fuertemente su gestión, las organizaciones tienden a sentirse desilusionadas. En todo caso, las encargadas de las OAI consideran que no les corresponde resolver todas las demandas de las organizaciones, pues eso reduce la capacidad de agencia de estas y limita el derecho a la participación. Por lo mismo, sí se sienten llamadas a revertir las dinámicas asistencialistas que fortalecen la dependencia, en gran medida reproducidas por la política pública para pueblos indígenas (Antileo Baeza 2012):

¿Hasta cuándo le vamos a pedir al Estado? Si le pedimos al Estado, el Estado se va a seguir acostumbrando a darnos migajas. Y lo otro: ¡que si le pedimos al Estado, el Estado nos pide! Y nosotros tenemos que responder. Si Conadi nos paga los proyectos, tendremos que poner el logo del Estado. (P. T.¹³, comunicación personal, Santiago, 8 de abril de 2016)

13 Dirigenta de mediana edad, de profesión trabajadora social y desde joven militante de las Juventudes

Sin embargo, existe cierto pesimismo sobre la transformación de la relación verticalista y asistencialista de la acción estatal, que muchas veces no pueden evitar reproducir. La política indígena ha promovido disputas y rupturas entre y dentro de las organizaciones indígenas, principalmente porque fomenta la competencia por los recursos que ellas mismas administran. Además, la coordinación entre las organizaciones es baja, no existen tantas instancias donde estas se autoconvoquen y trabajen de manera autónoma y coordinada. Esto incrementa la desilusión que se deriva de la histórica subestimación de la opinión y los conocimientos de los pueblos indígenas en la formulación e implementación de la política pública, lo que reduce la motivación a participar en los procesos institucionales.

Debido a todo lo anterior, muchas mujeres revelaron que se sienten muy presionadas, ya sea porque no pueden responder a todas las exigencias, críticas y expectativas de sus organizaciones, o porque su posicionamiento político es cuestionado cuando asumen un rol público. Por ejemplo, muchas han sido juzgadas por establecer relaciones con partidos políticos o apoyar candidaturas. Además, se sienten cansadas, especialmente quienes coordinan las OAI, pues en general lo hacen solas. Estas dificultades las empujan a evaluar constantemente la continuidad en sus cargos y, a la vez, limitan la emergencia de nuevos liderazgos de mujeres.

A pesar de lo anterior, lidiar con estas dificultades les permite sentirse orgullosas de sus trayectorias y aspirar a que sus historias sean compartidas. También confían en quienes las sucederán, pues perciben que las nuevas generaciones están más fortalecidas para asumir cargos de liderazgo: “Las mujeres somos el cambio, las mujeres hemos mantenido la cultura, las mujeres han mantenido el idioma y las mujeres vamos a formar a nuestros hijos” (D. M.¹⁴, comunicación personal, Santiago, 10 de abril de 2016).

Reflexiones finales

En un proceso lleno de aprendizajes, cuestionando estereotipos de género y estructuras de inequidad, las mujeres mapuche han cumplido un rol protagónico

.....
des Comunistas. Ha participado como candidata a cargos de elección popular en una comuna del sector poniente de Santiago.

- 14 Dirigenta de mediana edad, militante de partidos de izquierda y de organizaciones políticas mapuche desde la dictadura de Pinochet. Actualmente se considera feminista y participa en una organización dirigida a mujeres mapuche. Se desempeña como dirigenta sindical por su trabajo en una secretaría ministerial. De profesión, trabajadora social.

y transversal en la compleja configuración del movimiento mapuche urbano. Sus trayectorias muestran cómo se han visto enfrentadas constantemente a la tensión entre esencialismo y nominalismo en los distintos espacios que ocupan (Bidaseca y Vásquez Laba 2011). Al asumir la responsabilidad de transmitir y rescatar la cultura mapuche en la ciudad, fortaleciendo el idioma y la salud tradicional, han abierto espacios de participación y transformado las instituciones. De este modo, no solo se han enfrentado a sus propias inseguridades y tensiones identitarias, sino que también han participado en la construcción de los modos en que se representa la cultura mapuche, así como los roles atribuidos a la mujer mapuche en la ciudad.

Poner de relieve el lugar de enunciación y experiencia de vida de las mujeres entrevistadas permitió aproximarnos a los procesos históricos del pueblo mapuche y, al mismo tiempo, a circunstancias particulares marcadas por las tensiones y contradicciones de la vida urbana para mujeres indígenas cuyas vidas han sido precarizadas. De allí entonces la necesidad de comprender sus relatos desde una perspectiva histórica y situada (Espinosa Miñoso 2016).

En este sentido, nuestra investigación no permite establecer generalizaciones respecto a la *mujer mapuche* o su rol en la vida política, ya que las principales características observadas son la diversidad de experiencias y la presencia de tensiones respecto al género y la identidad étnica, ambos en constante construcción. Caer en una homogenización de este grupo iría en contra del afán antiesencialista que proponen los feminismos decoloniales, y devendría, en última instancia, en un mecanismo de opresión (Spivak 2003). Esta complejidad se expresa en distintos ámbitos. De particular importancia es su aproximación al Estado, ya que tanto en la institucionalización de sus organizaciones como en su participación en cuanto funcionarias públicas, se advierten tensiones entre la identidad indígena promovida por el Estado y la que ellas y sus organizaciones están construyendo, por lo que la percepción que tienen sobre este y, por lo tanto, la legitimación de la relación con la institucionalidad tampoco se encuentran exentas de tensiones.

La trayectoria política de estas mujeres está estrechamente vinculada a sus procesos de identificación como mujeres indígenas urbanas, marcada por el desarraigo, la discriminación urbana, las necesidades materiales, la formación educacional y dirigencial, y sus referentes familiares y de liderazgo indígena. En relación con sus motivaciones para participar en la vida política, comparten el haber desafiado en la práctica las nociones de género presentes tanto dentro de las organizaciones indígenas como en otros espacios cotidianos. Se advierte, de este modo, la presencia de un discurso de género en construcción (Ahumada Pailahueque 2019; Millaleo H. 2020) caracterizado, como lo indica Cuminao (2009), por procesos

identitarios y por la composición principalmente femenina de las organizaciones. Algunas de ellas se declaran feministas, cuestionan los roles de género asignados a las mujeres y son críticas del patriarcado, mientras que otras cuestionan el feminismo, reivindican la idea de la complementariedad y destacan los roles tradicionales de las mujeres mapuche por su valor en la reproducción cultural.

Aspiran así a incidir tanto en la institucionalidad, aportando a la política indígena en el contexto urbano y, en específico, la dirigida hacia las mujeres, como sobre su propio pueblo, fortaleciendo las asociaciones y reivindicando sus derechos colectivos. Gracias a su acción y compromiso, estas mujeres han facilitado el surgimiento de lugares específicos para practicar la cultura mapuche en la ciudad y transmitir los conocimientos. También, han promovido la apertura de espacios institucionales, como las OAI, en los cuales canalizan demandas de los pueblos indígenas. Desde ahí, han articulado la política indígena y abierto nuevas oportunidades laborales para las mujeres mapuche, las cuales a su vez han fortalecido los procesos de etnización.

Estos alcances no han estado exentos de dificultades. Las principales barreras guardan relación con las estructuras patriarcales, racistas y clasistas que excluyen y subestiman a las mujeres indígenas (Espinosa Miñoso 2016; Mohanty 2008; Cumes 2009), y que las desplazan de la toma de decisiones. Aunque algunas mencionan en sus relatos que la exclusión ha disminuido en comparación con las generaciones pasadas, la histórica estructura colonial del Estado y el débil reconocimiento de la diferencia limitan fuertemente sus gestiones. Por otro lado, la falta de precedentes, la escasez de recursos y la burocracia reducen aún más sus posibilidades.

Estas limitantes se entrelazan con los impactos de la política indígena, que, aunque ha promovido la asociatividad, también ha generado competencia por los recursos y divisiones entre las organizaciones. En un sentido similar, ha favorecido una construcción esencializada de las identidades indígenas (Spivak 2003) que poco dialoga con las identidades urbanas. Estos impactos incrementan la histórica desconfianza del pueblo mapuche hacia los procesos institucionales, reducen la participación y determinan que estas mujeres se sientan permanentemente juzgadas por el mapuchómetro. No obstante, han buscado formas de crear y mantener redes, y han ejercido un rol sobre todo comunitario, en el sentido de Paredes (2008), articulando distintos espacios y organizaciones tanto indígenas como no indígenas y, en algunos casos, en distintos territorios. Además, producto de las contradicciones que experimentan en relación con la colaboración con el Estado y las expectativas de autonomía de las asociaciones, también se sienten en tránsito, por lo que son reflexivas sobre lo que el marco institucional les permite y lo que no.

A pesar de estas dificultades, estas mujeres se sienten orgullosas de sus trayectorias. Han contribuido al proyecto de descolonizar (Mohanty 2008) el rol atribuido a la mujer mapuche y a la construcción de un camino propio. Además, su rol comunitario ha sido clave para mejorar las condiciones de las organizaciones y familias mapuche, dando cuenta de que tanto los conocimientos como las tradiciones son dinámicos. Del mismo modo, han evidenciado que, pese a las rígidas bases coloniales del Estado, la política multicultural abre ciertas ventanas para participar en un proyecto crítico frente a estas imposiciones, y es aquí donde se expresa toda la agencia de estas mujeres, quienes han cuestionado fuertemente las políticas estatales.

Sus trayectorias, por tanto, pueden ser comprendidas como proyectos políticos que han promovido la transformación del Estado y su accionar, aunque, según plantea el proyecto feminista decolonial, eso no necesariamente implica una transformación del poder, a pesar de que forme parte del discurso político (Espinosa Miñoso 2018; Mohanty 2008).

Resulta entonces necesario indagar acerca de la influencia reciente del movimiento feminista en Chile sobre los procesos políticos de las mujeres indígenas. Como hemos tratado de demostrar, se trata de un proyecto en construcción que, coincidiendo con Cuminao (2009), alude a una fuerte presencia femenina, pero no necesariamente adherida a las formas del feminismo hegemónico. Así, también resultaría interesante evaluar la incidencia del actual proceso constituyente vivido en Chile, que ha abierto la participación a representantes indígenas, entre ellas, cuatro mujeres mapuche, una de las cuales, de hecho, ha sido elegida presidenta de la convención constitucional.

Referencias

- Agudelo, Carlos y David Recondo.** 2007. "Multiculturalismo en América Latina. Del Pacífico mexicano al Pacífico colombiano". En *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, editado por Odile Hoffmann y María Teresa Rodríguez, 57-80. México: IRD; Ciesas; ICANH.
- Aguilera, Valentina y Rocío Yon.** 2015. "Trayectorias dirigenciales de mujeres mapuche urbanas líderes de base". Tesis de licenciatura en Sociología, Facultad de Historia y Ciencias Sociales, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile.

- Ahumada Pailahueque, Karina.** 2019. “Reflexiones en torno a la emergencia del feminismo mapuche en la comuna de Pudahuel”. *Revista Punto Género* 11: 103-110. <https://doi.org/10.5354/0719-0417.2019.53882>
- Ancán Jara, José.** 1994. “Los urbanos: un nuevo sector dentro de la sociedad mapuche contemporánea”. *Pentukun* 1: 5-15. <http://bibliotecadigital.ufro.cl/?a=view&item=1580>
- Aniñir, David.** 2005. *Mapurbe venganza a raíz*. Santiago: Odiokracia Autoediciones.
- Antileo Baeza, Enrique Eduardo.** 2012. “Nuevas formas de colonialismo: diáspora mapuche y el discurso de la multiculturalidad”. Tesis de magíster en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago. <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/112920>
- Aoyama González, Nayomi.** 2019. *The right to political participatin of indigenous women in Latin America: comparative analysis of mechanism of protection in Bolivia, Colombia and México*. Budapest: Central European University.
- Aravena, Andrea.** 2002. “Los mapuche-warriache: procesos migratorios contemporáneos e identidad mapuche urbana”. En *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)*, vol. 1, editado por Guillaume Boccara, 359-385. Quito: Ediciones Abya-Yala. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos. https://digitalrepository.unm.edu/abya_yala/34/
- Bardi, Francisca, Olga Barbosa, Valentina Carraro, Marina Casas, Margarita Caso, Ángela P. Cuervo y Miriam Fernández.** 2019. *Biodiversidad, género y cambio climático: propuestas basadas en conocimiento*. Editado por Débora Gutiérrez. Santiago: Iniciativa Latinoamericana y el Caribe.
- Bengoa, José.** 2000. *La emergencia indígena en América Latina*. 1.ª ed. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Bidaseca, Karina y Vanesa Vázquez Laba.** 2011. “Feminismos y (des)colonialidad. Las voces de las mujeres indígenas del sur”. *Revista Temas de Mujeres* 7 (7): 24-42. <https://docplayer.es/58487037-Feminismos-y-des-colonialidad-las-voce-de-las-mujeres-indigenas-del-sur-1-karina-bidaseca.html>
- Boccara, Guillaume y Paola Bolados.** 2010. “¿Qué es el multiculturalismo? La nueva cuestión étnica en el Chile neoliberal”. *Revista de Indias* 70 (250): 651-690. <https://doi.org/10.3989/revindias.2010.021>
- Calfio, Margarita.** 2016. “Visibilizar lo invisible: mujeres de pueblos originarios y Asamblea Constituyente en Chile”. En *Nueva Constitución y pueblos indígenas*, 163-175. Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano / Pehuén Editores.

- Campos, Luis, Claudio Espinoza y Francisca de la Maza.** 2018. “De la exclusión a la institucionalidad. Tres formas de expresión mapuche en Santiago de Chile”. *Andamios, Revista de Investigación Social* 15 (36): 93-112. <https://doi.org/10.29092/uacm.v15i36.603>
- Carmona, Rosario.** 2015. “Rukas en la ciudad. Cultura y participación política mapuche en la región metropolitana”. *Antropologías del Sur* 2 (4): 67-87. <https://doi.org/10.25074/rantros.v2i4.825>
- Castelnuovo, Natalia.** 2018. “Mujeres indígenas: ¿un actor político? ¿Una fórmula neo-liberal?”. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 24 (1): 203-220. <https://doi.org/10.1111/jlca.12347>
- Contreras Hernández, Paola y Macarena Trujillo Cristoffanini.** 2017. “Desde las epistemologías feministas a los feminismos decoloniales: aportes a los estudios sobre migraciones”. *Athenea Digital* 17 (1): 145-162. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1765>
- Cumes, Aura.** 2009. “Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas”. En Pequeño 2009b, 29-52.
- Cuminao, Clorinda.** 2009. “Mujeres mapuche: voces y escritura de un posible feminismo indígena”. En Pequeño 2009b, 111-124.
- Cuminao, Clorinda y Luis Moreno.** 1998. “El gijatun en Santiago una forma de reconstrucción de la identidad mapuche”. Tesis de pregrado en Antropología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile. <http://bibliotecadigital.academia.cl/xmlui/handle/123456789/844>
- Curiel Pichardo, Rosa Inés.** 2007. “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista”. *Nómadas* 26: 92-101. <http://nomadas.ucentral.edu.co/index.php/component/content/article?id=298>
- Curivil, Felipe.** 2013. “Asociatividad mapuche en el espacio urbano. Santiago, 1940-1970”. En *Tai ñ fijke xipa rakizameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche*, editado por Héctor Nahuelpan, 161-192. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- CVHYNT (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato).** 2008. *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*. Editado por Gerardo Zuñiga. 1.ª ed. Santiago de Chile: Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas. <https://biblioteca.corteidh.or.cr/documento/60063>
- Das, Veena y Deborah Poole.** 2008. “El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas”. *Cuadernos de Antropología Social* 27: 19-52. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CAS/article/view/4328>
- De la Maza, Francisca.** 2012. “Construir el Estado en el espacio rural e indígena: un análisis desde la etnografía del Estado en la Araucanía, Chile”. *Ruris* 6 (2): 239-266. <https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/ruris/article/view/1544>

- Espinosa Miñoso, Yuderkys.** 2016. “De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad”. *Solar* 12 (1): 141-171. <https://revistasolar.pe/index.php/solar/article/view/135>
- Espinoza Araya, Claudio.** 2018. “El desafío municipal mapuche. Etnografía de una experiencia política: Tirúa 1992-2008”. *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana* 13 (3): 355-379. <https://doi.org/10.11156/aibr.130304>
- Espinoza Araya, Claudio y Rosario Carmona Yost.** 2018. “Reactivación cultural mapuche y procesos etnopolíticos en la ciudad. Las oficinas de asuntos indígenas en la región metropolitana, Chile”. *Papeles de Trabajo. Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural* 35 (marzo): 33-49. <https://doi.org/10.35305/revista.v0i35.19>
- Fernández Míguez, Sheila y Juan Jorge Faundes.** 2019. “Emergencia de las mujeres indígenas en América Latina. Debates sobre género, etnicidad e identidad cultural”. *Revista Chilena de Derecho y Ciencia Política* 10 (2): 53-96. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7329352>
- García Gualda, Suyai.** 2017. “Participación política de la mujer mapuche lof Paicil Antriao”. *Identidades* 5 (7): 44-56. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/65757>
- García Mingo, Elisa, Anita Epulef, Petronila Catrileo, Elisa Loncon, María Isabel Lara, Pindatray Paredes, Mireya Manquepillán, Millaray Garrido e Isabel Cañet.** 2017. *Zomo Newen: relatos de vida de mujeres mapuche en su lucha por los derechos indígenas*. Santiago: LOM Ediciones.
- Gigena, Andrea Ivanna.** 2017. “¿Guardianas de la cultura o guardianas de las luchas? Aproximaciones para un análisis tipológico de la participación política de mujeres indígenas”. *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 2: 43-57. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/70538>
- Gigena, Andrea Ivana y Maite de Cea.** 2018. “Institucionalidad indígena / de género y políticas públicas dirigidas a mujeres indígenas en Chile: los casos de Conadi y Sernam”. *Revista Perspectivas de Políticas Públicas* 7 (14): 323-346. <https://doi.org/10.18294/rppp.2017.1916>
- Hale, Charles.** 2004. “Rethinking indigenous politics in the era of the ‘indio permitido’”. *NACLA Report on the Americas* 38 (2): 16-21. <https://doi.org/10.1080/10714839.2004.11724509>
- Hernández, Aída, Sarela Paz y María Teresa Sierra.** 2004. Introducción a *El estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, editado por Rosalva Aída Hernández, Paz Sarela, y María Teresa Sierra, 7-24. México: Ciesas.
- Imilan, Walter.** 2010. *Warrache - urban indigenous mapuche migration and ethnicity in Santiago de Chile*. Münster: LIT Verlag.

- . 2014. “Experiencia Warriache. Espacios, performances e identidades Mapuche en Santiago.” En *Poblaciones en movimiento. Etnificación de la ciudad, redes e integración*, editado por Alejandro Garcés y Daisy Margarit, 254-278. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Lugones, María.** 2008. “Colonialidad y género”. *Tabula Rasa* 9: 73-101. <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1501>
- Lux de Cotí, Otilia.** 2011. “La participación política de las mujeres indígenas: importantes desafíos”. *Pensamiento Iberoamericano* 9: 247-262. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3710935>
- Maldonado, Centolia y Patricia Artía.** 2004. “Ahora ya despertamos: participación política de las mujeres en el frente indígena oaxaqueño binacional”. En *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, coordinado por Jonathan Fox y Gaspar Rivera Salgar, 525-538. México D. F.: Miguel Ángel Porrúa; H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura; Universidad de California, Santa Cruz; Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Mantel, Alicia y Mónica Vera.** 2014. “Mujeres indígenas, participación política y consulta previa, libre e informada en el Ecuador”. INREDH. PDF. <https://inredh.org/mujeres-indigenas-participacion-politica-y-consulta-previa-libre-e-informada-en-el-ecuador/>
- Massolo, Alejandra.** 2007. *Participación política de las mujeres en el ámbito local en América Latina*. Santo Domingo: Instituto Internacional de Investigaciones y Capacitación de las Naciones Unidas para la Promoción de la Mujer (INSTRAW).
- Millalén, José.** 2006. “La sociedad mapuche prehispánica: Kimün, arqueología y etnohistoria”. En *!...Escucha, Winka...!: cuatro ensayos de historia nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*, 17-52. Santiago: LOM Ediciones.
- Millaleo H., Ana.** 2020. “Resistencia desde El Fogón: pensando un feminismo mapuche”. 20 Años Mapuexpress. Colectivo de Comunicación Mapuche. <https://www.mapuexpress.org/2020/09/07/resistencia-desde-el-fogon-pensando-un-feminismo-mapuche/>
- Millapán González, Diva Isolda.** 2010. “Participación política y social de la mujer dirigente mapuche urbana de la provincia de Santiago, en la región metropolitana”. Tesis de licenciatura en Trabajo Social, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile.
- Mohanty, Chandra.** 2008. “Bajo los ojos de occidente. Saber académico y discursos coloniales”. En *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, editado por Sandro Mezzadra, 69-102. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Molyneux, Maxine.** 2003. *Movimientos de mujeres en América Latina. Estudio teórico comparado*. Vol. Feminismos 76. Madrid: Cátedra; Instituto de la Mujer.
- Montecino, Sonia.** 1990. “Invisibilidad de la mapuche urbana”. En *Cuadernos: mujer y límites*, 23-34. Serie Espacio y Territorio 1. Santiago: Cuarto Propio.

- Montecino, Sonia, Loreto Rebolledo, Angélica Willson Aedo y Luis Campos Muñoz.** 1993. *Diagnóstico sobre inserción laboral de mujeres mapuche rurales y urbanas*. Santiago: Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales, Programa Interdisciplinario de Estudios de Género; Servicio Nacional de la Mujer (Sernam).
- Morales Muñoz, Marco Vinicio.** 2018. “Etnicidad y nuevos espacios de participación política y ritual de las mujeres rarámuri en los asentamientos de la ciudad de Chihuahua”. *Andamios, Revista de Investigación Social* 15 (36): 67. <https://doi.org/10.29092/uacm.v15i36.602>
- Moreno Reyes, Amiel Aketzali.** 2017. “‘Nunca más un México sin nosotras’. La participación de las mujeres en el proyecto político del Congreso Nacional Indígena”. *Ecología Política* 54: 93-97. <http://www.jstor.org/stable/44645643>
- Munizaga, Carlos.** 1961. *Estructuras transicionales en la migración de los araucanos de hoy a la ciudad de Santiago de Chile*. Serie Notas del Centro de Estudios Antropológicos 6, publicación n.º 12. Santiago: Universidad de Chile.
- Pacari, Nina.** 2002. “La participación política de la mujer indígena en el Parlamento ecuatoriano. Una tarea pendiente”. PDF. <https://docplayer.es/14689232-La-participacion-politica-de-la-mujer-indigena-en-el-parlamento-ecuatoriano-una-tarea-pendiente.html>
- Painemal, Millaray y Andrea Álvarez.** 2016. “Construyendo herramientas descolonizadas: prevención de violencia con mujeres mapuche”. En *Mujeres y pueblos originarios. luchas y resistencias hacia la descolonización*, 72-82. Santiago: Pehuén.
- Paredes, Julieta.** 2008. *Hilando fino: desde el feminismo comunitario*. La Paz: Cedec.
- Pequeño, Andrea.** 2009a. Introducción a Pequeño 2009b, 9-28.
- , **comp.** 2009b. *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*. Quito: Flacso; Ministerio de Cultura del Ecuador.
- Pereira Covarrubias, Andrés.** 2018. “Condiciones críticas de la emergencia mapuche urbana. Chile de postdictadura y su ‘síntoma’ indígena”. *Athenea Digital* 18 (3): e1987. <https://raco.cat/index.php/Athenea/article/view/339951>
- Pérez, Lizeth y Carola Pinchulef.** 2017. “Enfoques críticos a la participación política de las mujeres indígenas en Chile y Ecuador”. *UTCiencia* 2 (3): 130-139. <http://investigacion.utc.edu.ec/revistasutc/index.php/utciencia/article/view/33>
- Puwar, Nirmal.** 2008. “Poses y construcciones melodramáticas”. En *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, editado por Sandro Mezzadra, 237-260. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Roseberry, William.** 2002. “Hegemonía y lenguaje contencioso”. En *Aspectos cotidianos de la formación del estado*, compilado por Gilbert. M Joseph y Daniel Nugent, 213-226. México: Ediciones Era.

