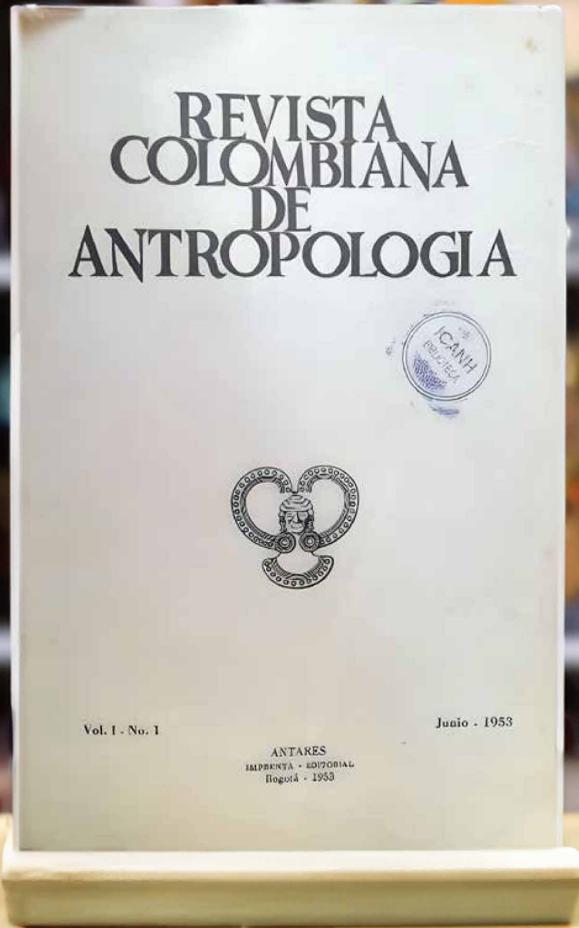


rca

revista colombiana de antropología

70 años
1953 - 2023



59 / 3

SEPT.-DIC. 2023

e-ISSN: 2539-472X

BOGOTÁ, COLOMBIA



rca

revista colombiana de antropología



59 / 3

SEPT.-DIC. 2023

e-ISSN: 2539-472X

<https://doi.org/1022380/issn.2539-472X>

Bogotá, Colombia



ICANH

Revista Colombiana de Antropología

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



Subdirector de Investigación y Producción Científica
Carlos Andrés Meza

Coordinador del Grupo de Investigaciones
Juan Felipe Hoyos García

Directora de la RCA
Juana Camacho Segura

Editor general
Vladimir Caraballo Acuña

Coordinadora editorial de la RCA
María Eva Mangieri

Asistente editorial de la RCA
María Camila Jaimes

Consejo asesor
Margarita Chaves
Juan Felipe Hoyos García
Carlos Andrés Meza
María Teresa Salcedo
Beatriz Eugenia Rincón
Luis Francisco López Cano

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

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 los ámbitos 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 (Q1) • Índice Bibliográfico Scientific 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)

Líder del Área Funcional de Publicaciones
Mabel Paola López Jerez

Coordinación editorial
Ivón Alzate Riveros

Corrección de estilo
María del Pilar Hernández Moreno

Diagramación
Patricia Montaña Domínguez

Diseño editorial y pauta interna
Nathalia Rodríguez González

Fotografía de cubierta
Volumen 1 de la RCA (1953)
María Eva Mangieri

Correspondencia y canje
Calle 12 n.º 2-41, Bogotá, Colombia
Teléfono (601) 444 0544. Fax (601) 4440530
Correo electrónico: rca.icanh@icanh.gov.co

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

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

La *RCA* agradece especialmente a los pares académicos que evaluaron cualitativamente los artículos de esta edición. Sus lecturas especializadas y sugerencias fueron de vital relevancia para asegurar los criterios de calidad y transparencia en la selección de los contenidos.

Adam Berrey, Sacramento State University, Estados Unidos

Carl Henrik Langebaek Rueda, Universidad de Los Andes, Colombia

Patricia Madariaga, Johns Hopkins University, Estados Unidos

Pablo Martínez Silva, Asociación de Autoridades Tradicionales del Consejo Regional Indígena del Huila CRIHU, Colombia

Rodolfo Masías, Universidad de Los Andes, Colombia

Juana Valentina Nieto, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

José Miguel Nieto Olivar, Universidade de São Paulo, Brasil

Juan Camilo Portela, Universidad de Antioquia, Colombia

Daniel Ruiz Serna, Dawson College, Canadá

Luis Alberto Suárez Guava, Universidad de Caldas, Colombia

Contenido

Introducción

- 9 La *Revista Colombiana de Antropología* cumple 70 años
[Juana Camacho S.](#)

Microhistorias RCA

- 19 De la sierra a la selva: trabajo de campo y arqueología en Colombia (1970-2006)
[Luisa Fernanda Herrera](#)

Artículos

- 44 La fuerza de la yuca en las mujeres yukuna-matapí: una potencia mediadora entre sistemas económicos en la Amazonia oriental colombiana
[Diana Rosas Riaño](#)
- 70 Los yukpa: un pueblo móvil doblemente confinado. COVID-19 y gobierno propio en la serranía de Perijá (resguardo Iroka, Cesar, Colombia)
[Claudia Cano Correa](#)
[Claudia Patricia Platarrueda Vanegas](#)
[Sandra Carolina Portela García](#)
[Javier Clavijo Franco](#)
[Wilson Largo Sichacá](#)
[Herlinda Luisa Nieves Alarcón](#)
- 101 Entre la conspiración, la sospecha y el absurdo: contribuciones para una interpretación del terraplanismo
[Rafael Antunes Almeida](#)
- 125 “Por eso uno sabe hoy, pero no sabe mañana”. Presencia fantasmal de la violencia y vida cotidiana en un pueblo colombiano
[Gabriel Ruiz Romero](#)

Diálogos

- 148 Espectros
[Daniel Ruiz-Serna](#)

- 151 Comentario sobre el artículo “‘Por eso uno sabe hoy, pero no sabe mañana’. Presencia fantasmal de la violencia y vida cotidiana en un pueblo colombiano”, de Gabriel Ruiz

[María Ochoa Sierra](#)

- 154 El acecho de los restos de vida de la violencia. Respuesta a los comentarios

[Gabriel Ruiz Romero](#)

Arqueología

- 158 El patrón de poblamiento prehispánico en el altiplano cundiboyacense y sus consecuencias en la constitución de la sociedad colonial

[Pedro María Argüello García](#)

Reseñas

- 183 Pierre Losson, *The Return of Cultural Heritage to Latin America. Nationalism, Policy, and Politics in Colombia, Mexico, and Peru*

[Verónica Montero Fayad](#)

- 191 José Luis Escalona y Sergio Zendejas, eds., *Tensiones antropológicas: reflexividad y desafíos en investigación*

[Sandra Patricia Martínez B.](#)

Content

Introduction

- 9 *La Revista Colombiana de Antropología cumple 70 años*

[Juana Camacho S.](#)

Micro-histories RCA

- 19 From the Highlands to the Forest: Fieldwork and Archaeology in Colombia (1970-2006)

[Luisa Fernanda Herrera](#)

Articles

- 44 The Force of Manioc of Yukuna-Matapí Women: a Mediating Power between Economic Systems in Western Colombian Amazonia

[Diana Rosas Riaño](#)

- 70 The Yukpa: Doubly Confined Mobile People. COVID-19 and Self-Government in the Serranía of Perijá (Resguardo Iroka, Cesar, Colombia)

[Claudia Cano Correa](#)

[Claudia Patricia Platarrueda Vanegas](#)

[Sandra Carolina Portela García](#)

[Javier Clavijo Franco](#)

[Wilson Largo Sichacá](#)

[Herlinda Luisa Nieves Alarcón](#)

- 101 Between Conspiracy, Suspicion and Absurdity: Contributions to an Interpretation of the Flat Earth Movement

[Rafael Antunes Almeida](#)

- 125 “This is Why you Know Today, but you don’t Know Tomorrow”. Ghostly Presence of Violence and Daily Life, in a Colombian Town

[Gabriel Ruiz Romero](#)

Dialogues

- 148 Specters

[Daniel Ruiz-Serna](#)

151 Commentary on the Article “‘This is Why you Know Today, but you don't Know Tomorrow’. Ghostly Presence of Violence and Daily Life in a Colombian Town”, by Gabriel Ruiz

[María Ochoa Sierra](#)

154 Stalking the Living Remnants of Violence. Response to comments

[Gabriel Ruiz Romero](#)

Archaeology

158 Prehispanic Settlement Patterns in the *altiplano cundiboyacense*, and its Consequences in the Constitution of Colonial Society

[Pedro María Argüello García](#)

Reviews

183 Pierre Losson, *The Return of Cultural Heritage to Latin America. Nationalism, Policy, and Politics in Colombia, Mexico, and Peru*

[Verónica Montero Fayad](#)

191 José Luis Escalona y Sergio Zendejas, eds., *Tensiones antropológicas: reflexividad y desafíos en investigación*

[Sandra Patricia Martínez B.](#)

La Revista Colombiana de Antropología cumple 70 años

En el 2023, la *Revista Colombiana de Antropología (RCA)* del Instituto Colombiano de Antropología e Historia celebra 70 años de existencia. Son siete décadas de publicación continua de la investigación y el conocimiento antropológico producido en y sobre Colombia, que la sitúan como la revista de antropología más antigua del país y como un referente obligado de la historia de la disciplina. En su trayectoria, la *RCA* ha reflejado la consolidación del campo antropológico en un periodo de construcción de nación, de modernización y desarrollo capitalista, de intensificación de diversos conflictos sociales y de reconocimiento constitucional de la diversidad multicultural colombiana. Además de ilustrar la continua expansión y diversificación temática, conceptual y metodológica de la producción académica en las ciencias sociales, en años recientes la revista enfrenta las transformaciones en el ámbito de las publicaciones académicas en un contexto de globalización, digitalización y medición bibliométrica. Esto se aprecia en el incremento de la periodicidad, la publicación digital y las transformaciones en el diseño, la accesibilidad y publicidad de sus contenidos.

La creación de la *RCA* coincidió con el establecimiento del Instituto Colombiano de Antropología en 1952 y con la institucionalización de la antropología como disciplina científica en Colombia, enmarcada por el interés en la identidad nacional, que se plasmó en las indagaciones por el pasado arqueológico y el rescate de la diversidad cultural de los grupos indígenas presentes en la geografía nacional. En cuanto órgano de difusión del ICAN, la *RCA* fue concebida como una revista científica donde investigadores nacionales —algunos de ellos formados en la Escuela de Antropología del ICAN— y extranjeros, europeos principalmente, publicaron sus trabajos, soportados con abundantes registros gráficos, como mapas, tablas, diagramas, fotografías, plegables, que sirvieron como mecanismo de presentación y preservación de la información¹.

Al igual que otras revistas nacionales y regionales de la época, la *RCA* no fue ajena a las tendencias intelectuales y fracturas políticas que la violencia

1 Su contraparte, la *Revista de Folklore* (segunda época), también editada por el ICAN, se enfocó en la documentación de expresiones culturales populares campesinas, indígenas y negras del país, con un diseño gráfico menos convencional, que incluyó diversas fuentes tipográficas, ilustraciones artísticas, caricaturas, fotografías en blanco y negro y a color. Ambas revistas fueron empleadas por los mismos autores para divulgar diferentes aspectos de sus investigaciones.

bipartidista de mediados del siglo agudizó, tanto en la institucionalidad estatal como en la producción académica y el compromiso social de la disciplina, ejemplificado en el indigenismo². Sin embargo, primó el carácter científico de sus contenidos, centrados principalmente en la arqueología, la lingüística y en etnografías de comunidades indígenas, temas que se diversificaron con el tiempo. Durante la década de 1950, sobresalen los textos monográficos extensos sobre trabajos arqueológicos o etnografías holísticas, con predominio de la zona Andina y el Caribe, además de una sección de reseñas y “Notas Antropológicas” con noticias variadas, y, ocasionalmente, obituarios. A excepción de Alicia Dussán y Virginia Gutiérrez, el resto de los autores fueron hombres, si bien no todos eran antropólogos, sino profesionales de distintas disciplinas que aportaron estudios socioeconómicos y geográficos, biológicos, lingüísticos y botánicos.

Tres décadas de consolidación y diversificación disciplinar

Entre las décadas de 1960 y 1980, la tendencia arqueológica e indígena se complementa y expande con perspectivas en etnohistoria, lingüística, antropología visual, alimentación, salud, cuerpo, artesanía, economía, manejo ambiental, colonización interna, educación y aculturación³. El interés por la población campesina y las comunidades negras se fue consolidando al tiempo que la mirada se volcó hacia regiones como el Pacífico, San Andrés, el Caribe y los Llanos. Aunque ciertas concepciones culturalistas clásicas fueron desplazadas por ópticas teóricas