- Ruiz Olabuénaga, José Ignacio.** 2012. *Metodología de la investigación cualitativa*. Revisada. Vol. 15. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Sánchez Echevarría, Mireya.** 2015. “Ser ‘Bartolina’ en tiempos de cambio. Procesos de construcción identitaria de la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia ‘Bartolina Sisa’ en el Estado plurinacional”. PDF. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/becas/20150808105038/360.pdf>
- Schavelzon, Salvador.** 2010. “La antropología del Estado, su lugar y algunas problemáticas”. *PUBLICAR - En Antropología y Ciencias Sociales* 9: 73-96. https://redib.org/Record/oai_articulo634977-la-antropolog%C3%ADa-del-estado-su-lugar-y-algunas-problem%C3%A1ticas
- Segato, Rita Laura.** 2014. “Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres”. En *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderky Espinoza, Diana Gómez y Ochoa Karina, 75-90. Popayán: Universidad del Cauca.
- Spivak, Gayatri Chakravorty.** 2003. “¿Puede hablar el subalterno?”. *Revista Colombiana de Antropología* 39: 297-364. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1244>
- Svampa, Maristella.** 2015. “Feminismos del sur y ecofeminismos”. *Nueva Sociedad* 256: 127-131. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/59641>
- Valenzuela, Rodrigo.** 1995. *La población indígena en la región metropolitana*. Santiago: Conadi.
- Varas Insunza, José.** 2005. “La construcción de la identidad étnica urbana: etnificación y etnogénesis del movimiento mapuche urbano organizado en la ciudad de Santiago 1990-2000”. Tesis de maestría en Antropología y Desarrollo, Universidad de Chile, Santiago.
- Vásquez Santibáñez, María Belén y Ana María Carrasco Gutiérrez.** 2018. “Mujeres y espacio público: las asociaciones indígenas femeninas aymaras de la ciudad de Arica”. *Diálogo Andino* 56: 53-62. <http://dialogoandino.cl/index.php/numero-56-2018/>

Extorsiones, victimización popular y limpieza social en la ciudad de Guatemala a principios del siglo XXI

Extortion, popular victimization, and social cleansing in Guatemala City at turn of the 21st century

<https://doi.org/10.22380/2539472X.2359>

Recibido: 27 de enero de 2022 • Aprobado: 14 de marzo de 2022



Luis Bedoya

Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala

lbedoyaparedes@gmail.com • <https://orcid.org/0000-0003-4073-4845>

Resumen

Durante los primeros años del siglo XXI, Guatemala experimentó incrementos de la criminalidad violenta y los homicidios. En áreas urbanas, las pandillas juveniles o maras, las extorsiones y las prácticas de limpieza social adquirieron relevancia. Desde 2004, activistas de derechos humanos denunciaron que el Estado implementaba políticas de limpieza social en contra de supuestos criminales, particularmente contra mareros. Ciertamente así sucedía. No obstante, la limpieza social comenzó antes, cuando víctimas de la depredación extorsiva se transformaron en victimarios de supuestos extorsionistas. Este artículo analiza las prácticas de limpieza social de aquel momento como fenómeno relacionado con la formación de la cuestión criminal, la victimización extorsiva y las prácticas de vigilantismo popular y estatal.

Palabras clave: extorsiones, limpieza social, vigilantismo, mareros, Guatemala

Abstract

During the first years of the 21st Century, Guatemala experienced an increase in violent crime and homicides. In urban settings, youth gangs, or *maras*, extortion, and practices of social cleansing, became relevant. Since 2004, human rights activists denounced the state enforcer of social cleansing policies against alleged criminals, particularly gangs members. Even as this undoubtedly the case, however the social cleansing began earlier, when victims of extortive depredation became executioners of alleged extortionists. This article analyzed the practices of social cleansing during that period as a phenomenon related to the formation of the criminal question, the extortive victimization, as well as to the popular and state vigilantist practices.

Keywords: extortion, social cleansing, vigilantism, gangs, Guatemala

Introducción

La historia guatemalteca está atravesada por relaciones de desigualdad y violencias de larga data. Estas violencias, producidas en relaciones de fuerza que desbordan las fronteras entre lo público y lo privado, lo legal y lo ilegal, pueden inclusive ser situadas como aspectos nodales de los procesos de formación histórica de la dominación estatal (Pearce 2010). Solo en la segunda mitad del siglo XX, el país experimentó uno de los conflictos armados internos más cruentos azuzados por la guerra fría global, cuyo saldo superó los 250.000 muertos (Comisión para el Esclarecimiento Histórico 1999).

La finalización formal de la confrontación armada, en 1996, no menguó la violencia homicida; de hecho, las cifras aumentaron y nuevas expresiones tomaron forma (López, Bastos y Camus 2009, 2015). Además, la criminalidad adquirió dimensiones no experimentadas en el pasado. La violencia homicida y la criminalidad de la posguerra poseen una dimensión urbana con altas concentraciones. En los discursos públicos de la inseguridad, en buena medida moldeados por la circulación y el consumo de noticias de nota roja, el área metropolitana de la capital suele ser representada como un espacio caótico y amenazador. En estos dramas narrativos, las pandillas juveniles o maras aparecen como agentes criminales de gran peligrosidad social.

Las maras pasaron de ser formas de organización juvenil en barrios populares a ser figuras de criminalidad violenta. Son, además, fenómenos comunes a El Salvador y Honduras, y poseen fuertes vínculos con las historias de violencia previas, las migraciones hacia Estados Unidos y las deportaciones de aquel país hacia la región. En la ciudad de Guatemala comenzaron a ser objeto de atención pública desde finales de la década de los ochenta (Levenson 1998), pero solo cristalizaron en actores de criminalidad violenta en los primeros años del presente siglo (aunque es oportuno aclarar que están excluidas de las expresiones de la criminalidad organizada sofisticada y de alta rentabilidad). La faceta criminal se consolidó en simultaneidad con la estructuración de prácticas de extorsión sistemática a comercios y viviendas en los barrios periféricos de la ciudad. A partir de entonces, maras y extorsiones conforman categorías del mismo orden de discurso, a pesar de que cada vez con más frecuencia nuevos actores toman parte de los negocios extorsivos.

Las empresas extorsivas de los mareros son esencialmente violentas, porque para ser puestas en marcha requieren de la intimidación física, porque la respuesta policial antimaras ha descansado en la represión policial y porque, en circunstancias determinadas, las víctimas han implementado sus propios métodos

de defensa violenta, entre los que se cuentan el vigilantismo privado anticrimen y las formas de limpieza social.

La violencia homicida que circunda la díada maras-extorsiones se entreteje en una multiplicidad de interacciones inestables y episódicas. Es decir, es discontinua, localizada y acotada a espacios determinados. En este artículo me propongo explorar la inteligibilidad pública de estas relaciones violentas, prestando atención especial a la articulación de modalidades de vigilantismo barrial antiextorsión y a la implementación de prácticas de limpieza social en la ciudad de Guatemala durante la primera década del siglo XXI.

Entre 2002 y 2007, en la ciudad de Guatemala, cientos de hombres fueron asesinados y sus cuerpos abandonados en las calles, muchas veces con signos de tortura y tratos vejatorios. La mayoría de las víctimas eran mareros. En el habla pública, estas muertes fueron definidas como actos de limpieza social. No era la primera vez que algo así sucedía; en Guatemala, tales actos vinculan las historias de violencia a las que he hecho mención (Comisión para el Esclarecimiento Histórico 1999; Schrimmer 1999). No obstante, esta vez las víctimas fueron presentadas como criminales, las muertes se comprendían como desprovistas de motivos políticos y las iniciativas de dar la muerte provinieron tanto del Estado como de agentes civiles.

Las cifras de muertes violentas de supuestos mareros comenzaron a crecer desde finales de 2002, pero se elevaron en coincidencia con el periodo en que Carlos Vielman y Edwin Sperisen ocuparon los cargos de ministro de Gobernación y director de la policía (de julio de 2004 a abril de 2008). Carecemos de datos precisos respecto a cuántas personas fueron asesinadas en aquel lapso. Una cifra aproximada puede ser 2 600, según la estimación de *No-Ficción* (“El regreso de los escuadrones de la muerte” 2021), un periódico electrónico de investigación.

Como indiqué, desde mediados de la década de los noventa, las estadísticas de violencia homicida y criminalidad violenta mantuvieron su tendencia al alza. En los registros oficiales, las muertes de los supuestos mareros se integraron a las cifras ordinarias, lo cual quiere decir que el Estado renunció a otorgarles un tratamiento especial. Si devinieron particulares fue por la observancia de patrones de ejecución y recurrencias en los modos de operar de los perpetradores. Además, claro está, por la identidad social de las víctimas. Prestar atención a los factores contextuales nos permitirá individualizarlas con relación al conjunto de la violencia homicida del momento, y con relación a prácticas similares ocurridas en el pasado. De allí proviene la tesis según la cual se trató de un episodio de limpieza social, que, para propósitos de explicación, divido en dos momentos: lo sucedido

antes de julio de 2004 y lo que vino después de esa fecha. La argumentación que ofrezco se apega a esta periodización.

Mi argumento principal es que, en conjunto, este episodio de limpieza social coincidió con la fase de expansión de las empresas de criminalidad extorsiva, originalmente impulsadas por mareros. Así, la posibilidad de matar devino en un vaso comunicante entre el Estado y los sectores populares urbanos victimizados por pandilleros. Existen indicios empíricos suficientes para proponer que, en el primer momento, las iniciativas de dar muerte corrieron principalmente a cargo de civiles y que, en el segundo, policías tomaron parte de las matanzas, alentaron que otros mataran y buscaron centralizar la capacidad de hacerlo. En todo ello, la aparición de Vielman y Sperisen fue decisiva. Este encuadre del problema me permite situar los actos de limpieza social como proyecto de producción de seguridad al que aportaron tanto las clases populares como el Estado.

Con el propósito de contribuir al conocimiento de estos procesos generales, en este artículo analizo el episodio de limpieza social de entre 2002 y 2007, situando como parte del mismo campo de acción la victimización a manos de mareros, las prácticas de vigilantismo popular anticrimen y la violencia estatal subsecuente. Por vigilantismo entiendo la articulación de acciones de control extralegal y aplicación de castigos violentos con propósitos de mantener el orden, disipar amenazas o hacer justicia (Morcada 2017; Sen y Pratten 2007; Rosembaum y Sederberg 1974; Asif y Weenink 2019).

En este sentido, resulta oportuno considerar el llamado hecho por Grassi (2018) cuando escribe que, si bien en la posguerra guatemalteca, en muchos barrios pobres urbanos, los residentes se han implicado activamente en la producción de mecanismos de seguridad violenta, los antropólogos hemos prestado poca atención al tema. Acertadamente, el autor advierte que tales prácticas, mediadas por intercambios asimétricos negociados por el miedo, las amenazas y los imperativos de la sobrevivencia, constituyen partes fundamentales de la rehechura de la violencia en el presente. Al ampliar la perspectiva hacia la abundante literatura dedicada a analizar las relaciones entre violencia y pandillas se observa que las preguntas de investigación se enfocan en escudriñar el funcionamiento de la violencia estatal y en dar cuenta de aquella que ejercen las pandillas. En estos estudios, los residentes de barrios pobres pocas veces protagonizan los dramas violentos que tienen lugar en sus entornos, a no ser que se los represente como víctimas.

Una parte nodal de mi argumento es que, durante el primer momento del episodio de limpieza social contra supuestos mareros extorsionistas experimentado en Guatemala a principios del nuevo siglo, las iniciativas de dar la muerte fueron

impulsadas por individuos cuya condición de clase no distaba de la de sus víctimas. Se trató, propongo, de experiencias de violencias y victimización protagonizadas por pobres, muchas veces conectados por relaciones de vecindad. Esta cualidad resalta también si se las contrasta con otras experiencias de limpieza social documentadas en América Latina. La bibliografía especializada muestra que, usualmente, las iniciativas de dar muerte con propósitos de higienización social corresponden a actores poderosos, sean estos agentes del Estado, paramilitares u otros grupos armados irregulares estructurados (Cívico 2015; Feltran 2020; Samet 2019; Scheper-Hugues 2006 y 2015).

La etnografía que sustenta la discusión se despliega en tres momentos narrativos. Parto de considerar las trayectorias de la depredación económica a manos de mareros, desde las formas rudimentarias hasta el establecimiento de los cobros extorsivos propiamente dichos. Así, identifico que las prácticas de matar mareros con propósitos de combatir la criminalidad surgieron entre 2002 y 2003, y que al principio fueron ejecutadas por pequeños comerciantes y empresarios en los barrios periféricos de la capital. Fue allí donde la depredación extorsiva de los mareros se arraigó primero, y donde estos produjeron las formas de victimización más cruentas. Para los actores civiles que apoyaban la limpieza social, la muerte representó un mecanismo de autodefensa anticrimen. Seguidamente, explico que, en efecto, cuando Vielman y su equipo de trabajo asumieron la conducción de los aparatos de seguridad pública estatales (julio de 2004), las prácticas de matar supuestos criminales adquirieron el estatus de una política de Estado, como sostienen los activistas de derechos humanos. Alcanzado este punto de la discusión, propongo caracterizar la política de seguridad en los barrios populares impulsada por Vielman como un régimen de vigilantismo que incorporaba el vigilantismo popular. En el tercer momento, me detengo para mostrar, a partir de experiencias concretas, situaciones en las que el ensanchamiento de los espacios de muerte redujo la separación entre violencias estatales y violencias privadas anticrimen, haciendo del crimen y la limpieza social realidades contaminadas y movedizas.

El artículo presenta resultados parciales de una investigación que analizó la evolución de la criminalidad extorsiva en los discursos públicos en Guatemala. El trabajo incorporó, entre otras fuentes de información, notas rojas, legislación penal, expedientes judiciales, memorias de labores de instituciones de seguridad y de justicia, e informes técnicos. Así mismo, entrevistas a agentes de policía activos y retirados, fiscales, jueces y activistas de derechos humanos. La discusión que ahora presento focaliza la atención en las relaciones entre la violencia anticrimen y el crecimiento de la depredación extorsiva durante la primera década del

siglo XXI, y se basa principalmente en el análisis hemerográfico de, en concreto, la producción noticiosa del periódico *Nuestro Diario* (principal exponente de la nota roja contemporánea en Guatemala), en entrevistas a agentes de policía, activos y retirados, y en otros recursos documentales.

Entiendo la nota roja como una fuente de información sobre hechos de violencia, a partir de la cual es posible encontrar patrones de actuación en arcos de tiempo extensos. Debido a sus cualidades narrativas, *Nuestro Diario* es, además, un excelente vehículo de la movilización de discursos respecto a los tópicos de interés. Para realizar el análisis hemerográfico procedí del siguiente modo: construí un banco de aproximadamente 3 000 registros noticiosos, organizados cronológicamente. Posteriormente, reconstruí la recurrencia de casos de muertes violentas identificadas como actos de limpieza social, o cuya descripción incluyera elementos que apuntaran en dicha dirección interpretativa. En paralelo, hice lo mismo con los registros de casos de extorsiones. Cuando encontré episodios de violencia a los que el diario dio seguimiento noticioso, me detuve para comprenderlos al modo de situaciones. Dentro del análisis, las fuentes de información restantes aparecen en diálogo con la historia surgida del periódico.

La historia que ofrezco posee elementos comunes con experiencias en El Salvador y Honduras. En los tres países el auge de las maras, la criminalidad extorsiva y las prácticas de limpieza social responden a factores similares. Sin embargo, mis resultados no constituyen generalizaciones explicativas. Esfuerzos con tales propósitos demandan recursos analíticos más allá de mis posibilidades¹.

Debo aclarar, además, que el análisis que ofrezco establece contrapuntos con una serie de estudios que documentaron el fenómeno de la limpieza social posicionándose desde marcos discursivos de derechos humanos (Flores y Joaquín 2011; Samayoa 2007, 2009; Samayoa y Aguilar 2007). El interés principal de estos estudios fue documentar la participación de agentes del Estado en las matanzas. Al momento de ofrecer explicaciones, acudieron a una tesis formulada por el procurador de Derechos Humanos, quien, en un informe de 2006, había concluido que la “finalidad aparente” de las muertes era “generar terror colectivo entre el grupo al que [las víctimas] pertenecen y con ello, agudizar la sensación de ingobernabilidad e inseguridad” (Alson 2006, 31). Aunque estos estudios representan avances significativos para el esclarecimiento de los delitos de ejecución extrajudicial, y pese a que poseen el mérito de haber situado el problema

1 Para análisis comparativos de la evolución de las maras y las extorsiones en Centroamérica, véanse International Crisis Group (2017) y Savenije (2009).

de la violencia policial en los debates públicos del momento, prestaron poca o nula atención a aspectos más generales del problema, como las contenciones que daban forma a la cuestión criminal, la participación activa de civiles en las iniciativas de limpieza social, y las confluencias entre agentes privados y estatales. Mi posición, en cambio, es que la limpieza social no buscaba generar desestabilización e ingobernabilidad, sino producir estabilidad y manejar el crimen, así se tratase de residentes y pequeños comerciantes en los barrios que se armaban para, según ellos, defenderse de los mareros, de policías o de acciones concertadas entre estos y civiles.

El trabajo de la narración de la muerte violenta

Atendiendo la crítica de Coronil y Skurski (2006) respecto a la pertinencia de situar la violencia como parte de la producción de lo social, propongo que actos de barbarie como los que estamos revisando se comprenden mejor si los mantenemos en el plano de la acción social. La violencia, escriben los autores, se nombra, reconoce y experimenta en términos de conceptos y relaciones autorizantes de poder. Desde esta perspectiva, nombrar una muerte violenta como un acto de limpieza social comunica una forma de conducir las relaciones de poder que autorizan a nombrar. Por su parte, Taussig (1984) escribió que a menudo los investigadores conocemos el terror a través de las voces ajenas. Entender el terror conlleva comprender su elaboración lingüística a través de la narración.

Con el estudio de la limpieza social sucede lo mismo: a ella nos aproximamos por medio del estudio de su narración. Limpieza social es una categoría perteneciente a la semiótica de las prácticas de curación e higienización social mediadas. Dicho con palabras de Feldman (1991) y Puccio-Den (2021), es un evento cognitivo. Las personas ordinarias interpretarán un cuerpo como un acto de limpieza social cuando este ha sido indexado con signos de crimen, peligrosidad o desviación. Como se observa, se trata de un trabajo de significación, que forja identidades después de la muerte física y que emerge cerca de agentes poderosos que reclaman para sí el ejercicio privado de la violencia securitaria y la corrección moral. (Cívico 2015; Scheper-Hughes 2006, 2015). Por esta razón las estadísticas policiales y judiciales resultan poco provechosas para estudiarlas. Como sabemos, los registros oficiales están manufacturados a partir de categorías del derecho penal. En ellos, actos de muerte que las personas ordinarias significan como limpieza social aparecerán bajo rúbricas de homicidio, asesinato o ejecución extrajudicial.

Tenemos, entonces, que la limpieza social posee una constitución substancialmente lingüística, que es una forma particular de significar la muerte violenta situada en contexto. Por esta razón, mi acercamiento a su realidad se da a través de la narración —la nota roja, el periodismo investigativo, los estudios académicos, las conversaciones informales y las entrevistas pactadas—. En este escrito, la entiendo como una categoría *emic* para la antropología (Feltran 2020), y le presto atención a su uso en lenguajes ordinarios, no como criterio de valuación de la condición social de las víctimas, tampoco como taxonomía de la normatividad penal. En síntesis, atender la realidad del lenguaje me resulta productivo porque el problema de estudio, parcialmente, brota de él.

La depredación extorsiva y la escalada de violencia civil antimaras

Dos son mis propósitos al volver sobre las trayectorias de la delincuencia extorsiva de los mareros. Primero, mostrar que las prácticas de matar mareros emergieron de la articulación de modalidades de vigilantismo popular, cuya existencia se planteaba de cara a lo que se percibe como la ineficiencia del Estado para contener el aumento de la criminalidad extorsiva. Segundo, que antes de acudir a la muerte violenta, otros recursos de persuasión anticrimen fueron contemplados. La narración se restringe a acontecimientos anteriores a julio de 2004.

En Guatemala, como en El Salvador y Honduras, extorsiones y pandillas constituyen categorías íntimas del mismo orden de discurso, de forma que para hablar de extorsiones es necesario fijar el lugar de los mareros en el paisaje figurativo local. Históricamente, sobre todo entre las clases medias y altas urbanas, la existencia de pandillas está estrechamente vinculada a nociones de periferia urbana, concepto que a su vez suele ser homologado con ideas de marginación social. En Guatemala, estas relaciones de significación son consustanciales a una serie de transformaciones que la ciudad experimentó durante la segunda mitad del siglo XX. Entre estas, destaca el crecimiento demográfico alimentado por migraciones de zonas rurales. Así se formaron los barrios periféricos, muchos de ellos mediante la ocupación ilegal de terrenos. A estos asentamientos irregulares se les llamó *asentamientos*. En las geografías imaginarias del peligro en la ciudad, las pandillas brotaron de estos sitios.

Las extorsiones contemporáneas evolucionaron a partir de formas arcaicas de coacción que, en principio, no incluían el uso de la violencia. Durante la segunda

mitad de la década de los noventa, la nota roja reportó que mareros solicitaban contribuciones monetarias a comerciantes, conductores de autobuses y residentes en los barrios periféricos. Fue común, también, que les solicitaran víveres y alimentos a abarroteros. En más de una ocasión, las víctimas expresaron a los periodistas que los encuentros con los mareros les resultaban incómodos, pero ninguno de los casos registrados ofrece indicios para suponer que los mareros representarían una fuente de amenazas físicas. En los años siguientes, las solicitudes que los mareros realizaban, para llamarlas de una manera, se transformaron en exigencias y comenzaron a implicar grados de agresividad mayores. Aun así, continuaron presentándose de manera esporádica y circunstancial. Después de 1998 se hizo común que mareros abordaran a conductores del transporte público exigiéndoles dinero a cambio de no robarles a ellos o a los pasajeros. En los lenguajes policiales, a estas exigencias informalizadas se les denominó “impuesto” o “impuestos de guerra”. El impuesto, instituido a finales de la década de los noventa, es el antecedente inmediato de las extorsiones contemporáneas.