-
- 2 A la RCA la antecedieron el *Boletín del Museo Arqueológico de Colombia* del Servicio Arqueológico Nacional (1938-1944), las *Ediciones de Divulgación Indigenista* del Instituto Indigenista de Colombia (1942-1948), el *Boletín de Arqueología* y la *Revista de Folklore* del Instituto Etnológico y Servicio de Arqueología (1945-1952) y la *Revista del Instituto Etnológico Nacional* (1943-1946, 1950 y 1952), todas editadas en Bogotá. Los institutos etnológicos regionales, filiales del Instituto Etnológico Nacional en la Universidad del Cauca, el Magdalena, la Universidad del Atlántico y el Instituto de Antropología de la Universidad de Antioquia, produjeron sus propias publicaciones: *Contribuciones del IEUC*, *Boletín de Divulgación Cultural*, *Divulgaciones Etnológicas* y el *Boletín del Instituto de Antropología* respectivamente. De estas, solo sobrevive el *Boletín de Antropología* de la Universidad de Antioquia, también creado en 1953.
 - 3 Leonor Herrera, editora de la RCA por varios años, describe aspectos del funcionamiento de la revista durante las primeras cuatro décadas en *El “alma” de la Revista Colombiana de Antropología (1953-1997)* de 2014. Por su parte, Carlos Andrés Meza y Vivian Andrea Ladino complementan este análisis en el artículo *Tendencias temáticas de la Revista Colombiana de Antropología. Primera etapa: 1953-1988* (2015).

como el materialismo histórico, la ecología cultural, la economía política y el cruce de fronteras disciplinares, el cambio cultural continuó siendo una preocupación sociopolítica de cara a la modernización y urbanización como factores potenciales de desarrollo y desigualdad en Colombia y América Latina. A la vez, la irrupción de nuevos sujetos sociales que señalan los límites del poder estatal y demandan derechos y participación, como las mujeres, los campesinos, las minorías étnicas y los jóvenes, reafirma el compromiso de la antropología con los grupos de estudio y con procesos de transformación sociocultural.

La creación de las estaciones antropológicas del ICAN en áreas marginales de frontera a mediados de los años setenta, también arrojó nuevos conocimientos sobre sociedades en dinámicas de cambio acelerado a causa de procesos colonizadores e interacciones excluyentes y violentas con la sociedad mayor, como en la Amazonia, la Orinoquia, Putumayo, Nariño y la Sierra Nevada. Con el surgimiento de nuevos problemas de investigación y áreas de conocimiento, desaparecen los textos holísticos monográficos y se reduce la extensión de los artículos, aunque se mantiene el uso de registros gráficos como soporte.

Tal vez uno de los aspectos más destacables de este periodo es la creciente aparición de mujeres autoras y con presencia mayoritaria en algunos volúmenes, a raíz de la apertura de las carreras de antropología en las universidades de Los Andes y Nacional y la mayor profesionalización femenina. Desde entonces esta presencia se mantiene, abriendo y consolidando nuevas vetas temáticas, teóricas y metodológicas.

Los vientos de cambio al fin del siglo XX

Los años noventa representan un momento de inflexión tanto para la antropología colombiana como para el país, a causa de la convergencia de la reforma constitucional, la implementación de políticas neoliberales, la agudización del conflicto armado y la degradación ambiental. De hecho, la *RCA* publica en uno de sus números la propuesta general de la Comisión Preparatoria de Derechos Humanos de la subcomisión Igualdad y Carácter Multiétnico en el proceso de la Asamblea Nacional Constituyente, elaborada por delegados de organizaciones y movimientos indígenas y negros, abogados, sociólogos, antropólogos, funcionarios y estudiantes. La concreción en el multiculturalismo estatal de procesos reivindicatorios gestados previamente, se refleja en la producción textual publicada en la *RCA* durante los años noventa. En esos volúmenes adquieren prevalencia los

desarrollos teóricos y empíricos sobre la identidad, la etnicidad y los movimientos sociales indígenas y afros, desde ópticas urbanas, rurales y regionales.

El Caribe, el Pacífico, la región Andina y la Amazonía siguen siendo terrenos fértiles de indagación sobre temas clásicos desde miradas renovadas. En los territorios de frontera, como la Amazonía, persiste el interés por los procesos de colonización, relaciones interétnicas, violencia y medio ambiente, y en relación con grupos indígenas y de contacto reciente. La violencia y el desplazamiento, temas que recorren la historia nacional, se exploran desde los procesos de desterritorialización y la subjetividad.

Los conocimientos indígenas, la ecología, la etnobotánica y la etnohistoria —predominantemente andina— siguen figurando como temas de interés, mientras que en materia arqueológica se exploran la guerra y las prácticas funerarias, al tiempo que se introducen trabajos sobre arqueología histórica, arqueología de rescate en zonas urbanas y la aplicación de sistemas de información geográfica. La pregunta por lo urbano en términos culturales también se concreta en etnografías sobre el transporte, la migración y la ciudad. A los estudios en antropología médica, sobre el cuerpo y la salud, se suman los primeros trabajos alusivos al género y la violencia sexual en comunidades indígenas.

A pesar de que en este periodo la revista sigue contando con contribuciones de colegas extranjeros, la mayor parte de los y las autoras son nacionales que investigan problemas colombianos en diálogo con literaturas académicas del norte global, principalmente el posmodernismo y el posestructuralismo, sin abandonar la economía política en el análisis de la violencia, el poder y la desigualdad. A la par de los artículos, la RCA publica informes y avances de investigación, reseñas y ocasionalmente obituarios de figuras destacadas de la antropología nacional. El siglo cierra con la fusión del ICAN y el Instituto de Cultura Hispánica en 1999, lo cual dio paso al Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

La RCA en el nuevo milenio

La llegada del siglo XXI significó transformaciones en el diseño, la estructura y los contenidos de la RCA⁴. Con un renovado equipo editorial y un nuevo comité

4 Un resumen de estas tendencias se encuentra en la editorial *Presente y futuro de la Revista Colombiana de Antropología*, de Margarita Chaves y Marta Zambrano (2004), y en la editorial de Margarita Chaves (2006).

asesor compuesto por personas externas al ICANH, se crearon nuevas secciones como “Cuestiones de Método”, compuesta por traducciones de autores extranjeros o textos originales que avanza perspectivas teóricas críticas en diversos campos, así como reflexiones acerca de los métodos y las prácticas de la disciplina en relación con el trabajo de campo, la escritura, la colaboración solidaria y el desempeño profesional. También se establecieron dosieres temáticos que identifican cada volumen y ubican un campo de discusión en torno de preguntas o problemas afines. Se mantuvieron las reseñas y los obituarios, aunque las introducciones a los volúmenes o dosieres aparecen de manera irregular. En cuanto al formato, hubo un rediseño de las páginas interiores, mientras que la carátula, históricamente muy sobria, incorporó pequeñas fotografías en blanco y negro y a color, que luego fueron reemplazadas por obras de arte de artistas colombianos, fotografías e ilustraciones en un formato más grande, alusivas al dossier central.

En el marco de crecimiento de la disciplina a partir de la creación de programas de antropología en varias ciudades del país y la profesionalización doctoral en universidades extranjeras, además del surgimiento de nuevas revistas en las ciencias sociales, la *RCA* continuó con la diversificación temática, conceptual y metodológica de sus contenidos. Si bien predominan las autorías nacionales, hay significativas contribuciones latinoamericanas y del norte global que amplían el panorama a escenarios regionales. Paradójicamente, a pesar de la sanción constitucional de protección del patrimonio arqueológico en cabeza del ICANH, hay una disminución sustancial de las contribuciones arqueológicas y etnohistóricas.

En la primera década del siglo, sobresalen los artículos sobre la identidad, la etnicidad indígena, los procesos de etnización y mestizaje que problematizan las políticas multiculturales neoliberales y las representaciones de la diversidad y la diferencia cultural de sujetos subalternos. En consonancia con la historia de la disciplina, los estudios relacionados con pueblos y movimientos indígenas mantienen una presencia importante en la revista, pero se actualizan con nuevas preguntas y marcos interpretativos renovados. Las etnografías sobre los espacios urbanos y la vida cotidiana en la ciudad, se combinan con investigaciones sobre las experiencias de desplazamiento interno urbano y de migrantes colombianos en ciudades extranjeras, al tiempo que se atienden las indagaciones acerca de la ruralidad y los mundos campesinos. En el campo de la antropología médica se incluyen trabajos sobre las políticas de salud y enfermedad, los sistemas de salud indígena, y el padecimiento aunado a las exploraciones del cuerpo, la sexualidad, la subjetividad y el género, atravesadas por la política y el poder. Como resultado de las luchas feministas y los movimientos de mujeres, el género es cada

vez más visible como objeto de estudio, perspectiva de análisis y método de indagación antropológica. Por su parte, los artículos sobre la violencia y el conflicto se articulan con miradas sobre la memoria y la nación, y aquellos enfocados en la economía exploran las relaciones de producción y el poder. Los dosieres incluyen textos sobre religiosidades populares, ritualidad, misticismo, arte, música y antropología visual. Haciendo eco de tendencias globales, también se abordan asuntos ambientales y ecológicos, enmarcados en la relación entre naturaleza y cultura.

A raíz de las crecientes exigencias en las políticas Publindex de evaluación y clasificación de las revistas nacionales diseñadas por Colciencias, hoy Minciencias, se semestralizó y digitalizó la revista. Esto permitió agilizar los procesos editoriales, así como aumentar el número de artículos anuales y su circulación entre audiencias más amplias⁵. También se digitalizaron el *Boletín de Arqueología* y la *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, con el fin de poner a disposición del público las revistas que antecedieron a la *RCA* y que, junto con ella, constituyen un verdadero patrimonio cultural y antropológico nacional.

La última década y los retos persistentes

Los contenidos de los volúmenes producidos en la última década por la *RCA* plasman el dinamismo de la antropología al explorar la compleja experiencia humana en cambiantes procesos sociales que tienen lugar en contextos ambientales heterogéneos y escalas temporales de corta, mediana y larga duración. Bajo la figura del editor invitado, los dosieres temáticos atestiguan el arco de investigación, análisis y reflexión en intersecciones sociales, arqueológicas, bioantropológicas, bioculturales e históricas en la antropología nacional y latinoamericana. Los dosieres editados entre 2010 y 2023 trataron sobre: a) la patrimonialización cultural, el consumo y el mercado; b) la relación entre los archivos y la etnografía en la investigación; c) el multiculturalismo como forma de administración etnizada; d) las tendencias de la bioantropología en Colombia; e) las relaciones entre religión y sociedad; f) ciudad, cuerpo y consumo; g) la comida, la cultura y la política; h) los usos y sentidos contemporáneos de lo público; i) la arqueología e interpretaciones del pasado; j) campesinos y ruralidad en Colombia; k) antropologías del despojo en Colombia; l) perspectivas metodológicas; m) antropologías del agua; semillas, agroindustria y resistencias; n) memorias plurales sobre el conflicto y la paz; o) acción política y

5 En la editorial de Juana Camacho publicada en el volumen 45 (1) de 2009 se detallan estos procesos.

trayectorias de vida y muerte en el río Atrato; p) reversos y rupturas en las movilizaciones contra la desigualdad creciente; q) antropología de la danza; r) políticas de la diferencia y la identidad campesina; s) etnografías sobre infraestructuras, espacio y poder; t) reflexiones contemporáneas sobre pueblos indígenas en América Latina; u) antropología del espacio exterior en Latinoamérica.

La diversidad y pluralidad de contribuciones aumenta al considerar los demás artículos científicos publicados que no hicieron parte de los dosieres⁶ junto con otras tipologías textuales (ensayos, traducciones, capítulos de libros, poemas, microhistorias, fotoensayos, entrevistas, fragmentos etnográficos, obituarios) que enriquecen las formas de divulgación y apropiación del conocimiento independientemente de la economía política de las métricas. Paulatinamente, y gracias al apoyo editorial de arqueólogos del ICANH como Beatriz Eugenia Rincón, Luis Francisco López Cano y Juan Manuel Díaz, en los últimos años se fortalece la presencia de trabajos arqueológicos de colegas nacionales y extranjeros.

Ahora bien, ser editada por una entidad pública tiene implicaciones y retos económicos, administrativos y políticos. Por una parte, la *RCA* está regida por las políticas editoriales oficiales para las revistas científicas que reproducen la medición de impacto con base en indicadores de productividad y prestigio, lo cual le exige incrementar y acelerar el ritmo de gestión editorial y publicación para estar en las categorías superiores de las bases de datos globales. Esto condujo a implementar el modelo de gestión editorial en línea a través de la plataforma Open Journal Systems, a migrar el acervo histórico de fascículos a la nueva página web, asignar identificadores DOI a los contenidos, adoptar el modelo de licencias Creative Commons, optar por la publicación únicamente digital, entre otras transformaciones profundas. A su vez, se tomaron dos decisiones de especial relevancia: por una parte, la de contratar en 2021 a un editor externo de tiempo completo, el antropólogo Vladimir Caraballo Acuña, quien junto con Eva Mangieri en la coordinación editorial, desarrollan la mayoría de actividades editoriales de la revista. Y por la otra, de producir tres volúmenes al año a partir de 2022, lo cual ha representado un considerable aumento de trabajo para el equipo, que no siempre se corresponde con una mayor inversión presupuestal ni agilidad administrativa en la contratación de los equipos y servicios editoriales que demandan las crecientes necesidades y ritmos de la publicación seriada.

6 Para más detalles de la gestión editorial de la *Revista Colombiana de Antropología* 2016-2019, véase la editorial del volumen 56 (1) de 2020.