La transición de los cobros esporádicos hacia la extorsión sistemática ocurrió entre 2001 y 2003. Se constata prestando atención a la fraseología empleada por la nota roja, que embebía el léxico criminal policial. Hasta 2001, el término más utilizado era *impuesto*. En algún momento de 2002, *extorsión* ganó predominancia. Las noticias informaban, además, que los cobros se tornaban sistemáticos y que eran acompañados de amenazas de violencia física. Las discusiones en la prensa escrita de aquel momento evidencian que, para estos sectores de clase, la violencia de las maras era una cuestión de pobres y lo eran también, en consecuencia, las extorsiones. Esta apreciación comenzó a cambiar a partir del momento en que vendedores y repartidores pertenecientes a grandes empresas, que se adentraban en los barrios, comenzaron a ser extorsionados —cerveza, agua purificada, harinas, etc.—. Entonces, la depredación extorsiva comenzó a atraer la atención en los discursos públicos sobre la seguridad y las amenazas a la economía.

Para 2003, los mareros habían perfeccionado su modelo de negocios extorsivos: delimitaron perfiles de víctimas, impusieron cuotas periódicas fijas, instituyeron métodos de cobranza violenta, diseñaron protocolos para la recepción del dinero, expandieron sus operaciones hacia ciudades del interior, etc. A partir de este punto, las líneas de clase que habían mantenido a los mareros en la categoría de criminalidad de pobres se tornaron obsoletas.

Con la consolidación de los negocios extorsivos se recrudeció la violencia homicida que rodeaba a las maras. Las víctimas que se negaban a pagar, que mostraban resistencia o rompían los silencios impuestos, a menudo fueron asesinadas

o debieron desplazarse. La expresión más dramática de esta nueva realidad del crimen se observa en la elevación vertiginosa de las cifras de conductores de autobuses asesinados (Camus 2015). En concordancia, los sentidos ciudadanos de agravio aumentaron. Las víctimas elaboraban exigencias públicas para que se contuviera el ascenso criminal de los mareros. Para responder a las demandas de seguridad, el Gobierno intensificó las políticas antimaras basadas en la represión policial y el encarcelamiento preventivo.

Estas medidas de control comenzaron a tomar forma desde el año 2001, mediante el despliegue policial en los barrios y zonas con presencia de maras. Para llegar a los mareros la policía implementó tres métodos tradicionales: los estereotipados operativos de control de la movilidad en la calle, redadas en barrios problemáticos y patrullajes rutinarios. Los dos primeros requerían niveles mínimos de planificación y contingentes numerosos de agentes sobre el terreno de la acción. Los patrullajes ordinarios correspondían a tareas de vigilancia policial tradicional. Los operativos y redadas, a los que se les asignaban nombres propios, consistían básicamente en establecer puntos de revisión en las avenidas aledañas a zonas conflictivas, detener autobuses y requisar a los pasajeros. Con las redadas en barrios conocidos por la presencia de pandilleros sucedía lo mismo.

Los operativos y redadas recibieron amplia cobertura de los periódicos y la publicidad gubernamental. Debido a la parafernalia que los rodeaba y a la alteración de la movilidad alrededor de los sitios donde se implementaban, eran poco efectivos para capturar a criminales peligrosos. Estos, sencillamente, anticipaban los movimientos policiales y abandonaban el área sin ser detectados. Al final de la jornada la cifra de detenidos estaba integrada por individuos con poca o nula relación con las maras. Capturaban a personas por carecer de documentos de identidad, por portar armas sin licencia o, simplemente, por irrespetar a los policías. La improvisación parece haber sido el método del trabajo policial predominante. Las decisiones de a quién capturar se tomaban en el instante a partir de una combinación de hallazgos azarosos y de la aplicación de la racionalidad práctica antimaras. Individuos a los que se les encontraban tatuajes o que vestían ropa holgada corrían el riesgo de ser detenidos y presentados como mareros (Rodríguez y Pérez 2005; Savenije 2009).

A pesar del incremento de la violencia policial, el Estado se mostraba ineficiente para solventar la cuestión criminal en la arena penal. Debemos agregar que, en aquel momento, el derecho penal guatemalteco carecía de tipos penales acordes con algunas de las infracciones que cometían los pandilleros, entre estas, el cobro del impuesto. El impuesto establecido por mareros era, en efecto,

un crimen, pero no existía un tipo penal que lo abarcara adecuadamente. El delito de extorsión contenido en el Código Penal era obsoleto, entre otras razones porque ignoraba la posibilidad de la concertación para delinquir. No fue sino en 2006 que el Congreso de la República creó dos tipos penales acordes con el delito. Antes de esa fecha, el Ministerio Público fracasaba en sus intentos de imputación y los jueces valoraban que los tipos penales imputados no coincidían con las infracciones señaladas. De modo que una enorme proporción de mareros llevados a juzgados quedaban en libertad.

Sin investigación criminal, sin tipos penales adecuados, cuando las capturas derivadas de investigación criminal eran ínfimas y las flagrancias correspondían a delitos leves, la lucha contra las maras pasó a depender de otros recursos: de mayores niveles de violencia policial, del acondicionamiento de evidencia incriminatoria y de abrir la posibilidad de darles muerte a sus miembros. Si bien mi análisis establece que la intervención sistemática de la policía en la limpieza social de extorsionistas ocurrió a partir de julio de 2004, existen evidencias de la consumación de ejecuciones extrajudiciales en el periodo anterior. Al respecto, Rodríguez y Pérez (2005) documentaron casos ocurridos en el contexto del Plan Escoba, un conjunto de operativos antimaras realizados en 2003. Según la evidencia disponible, es factible suponer que se trataba de actos consumados en el contexto de los operativos, y no de prácticas sistemáticas y organizadas, como ocurriría a partir de julio de 2004.

Tenemos así que, en un escenario en que los ciudadanos ordinarios juzgaban que el Estado estaba incapacitado para contener la criminalidad por medios legales y en que la sensación de desprotección frente a la victimización extorsiva aumentaba, la opción de matar a los criminales comenzó a ser contemplada como vía alterna para garantizar la seguridad. Pero antes de matar, otras alternativas fueron consideradas. Veamos.

En septiembre de 2002, *Nuestro Diario* informó que, en la Colonia Tierra Nueva II, Chinautla, un municipio de la conurbación, conductores de autobuses y vecinos realizaron una *cacería de mareros*. Según la noticia, en aquel lugar estaban “cansados de tanto asalto y de pagar el impuesto de 50 quetzales por cada vuelta” de los autobuses (6 dólares americanos aproximadamente). La *cacería*, acto cercano a lo que Asif y Weenink (2019) denominan rituales de vigilantismo, consistió en requisar las viviendas de los supuestos mareros, capturarlos, golpearlos y posteriormente entregarlos a la policía. Uno de los conductores dijo a los periodistas: “Nos tapamos la cara porque vivimos aquí, y si nos reconocen corremos riesgo de que [los mareros] nos maten”. Una mujer, que también participó de la *cacería*, expresó: “Hasta que no se linche a varios de ellos [mareros] no van a entender que

ya no los queremos. Nos vamos a organizar para sacarlos de nuestra colonia, ya sea vivos o muertos” (Cortez 2002, 3). El temor expresado por el conductor provenía del reconocimiento de la relación de vecindad, vínculo que la mujer pedía revisar formulando una amenaza de ruptura.

El episodio en Tierra Nueva II resulta emblemático de las reacciones civiles antimaras de aquel momento. En otras colonias y barrios periféricos, conductores, pequeños comerciantes y vecinos, cada vez con más frecuencia, hicieron demostraciones públicas de rechazo a los cobros y asaltos realizados por mareros. De este modo, muchas personas encontraron que la lucha antiextorsiones correspondía a su campo de acción, y como esta era esencialmente violenta, el método para contestarla no fue otro que la violencia.

Unos meses después de la cacería en Tierra Nueva, el cuerpo desmembrado de un marero apareció en la colonia El Paraíso II, otra barriada popular en el norte de la capital. La historia se desarrolló de esta suerte: los propietarios de una carnicería estaban siendo extorsionados por un marero, que les cobraba “Q300 mensuales a cambio de no hacerles daño o asaltar su negocio” (Pinto 2004, 6). Un día, los carniceros invitaron al extorsionista a tomar licor en el establecimiento. Estando este borracho, lo asesinaron, lo descuartizaron y dispersaron los restos por el barrio. La nota roja convirtió el caso en un paradigma de violencia civil antiextorsiva. Valiéndose de él, los periódicos alentaron el debate público en torno al derecho de auto-defensa de las víctimas de los mareros. En la discusión quedó claro que la opinión pública mayoritariamente era anuente con las prácticas de matar criminales, sobre todo cuando la muerte se contrastaba con la ineficiencia del Estado para proveer seguridad y justicia. En consecuencia, la muerte de los criminales fue erigida como una vía alterna a los sistemas de investigación criminal y al derecho penal.

En la siguiente sección doy continuidad a esta idea con el propósito de mostrar que, cuando Vielman y Sperisen tomaron posesión de los cargos de ministro de Gobernación y director de la policía, en julio de 2004, encontraron que las iniciativas de muerte en los barrios eran armónicas con sus visiones anticrimen y se sumaron a ellas. Así, la limpieza social devino en un proyecto de producción social de seguridad incorporado a la política estatal anticrimen y ampliamente compartido.

Institucionalización de la limpieza social

En enero de 2004, Óscar Berger asumió la presidencia de la república con el mandato de gobernar hasta enero de 2008. Había sido postulado por una coalición de

partidos políticos cuyos liderazgos más destacados pertenecían a la élite empresarial. El suyo fue el primer Gobierno que enfrentó la inseguridad como la principal preocupación ciudadana. Fue también el que con mayor empeño procuró poner en práctica el modelo de gobernanza neoliberal. En este sentido, redujo el gasto social, fomentó la intervención de agentes privados en funciones que en el pasado correspondieron al Estado y promovió la disminución de los aparatos burocráticos, entre otras medidas.

Durante la campaña electoral, Berger utilizó el slogan “los buenos somos más”, según una retórica moralista que dividía el mundo entre buenos y malos. Los tropos del bien y del mal provenían de la moral conservadora, propia de las clases dominantes, pero habilitaban puntos de comunión con las clases populares agobiadas por la criminalidad y la precarización social. Pronto se hizo evidente que, en su imaginación, la sociedad se asemejaba a un cuerpo infectado que requería ser saneado mediante la extirpación de los agentes patógenos. Berger calibró el mal para ajustarlo a la realidad de los criminales. Era a ellos a quienes se refería cuando hablaba de buenos y malos. Y como había sido usual desde finales de la década de los noventa, él y sus funcionarios de seguridad hicieron de los mareros el objeto central de la retórica gubernamental anticrimen. De esta forma, el Gobierno encausaba una convención discursiva con propósitos de condensación semántica del crimen y de producción de enemigos sociales fácilmente identificables.

Berger fue el primer presidente guatemalteco que se implicó personalmente en operativos antimaras. A solo una semana de haber asumido el cargo visitó El Paraíso —la colonia donde el matrimonio de carniceros había descuartizado al marero que los extorsionaba—, mientras policías y soldados efectuaban un operativo. Allí declaró que terminaría “con la delincuencia” (Mazariegos 2004, 2). Azorado por el crecimiento de las estadísticas de criminalidad y violencia homicida, en julio de 2004, Berger renovó los mandos altos de la seguridad pública. Como ministro de Gobernación nombró a Carlos Vielman, y en la jefatura de la policía, a Edwin Sperisen.

Al respecto, Alejandro Rodríguez, abogado y activista de derechos humanos, en diversas ocasiones ha expresado que Vielman fue designado en el Gobierno para implementar la “agenda del sector empresarial de deshacerse de todo lo que es los pandilleros y hacer ejecuciones extrajudiciales” (“El regreso de los escuadrones de la muerte” 2021). El recelo expresado por Rodríguez se alimentaba del conocimiento público respecto a los roles que ambos personajes habían desempeñado durante la guerra de contrainsurgencia. A Vielman se le ha señalado de haber formado parte de Mano Blanca, una agrupación anticomunista que también

operaba como escuadrón de la muerte. A Sperisen, más joven que Vielman (de 33 años cuando asumió el cargo), se lo vinculó con los *antibrakes* —jóvenes de clase media y alta que, a principios de la década de los noventa, se dedicaban a golpear a jóvenes de clase baja identificados con el *brakedance* (Escobar 2005)—. El *brakedance* fue uno de los aglutinantes de las maras. Diversos activistas de derechos humanos con quienes conversé coincidieron en advertir que, haber sido *antibrakes*, le permitió a Sperisen desarrollar una sensibilidad antimaras peculiar, que moldeó su desempeño en la jefatura de la policía. Para los detractores de Vielman y Sperisen, escudriñar el pasado se tornó relevante porque así fundamentaron las críticas que sobre ellos vertían. Al inteligir la situación con los códigos de la guerra fría, interpretaron que su desempeño contemporáneo daba continuidad a violencias propias de la contrainsurgencia. Dilucidar la veracidad del pasado contrainsurgente de Vielman y Sperisen queda fuera de las posibilidades de este escrito. La atención puesta en ellos se limita a su desempeño en las tramas del episodio de limpieza social que estamos visitando.

Conforme avanzó el segundo semestre de 2004, la aparición de cuerpos de supuestos mareros exponiendo signos de tortura, encontrados en sitios desolados, se incrementó. Los patrones de actuación de los perpetradores parecían estandarizarse: ahorcamientos con cables eléctricos, tiro de gracia, ataduras de pies y manos, cuerpos dentro de bolsas de *nylon*, etc. Simultáneamente, los mensajes manuscritos adosados a los cadáveres, explicando las razones de la muerte, o anticipando más muertes, se tornaron habituales. Para representar el ensamble de cuerpo y texto escrito, la nota roja acuñó el término “cadáver con mensaje”. Los *mensajes* fueron preparados para ser movilizados a través de los canales de la comunicación masiva, y operaron de un modo similar a los *narcomensajes* de los carteles mexicanos estudiados por Eiss (2014), en el entendido de que formaban parte del léxico público de la violencia. La siguiente descripción es representativa de un universo mayor de noticias de muertes violentas de supuestos mareros:

Los cadáveres de dos personas, cuya identidad no pudo ser establecida al no portar documentos, fueron localizados anoche sobre el bulevar El Pedregal, zona 4 de Mixco [municipio conurbano] [...]. Las víctimas estaban envueltas en plásticos negros y amarrados con cinta adhesiva en el área de la cabeza y los pies [...]. Ambos cuerpos presentan tatuajes [...] Ambos fueron muertos a cuchilladas y sus cuerpos estaban enrollados con alambre de amarre en el área del cuello y los pies. (Ramírez 2004, 2)

Los actos de limpieza social presentados por la nota roja de 2005 fueron más numerosos que los de 2004, y los de 2006 superaron a los del año anterior. En julio de 2005, *Nuestro Diario* entrevistó al ministro Vielman. Las maras fueron el tema central. Con mucha propiedad, Vielman estableció que “el más afectado [por los mareros] es el más pobre, los de la zona 14 [vecindarios de clase alta] no tenemos problemas con las maras”. A la pregunta de cuál debía ser el tratamiento adecuado al problema, respondió:

No soy benefactor, porque creo que [a los mareros] hay que darles duro, pero tenemos que entender la problemática para que eso no siga sucediendo, porque estos muchachos después se volvieron unos monstruos [...] Hay 8 000 mareros que no se pueden regenerar, son verdaderos criminales; solo les queda pasar el resto de su vida en la cárcel. Luego habrá unos 30 000 que conforman las pandillas, pero no son tan malos, son ladrones, y estarán unos 20 000 potenciales. (Maldonado 2005, 4)

Así se hacía la contabilidad del mal. ¿Qué hacer con los “irregenerables”? Vielman habló de encarcelarlos, pero antes dijo que era partidario de “darles duro”. ¿A qué se refería? El uso eufemístico de nociones como esta resulta problemático, cuando no inquietante. En retrospectiva, podemos afirmar que se trataba de declaraciones eminentemente performativas. Diciendo lo que dijo, el ministro hizo más que cuantificar mareros y especular qué hacer con ellos; estaba explicando la nueva estrategia anticrimen: identificar, clasificar y “dar duro” (¿matar?). Esta no fue la única vez que Vielman usó metáforas de limpieza social para referirse a los mareros. Tampoco fue el único funcionario de alto nivel en hacerlo. En junio de 2007, en el contexto del enjuiciamiento de un conductor de autobús que mató al marero que, según dijo, pretendía extorsionarlo, el presidente Berger declaró lo siguiente: “Me atrevo a felicitarlo, pues defendió su vida y repelió el ataque de un delincuente que tenía un récord considerable de crímenes” (Pinto 2007, 4). En este nivel, los pronunciamientos de los funcionarios de gobierno, compuestos con formas oblicuas, metáforas y expresiones figurativas, existían en relaciones de analogías estructurales con los mensajes manuscritos adheridos a cadáveres dejados en sitios desolados. Ambos otorgaban materialidad comunicativa a la limpieza social.

Estamos frente a un escenario en el que el campo contencioso en torno a la criminalidad económica mutó para hacerse altamente violento, y en el que después de julio de 2004 las fuerzas estatales intervinieron buscando organizar la capacidad de dar muerte, conduciéndola desde el Estado hacia la sociedad civil, de

donde provenía. En este sentido, ellos estatizaron la limpieza social, puesto que mostraban anuencia frente al hecho de que civiles continuaran matando a supuestos criminales y fomentaban que policías y otros agentes del Estado lo hicieran.

De este modo, durante el gobierno de Berger, la estrategia de seguridad pública en los barrios populares y la política antimaras, en general, condensaron aspiraciones de transformar al Estado en un régimen de vigilantismo, para decirlo con palabras de Rosenbaum y Sederber (1974); es decir, en una modalidad de gobernanza de la seguridad, cuya capacidad de ejercicio de la violencia es destinada a hacer más eficiente la labor de los vigilantes privados. Notorias resultaron, por ejemplo, las adecuaciones en el Viceministerio de Vinculación Comunitaria. Desde allí se estimuló la conformación de comités vecinales de seguridad en barrios y mercados cantonales, a los que se autorizó para patrullar y requisar sospechosos. Pronto, muchos de estos comités se transformaron en grupos armados ilegales y se implicaron en las matanzas de supuestos mareros. Algunos ganaron una reputación peculiar de justicieros eficientes; otros grupos continuaron activos en los años subsiguientes (Grassi 2018). De estos, el mejor conocido es el llamado Ángeles Justicieros, que aún opera en La Terminal, principal centro de abastos de la capital.

Varios de mis entrevistados, incluyendo expolicías, sostuvieron que la autorización verbal para armarse y matar provino del Viceministerio y que, en muchos casos, este los dotó de gorros pasamontañas y equipamiento para la vigilancia. Un rol similar desempeñó el Ministerio Público. El fiscal general, designado por Berger, y sus subalternos cooperaron alterando escenas de crímenes, falseando evidencia y estropeando investigaciones (Fernández 2013). En las declaraciones que hacían a la prensa, solían replicar la hipótesis policial según la cual las muertes violentas de supuestos mareros se debían a disputas entre maras.

Tales escenarios fueron posibles por la intervención de personajes específicos, con capacidades para tomar decisiones y movilizar recursos estratégicos. ¿Por qué en aquel momento el Estado, encarnado en Vielman y sus equipos de trabajo, optó por ampliar el espacio de muerte alentando el vigilantismo anticrimen en lugar de fortalecer la persecución penal? El vigilantismo popular anticrimen resultó ser peculiarmente afín al modelo de seguridad pública impulsado por Vielman por ser una forma económica de confrontar la criminalidad y porque compaginaba con el ideal de corresponsabilidad pública-privada (Sen y Pratten 2007, 3); ambos, principios rectores del régimen de gobierno encabezado por Berger. Dicho con otras palabras, propiciando que civiles se hicieran cargo de su propia seguridad, el régimen llevaba al terreno de la seguridad pública las racionalidades de

privatización y gestión individual de los riesgos. Considerando el problema en el plano teórico, tenemos que, al permitir que civiles se encargaran de producir su propia seguridad, el Estado desregulaba el reclamo del monopolio del uso de la violencia, descentraba el control, cedía parte de su soberanía y privatizaba funciones básicas de gobierno. Sin embargo, no se trata de ninguna irregularidad conceptual, falla o fracaso del Estado, como suele pensarse desde los enfoques normativos. Sen y Pratten (2007) nos enseñan que la privatización de la violencia legal es en sí una forma de gobernabilidad del crimen; y esta fue la forma con la que el régimen de Berger se comprometió, y a la que otros aportaron activamente.

Ensanchamientos del espacio de la muerte violenta

En su informe de 2006, ya referido, Philip Alson, el procurador de los Derechos Humanos, apuntó que la limpieza social estaba siendo realizada por policías. La contestación gubernamental fue que los mareros estaban siendo matados por otros mareros. Las noticias, sobre todo las de *Nuestro Diario*, mostraban en cambio a justicieros anónimos que mataban a mareros, a sicarios que disparaban certeramente desde vehículos en marcha, a comerciantes y empresarios expresando su anuencia con la limpieza social, y también a padres y madres de jóvenes desaparecidos que afirmaban que a sus hijos los había secuestrado la policía. Así, las separaciones entre violencias estatales y violencias privadas anticrimen se tornaron obtusas y los espacios de la muerte violenta se ensancharon. Para mostrar estas tesituras, en este apartado ejemplifico la coexistencia de prácticas violentas en torno a la cuestión criminal.

En una crónica periodística de la depredación extorsiva en El Mezquital, una zona popular del sur de la ciudad caracterizada por ser asiento de maras, el autor cede la palabra a un residente que, refiriéndose al Gobierno de Berger, dice lo siguiente: “En esos años se empezó a matar más. Ellos [los mareros] mataron; la policía mató [...] También lo hicimos nosotros [civiles]. Todo el mundo empezó a matarse más” (Baires 2013). Según Baires, antes de matar, los residentes de El Mezquital implementaron tácticas persuasivas antiextorsión similares a las vistas en Tierra Nueva II. Ellos también organizaron “cacerías” de mareros. El narrador de Baires explica que, en una ocasión, los vecinos se encapucharon, llamaron a los periódicos y a la televisión, y fueron por las calles señalando frente a las cámaras las viviendas de los extorsionistas. La acción no proponía detener a los inculpa-dos, sino desvelar sus identidades y transformar a los espectadores en vigilantes.

En su etnografía de las maras situada en este barrio, Martínez (2014) sostiene que, en 2004, cuando la policía se presentó ofreciendo apoyo para organizar grupos de limpieza social, muchos vecinos convinieron en colaborar. Entre quienes se sumaron había exmilitares y oficiales de policía que operaban clandestinamente. En el relato de Martínez, la muerte violenta es una fuerza multidireccional que fluye en una realidad movediza. Varias personas le dijeron, según escribe al autor, que los responsables de la limpieza social fueron “los de particular”, oficiales de policía encubiertos y los “sicarios”. En el contexto del habla, “de particular” se refiere a oficiales de las unidades de investigación criminal de la policía (Martínez 2014, 91-92). A pesar de que en la narración la potencia letal se representa como movediza, la inteligibilidad popular desarrolló códigos para organizarla. En ella, los agentes de la muerte violenta surgen vinculados a historias locales. En esta clasificación existen más que alusiones a la vestimenta de los policías. Las historias locales detonan categorías lingüísticas utilizadas para otorgarle sentidos a la violencia como realidad vivida.