Lo anterior no ha impedido que la *RCA* exprese públicamente su postura crítica con respecto a las asimetrías en las condiciones de producción, circulación y medición del conocimiento en las ciencias sociales en América Latina. En efecto, la geopolítica del conocimiento global en la que se inscriben las revistas nacionales, y que privilegia la superioridad de ciertos modelos de saber y autoridad, es una de las relaciones de poder que define en parte lo que es la revista y el papel que puede jugar como espacio de divulgación de conocimiento antropológico en Colombia. Para la *RCA* ocupar una clasificación internacional alta —al tiempo que ser de acceso abierto y gratuito en español— también significa ser una plataforma de interés y utilidad para autores nacionales y extranjeros que están cada vez más presionados para publicar en revistas de alto impacto internacional, pero con limitadas posibilidades de hacerlo en publicaciones en lengua inglesa.

Luego de 12 años de estar indexada en Scopus, la *RCA* logró en 2023 obtener la máxima categoría (Q1) del Scimago Journal & Country Rank, lo que se traduce en una considerable ventaja para la comunidad de investigadoras e investigadores que publican en la revista. Este logro es el resultado del dedicado trabajo y compromiso del equipo editorial con los textos, sus autores y con los pares evaluadores para la mejora continua de la revista. A la vez, ha permanecido comprometida con el cumplimiento de los criterios de calidad y ética editorial de Scielo, Redalyc y COPE, entre otros estándares internacionales. En ese sentido, la revista concibe el trabajo editorial como una labor de cuidado en la que se invierte considerable tiempo y dedicación, pero que, como otros trabajos de cuidado, cuenta con poco reconocimiento social y económico, y es cada vez más precarizado laboral y salarialmente. Los logros de la *RCA* también son el resultado del trabajo colaborativo con todas las personas del área de publicaciones del ICANH, especialmente a Mabel López, Bibiana Castro, Ivón Alzate y Patricia Montaña; y de María Camila Jaimés, Oscar Romero y Margarita Reyes, quienes han participado de manera entusiasta en las actividades conmemorativas de los 70 años de la *RCA*. Sin duda, la *RCA* se debe a la comunidad de autores, pares evaluadores y lectores, cuyos aportes han enriquecido y robustecido a la revista en estos años. A todos van nuestros reconocimientos.

Juana Camacho S.
Directora *RCA*

MICROHISTORIAS *RCA*

.....

En su 70 aniversario, la Revista Colombiana de Antropología inaugura la sección "Microhistorias RCA", que está destinada a brindar un reconocimiento a mujeres arqueólogas que han contribuido al desarrollo conceptual y metodológico del estudio del pasado en el país. A través de sus investigaciones pioneras, innovadoras y sistemáticas, las arqueólogas no solo abrieron nuevas áreas de conocimiento y acción en la descripción e interpretación de la historia y el desarrollo humano, con su trabajo también iniciaron y despejaron caminos para la participación de las mujeres en un campo principalmente masculino. Estos escritos testimoniales buscan recuperar sus voces y trayectorias, como un aporte a la historia y la memoria de la arqueología hecha por ellas.

JUANA CAMACHO, DIRECTORA DE LA RCA

De la sierra a la selva: trabajo de campo y arqueología en Colombia (1970-2006)

From the Highlands to the Forest: Fieldwork and Archaeology in Colombia (1970-2006)

<https://doi.org/10.22380/2539472x.2503>

Recibido: 20/09/2022 • Publicado: 01/09/2023



Microhistorias RCA

Luisa Fernanda Herrera

<https://orcid.org/0009-0002-0102-8892>

herreraluisafernanda47@gmail.com

Mis años de juventud

El escrito que sigue a continuación se relaciona primeramente con los recuerdos que tengo de cuando era niña y de la semilla que dio origen a mi interés por la arqueología. Luego, haré un relato de los principales eventos y realizaciones durante mis años de estudio y de ejercicio profesional.

Desde muy joven, diría yo que alrededor de los 14 años, fui consciente de querer dedicarme a la arqueología y creo que mi abuela materna contribuyó con esta decisión. Éramos muy unidas y yo buscaba siempre la oportunidad para visitarla y oír los relatos sobre sus viajes con mi abuelo a países como Francia, Italia y España. Su principal interés, además de la buena comida y de recorrer cada lugar hasta hacerlo propio, tenía que ver con la atracción por su historia; esto los llevaba a empaparse de su cultura y profundizar en temas como la arquitectura, el arte, la escultura y la literatura.

Escuchaba de mi abuela, atenta y maravillada, sus relatos sobre ruinas, monumentos y ciudades construidas por antiguas civilizaciones que, como los acueductos romanos, los deslumbraban por su monumentalidad. Parecía que se remontaba a aquellos instantes con nostalgia recordando a mi abuelo, quien

fuera su guía, compañero de vida y maestro. Sus historias me llegaban al fondo del alma. Ella, al darse cuenta del interés que mostraba, encontró en mí terreno fértil para sus enseñanzas. El tiempo volaba sin darme cuenta; era como viajar a mundos fantásticos que fomentaban mi atracción por las culturas del pasado. Soñaba con civilizaciones perdidas, con todo aquello que había dejado de existir o estaba escondido en algún lugar para ser encontrado.

Así fue como me propuse estudiar arqueología al salir del colegio. Probablemente yo tenía una visión romántica de la profesión, pero fue suficiente para aferrarme a mi propósito y luchar por lo que quería hacer de mi vida. Logré imponerme al rechazo de mis padres por el campo del conocimiento que había escogido y a sus prevenciones sobre la mujer profesional y, específicamente, a su idea preconcebida de la arqueología como una carrera para hombres. Al final conseguí contar con su conformidad.

En la Universidad de los Andes como estudiante de antropología

En 1968 la carrera de arqueología no existía en Colombia, así que mi sueño era viajar a México a estudiar. Ante la negativa de mis padres, que se mantenía a pesar de mis ruegos, tuve que decidirme por la antropología, la disciplina más cercana a mis intereses. Después de analizar los programas de los departamentos de antropología de las universidades Nacional y de los Andes, la presencia de la arqueología en el plan de estudios de la segunda me llevó a decidirme por ella.

Una vez allí, desde 1969, tuve la fortuna de tener como maestro de arqueología al profesor Álvaro Chaves, quien contagiaba entusiasmo y amor por esta materia. Al ver el interés de los que mostrábamos inclinación por la arqueología, decidió organizar prácticas de campo a sitios cercanos en la sabana de Bogotá. Él pensaba que era importante que nos relacionáramos desde los primeros años con prácticas de campo, aunque fueran cortas. Ahora pienso que estaba en lo cierto, los viajes a Silvania, por ejemplo, nos dieron un acercamiento inicial a la práctica de la arqueología.

Salida de campo a Altos del Rosario (Bolívar)

Recuerdo que, en 1970, Álvaro organizó una salida de campo a los Altos del Rosario en el bajo Magdalena, cerca de la población de El Banco. Como era de esperarse, mis padres no estuvieron de acuerdo con mi asistencia; para ellos, el viaje

representaba un peligro por su lejanía e insistían en que implicaba una inapropiada convivencia cercana con el sexo masculino. Finalmente, después de mucho rogar, me permitieron viajar, aunque con no pocas reservas.

Siete personas emprendimos esta aventura llena de acontecimientos de todo tipo: el profesor Álvaro Chaves y sus estudiantes Marina Villamizar, Ana Cecilia Montoya, Fernando Meléndez, Gonzalo Jara, Mauricio Puerta y yo. Salimos de la Estación de la Sabana de Bogotá en tren (cuando este aún recorría el país). Nuestro destino inicial era Gamarra, adonde llegamos en las primeras horas de la mañana del día siguiente. Allí debimos esperar varias horas a que llegara el autoferro con destino a Tamalameque. Para entonces, ya llevábamos 13 horas de viaje. Una vez en Tamalameque tomamos una flota que atravesó ciénagas y sabanas para llegar a orillas del río Magdalena. Luego abordamos una lancha hasta El Banco en donde permanecemos varias horas. Caídos del cansancio por el largo viaje y sin haber dormido mucho, nos embarcamos en otra lancha que nos llevó a un caserío muy pequeño llamado Barranco de Loba, en las márgenes del río Magdalena. Pasamos la noche en la pensión Sucre. Al día siguiente conseguimos una canoa para cruzar a la otra margen del río y desembarcar en los Altos del Rosario, un pequeño caserío en el que alquilamos dos caballos para alcanzar nuestro destino final. El trayecto fue largo y empinado, el sitio quedaba en la parte más alta de la montaña.

Tan pronto llegamos fuimos a recorrer los alrededores del sitio arqueológico. Quedé maravillada al observar las terrazas de vivienda y los muros de piedra, los caminos enlozados y material cerámico distribuido por todas partes. Por primera vez veía algo de estas características, lo que produjo en mí gran emoción. Su arquitectura semejaba a la de los taironas de la Sierra Nevada de Santa Marta, pero el material cerámico se relacionaba con el de los zenúes de la depresión Momposina. El propósito de la salida no era excavar ya que el tiempo no lo permitía, sino reconocer el lugar desde el punto de vista de un arqueólogo.

Ese día, a la hora del almuerzo nos dispusimos a preparar un suculento sancocho con una gallina que los dueños de la finca muy amablemente nos regalaron. Lo que no imaginamos fue que matarla se convertiría en un problema, ninguno de los siete éramos capaces de hacerlo por lo que, avergonzados, tuvimos que pedir ayuda a unos vecinos. Era de esperar que fuéramos el centro de burlas y risas por parte de los lugareños. Afortunadamente, en un rancho cercano donde vivía una familia antioqueña nos ayudaron con gusto.

La noche no estuvo exenta de incidentes; cuando nos fuimos a dormir, el granero donde pernoctamos era caliente y húmedo, y resultaba difícil conciliar el

sueño. Al poco tiempo escuchamos unos chillidos agudos y movimiento debajo de nosotros; la agitación en la habitación de las mujeres se hizo evidente y fue necesario encender las linternas para investigar de qué se trataba. En ese momento advertimos que compartíamos el lugar con ratones que se paseaban de un lado a otro, trepaban por los lazos en que teníamos guindadas las hamacas y pasaban por encima de nosotras. Al rato pudimos dormirnos por el cansancio de todo un día de agitación. La enramada donde estaban los muchachos estaba tranquila, no se oía ningún ruido; sin embargo, a Mauricio, el único que no había llevado hamaca sino un saco de dormir, se le subieron las hormigas y tuvo que pasar la noche sentado en una banca.

Al día siguiente nos levantamos temprano a recorrer el sitio arqueológico; se observaba material cerámico por todas partes, había metates y manos de moler en la parte superior de las terrazas. Estábamos en un lugar realmente impresionante. Al final del día prendimos una gran fogata y disfrutamos de un precioso atardecer. Era nuestra última noche antes del regreso. La vista desde allí era insuperable: las ciénagas, el río Magdalena y los caños que desembocan en él. Qué nostalgia tener que marchar tan pronto, porque daban ganas de quedarse.

El viaje de regreso no estuvo libre de tropiezos, después de bajar de la montaña y al llegar a la ribera del río Magdalena, fue necesario esperar a alguien que nos llevara hasta El Banco. Hacia las seis de la tarde unos bogas que pasaban por allí en una canoa que transportaba cinco cerdos enormes nos abrieron campo. Íbamos todos juntos y asustados, el río estaba crecido por las lluvias y los cerdos chillaban y se movían peligrosamente. La canoa parecía a punto de voltearse. El viaje duró lo que para nosotros fueron infinitas horas hasta llegar a El Banco.

A medida que el río aumentaba su caudal, el agua se acercaba al borde de la canoa y había que hacer el quite a los palos y a otros obstáculos que se atravesaban. Llovía a cántaros y no se veían las orillas del río, los cerdos no paraban de chillar y nosotros en silencio tan solo nos mirábamos. Llegamos a El Banco bien entrada la noche, tiritando de frío y muertos de cansancio. Recorrimos varias calles buscando un sitio donde pasar la noche, hasta que finalmente encontramos un hotelito. Dejábamos atrás el primer día de regreso mientras yo seguía recordando el lugar maravilloso que acabábamos de conocer. En la mañana temprano salimos en busca de una lancha que nos acercara a la flota que nos llevaría hasta Tamalameque. De allí nos embarcamos en autoferro hasta Gamarra donde debíamos tomar el tren a Bogotá.

Pero aquí no terminó nuestro periplo, aún nos esperaban más sorpresas. Cuando íbamos a la altura del Magdalena Medio por la región del Carare, el tren

en que viajábamos se descarriló, nuestro vagón se volcó y quedó tendido sobre uno de los costados al lado de la trocha. Afortunadamente todos salimos ilesos, pero puedo decir que nos llevamos un gran susto. Pasamos varias horas bajo el sol ardiente y una humedad espantosa al lado del tren mientras decidían qué hacer, y con la advertencia de que no nos alejáramos porque estábamos en una zona con presencia guerrillera. Ante la ausencia de otro lugar disponible, a quienes viajábamos en el vagón accidentado nos hacinaron en varios vagones de carga sin ventanas ni ventilación. Finalmente, del tren hicimos trasbordo a una flota que nos trajo a Bogotá. Fue una experiencia que nunca olvidaré y aquella que más recuerdo por haber tenido ocasión para establecer nuevas y duraderas amistades, por tener la oportunidad de conocer un lugar tan interesante, por las aventuras vividas y por ser la primera vez que viajaba a un sitio remoto a inicios de mi carrera (una experiencia similar fue narrada por Mauricio Puerta en su manuscrito inédito, Altos del Rosario).