En la etnografía de Martínez, los agentes de policía y sus capacidades miméticas devienen centrales para comprender las tramas locales de la limpieza. Pero lo hacen después de que los propios vecinos tomaran la iniciativa. Como observamos, según los hablantes, el ofrecimiento de contribuir a formar grupos de limpieza social, hecho por la policía, ocurrió cuando los vecinos habían asumido sus propias iniciativas de limpieza. Si les prestamos la atención debida, estos relatos nos ayudan a adentrarnos en las racionalidades subyacentes a la acción policial extrajudicial y, en particular, en los porqués del mimetismo consignado en la vestimenta.

Sabemos que algunos policías actuaron motivados por retribuciones económicas ofrecidas por civiles; a ellos se los nombra como sicarios. ¿Qué decir de los demás? ¿Cabe la posibilidad de que otros se aprestaran para matar en seguimiento a la misión securitaria incorporada en las insignias policiales? Mi interpretación es que sí, que, en circunstancias específicas, agentes de policía inscribieron el trabajo de la muerte violenta como acción legítima. Se trató de una suerte de compromiso, perverso si se quiere, posible por los procesos de identificación con la institución. En los diálogos que sostuve con policías activos y retirados, la violencia antimara emergió de manera insoslayable. Para hilar el razonamiento, acudo a la voz de un expolicía activo entre 2006 y 2013, a quien llamaré Pablo. La anécdota me resulta útil, primero, para mostrar cómo agentes de bajo rango asumieron compromisos con la limpieza social y, segundo, para señalar que una comprensión adecuada de la violencia policial extrajudicial demanda ir más allá de las visiones estereotipadas de los policías como individuos que siguen órdenes.

Al egresar de la academia policial, Pablo fue destinado a la subestación de un barrio popular en la zona 6 de la capital. Permaneció allí durante dos años. En una de nuestras conversaciones, en las que tratábamos su trayectoria laboral, Pablo reconoció haber matado mareros durante el episodio de limpieza social que estamos revisando. Para él, las matanzas derivaron de las contenciones en torno a la seguridad pública, en un contexto que definió como “desorden”. Según me explicó, en su subestación fue una medida ideada por los propios policías para solventar problemas locales. La acción narrada tomó lugar en un barrio periférico, en 2006:

Allí, en la colonia C, ya se habían ido unas cuatro, cinco familias. Habían desocupado sus casas [...], porque los mareros los estaban extorsionando y quedándose con las casas. El jefe nos dijo: muchá [ustedes], ya no hallo qué putas hacer [...]. ¿Qué hacemos? ¿Qué hacemos? Ay dios [...], pongámonos de particular, le dijo un pisado [agente] y los vamos a socar [matar] [...] Nos pusimos de particular y nos fuimos. A marero que encontrábamos, a agarrarlo a pura verga [golpearlo] [...] A plomaciarlos [dispararles], a darles [...] ¡Así: a darles! [...] Si ya no podíamos controlar la colonia.

En este fragmento de habla, el sujeto gramatical enunciado por Pablo es habitado por el plural de la primera persona —nosotros—; quien mató actuó respondiendo a una convención. Si se “ponían de particular” era para aliviar la tensión que las insignias atraían. Situado en el tiempo y espacio de la acción, él parece haber estado convencido de que matar era una forma adecuada de garantizar la seguridad del vecindario, cuya realización impulsó la ruptura de los marcos normativos de la violencia policial. La explicación se complementará si se presta atención a los procesos de identificación de los agentes de policía con la institución, es decir, volteando la mirada hacia los mecanismos de incorporación de la institución a través de la rutinización de horizontes éticos que favorecen las actuaciones en apariencia compartidas. Es allí donde el nosotros enunciado por el hablante cobra fuerza y dota de sentido a la idea de grupo. Según la perspectiva del hablante, la decisión de matar provino del principio de identificación con la institución, como respuesta local a problemas locales. En el fragmento de habla, el diálogo que el jefe de la comisaría sostiene con sus subalternos encausa la muerte por iniciativa de uno de los agentes, quien dice: hagámoslo.

El grupo y el compromiso existen en una unidad. Pero, también, con la ruptura del compromiso, el nosotros narrativo pierde validez. En un giro reflexivo, Pablo dijo lo siguiente: “A veces, vos estás trabajando y tu trabajo lo *tomás* muy a pecho. Ya te vale verga los clavos y toda esa mierda [no te importa adquirir problemas]” (énfasis

añadido). En esta instancia, el sujeto gramatical cambió a la primera persona del singular; el nosotros entusiasta que convino en matar no existe más, dio paso al yo que evalúa y sanciona. Con el cambio de registro del habla, la responsabilidad se reduce al plano de la conciencia individual; la idea de grupo como motor de la acción cedió el protagonismo a la reflexividad del sujeto.

En el cierre del relato, las condiciones de posibilidad que hicieron del trabajo de la muerte violenta la vía para el tratamiento de la criminalidad extorsiva perdieron vigencia. A su manera, la temporalidad interior del relato de Pablo condensa el carácter episódico de la limpieza social. Como observamos, el relato inició delineando la situación del crimen extorsivo en el barrio; luego introdujo a los agentes de policía preocupados por proveer seguridad —así fuera por medio de métodos extrajudiciales—; seguidamente, el dramatismo violento alcanza su cenit, para cerrar con la vuelta reflexiva que evalúa lo sucedido desde el plano del yo.

¿Aplica esta versión de los hechos a los “particulares” de los que le hablaron a Martínez (2014) en El Mezquital? Me inclino a pensar que sí, que estamos frente a una ruta analítica prometedora, cuyo curso puede conducirnos hacia la comprensión de los procesos de formación social de la figura del policía y del lugar que la violencia ocupa en ellos.

Cierre

Lo expuesto es útil para pensar la limpieza en cuestión como emanación social, en el sentido de un proyecto de producción de sociedad que fluye desde distintos flancos del espacio colectivo, que se manufactura con violencia, pero también con intercambios comunicativos intensos.

En este artículo analicé el fenómeno de limpieza social contra supuestos mareros extorsionistas sucedido en Guatemala entre 2002 y 2008. Al prestar atención a la evolución narrativa de la nota roja urbana mostré que la violencia antimaras constituyó un problema relacionado con la consolidación de los negocios extorsivos de los mareros. Al advertir la existencia de vínculos entre limpieza social y formas específicas de criminalidad extorsiva, me fue posible destacar las identificaciones sociales de víctimas y perpetradores, yendo más allá de las conceptualizaciones que restringen la violencia anticrimen a un problema de extrajudicialidad. De tales constataciones surgió la tesis según la cual se trató de un fenómeno de limpieza social distinto a otros ocurridos en el pasado reciente, al que es factible darle una configuración sociológica y una temporalidad propias,

aun cuando se reconoce que su desenvolvimiento tomó lugar con relación a otras violencias de gran profundidad histórica.

La evidencia empírica expuesta ofrece pautas para argumentar que la limpieza social transcurrió en dos momentos. Uno en el que las iniciativas de muerte provinieron mayoritariamente de agentes privados; se trató de víctimas que ofrecieron resistencia e intentaron defenderse utilizando medios violentos. En el otro, los actos de muerte fueron consumados tanto por civiles como por policías. Esta aseveración se fundamenta en cuatro criterios objetivos: el aumento cuantitativo de los casos, las descripciones de las escenas de las ejecuciones, la recurrencia de patrones de uso de tortura y otros tratos vejatorios, y las voces de testigos, victimarios y otros actores directos. De este modo, segurización violenta privada y violencia extrajudicial se encontraron hasta casi hacerse indistinguibles.

Los encuentros entre agentes privados y estatales que contribuyeron a hacer de la limpieza social una instancia de producción de seguridad pública actualizaron añejos proyectos de producción de estatalidad a través de la paraestatalidad, en el sentido en que ayudaron a modelar la idea de Estado y pusieron en juego los reclamos tradicionales de monopolio de la violencia legítima. Al permitir que agentes privados ejercieran sus propias violencias con propósitos securitarios, el Estado no únicamente cedió parte de su soberanía, sino que también renegoció pactos básicos relativos a la seguridad, el orden y la justicia. Es de destacar que, esta vez, los interlocutores fueron sujetos pertenecientes a las clases populares, a quienes usualmente percibimos como actores carentes del poder político requerido para negociar con el Estado.

En suma, el fenómeno de limpieza social da continuidad a historias previas, a las que nutre y de las que se nutre; aun así, no se diluye en ellas. Comprender la manufacturación de estos acuerdos y nuevas tesituras de lo Estatal a través de la acción violenta privada es una tarea aún por completar. Tan necesaria como continuar explorando otros aspectos empíricos de la violencia, el crimen y el vigilantismo, desde las ópticas de todas las fuentes, voces y perspectivas a las que nos resulte materialmente posible acceder.

Agradecimientos

La investigación fue financiada por la DIGI-USAC (Proyecto B-1 2021), bajo la coordinación de Alejandra Letona. En una fase previa de la investigación, Fátima Díaz y Fernando Orozco participaron en la recopilación hemerográfica.

Referencias

- Alson, Philip.** 2006. *Informe del procurador de los Derechos Humanos de Guatemala al relator especial de las Naciones Unidas sobre ejecuciones extrajudiciales, sumarias o arbitrarias, señor Philip Alson*. Guatemala: Procuraduría de los Derechos Humanos.
- Asif, Muhammad y Don Weenink.** 2019. "Vigilant rituals theory: a cultural explanation of vigilante violence". *European Journal of Criminology* 19 (2): 1-20. <https://doi.org/10.1177/1477370819887518>
- Baires, Rodrigo.** 2013. "Sísifo en el Mezquital". *Plaza Pública*, 20 de mayo. <https://www.plazapublica.com.gt/content/sisifo-en-el-mezquital>
- Camus, Manuela.** 2015. "Las viudas de pilotos y la zona gris". En *Dinosaurio reloaded, violencias actuales en Guatemala*, coordinado por Julián López, Santiago Bastos y Manuela Camus, 305-326. Guatemala: Flacso; Fundación Constelación.
- Cívico, Aldo.** 2015. *The para-State. An ethnography of Colombia's death squads*. Oakland: University of California Press.
- Comisión para el Esclarecimiento Histórico.** 1999. *Guatemala, memoria del silencio*. 13 tomos. Guatemala: CEH.
- Coronil, Fernando y Julie Skurski.** 2006. "Introduction: states of violence and the violence of State". En *State of violence*, editado por Fernando Coronil y Julie Skurki, 1-32. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Cortez, Maynor.** 2002. "Cacería de mareros". *Nuestro Diario*, 18 de septiembre: 2-3.
- Eiss, Paul.** 2014. "The narcomedias. A reader's guide". *Latin American Perspective Review* 41 (2): 78-98. <https://doi.org/10.1177/0094582x14521388>
- Escobar, Gabriela.** 2005. "Enfrentamiento y violencias juveniles en la ciudad de Guatemala (1985-1993)". Tesis de licenciatura, Escuela de Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala. <https://gt.antropotesis.alterum.info/acervo/enfrentamientos-y-violencias-juveniles-en-la-ciudad-de-guatemala-1985-1993/>
- Feldman, Allan.** 1991. *Formations on violence. The narrative of the body and the political terror in Northern Ireland*. Chicago: Chicago University Press.
- Feltran, Gabriel.** 2020. *The entangled city. Crime as urban fabric in São Paulo*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1080/02673037.2020.1798610>
- Fernández, Lafitte.** 2013. *Crímen de Estado, el caso Parlacen*. Guatemala: F&G Editores.
- Flores, Gabriela y Jorge Joaquín.** 2013. *Ejecuciones extrajudiciales de jóvenes, un delito de ayer y hoy*. Guatemala: CALDH.
- Grassi, Paolo.** 2018. "Luchar por el monopolio de la violencia. Las rondas nocturnas de los residentes de 'El Barrio' (ciudad de Guatemala)". *Revista Estudios Centroamericanos* 73 (752): 11-23. <https://doi.org/10.51378/eca.v73i752.3210>

- International Crisis Group.** 2017. “El salario del miedo: maras, violencia y extorsiones en Centroamérica”. <https://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain/opendocpdf.pdf?reldoc=y&docid=58e74ee34>
- Levenson, Deborah.** 1998. *Por sí mismos. Un estudio preliminar de las “maras” en la ciudad de Guatemala*. Guatemala: AVANCSO.
- López, Julián, Santiago Bastos y Manuela Camus, coords.** 2009. *Guatemala: violencias desbordadas*. Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba.
- , **coords.** 2015. *Dinosaurio reloaded. Violencias actuales en Guatemala*. Guatemala: Flacso; Fundación Constelación.
- Maldonado, Alex.** 2005. “Carlos Vielman habla sobre maras y violencia”. *Nuestro Diario*, 5 de julio: 4-5.
- Martínez, Denis Roberto.** 2014. “Youth under the gun: violence, fear, and resistance in urban Guatemala”. Tesis doctoral, Faculty of the Graduate School of The University of Texas at Austin.
- Mazariegos, Byron.** 2004. “Atado de pies y manos”. *Nuestro Diario*, 21 de enero: 2.
- Moncada, Eduardo.** 2017. “Varieties of vigilantism: conceptual discord, meaning and strategies”. *Global Crime* 18 (40): 403-423. <https://doi.org/10.1080/17440572.2017.1374183>
- Pearce, Jenny.** 2010. “Perverse state formation and securitized democracy in Latin America”. *Democratization* 17 (2): 286-306. <https://doi.org/10.1080/13510341003588716>
- Pinto, Estuardo.** 2004. “45 y 30 años de cárcel”. *Nuestro Diario*, 21 de septiembre: 6.
- . 2007. “Piloto queda en libertad”. *Nuestro Diario*, 13 de junio, p. 4.
- Puccio-Den, Deborah.** 2021. *Mafiacraft: An Ethnography of deadly Silence*. Chicago: Chicago University Press; Hau Books.
- Ramírez, Héctor.** 2004. “Doble asesinato”. *Nuestro Diario*, 2 de diciembre: 2.
- “El regreso de los escuadrones de la muerte”. 2021. Episodio 3 de *El Experimento*. Producido por *No-Ficción*, 24 de febrero. Podcast, 39:00. <https://www.no-ficcion.com/project/el-regreso-de-los-escuadrones>
- Rodríguez, Alejandro y Gerardo Pérez.** 2005. “Transparentando el Plan Escoba, análisis de la estrategia policial en relación con las pandillas juveniles en Guatemala”. *Revista Centroamericana Justicia Penal y Sociedad* 22: 58-84.
- Rosenbaum H. John y Peter C. Sederber.** 1974. “Vigilantism. An analysis of establishment violence”. *Comparative Politics* 6 (4): 541-570. <https://doi.org/10.2307/421337>
- Samayoa, Claudia.** 2007. *Las ejecuciones extrajudiciales de jóvenes estigmatizados*. Guatemala: ICCPG-CALDH-Cedem.
- . 2009. *Ejecuciones extrajudiciales de jóvenes estigmatizados en Centroamérica*. Guatemala: Serviprensa.

- Samayoa, Claudia y Arturo Aguilar.** 2007. *Deudas de la transición, ejecuciones extrajudiciales de personas estigmatizadas*. Guatemala: ODHA.
- Samet, Richard.** 2019. *Deadline. Populism and the press in Venezuela*. Chicago: The Chicago University Press. <https://doi.org/10.1017/s0022216x20000723>
- Savenije, Wim.** 2009. “¿La seguridad nacional en juego? Las transformaciones de las pandillas callejeras o ‘maras’ en Centroamérica”. En *Guatemala, violencias desbordadas*, coordinado por Julián López, Santiago Bastos y Manuela Camus, 299-338. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- Scheper-Hughes, Nancy.** 2006. “Death squads and democracy in northeast Brazil”. En *Law and disorder in the postcolony*, editado por Jean y John L. Comaroff, 150-187. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 2015. “Death squads and vigilante politics in democratic northeast Brazil”. En *Violence at the urban margins*, editado por Javier Auyero, Philippe Bourgois y Nancy Scheper-Hughes, 266-304. Oxford: Oxford University Press.
- Schirmer, Jennifer.** 1999. *The guatemalan military project. A violence called democracy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Sen, Atreyee y David Pratten.** 2007. “Global vigilantes: perspectives on justice and violence”. En *Global vigilantes: perspectives on justice and violence*, editado por David Pratten y Atreyee Sen, 1-21. Londres: Hurst & Company.
- Taussig, Michel.** 1984. “Culture of terror-space of death. Roger Casement’s Putumayo report and the explanation of torture”. *Comparative Studies in Society and History* 26 (3): 467-497. <https://doi.org/10.1017/s0010417500011105>

Aproximación a las pictografías de Punta Brava y los registros de mitos diluvianos del Orinoco Medio¹

Approaching pictographs from Punta Brava and flood myths registers from the middle Orinoco

<https://doi.org/10.22380/2539472X.2365>

Recibido: 09 de febrero de 2022 • Aprobado: 08 de marzo de 2022



Alessandra Caputo Jaffe

Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

alessandra.caputo@uai.cl • <https://orcid.org/0000-0002-7921-9624>

Resumen

En este trabajo se analiza, desde una perspectiva histórico-artística, la pintura rupestre del abrigo de Punta Brava (municipio Cedeño, en el estado Bolívar, Venezuela) en la que se observa una gran cantidad de figuraciones iconográficas. Hasta el momento, esta pared no ha sido estudiada de manera exhaustiva, ni se tienen fechas exactas que ubiquen las pinturas cronológicamente. Nos centraremos en una iconografía específica de este abrigo, la cual pondremos en relación con el mito de Amalivaca, de la cultura tamanaco, que fue registrado a finales del siglo XVIII por Felipe Salvador Gilij y a principios del XIX por Alexander von Humboldt. Intentaremos utilizar esta oportunidad para abrir el debate sobre la posible validez de las conexiones entre mito e iconografía, y así avanzar con el descubrimiento de los eventuales significados y orígenes de estas pinturas.

Palabras clave: estado Bolívar, Venezuela, iconografía y mitos, arte rupestre, Amalivaca.

Abstract

This paper studies from an art historical perspective the rock paintings from the shelter of Punta Brava (Cedeño county, Bolívar state, Venezuela) in which a great variety of patterns and shapes from different periods may be observed. Until this moment, no exhaustive studies have been conducted on this particular rocky shelter, nor do we have absolute dates on the paintings. We will focus on a specific iconography from this shelter, which will be put in relation to the myth of Amalivaca of the Tamanaco (a

1 Fuente de financiamiento: Proyecto Fondecyt 11180058, ANID, Gobierno de Chile.

Carib speaking society), which was registered at the end of the 18th century by Felipe Gilij and the beginnings of the 19th century by Alexander von Humboldt. We will use this opportunity to open a debate on the possible validity of the associations between myths and iconography, and hopefully shed light on the discovery of the eventual meanings and origins of these paintings.

Keywords: Bolivar state, Venezuela, iconography and myth, rock art, Amalivaca.

Introducción

En este artículo se realiza un análisis comparativo entre mitos amerindios registrados en el Orinoco Medio y la pintura rupestre procedente de un abrigo rocoso conocido como la cueva de Punta Brava, ubicada en el municipio Cedeño del estado Bolívar, en Venezuela (figura 1). En el abrigo de Punta Brava se evidencia una gran cantidad de patrones y formas realizados con pintura rojiza de diversas gradaciones, anaranjada y blanca, los cuales muestran figuras antropomorfas, zoomorfas y geométricas que componen en muchos casos escenas iconográficas que podrían guardar relación entre ellas.

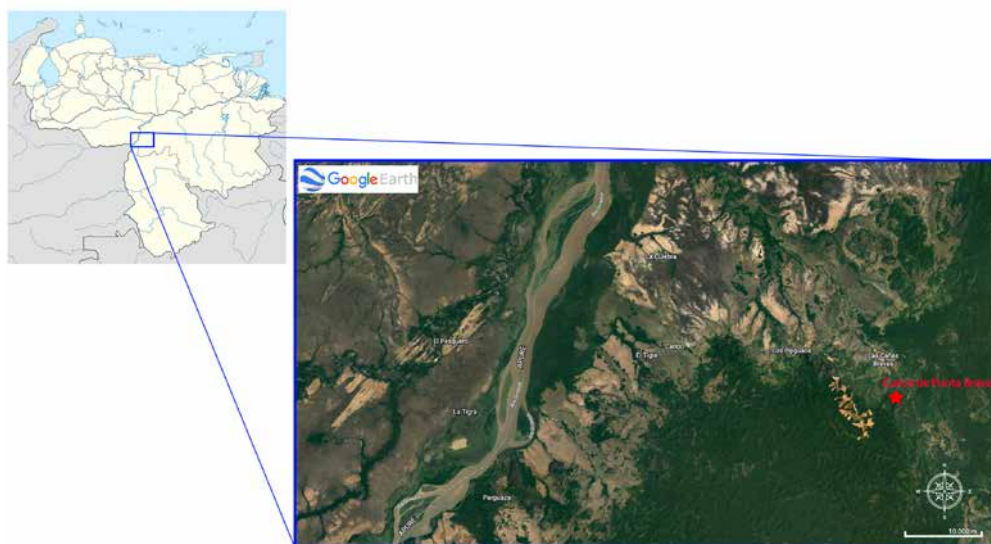


Figura 1. Ubicación del abrigo de Punta Brava en el municipio Cedeño del estado Bolívar, Venezuela

Fuente: elaboración propia con base en mapa de Google Earth.

Hasta el momento, este refugio rocoso no ha sido estudiado de manera exhaustiva, ni se tienen fechas exactas que ubiquen las pinturas cronológicamente (existe una cronología tentativa hecha por Greer [1995b]). Específicamente, llegamos a conocer este abrigo durante los trabajos en terreno realizados entre 2014 y 2016 para estudiar las pervivencias de mitos eñepás en comunidades evangelizadas durante la segunda mitad del siglo XX por la organización misionera norteamericana New Tribes Mission, cuya política evangelizadora se caracterizó por eliminar toda manifestación estética (visual, musical, ritual) que se relacionara con las creencias y prácticas del pasado. Durante este trabajo, un habitante de la comunidad eñepá de Las Bateas, Juan Requena (quien es uno de sus pastores evangélicos), nos llevó a ver este abrigo, que se encontraba a unos kilómetros de distancia de la comunidad. Él nos explicó que las pinturas habían sido hechas por “Dios”, pero “no sabía” (o quería) explicar más sobre posibles significados, relaciones con mitos u orígenes étnicos de estas pinturas. Quedaba, sin embargo, claro que, al asegurar que estas pinturas habían sido creadas por Dios, las ubicaba en un “inicio de los tiempos”; lo cual, a su vez, encuentra una relación estrecha con los discursos míticos. Lo que llamó la atención sobre esta aproximación es que, si bien el señor Requena había abrazado la doctrina cristiana durante su juventud, no restaba importancia a estas pinturas desde un punto de vista religioso. Su interés por mostrarnos las cuevas mezclaba claramente una creencia cristiana con una forma de apreciación de fenómenos naturales y culturales propios de la tradición eñepá preevangélica. Además, y de acuerdo con lo registrado en trabajos previos, los informantes de la zona aseguraban que este abrigo había sido utilizado hasta épocas recientes por chamanes de la etnia wótüja (piaroa), que también viven en estas regiones.

Esto llevó a la reflexión sobre la fluidez y la apropiación, significación y resignificación de contenidos visuales y míticos entre las culturas amerindias. Por ello decidimos realizar una aproximación interdisciplinar, que se basa tanto en los registros históricos, míticos y etnográficos de la región como en los trabajos arqueológicos en la zona que iremos mencionando a lo largo de este artículo. Desde el punto de vista teórico y metodológico, el enfoque que se realiza es principalmente histórico-artístico. Si bien la historia del arte no suele ocuparse de objetos de estudio como el arte rupestre, la idea es proponer acercamientos nuevos a estos fenómenos, en los que se hagan comparaciones entre imágenes y fuentes orales y escritas. De este modo, se procedió a recoger los mitos de estas regiones disponibles hasta el momento, así como mitos de regiones cercanas y culturas asociadas, para verificar la presencia de concomitancias entre estas narrativas y

las pictografías. En este sentido, el estudio iconográfico se basa en las ideas y las visiones en torno a la imagen elaboradas por la historia del arte y la antropología del arte, que no se limitan a los cánones y discursos occidentales y que nos permiten entender los lenguajes visuales, que provienen de distintas visiones de mundo, como formas de transmisión de conocimiento que pueden ir modulándose y cambiando de significado (Mitchell 2020; Boehm 2011; Didi-Huberman 2009; Gell 1998).

Por motivos de espacio, este estudio se centrará en el análisis de una iconografía específica que se repite al menos cinco veces (de manera reconocible) en este abrigo (figuras 2 y 3). Este “conjunto iconográfico” se compone por una fila de figuras zoomorfas, cuadrúpedas, sobre una línea que podría interpretarse como una canoa o soporte, y cuyo límite termina en una figura que podría verse como una palmera. Uno de los principales motivos por los que consideramos que la línea que se encuentra debajo de las figuras zoomorfas puede ser una canoa es que esta es la interpretación que nos dieron los informantes eñepás durante nuestras visitas en 2014, 2015 y 2016. Por este motivo nos referiremos a partir de ahora a esta iconografía como “la canoa y la palmera solar”².

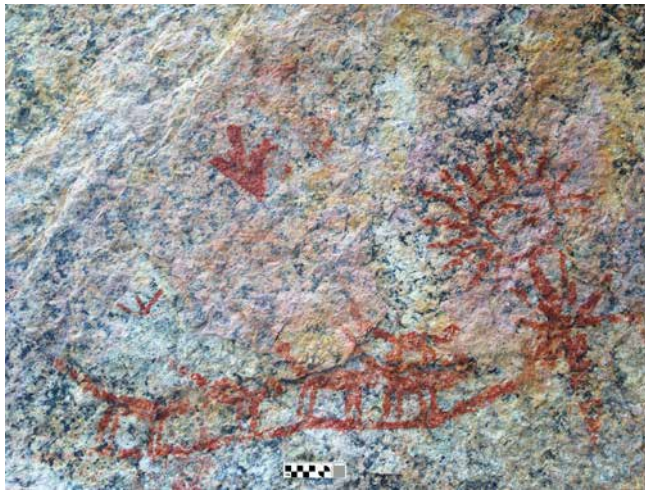


Figura 2. Iconografía de la canoa y la palmera solar

Fuente: fotografía de la autora.

Nota: la iconografía mide aproximadamente 100 cm de largo.

2 Más adelante explicaremos con mayor detalle los argumentos por los que se podría interpretar esta iconografía como una canoa.

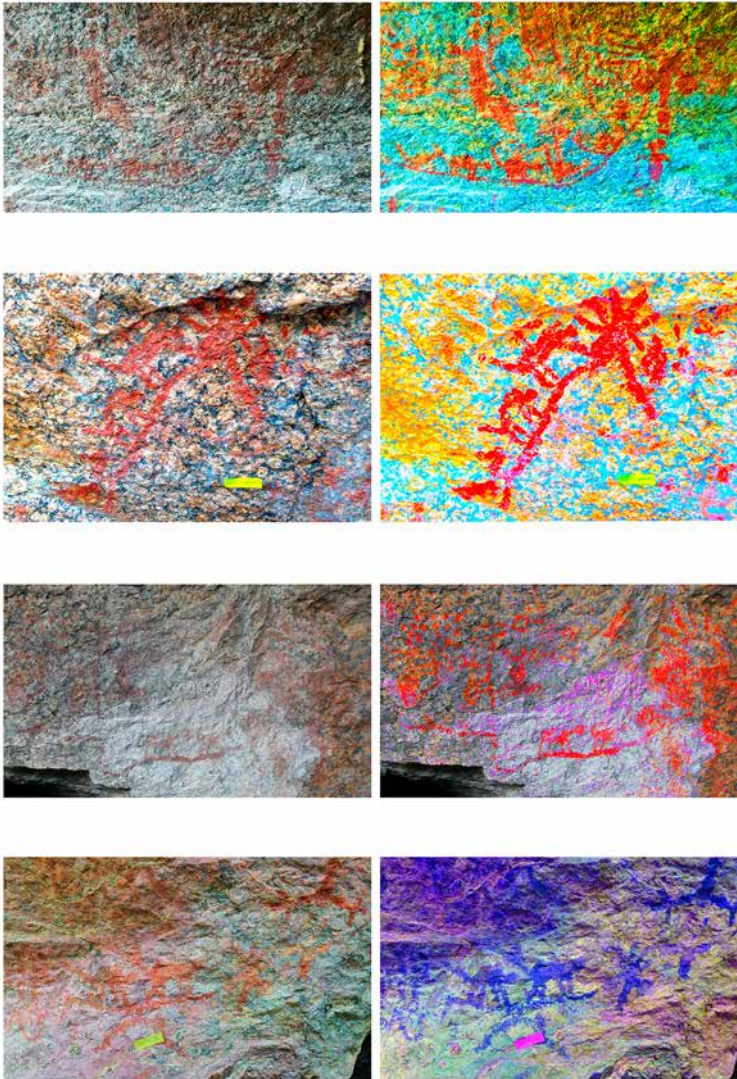


Figura 3. Los otros cuatro registros de la iconografía de la canoa y la palmera solar

Fuente: fotografías de la autora.

Nota: las imágenes se contrastaron a través de un proceso de aumento de tonalidad en HDR mediante el programa Photoshop.

Esta iconografía particular será comparada con los registros de mitos de sociedades indígenas que habitaron las regiones aledañas a Punta Brava, ubicadas al sur del Orinoco Medio, entre los ríos Cuchivero (hacia el noreste) y Parguaza (hacia el suroeste), en el municipio Cedeño del estado Bolívar. En esta zona, destaca el

mito de Amalivaca, de la cultura tamanaco (etnia de la rama lingüística caribe, extinta durante la Colonia), que fue registrado en el siglo XVIII por el jesuita Felipe Salvador Gilij ([1782] 1965), así como por Alexander von Humboldt ([1805] 1942) en los albores del siglo XIX³. Si bien este mito fue descrito de manera fragmentaria por ambas personalidades históricas, recogemos la narración de una inundación de la que se salvan los tripulantes de una canoa, con la que navegan hasta llegar a una palma de moriche, de donde lanzarán las semillas que toman de esta para repoblar la tierra. A su vez, estos mitos serán comparados con otros registros recuperados en regiones relativamente cercanas, como la del tepuy Roraima (estado Bolívar) o el Alto Orinoco (estado Amazonas).

En un reciente estudio de Tarble de Scaramelli y Scaramelli (2021) se pone en relación el mito de Amalivaca con los petroglifos y las pinturas que se ubican en la serranía de la Encaramada, municipio Cedeño, estado Bolívar, a unos kilómetros al noreste del refugio que se analiza aquí. Cabe destacar que el abrigo de la Encaramada presenta dos tipos de técnicas: pintura y grabados. Hace falta realizar un análisis comparativo exhaustivo con las pinturas de la Encaramada para verificar si existen figuraciones que guarden relación con las pinturas de Punta Brava; sin embargo, a partir de las fotografías de las pinturas reproducidas en el citado estudio (Tarble de Scaramelli y Scaramelli 2021, 49, figura 5b), no parece reconocerse la presencia de la iconografía que analizamos en este trabajo.

En ese sentido, no buscamos asociar directamente el mito de Amalivaca con la iconografía antes descrita del abrigo de Punta Brava, pero sí se indagará en torno a los mitos sobre inundaciones que se han registrado en la misma región y en regiones aledañas. Asimismo, se intentará reflexionar acerca del mito como una forma discursiva amplia y maleable, que conjuga simultáneamente elementos de continuidad y de cambio, capaz de permear a diversas generaciones y etnicidades. Un ejemplo esclarecedor acerca de la pervivencia de los mitos relacionados con las pinturas rupestres es que, como indican Tarble de Scaramelli y Scaramelli (2021, 38), al preguntar quiénes habían hecho los petroglifos, Gilij recibió como respuesta de sus informantes indígenas que habían sido hechos por el mismo Amalivaca (el creador de los tamanacos). De manera similar, los eñepás creen hoy en día que las pinturas de Punta Brava fueron creadas por Dios (si bien se trata ahora del Dios cristiano).

3 Existen otras reproducciones del mito de Amalivaca, basadas, sin embargo, en estas dos fuentes principales; por ejemplo, Arístides Rojas (2006), De Armellada y Bentivenga de Napolitano (1975) y, desde el punto de vista del impacto en la literatura venezolana, Gregory Zambrano (1994-1995). Sobre la historia de los tamanacos, léase también a Henley y Mattei-Müller (1990).

Área de estudio

La iconografía analizada en este estudio se ubica en la cuenca del Orinoco Medio, en las cercanías del río Suapure (municipio Cedeño, estado Bolívar), en el refugio de una *inselberg*, esto es, una montaña formada por enormes lajas, caracterizada por una superficie de color negro producido por la presencia de líquenes (Riina y Huber 2003) (figura 4). Se ubica por tanto dentro del macizo guayanés, donde se intercala la sabana y la selva tropical húmeda. De la cumbre de estas montañas brotan numerosos riachuelos a través de simas cubiertas de vegetación. La vista de este abrigo está orientada hacia el suroeste, abriéndose hacia un pequeño valle envuelto por otras *inselbergs*.

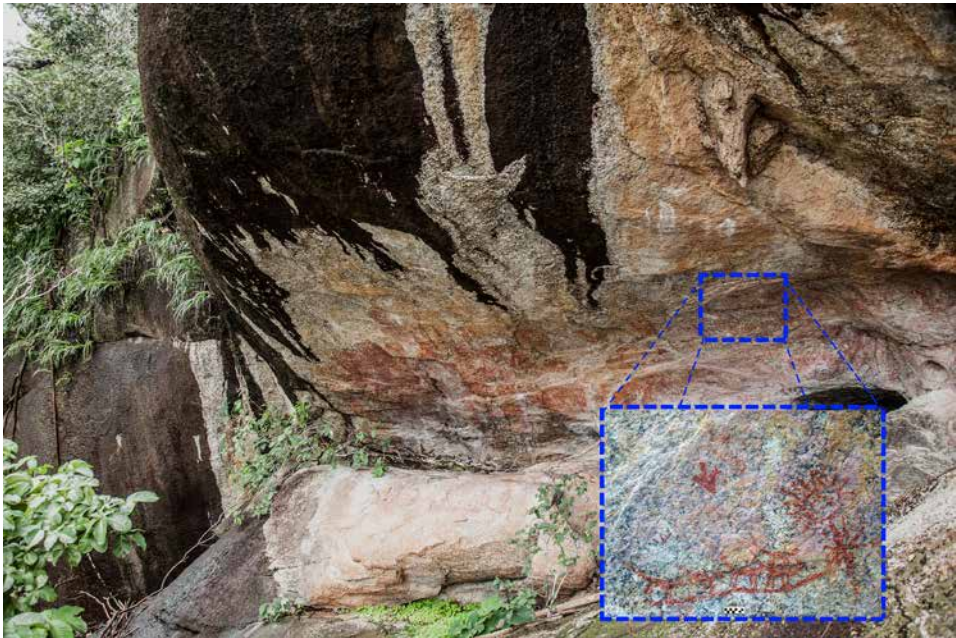


Figura 4. Vista del abrigo de Punta Brava desde afuera

Fuente: fotografía de la autora.

Nota: el recuadro azul marca la ubicación de uno de los registros de la iconografía de la canoa y la palmera solar observada en la figura 2.

El panel analizado se encuentra en un abrigo de roca granítica de unos 15 metros de largo, en un área que no ha sido alcanzada por la cubierta oscura de líquen y que preserva por tanto su color claro. Algunas partes de la superficie se han ido desprendiendo, mientras que otras están cubiertas por termitas (*Isoptera*).

Asimismo, el humo de fogatas producidas hasta periodos recientes dentro del abrigo ha hecho que se oscurezcan algunas partes de la pared.

Actualmente no se observan vestigios de cultura material ni restos humanos que puedan ser asociados a las pinturas. Según Greer (1995b, 423), sus informantes piaroas (wójtüjjas) le indicaron que la cueva había sido antiguamente un cementerio, cuyos restos humanos fueron sin embargo extraídos en periodos recientes por las comunidades eñepás (panares); probablemente, a partir del momento en que fueron evangelizados, alrededor de la década de los setenta.

En la pared de este abrigo se encuentran abundantes pictografías, realizadas probablemente en distintos periodos que se distinguen por diversos estilos, y que tienen varias tonalidades de pintura, que van del rosáceo-púrpura, el rojo oscuro y el color ladrillo al amarillo-ocre y el blanco⁴. Según Greer (1995b, 88, 352), estas pictografías pudieron ser realizadas con pigmentos rojizos hechos a base de óxido de hierro o de un elemento vegetal, como el *onoto* (*Bixa orellana*) o la *chica* (*Arrabidaea chica*). La pintura de color rojo oscuro, llamada *k'eräü*, se obtiene según Greer (1995b, 78) de una mezcla de *chica* (*Arrabidaea chica*), *caraña* (*Protium carana*) y aceite de palmera de seje (*Oenocarpus* spp.). El blanco, en cambio, puede estar hecho a base de caolín.

Observamos superposiciones en las pinturas (figura 5), que en algunos lugares aparecen en forma de palimpsesto, ya que los registros inferiores parecieran haber sido borrados o, al menos, se encuentran más borrosos que los registros superiores; lo que podría sugerir que la superficie fue utilizada en distintos tiempos y quizás, incluso, por diferentes grupos humanos.

De acuerdo con Bahn (2010), se hace imposible determinar de manera inequívoca las figuras que se observan en este abrigo, puesto que las lógicas visuales y las concepciones de mundo a partir de las cuales pudieron ser realizadas posiblemente se basen en formas muy distintas de concebir y representar la realidad o el mundo supranatural. Sin embargo, desde una perspectiva contemporánea se pueden observar diversas figuraciones e incluso temas iconográficos que cabría interpretar como figuras antropomorfas que a veces aparecen con objetos como lanzas; cadenas de figuras; grupos de figuras; figuras zoomorfas que incluyen insectos como ciempiés y arañas; batracios y serpientes; mamíferos, como perezosos, monos y murciélagos; y aves o seres zoo-antropomorfos con forma de

4 Los colores corresponden a las siguientes referencias en RGB: rosáceo-púrpura (R: 183, G: 145, B: 166); color rojo oscuro (R: 113, G: 52, B: 49); color ladrillo (R: 172, G: 110, B: 87); amarillo-ocre (R: 166, G: 128, B: 79); blanco (R: 212, G: 215, B: 234).



Figura 5. Detalle del panel donde se observan diversas capas superpuestas de pintura, de distintas tonalidades

Fuente: fotografía de la autora.

humano y de pájaro (figura 6). Observamos asimismo representaciones geométricas, como por ejemplo formas que podrían recordar la imagen de dos soles unidos o de un sol y una luna, la forma de una cruz concéntrica, líneas en forma de grecas, zigzag, figuras romboides, sucesión de líneas paralelas, etc.

Antecedentes de estudios de las pinturas rupestres del Orinoco Medio

La presencia de pinturas rupestres en el abrigo de Punta Brava no es un caso aislado en la zona, ya que se ubica en la parte occidental del estado Bolívar, que conforma una de las regiones de la cuenca del Orinoco en las que más abundan las pinturas rupestres y los petroglifos (Tarble de Scaramelli y Scaramelli 1995, 609). En este sentido, en los años ochenta y noventa, arqueólogos como Tarble de Scaramelli y Scaramelli (1995; 2010), Greer (1995b), Valencia y Sujo Volsky (1987), Perera y Moreno (1984), entre otros, estudiaron las pinturas rupestres que se ubican a lo largo del Orinoco, hasta Caicara, al extremo este, y hasta el Ventuari, hacia el suroccidente. Muchas de las pinturas aquí encontradas poseen estilos



Figura 6. Varias figuras que aparecen en el abrigo de Punta Brava

Fuente: fotografías de la autora.

Nota: las imágenes se contrastaron a través de un proceso de aumento de tonalidad en HDR mediante el programa Photoshop.

similares, y existe una gran coincidencia de elementos gráficos entre las cuevas con pinturas o petroglifos. Asimismo, la presencia de cultura material asociable a las pinturas de esta región ha permitido establecer relaciones con algunos estilos cerámicos del periodo prehispánico, estudiadas con detenimiento por Greer (1995b, 43-44) en su tesis doctoral, así como por Tarble de Scaramelli y Scaramelli (1995). Cabe destacar que en gran parte de estos refugios se encontraron osamentas humanas, o bien se tiene información de que antaño habrían sido utilizados como sitios funerarios. Este es el caso del abrigo de Punta Brava, donde, sin embargo, los huesos habrían sido removidos para el momento en que Greer (1995b, 423) realizó su estudio. En todo caso, la cueva de Punta Brava (figura 4) ha recibido escasa atención en los estudios de pintura rupestre: únicamente ha sido mencionada en el citado trabajo de John Greer (1995b, 34) sobre las pinturas

rupestres del Orinoco Medio, que ofrece una breve descripción sobre este abrigo, al que denomina “*Idora* de Punta Brava”⁵.

A pesar de que el abrigo de Punta Brava posee un tamaño considerable y una gran cantidad de pinturas, no ha sido estudiado de forma exhaustiva, como sí ha sido el caso de otros lugares con pinturas rupestres de la zona, entre ellos la cueva de Cerro Iglesias, estudiada por Perera y Moreno (1984), Valencia y Sujo Volsky (1987), Greer (1995b) y Tarble de Scaramelli y Scaramelli (1995). En ella encontramos representaciones muy similares a las de Punta Brava; pero las coincidencias solo se observan en registros de figuras antropomorfas de forma cuadriculada y en la presencia de figuras zoomorfas, entre las que predominan posibles representaciones de batracios, insectos, aves y algunos mamíferos como perezosos y posiblemente monos (figura 6) (Greer y Greer 2006).

Si bien Tarble de Scaramelli y Scaramelli (1995) no realizaron prospecciones en el abrigo de Punta Brava, sí estudiaron diversos sitios con pinturas rupestres y restos de cultura material en zonas aledañas; y los sitios estudiados a lo largo del río Suapure (donde se encuentra el abrigo de Punta Brava) no presentaron evidencia de restos cerámicos. No obstante, los estilos asociados a estas pinturas parecieran indicar que fueron hechas en periodos más bien tardíos (Periodo IV, entre 1000 d. C. y 1500 d. C.), vinculadas a las series de alfarería arauquinoide y valloide (Tarble de Scaramelli y Scaramelli 1995, 585), que a su vez parecieran estar ligadas a grupos de la familia lingüística caribe (Tarble 1985).

Un elemento notorio del abrigo de Punta Brava es la presencia de iconografías que muestran figuras humanas con cuerpos rectangulares o triangulares, rellenos con líneas y/o puntos (figura 7). Estas figuras aparecen en distintas cuevas encontradas a lo largo del Alto y Medio Orinoco, e incluso en pinturas rupestres de regiones mucho más lejanas, como las de Chiribiquete, en los departamentos colombianos de Caquetá y Guaviare (Castaño Uribe 2017; 2015).

La canoa y la palmera solar

Si bien algunas iconografías parecieran encontrarse de forma transversal en diferentes cuevas y abrigos de la región, como las figuras antropomorfas con cuerpos rectangulares y triangulares (Greer y Greer 2006), este estudio se centrará en una figuración que no encuentra prácticamente ninguna correspondencia con

5 *Idora* significa “cueva funeraria” en lengua wótjüja (piaroa).

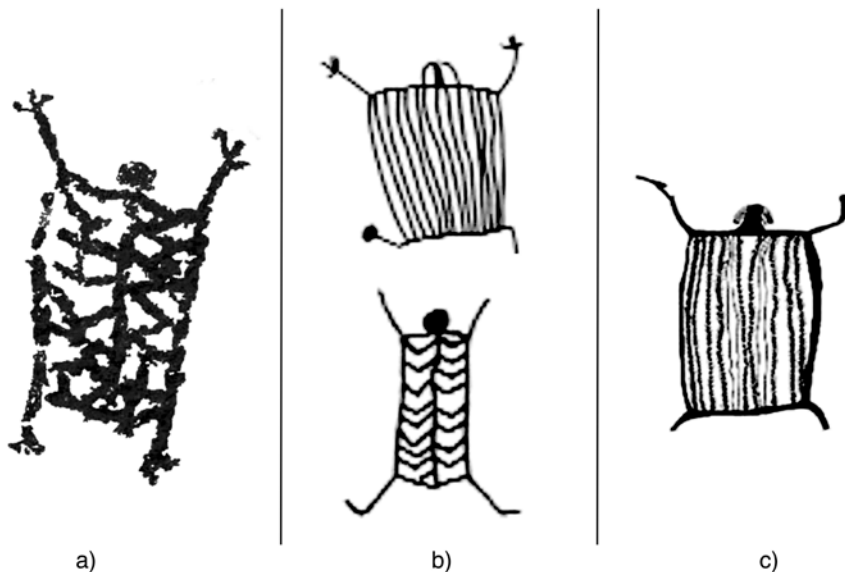


Figura 7. De izquierda a derecha: a) figuras humanas en el abrigo de Punta Brava, b) serie de figuras humanas registradas por John y Marvin Greer en el Orinoco Medio, y c) figura humana registrada por Carlos Castaño Uribe en Chiribiquete, Colombia
Fuente: Dibujos de la autora con base en Greer y Greer (2006. 162, fig. 8) y Castaño Uribe (2015, 50, fig. 15.1).

los registros pictóricos de otras cuevas o refugios (figuras 2 y 3). En cambio, esta se observa reiteradamente en la pared del abrigo de Punta Brava: puede reconocerse claramente dicha escena en, al menos, *cinco* lugares distintos de la pared (figura 3). Sin embargo, esto no quiere decir que la iconografía en cuestión no se relacione discursivamente con otras iconografías o figuraciones que se observan en la pared. De hecho, creemos que estas imágenes guardan probablemente relación entre ellas.

En primer lugar, podríamos aventurarnos a interpretar la línea sobre la cual se encuentran las figuras zoomorfas como una *canoa*, ya que en ninguna otra parte de la pared las figuras son representadas con dicha línea —todas las demás iconografías o figuras se encuentran sin una línea de suelo (figura 6)—. Asimismo, cabe destacar que es muy escasa la presencia de líneas que sirven como basamento o suelo para figuraciones zoomorfas o antropomorfas, y cuando esto sucede, se trata generalmente de posibles canoas. Además, la presencia de canoas o embarcaciones en pinturas rupestres solo se observa entre culturas con una relación particularmente

estrecha con la actividad marina o fluvial (Ross y Travers 2013; Dewdney y Kidd 1962). Esto guardaría relación con la importancia que tiene la canoa para algunas sociedades indígenas actuales de habla caribe, como la ye'kuana, para la cual su propio nombre significa “gente de curiara” (canoa) (Guss 1990, 23).