Prácticas de campo organizadas por el Departamento de Antropología

Dos años antes de terminar la carrera, el Departamento de Antropología organizó cursos vacacionales de prácticas de campo en arqueología con dos arqueólogos extranjeros de gran trayectoria, un profesor inglés de apellido Digby y el profesor alemán Henning Bischoff. Sobra decir que me matriculé sin dudar, buscando obtener la experiencia que necesitaba como parte importante de mi formación. Las prácticas se realizaron en sitios cercanos a Bogotá y de fácil acceso. El curso comprendía la excavación en un sitio específico, la instrucción sobre técnicas de excavación, la estratigrafía y el registro de los materiales arqueológicos. Posteriormente, en el laboratorio del Departamento de Antropología, nos iniciaron en las diferentes técnicas de análisis de los materiales recuperados para, por último, recibir orientación sobre cómo llevar los resultados a un informe final. En ese momento, estaba segura de que la investigación era lo mío; disfrutaba enormemente las salidas de campo por estar en contacto con la tierra y ser testigo de cómo una historia se iba desvelando ante mis ojos. Era como leer un libro en el que cada página revelaba un suceso diferente, lleno de misterio y magia.

Trabajo de grado en Pasca, Cundinamarca

En el último año de estudios debía decidir el sitio para hacer el trabajo de grado. El lugar escogido fue Pasca, Cundinamarca. El profesor Chaves fue mi director de tesis y me informó que algunos guaqueros encontraron la balsa muisca en una

cueva de la vereda Lázaro Fonte en 1969. Conocía bien al párroco del lugar, el padre Jaime Hincapié, quien no solo estaba muy interesado en la arqueología, sino en que un arqueólogo visitara su municipio.

Para comenzar, hice varios viajes a Pasca para tener una visión general de la región, el primero junto con el profesor Chaves y los otros en compañía de Ana María Falchetti —mi gran amiga y compañera de estudios— y Clemencia Plazas, su compañera de trabajo en el Museo del Oro. Durante estos viajes recorrimos algunas veredas del municipio, incluido el sitio donde se encontró la famosa balsa de oro. El padre Hincapié me comentó que algunos habitantes de la zona le habían informado sobre la presencia de “tiestos de indios” en el páramo de Sumapaz. En el marco de las lecturas para mi tesis, y luego de encontrar en los cronistas del siglo XVI referencias a la presencia de diferentes grupos indígenas en el páramo, me pareció posible desarrollar la hipótesis según la cual el páramo había sido un espacio de contacto entre varios grupos indígenas. Cuando llegó el momento de mi partida hacia allí, sentí angustia; por primera vez me enfrentaría a una gran responsabilidad sin una guía y debía confiar en lo aprendido durante los años de estudio para hacer lo mejor posible.

El padre Hincapié me puso en contacto con don Wenceslao Caballero, un campesino que vivía en su finca El Charquito, en la vereda Costa Rica, localizada en el páramo de Sumapaz (figura 1), a 3 500 m de altura y a 11 kilómetros al sureste de Pasca. Allí, en un paraje hermoso, donde la vista se perdía en la distancia entre un mar infinito de frailejones y con una percepción de libertad, comenzó esta experiencia.

En las cuevas escogidas para excavar encontré abundante material cerámico, restos de huesos humanos y de animales calcinados. Al terminar el trabajo en el páramo continué con mis exploraciones en la parte baja, cercana al pueblo. Una vez analizados los materiales, constaté que el páramo había sido una zona de contacto entre los muiscas, los panches y otra cultura, que, según inferí por el material cerámico —aunque para confirmarlo sería necesario realizar más investigaciones—, podía tratarse de los sutagaos.

Entregada la tesis y aceptada por el profesor Chaves, recibí el grado como licenciada en Antropología a mediados de 1972. Quedaban atrás los años de estudiante y debía buscar un sitio de trabajo donde pudiera finalmente comenzar mi sueño de vida. Tenía conciencia de mi inexperiencia y por ello consideraba ineludible participar en otras investigaciones que me permitieran adquirir mayor conocimiento y seguridad.



Figura 1. Vista del páramo de Sumapaz, cerca de las cuevas excavadas

Fuente: archivo personal.

Mi experiencia profesional como arqueóloga en la Sierra Nevada de Santa Marta

A principios de 1973 comencé a trabajar como investigadora en el área de arqueología del Instituto Colombiano de Antropología (ICAN), conformado en ese entonces mayoritariamente por antropólogos y no por arqueólogos. Mi vinculación laboral era con un proyecto de investigación en la Sierra Nevada de Santa Marta, a cargo del arqueólogo Gilberto Cadavid; el trabajo consistía en ubicar poblados prehispánicos en sus vertientes norte y occidental, mediante un profundo reconocimiento de la zona. Durante un año recorrimos la Sierra, desde el nivel del mar hasta los 2 900 m aproximadamente. Estudiamos las fuentes etnohistóricas de cronistas del siglo XVI, los relatos de viajeros del siglo XIX y las investigaciones de arqueólogos que habían trabajado anteriormente en esta región como Gerardo Reichel-Dolmatoff y Alicia Dussán, J. Alden Mason, Henning Bischof, Jack Wynn y

Carson Murdy. De cada uno de los sitios hallados se registró su ubicación en una plancha del IGAC, las dimensiones aproximadas, el tipo de infraestructura y accesos o caminos, y se recolectó material cerámico proveniente de huecos de guaquería, barrancos y orillas de ríos o quebradas.

Uno de los objetivos fue relacionar —al menos tentativamente— algunos de los asentamientos por su ubicación, tamaño y grado de elaboración de la infraestructura, con aquellos descritos por los cronistas. La notoria dificultad en la interpretación de las fuentes etnohistóricas nos permitía apenas sugerir, de manera quizá aventurada, una posible correspondencia en casos como Bonda Antigua (Morra Blanca, hoy Bonda), Valle Hermoso (muy cerca de Bonda), Valle de Coto o Loto (valle entre el río Gaira y la quebrada de Arimaca), Betoma (quebrada la Aguja), Valle de la Caldera (alrededor del río Frío y la quebrada la Sirena en la serranía de Tairona) y Taironaca (Ciudad Perdida). Sería interesante que nuevas investigaciones dieran luces sobre la veracidad de estas correspondencias, aprovechando los avances tecnológicos de hoy.

Recorrimos una extensa región con un presupuesto limitado y enfrentamos problemas de seguridad en ciertas regiones afectadas por el auge del cultivo ilícito de la marihuana. Los habitantes nos instaban a alejarnos de los alrededores porque no “se tragaban el cuento” de que hubiera unos “locos” deambulando por la región en busca de “tiestos”. La desconfianza entre la gente hizo necesaria una labor de persuasión para asegurarles que perseguíamos un objetivo científico, no policivo. Con el tiempo se acostumbraron a que deambularan por allí los “loquitos de los tiestos”. Los precios del alquiler de las mulas habían aumentado exponencialmente por la presencia de los marimberos, razón por la cual debíamos no solo cargar todo en las espaldas, sino, adicionalmente, bajar a Santa Marta más veces de las previstas a descargar los materiales en el lugar que nos servía de base.