En segundo lugar, la asociación entre las posibles representaciones de palmeras dibujadas en la pared y la palma de moriche (*Mauritia flexuosa*) se justifica también en la medida que, hasta la actualidad, el moriche continúa siendo en la región una palmera utilizada para distintos propósitos, y sus frutos constituyen una parte importante del sustento alimenticio. Asimismo, podemos reconocer que la copa de la palmera en el costado derecho es realizada en algunos registros del mismo modo en que son representados los posibles soles o figuras celestes en el abrigo (figura 8). Como fue mencionado anteriormente, hay dos posibles representaciones de semillas en al menos dos registros (primeras dos iconografías de la figura 3). No obstante, si bien Greer (1995a) describe este registro iconográfico como una “línea de monos”, no podemos estar seguros de que se trate efectivamente de tal animal y no de otra figura zoomorfa como, por ejemplo, el jaguar u otro mamífero con cola.

Los distintos registros iconográficos de la canoa y la palmera solar fueron realizados con pigmentos que van del color rojo-anaranjado al color rojo intenso. Observamos algunas variaciones entre ellos, como, por ejemplo, la cantidad de “tripulantes” de la “embarcación” —observamos seis, cinco, cuatro, tres y dos figuras en las distintas iconografías—; en algunos casos, la primera figura que se enfrenta a la palmera, a nuestro juicio, parece llevar a sus espaldas una pequeña figura similar, como si fuese una cría (lo cual sí podría indicar que se trata de monos, debido a la forma en que estos animales transportan a sus crías). Otra variación puede notarse en la “copa” de la palmera, que a veces recuerda la forma de un sol (con un círculo y rayos o solo con rayos), o la presencia o ausencia de “semillas” (primer registro de la figura 3). Esto podría sugerir que los registros fueron realizados en momentos o por personas distintas. Pero en *todos* los casos observamos una consistencia en los siguientes elementos: una línea horizontal debajo de las figuras, que interpretamos como una canoa, con tripulantes cuadrúpedos con colas largas (probablemente mamíferos), los cuales se dirigen hacia lo que podría interpretarse como una “palmera solar”, ubicada en el extremo derecho de la embarcación.

Como mencionamos anteriormente, Greer describe esta iconografía de la cueva de Punta Brava como una línea de monos, que a veces incluye una cría sobre las espaldas de uno de estos. Sin embargo, no menciona la línea inferior (que se interpreta aquí como una canoa) ni la figura del costado derecho (que se interpreta

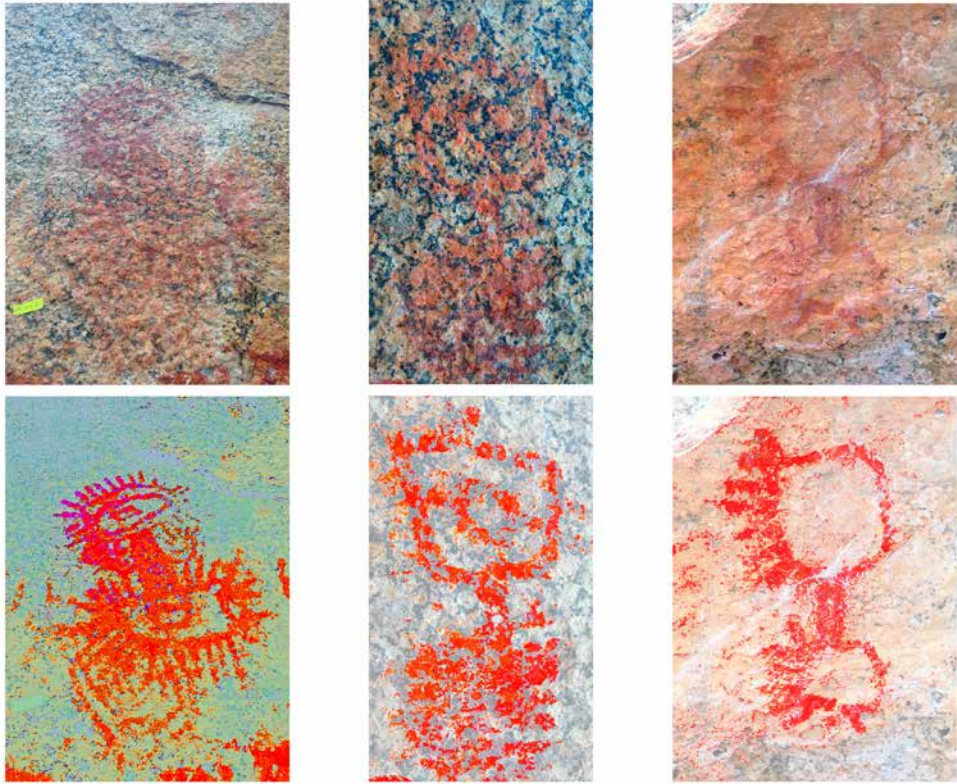


Figura 8. Figuraciones de posibles soles o cuerpos celestes

Fuente: fotografías de la autora.

Nota: las imágenes se contrastaron a través de un proceso de aumento de tonalidad en HDR mediante el programa Photoshop.

como palmera) (1995b, 90, 110, 424). Greer solo vuelve a mencionar una línea de monos en relación con las pinturas de una cueva que no se encuentra muy lejos de Punta Brava, en las cercanías del río Parguaza, denominada Cerro Gavilán 1 (también conocida como cueva Gavilán o cueva Colantoni) (1995b, 429). Mas, nuevamente, no menciona la presencia de una palmera o nada similar en este registro.

Siguiendo el rastro de líneas de monos en las cuevas de la cuenca del Orinoco, solo volvemos a encontrarlas en los estudios de Greer, que identifica una iconografía con esta misma descripción a la altura del río Ventuari, en el estado Amazonas, en un abrigo rocoso del conjunto llamado Cerro Pintado (1995a, 57, figura 6a). Se trata de un gran peñasco circular, en el que se observan numerosas pinturas que incluyen una línea curva (esta vez, sin embargo, en forma de “montaña”) con figuras que, por la forma de las colas, parecieran denotar de manera

más evidente que se trata de monos, los cuales están alineados por tamaño. En este caso, el registro carece de la presencia de una palmera o figura similar. Por tanto, podría presumirse que se trata de una iconografía diferente, o al menos una *variación* de la iconografía aquí estudiada.

El mito de Amalivaca y su relación con otros mitos diluvianos

Quien sugirió por primera vez la relación entre la iconografía de la canoa y la palmera solar y el mito de Amalivaca fue Gisela Barrios, especialista en mitología ye'kuana y cumanagoto y actual custodia de los archivos de Marc de Civrieux (comunicación personal, 2015). Al investigar sobre la posible relación entre la iconografía y los mitos, surgieron varios elementos en común con los mitos diluvianos y de inundaciones, frecuentes en diversas culturas amazónicas (Lévi-Strauss 2003; 2000), y en especial con el mito de Amalivaca, de la cultura tamanaco. Esta cultura, exterminada durante la Colonia, perteneció a la familia lingüística caribe y su área de desarrollo se encuentra cerca de la cueva de Punta Brava, hacia el noreste, en la parte occidental del río Cuchivero. Los tamanacos aparecen registrados en numerosas descripciones del periodo colonial, como en las crónicas de Felipe Salvador Gilij ([1782] 1965) y en los *Viajes* de Alexander von Humboldt ([1805] 1942).

Gilij pasó un largo periodo trabajando como misionero en las reducciones del Orinoco Medio, cerca de nuestra área de estudio. Aparte de su afán misionero, se caracterizó por su agudo interés en conocer las lenguas, creencias y costumbres de las sociedades indígenas con las que tuvo contacto. Por ese motivo, su obra ofrece un importante aporte para el estudio etnohistórico, así como la primera transcripción escrita del mito de creación de Amalivaca:

Los tamanacos dicen *Apótonomó uochil-yave nono nuomâine tuna guaca temdjiaré*, esto es, en los tiempos antiguos de nuestros viejos se hundió en el agua toda la tierra. No quedaron, dicen ellos, sino solas dos personas, un varón y una hembra, pero no cuentan sus nombres. Pregunté dónde estaban los tamanacos cuando sucedió el diluvio. “En aquel tiempo nuestros viejos —respondieron ellos— estaban en las tierras vecinas al río Cuchivero, y las dos personas que se salvaron de la inundación se quedaron en un monte llamado Tamanacu, que se halla en sus orillas”. “Y cómo les fue posible —pregunté yo— volver a propagar la especie humana?”, “Te lo diré yo —me respondió el tantas veces citado Yucumare— estando afligidos los dos por la pérdida de sus parientes, y dando vueltas pensativos por el monte, les fue dicho que tiraran de los hombros *quai yatpe*, esto

es, el hueso del fruto de la palma muriche”. Después añadió: *Aicá nmari nuomúine ti aicapê, apalikê nmari apalic-pê*, esto es, los huesos de las frutas tiradas por la mujer se levantaron convertidos en mujeres, y en hombres los tirados por el hombre. (Gilij [1782] 1965, 3: 39-40)

El citado mito se relaciona además, directamente, con los petroglifos analizados por el mismo Gilij, así como por Humboldt —y más recientemente por Tarble Scaramelli y Scaramelli (2021)—, en zonas aledañas a nuestro caso de estudio: Gilij habla de una roca llamada Tepumereme —que significaba “piedra pintada” en lengua tamanaco— ([1782] 1965, 2: 199-200); mas no ofrece ninguna descripción de las figuras que ahí había visto, ya que esperaba encontrar alguna forma de escritura, y vio en cambio tan solo “groseras líneas hechas antiguamente con alguna piedra, y no tienen ninguna apariencia de letras”. Solo explica que para aquel entonces los tamanacos ya consideraban esas pinturas como antiguas y que habían sido realizadas por su Dios: “los indios mismos no les dan significación alguna, y solo dicen que las hizo cierto Amalivacá, que ellos tienen por su Dios” ([1782] 1965, 2: 200).

En cambio, Humboldt también comparte en sus *Viajes a las regiones equinociales del Nuevo Continente* el mito de Amalivaca, relacionándolo nuevamente con unas rocas grabadas en el Orinoco:

Los pueblos de raza tamanaca, antiguos habitantes de esas regiones, tienen una mitología local, unas tradiciones relacionadas con esas piedras grabadas. *Amalivaca*, el padre de los Tamanacos, es decir el creador del género humano (cada pueblo se considera como la fuente de los demás pueblos) llegó en un barco, al momento de la gran inundación que llaman la *edad del agua*, cuando las oleadas del océano se estrellaban en el interior de las tierras, contra las montañas de la Encaramada. Todos los hombres, o por decir mejor, todos los tamanacos, se ahogaron, con la excepción de un hombre y de una mujer quienes se salvaron sobre las montañas cerca de las orillas del Asiveru, que los españoles llaman Cuchivero [...]. *Amalivaca*, viajando en un barco, grabó las figuras de la luna y del sol sobre la *Roca pintada (Tepumereme)* de la Encaramada. ([1805] 1942, 402; énfasis en el original)

Humboldt no menciona quiénes eran los tripulantes de la canoa; sin embargo, más adelante explica que Amalivaca tenía un hermano, Vóchi, que lo acompañaba en todas sus empresas⁶. Asimismo, menciona que Amalivaca tenía dos hijas, a

6 Una de estas consistía en querer hacer que el Orinoco fluyera a la vez hacia los dos lados, para que así

quienes partió las piernas para “hacerlas sedentarias, y obligarlas a poblar la tierra de los tamanacos” ([1805] 1942, 405).

Si bien tampoco tenemos un registro preciso sobre la pintura rupestre que menciona Humboldt, encontramos entre el repertorio de nuestra pared una iconografía que muestra dos figuras unidas, que podrían estar representando dos soles u otros cuerpos celestes. Esta iconografía no solo aparece numerosas veces en nuestro panel de Punta Brava, sino que, al contrario de la iconografía de la canoa y la palmera solar, es recurrente en otras cuevas y abrigos a lo largo del Orinoco Medio (Valencia y Sujo Volsky 1987). Podemos observar además que, en el panel de Punta Brava, la iconografía de los dos soles o astros se observa en distintos registros estilísticos (figura 8), lo que no solo podría estar denotando que fueron hechas por “manos” distintas, sino también en periodos distintos. Hemos asociado al menos tres registros que podrían interpretarse como la conjunción entre dos soles/estrellas o una luna y un sol. Aparte de pertenecer al mismo estilo que nuestra iconografía de la canoa y la palmera solar según la distinción estilística de Greer (1995b), identificamos también, al menos en uno de los casos (primera imagen de la figura 8), el mismo “sol” que observamos en algunos de los registros de esta iconografía (figuras 2 y 3).

Por último, también encontramos una versión de este mito entre los yabaranas, una cultura viva de lengua caribe que habita las regiones del Orinoco Medio. Explica Wilbert (1958) que los yabaranas, cuya área de influencia se ubica en las fuentes del río Ventuari (estado Amazonas), también poseen un mito correspondiente al gran diluvio descrito por Gilij y Humboldt: en este caso los héroes son Mayowoka (que fonéticamente se parece a Mareoka, el creador de los eñepás) y Ochi (que se asemeja a Vóchi, el hermano de Amalivaca) (Wilbert 1958; Lévi-Strauss 2003, 134). Además, al menos en las versiones registradas, no hay mención de una palmera, mas sí hay un momento en el que el demiurgo, Mayowoka, manda a buscar al sol para devolver la vida al mundo, tras el diluvio.

Es interesante en este sentido evidenciar el desplazamiento de la narrativa mítica a través de distintas culturas, que van haciendo variaciones en las narraciones según los distintos contextos. En todo caso, es posible mostrar la persistencia de un *mitema*; en términos de Lévi-Strauss (1987, 233-234), una unidad mínima narrativa y un haz de relación, que va modificándose con el uso, a través de cada narración del mito y con el paso del tiempo. Esto se ve en la medida en que los yabaranas ocupan parte de las narrativas míticas que poseían los tamanacos, pero adoptaron a su vez

.....
 los hombres no tuvieran que remar. Sin embargo, esta empresa sería abandonada por su complejidad.

los héroes míticos que comparten hoy en día con los eñepás, como, por ejemplo, su demiurgo Mareoka. En ese sentido, los yabaranas sirven como puente o punto de relación entre culturas como la tamanaco, que habitó estas regiones al menos hasta entrado el siglo XIX, y la cultura eñepá, que para ese entonces aún no se había asentado en este territorio, pero que actualmente lo ocupa.

Mitos sobre el “gran agua” y el “árbol de la vida” en las culturas del Orinoco

Cabe destacar que los pueblos de la familia lingüística caribe no son los únicos que poseen mitos diluvianos entre las culturas amazónicas. En las *Mitológicas* de Lévi-Strauss observamos que los mitos diluvianos se identifican a lo largo de todo el continente americano, incluyendo las culturas de la familia lingüística arawak (Lévi-Strauss 2013, 186), que habitaron también en el Orinoco Medio. De hecho, en las crónicas de Gumilla leemos cómo algunos mitos de creación arawaks, que fueron tomados “prestados” por los sáliva, narran que el origen del hombre se encuentra en unas semillas:

[...] afirman, que ciertos arboles dieron por fruto antiguamente hombres, y mujeres de su nación, que fueron sus antepasados; y preguntándoles ¿dónde están los tales árboles, y por qué ahora no dan este fruto? Se remiten a la sabia erudición de los achaguas, sus vecinos, amigos, y maestros. Otras parcialidades de estos sálivas tienen los pensamientos más altos, y blasonan de que ellos son hijos del Sol. (1745, 128)

Asimismo, en las ya citadas crónicas de Gilij leemos que los maipures de la familia lingüística arawak, quienes para el siglo XIX aún habitaban las regiones del Orinoco Medio, tenían un relato mítico sobre el diluvio:

A los maipures les es conocido el diluvio bajo el nombre de *Veni murráre*. Preguntados después cómo se libraron de él sus antepasados responden que en canoas. Cuántos se salvaron, cuántos quedaron sumergidos, de qué medio se valieron para repoblar la nación, no lo dicen. Más copiosos habladores son sobre ello los tamanacos; el relato de los maipures no va más allá. ([1782] 1965, 3: 40)

Por lo tanto, en registros etnográficos más recientes identificamos mitologías relacionadas con el diluvio, entre diversos grupos lingüísticos como los

guarequenas o los piaroas. Ciertos elementos básicos de los mitos o *mitemas* (Lévi-Strauss 1987) se extienden por tanto de forma transversal entre diversos grupos étnicos y familias lingüísticas. Este también es el caso del mito del árbol de la vida, que en algunas versiones se relaciona con los mitos diluvianos. Este mito habla de un gran árbol que ofrecía a los seres vivos todos los alimentos y que, tras ser talado, se convirtió en un tepuy o montaña tabular (González 1980, 50-51).

El mito del árbol de la vida también está presente en las sociedades de la familia lingüística caribe, como los arekunas, taurepangos, pemones y ye'kuanas. Para todas estas sociedades, el tepuy Roraima —ubicado al extremo occidental del estado Bolívar, en la frontera con Brasil y Guyana— es el árbol de la vida. En tiempos primordiales, el Roraima habría sido talado y de su “tocón” emanado “una gran agua” que dio origen a los ríos y a la fauna acuática de la región (mitos recogidos durante trabajo de campo en las comunidades ye'kuanas de Culebra y Huachamacare, Alto Orinoco, estado Amazonas, Venezuela, 2015).

La relación entre los mitos diluvianos y los mitos del árbol de la vida se hace palpable a partir de una particularidad que comparten las formaciones montañosas como el Roraima y las *inselbergs* (como la de Punta Brava): las múltiples caídas de agua (figura 9). Además, en la cultura pemón, quienes habitan en las regiones aledañas al Roraima no solo se refieren a esta montaña como el árbol de la vida, sino también como la “madre de todas las aguas”⁷.

Según la versión arekuna recogida por Koch-Grünberg (1979, 39-41) a inicios del siglo XX, Makunaima y sus hermanos padecían hambre e iban en búsqueda de árboles que talaban para recoger sus frutas. Akuli (presuntamente un agutí, *Dasyprocta aguti*) encontró un árbol llamado *wazaká* y comenzó a comer de sus ricos frutos, a escondidas, junto a su hermano Kalí. Después de un tiempo, Makunaima se enteró de que sus hermanos estaban comiendo de este árbol y decidió tumbarlo. El árbol cayó sobre el río Caroní, y de su tocón, que se conoce hasta nuestros días como el tepuy Roraima, comenzó a emanar mucha agua, que inundó todo el lugar, y también surgieron los peces.

Koch-Grünberg también transcribe una versión taurepáng del mito de Makunaima y sus hermanos, en la que estos, sin embargo, tienen nombres distintos a los de la versión arekuna (1979, 41-43). En la versión taurepáng, Akulí era hombre

7 Para todos estos pueblos pertenecientes a la familia lingüística caribe, el Roraima era por tanto el árbol de la vida y el origen del agua. Hoy en día, esta creencia se mantiene no solo entre los pueblos pemones que habitan la región donde se ubica este tepuy, sino asimismo entre los ye'kuanas (también de la familia lingüística caribe), que habitan actualmente en regiones bastante alejadas de esta gran montaña (al oeste del estado Bolívar y en el estado Amazonas).



Figura 9. Montañas de agua: a la izquierda, una de las “lajas” o *inselberg* de Punta Brava; a la derecha, el tepuy Roraima

Fuente: fotografías de la autora.

aún y guardaba el secreto de dónde se encontraban las frutas buenas. Finalmente, cuando Makunaima y sus hermanos descubren el árbol que daba las frutas buenas, es el hermano mayor, Ma'nápe, quien tala el árbol, cuyo tocón se convierte en el Roraima y del cual emana una “gran agua” de donde salen muchos peces. A partir de estos eventos, los héroes míticos Akulí y Kalí se convierten en animales (no se especifica cuáles).

Otra variante la encontramos en una fuente makushí registrada por Ricardo Schomburg, quien narra esto: “El Espíritu Malo obtuvo superioridad sobre la tierra de Macunaima y envió las grandes aguas. De ellos solo un hombre se libró en una curiara, desde la cual despachó una rata que viese si las aguas habían bajado. La rata regresó con una mazorca de maíz” (citado en Barandarián 1979, 981). Podemos observar la variabilidad, pero también las correspondencias, entre las diversas versiones de los mitos, resultado de las adaptaciones y apropiaciones progresivas que se reflejan en la cultura oral.

Correspondencias entre imagen y mito

Desde una perspectiva occidentalizada, podría resultar incongruente asociar los personajes del mito de Amalivaca con las figuras representadas en esta iconografía, que parecieran ser monos —al menos según la interpretación que realiza Greer—, en vez de figuras humanas. En cierta manera, podemos explicar estas aparentes incongruencias (al menos desde la perspectiva occidental) si se tiene en cuenta que la ontología o forma de concebir el mundo entre las culturas amerindias del Amazonas venezolano corresponde al perspectivismo amazónico, estudiado por Arhem (1996)

y Viveiros de Castro (2002), entre otros. Dichos autores explican que, para las cosmovisiones amazónicas, la diferenciación entre especies solo se produce a un nivel puramente fenoménico y no esencial; es decir que las especies se diferencian fenomenológicamente entre ellas, pero a nivel metafísico o espiritual son equivalentes o indistinguibles. Los procesos de transformación entre humanos y no-humanos, sobre todo en las narrativas míticas, son por tanto sumamente frecuentes y, en la mayoría de los casos, estas son protagonizadas por animales en vez de seres humanos.

Si observamos las narrativas de los pueblos pertenecientes a la familia lingüística caribe que habitan en las regiones venezolanas, podemos observar que existe una predilección por los monos, los agutíes y otros mamíferos omnívoros como los protagonistas de las gestas míticas. En particular, hay una estrecha relación entre los mitos de los pueblos de esta familia lingüística y los monos: en muchísimos mitos el héroe es “transformado en mono” tras cometer algún engaño, una travesura o transgredir alguna norma dictada por los creadores del mundo⁸. También, en algunos de estos mitos diluvianos, quien provoca que talen el árbol de la vida y que se produzca por consiguiente una “gran agua” es un agutí, tal como observamos en la versión arekuna narrada por Koch-Grünberg (1979).

Cabe destacar que, incluso en representaciones esquemáticas o muy estilizadas como las de la iconografía aquí estudiada, cada detalle con el que se representa las figuras tiene relevancia. De este modo, la forma de la cola del animal *podría* estar indicándonos una especie particular. En el caso de los ye’kuanas, por ejemplo, la forma de la cola en los animales representados en las cestas determina la especie: los cuerpos del mono y del jaguar tienen una forma muy parecida y solo se diferencian por la forma de la cola, ya que en el primer caso esta es representada con una línea que se tuerce hacia abajo, mientras que, en el segundo caso, se lo hace con una línea curva hacia arriba (Henley y Mattei-Muller 1978). Faltarían por lo tanto datos etnográficos para poder determinar con certeza si en nuestra iconografía estamos observando monos, jaguares u otro animal.

También surge la pregunta de por qué observamos más de dos personajes, si el mito transcrito por Gilij habla de dos protagonistas. En la continuación del mito aprendemos que Amalivaca no estaba solo, sino que se encontraba con su

8 Según una versión del mito de larakuru del pueblo ye’kuana, este personaje abre sin permiso el bolso chamánico (en ye’kuana: *kungwa*, conocido popularmente como *petaca*) del creador Wanadi, del cual sale por primera vez la oscuridad en el mundo. Por dicha transgresión, larakuru es convertido en mono. Véase la transcripción del mito en Caputo Jaffe (2014, 441). Asimismo, entre los eñepás, el araguato (*Alouatta*) solía ser un hombre que se pintó de rojo (onoto / *Bixa orellana*) y bailó frente al creador, Mareoka, quien lo convirtió en tal (Mattei-Muller 1992).

hermano Vóchi. Además, en otras versiones se escucha que Amalivaca iba en la canoa con su hermano Vóchi y sus dos hijas (Perera 1992, 148). Así que es posible que existan diversas versiones, en las que no solo sean Amalivaca y Vóchi los tripulantes de la canoa, sino la “familia” primordial.

Una vez más, respecto a las divergencias entre las versiones y los elementos representados, es importante tener en cuenta que todos los mitos van cambiando según cada versión relatada. Como destaca Lévi-Strauss (1987, 233), mientras que el *mitema* o la esencia del mito se mantiene, los detalles van generando cambios (incluso algunos bastante importantes) en sus distintas ejecuciones y versiones, de manera parecida a las variaciones en la interpretación de un tema musical.

Etnografía y etnohistoria de la región

La cueva de Punta Brava toma su nombre por una población piaroa que se encuentra a unos pocos kilómetros de distancia. Sobre la posible asociación de las pinturas de este sitio con grupos étnicos actuales, Greer menciona que en la década de los noventa un chamán piaroa le explicó que las pinturas habían sido realizadas por otros grupos, no relacionados con los piaroas, mas sí con los mapoyos (1995b, 244). Cabe destacar también que los piaroas comenzaron a habitar estas regiones a partir del siglo XX, es decir, en periodos relativamente recientes.

Nuestros informantes eñepás del poblado de La Batea —adyacente a Punta Brava— confirmaron que dicha cueva había sido utilizada hasta hacía poco por un chamán piaroa para la realización de rituales (¿el mismo del que hace mención Greer?), pero que actualmente solo se visita para llevar a los escasos turistas que llegan a la región (Juan Requena, comunicación personal, 2016). Sin embargo, no pudimos constatar esta información cuando hicimos nuestro trabajo en terreno (más de dos décadas después de que Greer hiciera su estudio). Los mismos habitantes de Punta Brava nos explicaron que ya no había más chamanes en la comunidad puesto que ellos también se habían hecho evangélicos. Lo único que explicaron sobre estas pinturas es que habían sido elaboradas hacía mucho tiempo por una poderosa hechicera (notas de campo, 2016).

A finales del siglo XVIII, cuando Gilij se encontraba realizando sus labores misioneras, estas regiones eran habitadas por los mapoyos y los parecas. Hoy en día no quedan hablantes parecas, mientras que los mapoyos habitan un poco más al suroeste, hacia el río Parguaza. El territorio de los tamanacos definido por Gilij se ubicaría en principio un poco más hacia el noroeste, cerca al río Maniapure, que

actualmente también es territorio ñepá. Según Perera (1992), los mapoyos solían enterrar a sus difuntos en cavernas y abrigos rocosos con las mismas características de nuestro abrigo, lo que corresponde con el hecho de que la cueva de Punta Brava sirvió antiguamente de recinto funerario.

Han de tenerse en cuenta además los drásticos cambios culturales acontecidos desde el siglo XX, a partir del asentamiento de los criollos en la región, que empezaron a explotarla tanto para actividades agrícolas como mineras, lo que acarrió un gran desplazamiento de los pobladores indígenas (Henley 1982). Asimismo, la entrada de New Tribes Mission generó un proceso iconoclasta en el que se eliminaron todas las manifestaciones visuales de los mitos, así como las costumbres rituales. También se ha generado una fuerte resistencia a hablar o comentar acerca de cualquier temática que tenga que ver con las costumbres, las creencias y los rituales anteriores a la evangelización (Caputo Jaffe 2017).

No obstante, varios elementos comunes entre las diversas culturas que existieron de la familia lingüística caribe aún existen en Venezuela: podemos observar concomitancias tanto a nivel lingüístico como a nivel de costumbres y cultura material, pero también a partir de los mitos fundacionales.

Sobre la posible asociación de estas pinturas con pueblos de habla caribe

Cabría advertir una vez más sobre la escasez de información que tenemos acerca de las pinturas rupestres de la región. Asimismo, la asociación entre estilos de alfarería y grupos lingüísticos aún se encuentra en discusión. Además, las fuentes que provienen de la Colonia no son siempre fiables en cuanto a la asignación y relación étnica. Por ejemplo, podemos percibir que los sesgos culturales, así como las visiones de mundo personales —tanto de los cronistas como del observador contemporáneo—, hacen que las narrativas originalmente orales pasen por un filtro que altera la imagen que nos llega de las culturas indígenas del pasado. Sin embargo, por este mismo motivo resulta sumamente interesante que, incluso a pesar de los filtros y elementos distorsionadores, existan sorprendentes concomitancias y correspondencias entre narrativas míticas que se distancian tanto en el orden temporal, como regional y étnico.

Volvemos a hacer un llamado en este sentido a las *Mitológicas*, donde Lévi-Strauss explica cómo las bases de muchas narrativas míticas son compartidas por grupos étnicos distintos, a veces muy distantes geográfica e históricamente. Para dar un ejemplo, Gumilla (1745, 128), quien había convivido en las reducciones con

los sálivas, comenta que, debido a que habían perdido la memoria de sus propios mitos de origen, se apropiaron de aquellos de los achaguas (pertenecientes a otra familia lingüística, la arawak). Aprendemos así que los mitos permean a diversos grupos étnicos, e incluso a distintas familias lingüísticas, lo que los convierte en narrativas particularmente adaptables, capaces de soportar cambios importantes en el tiempo y el espacio, y hacer “saltos” culturales significativos.

Lo cierto es que no es posible asociar la iconografía analizada en este trabajo con grupos humanos de la familia lingüística caribe, debido a la falta de fechas exactas que determinen la antigüedad de las pinturas (Tarble de Scaramelli y Scaramelli 2010, 299). Se destaca por ello que fueron varios los asentamientos de grupos humanos, así como las familias lingüísticas, que se desarrollaron en el Orinoco Medio y que además pudieron haber establecido distintos tipos de relaciones interétnicas (Bjord Castillo 2006).

A pesar de no haber estudiado la cueva de Punta Brava, Tarble y Scaramelli pudieron analizar la alfarería encontrada dentro de abrigos y sitios con pintura rupestre en al menos dieciséis casos en la región del Orinoco Medio (en el municipio Cedeño del estado Bolívar) (1993, 584). En estas cuevas se pudieron encontrar alfarerías correspondientes a distintos estilos, que han sido asociados a diferentes grupos lingüísticos. Pero, en líneas generales, la alfarería ligada a grupos de habla caribe se sitúa en un lapso temporal más bien tardío, como, por ejemplo, la cerámica desengrasada con *cauixí* (espícula de esponja de agua dulce), que aparece en la región a partir del 400 d. C. (Tarble de Scaramelli y Scaramelli 1993, 584).

Además, en las cercanías del río Suapure —donde se ubica la cueva de Punta Brava— se encontró cerámica arauquinoide y valloide que, en ambos casos, pertenece al periodo tardío de intrusión caribe (900 d. C. a 1600 d. C.) (Tarble de Scaramelli y Scaramelli 2010, 308; Greer 1995b, 317). Sin embargo, según explica Tarble, la presencia de grupos de habla caribe se remonta probablemente a periodos más antiguos; una posible correlación entre cerámica más antigua y la familia lingüística caribe en la Guayana occidental podría encontrarse, por ejemplo, en el estilo corobal (presuntamente, del 800 a. C. al 500 d. C.) (Tarble 1985, 67).

En conclusión, tenemos tres posibles evidencias de una narrativa mítica en la que se encuentran los elementos “canao” y “palmera” o “morihe”: el mito tamanao en su versión del siglo XVIII, el mito yabarana en su versión del siglo XX y la pintura rupestre, que encontramos en el mismo abrigo múltiples veces, realizada claramente por “manos distintas” y, por tanto, posiblemente en periodos diferentes (quizás, por varias generaciones). Los datos etnográficos nos permiten entender que estas pinturas fueron utilizadas como lugares sagrados hasta épocas recientes,

tanto por los pueblos wótüjas (piaroas) como por los eñepás, que pueblan actualmente la región. Esto demuestra la capacidad que tienen estas pinturas de perdurar a nivel simbólico a través del tiempo, en la medida que continúan siendo generadoras de significados para las sociedades indígenas actuales. Además, a partir de fuentes como las de Gumilla podemos reconocer esta facilidad por el “intercambio” de narrativas míticas entre pueblos de grupos lingüísticos distintos.

Por lo tanto, más que relacionar directamente el mito de Amalivaca o la iconografía de la canoa y la palmera solar con pueblos pertenecientes a la familia lingüística caribe, el punto de unión consiste en que ambos proceden del mismo lugar: el Orinoco Medio y, específicamente, los territorios ubicados entre los ríos Parguaza, Suapure y Cuchivero, y hacia las fuentes del Ventuari, en el sur. Entonces, podría estarse tratando más bien de una correspondencia entre imagen y tradición oral, que tuvo un impacto a nivel regional. Cabe destacar, además, que el estilo en el que fue realizada la pintura se ubica en un contexto mucho más amplio, que se expande por diversas zonas de la Amazonía. Podríamos tener entonces ante nosotros evidencia de la capacidad de persistencia de las narrativas míticas a través del tiempo; mas, sobre todo, de que algunos rasgos culturales tan importantes como los mitos y sus respectivas manifestaciones visuales no pertenecen necesariamente a un grupo étnico particular, sino que pueden ser compartidos por múltiples y diferentes agrupaciones humanas, en diversas versiones y soportes.

Referencias

- Armellada, Fray Cesáreo de y Carmela Bentivenga de Napolitano.** 1975. *Literaturas indígenas venezolanas*. Caracas: Monte Ávila.
- Arhem, Kaj.** 1996. “The cosmic food web. Human-nature relatedness in the northwest Amazon”. En *Nature and society: anthropological perspectives*, editado por Philippe Descola y Gisli Palsson, 185-204. Londres: Routledge. <https://www.routledge.com/Nature-and-Society-Anthropological-Perspectives/Descola-Palsson/p/book/9780415132169>
- Bahn, Paul.** 2010. *Prehistoric rock art: polemics and progress*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511761454>
- Barandarián, Daniel.** 1979. “Introducción a la cosmovisión de los indios ye’kuana-makiritare”. *Revista Montalbán* 9: 737-1004.
- Biord Castillo, Horacio.** 2006. “Sistemas interétnicos regionales: el Orinoco y la costanoreste de la actual Venezuela en los siglos XVI, XVII y XVIII”. En *Diálogos culturales. Historia, educación, lengua, religión, interculturalidad*, editado por Niria Suárez, 85-118. Mérida: Saber ULA

- Boehm, Gottfried.** 2011. “¿Más allá del lenguaje? Apuntes sobre la lógica de las imágenes”, En *Filosofía de la imagen*, editado por Ana García Vargas, 87-106. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Caputo Jaffe, Alessandra.** 2014. “Continuidad y cambio en el arte indígena en Venezuela. Entre la estetización de lo sagrado y la desacralización del mundo amerindio”. Tesis de doctorado, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona.
- . 2017. “Coexistencia de cosmovisiones en la comunidad eñepá de La Batea a partir del impacto evangelizador de Misión Nuevas Tribus (Amazonas venezolano)”. *Chungará, Revista de Antropología Chilena* 49 (3): 445-460. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562017005000018>
- Castaño Uribe, Carlos.** 2015. “Algunos de los arquetipos del paleoarte de Chiribiquete (Colombia) en la fase Ajajú: una aproximación arqueológica para entender el concepto de *jaguaridad* y la definición de una tradición cultural que se remonta al paleolítico continental”. En *Amazonas: ruta milenaria*, compilado por Aldo Bolaños, 39-56. Lima: Ediciones Copé.
- . 2017. “Prospecciones arqueológicas en la serranía de Chiribiquete: una aproximación al conocimiento ancestral del centro del mundo”. *Revista Colombia Amazónica* 10: 69-98.
- Dewdney, Selwyn y Kenneth Kidd.** 1962. *Indian rock paintings of the Great Lakes*. Toronto: University of Toronto Press. <https://doi.org/10.3138/9781442653740>
- Didi-Huberman, Georges.** 2009. *La imagen superviviente: historia del arte y tiempo de los fantasmas en Aby Warburg*. Madrid: Abada.
- Gell, Alfred.** 1998. *Art and agency. An anthropological theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Gilij, Felipe S.** (1782) 1965. *Ensayo de historia americana*. Tomos 2 y 3. Caracas: Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela.
- González, Omar.** 1980. *Mitología guarequena*. Caracas: Monte Ávila.
- Greer, John.** 1995a. “Observaciones arqueológicas en el monumento nacional Piedra Pintada (Cerro Pintado), estado Amazonas, Venezuela”. Informe preparado para el Instituto Nacional de Parques, Puerto Ayacucho.
- . 1995b. “Rock art chronology in the Orinoco basin of southwest Venezuela”. Tesis de doctorado, University of Missouri, Columbia.
- Greer, John y Mavis Greer.** 2006. “Human figures in the cave paintings of southern Venezuela”. En *IRAC proceedings, rock art-world heritage*, 155-166. Phoenix: American Rock Art Research Association.
- Gumilla, José.** 1745. *El Orinoco ilustrado y defendido*. Madrid: Manuel Fernández Impresor.
- Guss, David.** 1990. *Tejer y cantar*. Caracas: Monte Ávila.

- Henley, Paul.** 1982. *The panare. Tradition and change on the amazonian frontier*. New Haven: Yale University Press.
- Henley, Paul y Marie-Claude Mattei-Muller.** 1978. *Wapa. La comercialización de la artesanía indígena y su innovación artística: el caso de la cestería panare*. Caracas: La Huella / Tecnocolor. <https://doi.org/10.2307/j.ctt2250x94>
- . 1990. *Los tamanaku: su lengua, su vida*. San Cristóbal: Universidad Católica del Táchira.
- Humboldt, Alexander von.** (1805) 1942. *Viaje a las regiones equinociales del nuevo continente*. Tomo 4, libro 8. Caracas: Escuela Técnica Industrial Talleres de Artes Gráficas.
- Koch-Grünberg, Theodor.** 1979. *Del Roraima al Orinoco*. Tomo 3. Caracas: Armitano.
- Lévi-Strauss, Claude.** 1987. *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- . 2000. *Mitológicas IV. El hombre desnudo*. México: Siglo XXI.
- . 2003. *Mitológicas III. El origen de las maneras de mesa*. México: Siglo XXI
- . 2013. *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Mattei-Muller, Marie-Claude.** 1992. *Yoroko, confidencias de un chamán panare*. Caracas: Armitano.
- Mitchell, William John Thomas.** 2020. “¿Qué quieren realmente las imágenes?”. En *Pensar la imagen*, editado por Emmanuel Alloa, 178-203. Santiago de Chile: Metales Pesados. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1c5cxcg.12>
- Perera, Miguel Ángel.** 1992. “Los últimos wanai (mapoyos), contribución al conocimiento de otro pueblo amerindio que desaparece”. *Revista Española de Antropología Americana* 2: 139-162. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=622285>
- Perera, Miguel Ángel e Hiram Moreno.** 1984. “Pictografías y cerámica de dos localidades hipogeas de la penillanura del norte del territorio federal Amazonas y el distrito Cedeño, estado Bolívar”. *Boletín de la Sociedad Venezolana de Espeleología* 21: 21-32.
- Riina, Ricarda y Otto Huber.** 2003. “Ecosistemas exclusivos de la Guayana”. En *Biodiversidad en Venezuela*, editado por Marisol Aguilera, Aura Azócar y Eduardo González Jiménez, 828-661. Caracas: Fundación Polar.
- Rojas, Arístides.** 2006. *Leyendas históricas de Venezuela*. Caracas: El Nacional.
- Ross, June y Meg Travers.** 2013. “‘Ancient mariners’ in northwest Kimberley rock art: an analysis of watercraft and crew depictions”. *The Great Circle* 35 (2): 55-82. <https://www.jstor.org/stable/i23622206>
- Tarble, Kay.** 1985. “Un nuevo modelo de expansión caribe para la época prehispánica”. *Antropológica* 63-64: 45-81.
- Tarble de Scaramelli, Kay y Franz Scaramelli.** 1993. “Una correlación preliminar entre alfarerías y el arte rupestre del municipio autónomo Cedeño, edo. Bolívar, Venezuela”. En *Proceedings of the 15th International Congress for Caribbean Archaeology*, editado

- por Ricardo E. Alegría y Miguel Rodríguez, 581-594. San Juan de Puerto Rico: Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe.
- . 1995. “Las pinturas rupestres del Orinoco Medio, Venezuela: contexto arqueológico y etnográfico”. En *Proceedings of the 15th International Congress for Caribbean Archaeology*, 607-623. San Juan de Puerto Rico: Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe.
 - . 2010. “El arte rupestre y su contexto arqueológico en el Orinoco Medio, Venezuela”. En *Arqueologia amazônica 1*, editado por Edithe Pereira y Vera Guapindaia, 285-315. Belén: MPEG; IPHAN; Secult.
 - . 2021. “Cueva de Amalivaca: tradición y memoria”. *Boletín Antropológico* 39 (101): 35-65. <https://doi.org/10.53766/BA/2021.01.101.02>
- Valencia, Ruby de y Jeannine Sujo Volsky.** 1987. *El diseño de los petroglifos venezolanos*. Caracas: Fundación Pampero.
- Viveiros de Castro, Eduardo.** 2002. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.
- Wilbert, Johannes.** 1958. “Mitos de los indios yabarana”. *Antropológica* 5: 58-67. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/mitos-de-los-indios-yarabana--0/html/ff646ed6-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html
- Zambrano, Gregory.** 1994-1995. “Amalivaca. Un mito que nos funda”. *Actual* 30: 167-180.

Reseñas

.....

Mujeres pastos en la lucha por la recuperación de tierras: resguardos de Guachucal y Cumbal

Claudia Fernanda Charfuelán Caipe, Andrea Carolina Ortega Valenzuela, Yorely Viviana Quiguntar Cuatín y Janneth Liliana Taimal Aza

Prólogo de *Laura Guzmán Peñuela*

Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica 2021, 250 pp. • 71 fotografías, 25 dibujos, 4 mapas •

ISBN impreso: 978-958-5500-80-8 • ISBN digital: 978-958-5500-81-5

.....
<https://doi.org/10.22380/2539472X.2416>

Joanne Rappaport

Universidad de Georgetown, Estados Unidos

rappapoj@georgetown.edu • <https://orcid.org/0000-0002-7602-7117>

En las últimas décadas se ha visto un auge de investigación indígena en Colombia, gran parte de ella en el seno de organizaciones étnicas, muchas veces resultante de colaboraciones entre activistas indígenas e investigadores académicos blancomestizos. A diferencia de otros países, como Bolivia, Chile y Ecuador, donde la educación superior llegó más temprano a los pueblos originarios, en Colombia no hay un gran número de investigadores indígenas que cuenten con entrenamiento profesional y que utilicen las herramientas de investigación de los académicos, como, por ejemplo, la etnografía. Dadas las diferencias entre la naturaleza de las investigaciones comunitarias y las académicas, los diálogos entre investigadores universitarios e investigadores indígenas muchas veces están cargados de desconfianza. Por una parte, los investigadores indígenas frecuentemente no confían en la veracidad de las investigaciones académicas, ni tampoco en la sinceridad de los investigadores externos. Por otra parte, los académicos que no han trabajado colaborativamente con pueblos originarios cuestionan si las metodologías que estos últimos emplean son lo suficientemente objetivas o rigurosas. Por lo tanto, las investigaciones hechas por indígenas entrenados en las disciplinas

académicas pueden servir como una suerte de puente, porque, si logran crear lenguajes y metodologías que sean aceptables para los dos públicos, pueden reposicionar los debates.

Esto no quiere decir que los académicos indígenas siempre reproduzcan los métodos de sus profesores. Por el contrario, ellos distinguen entre las posibilidades conceptuales accesibles a los investigadores externos y los panoramas emergentes de quienes han pasado sus vidas en esos medios y hablan y entienden con fluidez el lenguaje. De ese modo, algunos investigadores indígenas pueden gozar de un punto de vista privilegiado desde el cual logran alcanzar un análisis más profundo y novedoso (Fernández Osco 2009).

De acuerdo con estos planteamientos, podemos acercarnos a *Mujeres pastos en la lucha por la recuperación de tierras*, escrito por Qué Decís, un colectivo de cuatro jóvenes investigadoras pastos de los resguardos de Cumbal y Guachucal, en Nariño. Recién egresadas del pregrado en Antropología de la Universidad de Caldas, Charfuelán, Ortega, Quiguntar y Taimal son autoetnógrafas, además de ser antropólogas entrenadas en una metodología que privilegia la inmersión en la vida cotidiana¹. En vez de enmarcar el conocimiento local en una camisa de fuerza regida por las convenciones de la escritura etnográfica, estas autoras permiten que el conocimiento pasto hable por sí mismo, de acuerdo con su propio lenguaje y convenciones narrativas. El resultado es un volumen que, si bien registra en detalle la historia de las recuperaciones de tierras en las últimas décadas del siglo XX —como lo pueden hacer los investigadores externos—, también logra posicionar estos relatos dentro de un horizonte conceptual pasto en vez de un marco etnográfico externo.

Las cuatro integrantes de Qué Decís son comuneras de Cumbal y Guachucal, pero pertenecen a una nueva generación que se considera como “renacientes”, a diferencia de los “recuperadores” que participaron en las ocupaciones de haciendas que comenzaron en la década de los setenta y duraron hasta los noventa. Son las herederas de los mismos procesos políticos que investigan y por lo tanto sienten la urgencia de recordar las historias de las luchas para poder posicionarse firmemente hacia el futuro. A la vez, reconocen el valor de las metodologías que sus mentores universitarios les enseñaron; ese rigor es evidente no solo en su

1 Las cuatro autoras sustentaron exitosamente sus trabajos de grado (Charfuelán Caípe 2022; Quiguntar Cuatín 2020; Ortega Valenzuela 2020; Taimal Aza 2021), cuyos contenidos proporcionan un material fértil para este volumen.

colección cuidadosa y amplia de las historias orales, sino también en su habilidad de vislumbrar nuevos vehículos narrativos para interpretar los datos etnográficos.

Aunque las autoras citan algunos expedientes, particularmente los títulos de los resguardos, la metodología más utilizada en este libro es la historia oral hecha profesionalmente y a profundidad. Ellas organizan sus evidencias históricas en tres horizontes temporales: el tiempo de los infieles (cuyos restos se encuentran enterrados en el territorio), el tiempo de “los mayores antiguas” (las cacicas y los caciques coloniales) y el tiempo de los recuperadores y los renacientes (las últimas tres generaciones), pero dedican más espacio a las dos últimas temporalidades y, sobre todo, a las recuperaciones de territorio en las décadas finales del siglo XX². Los testigos oculares que narran sus experiencias son tanto mujeres como hombres, pero las autoras privilegian como su línea narrativa principal el papel de las mujeres en las luchas por el territorio. Por eso, comienzan su historia de las recuperaciones con la figura de *mama* Micaela García Puenambás, cacica de Guachucal en el siglo XVII, a quien llaman “la primera recuperadora”. Los cuatro capítulos principales, cada uno escrito por una de las investigadoras, narran las experiencias de los peones indígenas en las haciendas, el proceso de organizar e implementar las recuperaciones de estos terrenos y lograr que se reclasifiquen legalmente como territorio de resguardo, la represión que sufrieron los recuperadores, todo ilustrado con fotografías obtenidas de los “archivos de baúl” de sus interlocutores.

Lo más novedoso de este libro es su énfasis en las experiencias de las mujeres de Cumbal y Guachucal: la búsqueda de comida durante las hambrunas en las décadas anteriores a las recuperaciones, la participación de mujeres embarazadas y de madres cargando a sus hijos a la espalda en las entradas a las haciendas, la solidaridad de vecinas que cuidaban a los hijos de las recuperadoras, los enfrentamientos de las recuperadoras con la policía, el papel de las lideresas y su paso a ser autoridades en el cabildo y el municipio, cómo atizar el fuego del fogón (“soplar la candela”) como una forma de posesionarse de las tierras y cómo, juntas con los hombres, picaban los suelos de las haciendas como un acto de hacerlos suyos.

No es una tarea fácil escribir una etnografía desde adentro. Implica imbuir las vivencias descritas con una sensación de inmediatez y experiencia personal. Es necesario producir una obra que sea legible tanto para los miembros de la comunidad como para una audiencia externa. Las cuatro autoras de *Mujeres pastos en la*

.....
2 En el libro usan la forma “los mayores antiguas”.

lucha por la recuperación de tierras nos llevan de la mano a lo largo de sus andanzas entre los recuperadores y las recuperadoras, nos cuentan la historia como si estuviéramos sentados en el fogón escuchándola de los mismos testigos. De vez en cuando, explican en notas a pie de página las palabras —algunas prestadas del quechua y otras en un español antiguo— que suelen utilizar las narradoras y los narradores. Pero más frecuentemente nos obligan a sumergirnos en el lenguaje y la forma de narrar de los pastos sin darnos mayor explicación. A diferencia de las obras convencionales que suelen limitar el lenguaje local a las citas sangradas de sus informantes, las autoras construyen su relato etnográfico explícitamente sobre la base de las convenciones narrativas de las comunidades. Por lo tanto, en este libro la tarea descriptiva de las etnógrafas está completamente fusionada con su atención a la forma literaria a través de la cual presentan su mirada antropológica. Cuando comenzamos a leer las primeras páginas nos queda difícil comprender todo lo que dicen —al igual que muchos visitantes a Cumbal y a Guachucal se esfuerzan al principio por entender lo que la gente les está diciendo—. Pero a la larga, nos entregamos a la voz de los pastos.

De ese modo engendran un entendimiento más penetrante de lo que generalmente aporta la etnografía —nos sumergen más profundamente en los imaginarios de los recuperadores sin abandonar las metodologías antropológicas—. Alguna vez Marilyn Strathern (1987) argumentó que existía más similitud entre los escritos de los antropólogos metropolitanos y los nativos de Nueva Guinea entrenados en departamentos de antropología que entre estos dos grupos y los autoetnógrafos de una aldea inglesa. Las autoras de *Mujeres pastos* nos convencen de que es posible ser simultáneamente autoetnógrafa y antropóloga entrenada al producir un estudio innovador nutrido tanto por lo local como por lo académico.

No puedo concluir esta reseña sin mencionar las múltiples ilustraciones a color sobre fondos negros, hechas por Janneth Taimal. Por ejemplo, la imagen que abre el primer capítulo: dos aves femeninas se paran encima de un *collage* de perfiles de individuos precolombinos que anuncian los títulos de los capítulos, organizados en forma de espiral (motivo que ha cobrado mucha importancia en el movimiento indígena del suroccidente colombiano y que en Nariño se llama *churo*). Debajo del *collage* están los conquistadores españoles, enfrentados por indígenas pastos: pero no son pastos precolombinos, sino fotos de recuperadores de Cumbal y Guachucal, en un desdoblamiento de los horizontes temporales a cuya exposición dedican el capítulo. De esta manera, tanto en su texto como en sus ilustraciones logran combinar de una forma novedosa dos cosmovisiones: la indígena y la antropológica.

Referencias

- Charfuelán Caipe, Claudia Fernanda.** 2022. “Desempeños: posesiones del cargo y posesiones de tierra en el resguardo de Guachucal, pueblo de los pastos”. Trabajo de grado en Antropología, Universidad de Caldas. <https://repositorio.ucaldas.edu.co/handle/ucaldas/17531>
- Fernández Osco, Marcelo.** 2009. “El ayllu y la reconstitución del pensamiento aymara”. Tesis de doctorado en Estudios Romances, Duke University. <https://dukespace.lib.duke.edu/dspace/handle/10161/1645>
- Ortega Valenzuela, Andrea Carolina.** 2020. “La constante creación del mundo del cueche: la vida de los indígenas pasto del resguardo de Cumbal”. Trabajo de grado en Antropología, Universidad de Caldas.
- Quiguntar Cuatín, Yorely Viviana.** 2020. “Los castillos: santos, fiesteros y crianzas en los pastos —resguardo de Guachucal— Nariño”. Trabajo de grado en Antropología, Universidad de Caldas.
- Strathern, Marilyn.** 1987. “The limits of auto-anthropology”. En *Anthropology at home*, editado por Anthony Jackson, 16-37. Londres: Tavistock.
- Taimal Aza, Janneth Liliana.** 2021. “Indios resueltos: crianzas y rodeos de los herederos legítimos de los primeros cumbales”. Trabajo de grado en Antropología, Universidad de Caldas. <https://repositorio.ucaldas.edu.co/handle/ucaldas/16483>

Un buscador de cuentos. Reseña de *Cuentos de la Conquista*, de Gregorio Hernández de Alba

A tales seeker. Review of Cuentos de la Conquista,
by Gregorio Hernández de Alba

.....
<https://doi.org/10.22380/2539472X.2396>

Juan Carlos Orrego Arismendi

Universidad de Antioquia, Colombia

juan.orrego@udea.edu.co • <https://orcid.org/0000-0002-5974-9206>

Cuentos de la Conquista (1937), segundo libro del antropólogo bogotano Gregorio Hernández de Alba (1904-1973), tuvo su segunda edición en julio de 2021, más de ocho décadas después de su estreno. La empresa corrió por cuenta del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), que dos años antes había reeditado otro libro canónico del mismo autor: *Nuestra gente [Namuy misag]. Tierra, costumbres y creencias de los indios guambianos*, colección de relatos etnográficos de Hernández de Alba y dibujos del profesor indígena Francisco Tumiñá Pillimué, trabajo aparecido originalmente en 1949 y cuya única actualización editorial había tenido lugar en 1965.

El libro está compuesto por un par de notas introductorias del autor y doce cuentos, casi todos inspirados en lecturas de las crónicas de Juan de Castellanos, Pedro Simón, Pedro de Aguado y Juan Rodríguez Freyle. En rigor, el corpus está integrado por catorce relatos, pues la penúltima sección es una serie de tres breves cuentos indígenas sobre animales, procedentes de la Amazonía brasileña y La Guajira, relacionados por las semejanzas de sus tramas. Los demás cuentos proceden de la reescritura que, con alguna libertad, hace Hernández de Alba de pasajes específicos de las crónicas mencionadas, cuyos escenarios culturales corresponden a varias etnias, entre ellas muiscas, panches, yariguíes, zenúes y paeces, y cuya temporalidad se define en un amplio periodo que abarca tanto las primeras

aventuras de la Conquista, en el siglo XVI, como los últimos estertores de la Colonia, en el XVIII. Por supuesto, la edición del ICANH provee la obra de nuevos textos: una nota de Carlos Hernández de Alba —hijo del antropólogo—, una introducción biobibliográfica, un breve artículo informativo sobre Carlos Reyes y Rómulo Rozo —los artistas bachueístas que participaron en el ornamento de la edición de 1937— y la transcripción de una carta que este último envió a Hernández de Alba en 1933, a propósito del libro, que, ya por entonces, preparaba el autor.

No deja de ser llamativo que la primera edición de *Cuentos de la Conquista* hubiera aparecido en 1937. El primer auge de la literatura histórica había terminado en Colombia con el siglo XIX: sus remanentes fueron dos crónicas noveladas de Soledad Acosta de Samper, *Aventuras de un español entre los indios de las Antillas* (1905-1906) y *Un hidalgo conquistador* (1907), esta última —según cuenta Antonio Curcio Altamar (1975)— publicada originalmente con otro título, en 1879. De hecho, un ejercicio más cercano al de Hernández de Alba, esto es, una reescritura en clave de leyenda de algunos episodios de la conquista de los pueblos indígenas del interior, había tenido su último hito tres décadas antes de *Cuentos de la Conquista*: la novela o serie de relatos históricos —la obra se encuentra a medio camino— *El Dorado* (1896), del medellinense Eduardo Posada.

A partir de *La vorágine* (1924), de José Eustasio Rivera, el panorama de la narrativa colombiana de tema indígena privilegió los acercamientos etnográficos, más o menos enmarcados en la corriente del realismo social, y en los que son frecuentes las denuncias de las prácticas extractivistas adelantadas por diversos paladines de Occidente en territorios ancestrales. Esa es la perspectiva de novelas como la de Rivera y *Toá. Narraciones de caucherías* (1933), de César Uribe Piedrahita, y en buena parte lo es, también, de *4 años a bordo de mí mismo* (1934), de Eduardo Zalamea Borda. De hecho, esta última obra es representativa de cierto espíritu exploratorio de los territorios nacionales que animó a un sector de la intelectualidad colombiana por esos años, espíritu que vio en el desierto guajiro un escenario ideal de enigma y aventura. Además de la novela de Zalamea Borda, también se interesan por la península las estampas de viaje reunidas por Salvador Tello Mejía en *Selvas colombianas* (1930); *Las pampas escandalosas* (1936), crónicas de José Ramón Lanao Loaiza, y, precisamente, la *Etnología guajira* (1936), primer libro de Gregorio Hernández de Alba y, virtualmente, el primero escrito en el país, con perspectiva sincrónica, por un antropólogo profesional.

Tomás G. Escajadillo (1994), uno de los críticos más influyentes de la literatura de tema indígena, ha establecido que la corriente *indigenista* de la narrativa hispanoamericana reúne, entre sus rasgos característicos, el de la proximidad

etnográfica que se verifica entre el escritor y el mundo indígena referido en el texto. Pues bien, esta propuesta ha tenido como consecuencia que la literatura histórica sea excluida de golpe y porrazo de esa corriente, todo ello bajo el supuesto de que sus imágenes de los aborígenes son *indianistas*, esto es, que las lastran una perspectiva remota y un cuño romántico, católico e hispanófilo que no dejan lugar al proyecto de reivindicación del indio, constitutivo del indigenismo propiamente dicho. Esta manera de ver las cosas olvida, empero, que las primeras reivindicaciones de la vida americana se materializaron, en el discurso escrito, como reconstrucciones de la cosmovisión y la historia local, tal como en los Andes ocurrió con la obra de Felipe Guamán Poma de Ayala e Inca Garcilaso de la Vega. Asimismo, basta pensar en la potencia literaria y política de episodios como el del secuestro y ejecución de Atahualpa —entre muchos otros, magnificados por los tratados históricos decimonónicos— para tener una idea clara de la proximidad de la narrativa histórica con la cruzada de reivindicación del indígena.

Precisamente por alimentarse de manera directa en fuentes documentales de la Conquista y la Colonia es que *Cuentos de la Conquista* puede ponerse en situación de emitir un mensaje indigenista: la justa venganza del indio frente a la crueldad y la rapiña españolas es *leitmotiv* en la colección, una de cuyas piezas —“Los palenques gloriosos”— erige una historia de resistencia del pueblo zenú como modelo de heroísmo nativo. En varios pasajes, con su propia voz de autor, Hernández de Alba hace explícita su pretensión de reivindicación: en las notas del preámbulo escribe que pretende “hacer amable al indio” (2021, 53), y en la introducción del relato “Las brujas de la loma” consigna un lamento significativo en el que trasluce su solidaridad:

Pasan, pues, esos años de transición que tantas cosas me han hecho sentir al leer la conquista de estas tierras; años duros, terribles para el sobreviviente de esa raza que destrozaron perros y aplastaron caballos, que fue forzada a entregar surcos, a abandonar caciques y dejar religiones. (73)

Según advierte Carlos Hernández de Alba en la nota que hace las veces de prefacio de la nueva edición, *Cuentos de la Conquista* fue la primera manifestación indigenista pública de su padre, un hombre que, a causa de ese mismo compromiso, habría de soportar un ataque explosivo contra su casa, en Popayán, en enero de 1950 (Londoño 2014).

En refuerzo de lo anterior, cabe decir que *Cuentos de la Conquista* no escapa a la estética indigenista de su época. Pese a que no asume un enfoque de proximidad

etnográfica —como no sea en la serie de los tres cuentos de animales—, en su factura son reconocibles algunos rasgos característicos de la narrativa de Jorge Icaza, quien, por entonces, gracias a la publicación de *Barro de la sierra* (1933) y *Huasipungo* (1934), se destacaba en la nómina de los indigenistas andinos. La crudeza y el feísmo que la crítica continental notó —o, más exactamente, reprochó— en Icaza encuentran eco en la prosa de Hernández de Alba; de ello es ejemplo un pasaje del ya mencionado cuento “Los palenques gloriosos”, en el que se alude sin escrúpulo a la agonía última de los valientes zenúes: “mas la sonrisa que despeina las barbas se va tornando en gesto de sorpresa y expresión de terror [...] al distinguir entre el crujido de la madera que destruyen las llamas, el chirrido de carne que se quema” (Hernández de Alba 2021, 90). El ajusticiamiento de Pedro de Añazco, en “Así fue la Conquista”, se pinta con similares colores. Al mismo tiempo, hay semejanzas formales sugestivas, como esta transcripción de los lamentos anónimos de la comunidad de San Juan Crisóstomo de la Loma en “Las brujas de la loma”, nítido reflejo de los coros dramatúrgicos que abundan en *Huasipungo*:

- La hija de Salvador Escalante fue muerta por María Mandona.
- También le hizo mal a la india Chapeta.
- Quería envenenar al fiscal. Dos veces le dio sus bebedizos.
- Yo vi a María del Carmen hacer en Ocaña maleficio con dos sapos.
- Leonela Hernández mató a su marido, Juan de la Trinidad, y lo enterró en el monte. (75)

Con todo, Hernández de Alba lleva su proyecto de “hacer amable al indio” demasiado lejos. Además de querer denunciar los desmanes hispánicos y ensalzar la heroicidad nativa, cree haber encontrado trazas ocultas de los auténticos sentimientos y mentalidad indígenas. Esto escribe en los párrafos introductorios del libro: “el constante adjetivar de necio, bruto, traidor y endemoniado al indio que defiende su vivir de hace siglos, me hizo pensar en la ignorancia que de los sentimientos y mente de los hombres prehispánicos tenemos hoy sus nietos” (Hernández de Alba 2021, 52); y a propósito de la pesquisa en las crónicas agrega: “hallé episodios que llevaron mi idea hasta esos tiempos de la Conquista, haciéndome reconstruir el origen de un hecho y dándome vislumbres del alma misteriosa de la América antigua” (52). La filiación conservadora del autor, el relativo hispanismo profesado por la sociedad letrada de la época y las posibilidades —o mejor, los hábitos— de la investigación sociocultural de entonces no alcanzaban para vislumbrar lo pretencioso e inviable del proyecto: deducir la sensibilidad y la perspectiva

indígenas del testimonio de las crónicas españolas; ponderar el sufrimiento de la víctima con base en el informe del victimario. El lector contemporáneo de *Cuentos de la Conquista* no puede evitar sobresaltarse al comprobar cómo esos personajes indios, a los que se pretende mostrar en su realidad psíquica, hablan como los mismos conquistadores. En “Un héroe panche”, por ejemplo, un guerrero nativo se enfrenta a un ejército español con las únicas armas de su macana y un parlamento grandilocuente del que son encabezado estas palabras de fina retórica caballeresca:

No soy sino hombre, nacido y criado en esta tierra, donde soy bien conocido por mi nombre, y de donde antes de ayer me fue forzoso salir, que no debiera, y ayer ya muy tarde encontré unos coyaimas, mis parientes, que venían huyendo, y tan acobardados que parecía venía ya la muerte sobre ellos. (81)

Como efecto del mismo procedimiento —asumir como documento etnológico la versión de los dominadores—, la colección, con todo y su intención indigenista, no puede evitar salpicarse con el punto de vista español. Por eso son encomiados como valores la nobleza y el honor patriarcal, extrapolados, sin empacho, como elementos constitutivos de la mentalidad indígena —tal y como advierte Luis Fernando Restrepo (2014), autor de uno de los pocos comentarios críticos sobre *Cuentos de la Conquista*—; se filtran expresiones de proselitismo cristiano, alguna con ribetes de entusiasmo providencialista; y se enaltece la valentía de los españoles, pese a que —como en “Así fue la Conquista”— el cumplimiento recaiga en Añazco, a quien, al mismo tiempo, se quiere presentar como a un hombre violento e implacable, cruel fustigador de los timanaes. Ese tipo de ambigüedad axiológica es común en la narrativa histórica basada, preponderantemente, en fuentes documentales españolas, ya se trate de la novelística del siglo XIX o de obras contemporáneas como las que integran la trilogía de William Ospina sobre la Conquista: *Ursúa* (2005), *El País de la Canela* (2008) y *La serpiente sin ojos* (2012).

Con todo y las contradicciones que puedan percibirse, la apuesta documental de Hernández de Alba no deja de tener un valor metodológico. A un lado de las irreprimibles manifestaciones de simpatía hispanista, la apelación del autor a las crónicas busca divulgar pasajes que podrían resultar significativos para los investigadores. Se lee en las notas introductorias: “Tal contento me dieron estos relatos de incursión a lo indígena, que quise anotarlos, publiqué luego algunos y me llevó por último el deseo a reunirlos en este libro que quizá dé asidero a estudios serios” (Hernández de Alba 2021, 52). Por la misma razón, al final de cada relato se

ofrecen las referencias de las fuentes que han inspirado el relato. Llega a parecer que Hernández de Alba pusiera su trabajo de historiador a salvo de las libertades de la reescritura, o mejor, que lo que ha imaginado o recreado según su libre albedrío tuviera la única función de servir de marco contextual a una revelación documental valiosa. Si los parlamentos indígenas se hacen artificiosos desde el punto de vista del realismo literario, son *verdaderos* como datos documentales: Hernández de Alba no ha inventado esas palabras, sino que las ha recogido, con escrupulosidad, en el archivo. Sobra decir que si lo que está consignado en las crónicas de Indias no contribuye a conocer la mentalidad indígena, sí lo hace a propósito de la española.

Vistas así las cosas, es necesario hacer una distinción entre los relatos de Hernández de Alba y otros escritos que, a primera vista, se les asemejan. Me refiero específicamente, una vez más, a las leyendas históricas, género muy común y celebrado en la América del siglo XIX gracias al talento lector y narrativo de escritoras como Gertrudis Gómez de Avellaneda y Soledad Acosta de Samper, y que, incluso, conocieron los últimos años del siglo XX por la pluma de María Luz Arrieta de Noguera. Se trata de narraciones amenas en las que, aunque se sigue la trama general de anécdotas tradicionales, suelen incorporarse modificaciones a favor del dramatismo o la redondez literaria de las historias contadas. Eso es precisamente lo que no ocurre en *Cuentos de la Conquista*, a pesar de sus efusiones indigenistas o hispanófilas y de sus eventuales excesos retóricos: las historias no agregan episodios no documentados, sin importar que, de ese modo, no se salve la llaneza de algunos argumentos. En “Por justicia y por amor”, los personajes no se definen con nitidez, pues basta que ellos sirvan el propósito de noticiar —no de narrar con detalle— una venganza indígena; en “Las brujas de la loma”, el desenlace es una sentencia judicial previsible, no un romántico nocaut que redima la magia nativa; en “Undachí, el cura indio”, la historia de un falso sacerdote paez termina con el largo inventario de lo que las autoridades encontraron en su capilla, de modo que la gravedad de los folios acaba imponiéndose sobre la intriga.

Hernández de Alba no se llama a engaño sobre el carácter sui generis de los relatos que integran su libro. A esos pasajes, significativos por hacer parte de una historia documentada, pero autónomos al punto de poder ser narrados y apreciados en extrapolación, los llamó *cuentos historias*; lo hace, precisamente, en la última línea del cuento sobre el cura indígena: “Con lo cual acabó también, por siempre, la grandiosa aventura de Undachí [...], y se acabó también este mi cuento historia” (Hernández de Alba 2021, 95). Algo que no es su desarrollo natural determina el final del cuento, y este emerge de manera tan abrupta —o al menos tan

inesperada— que hay que anunciarlo al lector para, de algún modo, granjearse su venia. Se engaña al lector que interprete el título del libro recién reeditado por el ICANH como anuncio de que la colección está conformada por cuentos *sobre* la Conquista, esto es, que han querido, libremente, ambientarse en ella: lo que se compila, realmente, son unos cuentos que *están en* la Conquista. Los relatos le pertenecen a esa experiencia histórica, y no a quien se ha tomado el trabajo de excavar en las crónicas hasta encontrarlos.

Referencias

- Curcio Altamar, Antonio.** 1975. *Evolución de la novela en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Escajadillo, Tomás G.** 1994. *La narrativa indigenista peruana*. Lima: Amaru.
- Hernández de Alba, Gregorio.** 2021. *Cuentos de la Conquista*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Londoño, Wilhelm.** 2014. “Correspondencia inédita entre Gregorio Hernández de Alba y Andrew Hunter Whiteford, 1949-1950: aportes para una historia de la antropología en Colombia”. *Revista Colombiana de Antropología* 50 (1): 171-179. <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/269>
- Restrepo, Luis Fernando.** 2014. “De la etnoficción y la literatura indígena. Los *Cuentos de la Conquista* (1937) de Gregorio Hernández de Alba”. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 39 (1): 15-27. <https://doi.org/10.18192/rceh.v39i1.1666>

REFLEXIONES CONTEMPORÁNEAS SOBRE PUEBLOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA

Artículos

Desafíos para la conceptualización con pueblos indígenas: entre el giro ontológico y la investigación en colaboración - **SEBASTIÁN LEVALLE** • Mineros e indígenas: gobernanza local, extracción de oro y disputas ambientales en Guainía - **ESTEBAN ROZO** • Recuperación territorial, *weychafes* y vigilancias. Reflexiones sobre una economía moral de resistencia mapuche - **MIGUEL LEONE** • Mujeres mapuche en la ciudad. Trayectoria de vida y participación política en Santiago de Chile - **ROCÍO YON, MACARENA SEPÚLVEDA TAPIA, ROSARIO CARMONA, CLAUDIO ESPINOZA** • Extorsiones, victimización popular y limpieza social en la ciudad de Guatemala a principios del siglo XXI - **LUIS BEDOYA** • Aproximación a las pictografías de Punta Brava y los registros de mitos diluvianos del Orinoco Medio - **ALESSANDRA CAPUTO JAFFE**

Reseñas

Claudia Charfuelán C., Andrea Ortega V., Yorely Quiguntar C. y Janneth Taimal A., *Mujeres pastos en la lucha por la recuperación de tierras: resguardos de Guachucal y Cumbal* - **JOANNE RAPPAPORT** • Gregorio Hernández de Alba, *Un buscador de cuentos. Reseña de Cuentos de la Conquista* - **JUAN CARLOS ORREGO ARISMENDI**