Nuestro guía, Víctor Rodríguez, era un gUAQUERO conocedor en detalle de la región; además, era presidente del sindicato de gUAQUEROS, que funcionaba formalmente en Santa Marta y todos en la zona donde trabajábamos lo distinguían. Llevaba años recorriendo la Sierra en busca de “guacas” para venderlas a intermediarios. Su conocimiento del territorio nos ayudó mucho para la ubicación de los sitios; conocía la geografía de la región, identificaba los ríos, quebradas y cerros cercanos a los asentamientos encontrados. Nos llevó por bellos parajes que seguramente no habríamos conocido sin su participación. De este trabajo presentamos los resultados en el *Boletín de Informes Antropológicos*, publicado en 1985, en el que se relacionaron los 200 sitios encontrados, con sus principales características de infraestructura (Cadavid y Herrera 1985).

A medida que avanzaba el trabajo me surgieron varios interrogantes: ¿Había diferencias en el material cerámico de los diferentes poblados? ¿Podría detectar su tamaño con la prospección que estábamos haciendo y su complejidad arquitectónica, para llegar a reconocer poblados principales? ¿Cómo eran las vías de comunicación entre los diferentes poblados? ¿Su amplitud y elaboración tenían que ver con la importancia de la vía? ¿De dónde obtenían la piedra para la construcción? Para responder estas preguntas se hacía necesario un proyecto a largo plazo que profundizara el trabajo inicial. Se precisaba más investigación para avanzar y lo ideal habría sido una segunda fase del proyecto. Sin embargo, desde su aparición, el sitio Buritaca 200 (Ciudad Perdida) se convirtió en el centro de la investigación arqueológica y las directivas tanto del ICAN como de Colcultura decidieron destinar la mayoría de los recursos financieros a su investigación. Me di cuenta en ese momento de que la continuación del proyecto quedaba solo en mi mente. Vale la pena mencionar que este proyecto en el que se pretendía ubicar algunos de los poblados encontrados por los españoles se convertía en el primero de ese tipo. Viéndolo retrospectivamente, resultaba ambicioso en virtud de la precariedad de las herramientas existentes en la década de los setenta, como lo mencioné anteriormente. Sabía que la ubicación de los sitios estaba lejos de ser exacta y habría un amplio margen de error que no podíamos subsanar en ese entonces; aun así nos arriesgamos y lo hicimos de la mejor manera posible. Desafortunadamente las planchas originales sobre las que se localizaron los poblados y el archivo fotográfico no se encuentran en poder del actual ICANH¹, lo cual limita de forma importante nuevas investigaciones de arqueólogos o investigadores de otras disciplinas interesados en localizar los 199 sitios encontrados (excluyendo Ciudad Perdida), para georreferenciarlos con la ayuda de las nuevas herramientas disponibles. Al trabajo realizado se le conoce hoy como “reconocimiento regional”; en su momento era bastante rudimentario, mientras que ahora se pueden ubicar los sitios con gran exactitud gracias al desarrollo de la ciencia y la tecnología.

Al reflexionar en lo vivido durante ese año de largas jornadas, me siento satisfecha y pienso que no muchos estarían hoy dispuestos a trabajar en un proyecto como ese, en el que las dificultades eran el pan de cada día. Fue un año trabajando entre la frondosidad del bosque, atravesando diferentes pisos térmicos, entre el calor intenso y el frío penetrante, con lluvia, sol, niebla; en fin, hoy lo veo

1 En 1999 el Instituto Colombiano de Antropología (ICAN) se fusionó con el Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. La entidad resultante fue el actual Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), establecimiento público del orden nacional perteneciente al sector cultura.

retrospectivamente como una época de aprendizaje y formación no solo profesional, sino personal. Desde entonces la Sierra se convirtió para mí en una región mágica de la que emanaba mucha energía. Sus paisajes me dejaban sin aliento; la mayoría de la gente de la región, campesinos y colonos, es maravillosa, nos brindaron afecto y ayuda, y por eso aprendí a apreciarlos y admirarlos.

Primeros trabajos de despeje y reconstrucción en Ciudad Perdida

Dada nuestra experiencia previa, con el hallazgo de Ciudad Perdida en 1976, Gilberto Cadavid y yo fuimos asignados por el ICAN para trabajar allí. La monumentalidad de la Sierra se hacía evidente a medida que se despejaba de su vegetación. Me parece mentira que ya hayan pasado 46 años desde su “descubrimiento”. Por ese entonces tenía 26 años y llevaba tres investigando la cultura tairona. No entro a profundizar en este aspecto ya que el relato sobre esta experiencia fue publicado en 2019, como parte de la *Guía para visitantes al Parque Arqueológico Nacional Teyuna-Ciudad Perdida*, editada por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia y el Global Heritage Fund².

El despeje de vegetación y la reconstrucción de la infraestructura en Ciudad Perdida en 1977 (figura 2 y figura 3) hicieron que comenzara a develarse ante mis ojos la grandeza del sitio y la forma como los taironas lograron transformar su entorno y construir poblados a lo largo y ancho del macizo con una red impresionante de caminos. El poblamiento de la región implicó un gran conocimiento del terreno. Los taironas erigieron poblaciones sobre pendientes abruptas, levantaron muros de diferentes alturas según lo requiriera el terreno, encontraron la forma de conducir el agua que bajaba durante los frecuentes y fuertes aguaceros, conectaron los poblados con caminos que variaban en sus características y, adicionalmente, consiguieron la piedra necesaria para esta labor. Todo ello hacía volar mi imaginación. Los relatos de los cronistas nos dejaron una rica información sobre los habitantes de estas tierras; lo que vieron a su llegada, sus costumbres y forma de vida y los innumerables asentamientos encontrados, incluyendo un detallado registro de los rasgos arquitectónicos de los poblados principales.

Cuando la terraza central de Ciudad Perdida quedó despojada de su vegetación y descubrí su majestuosidad arquitectónica, me quedé sin aliento. Advertí un paisaje imponente, las montañas azuladas que circundan el sitio, la vegetación exuberante, la variedad de aves que anidaban en los árboles, las oropéndolas que

2 Véase: <https://publicaciones.icanh.gov.co/index.php/picanh/catalog/book/35>



Figura 2. Primeras construcciones en la Sierra Nevada de Santa Marta

Fuente: archivo personal.

volaban sobre nosotros y sus nidos colgando de las altísimas palmas de tagua que se mecían con el viento y los monos aulladores a los que escuchábamos llegar con sus aullidos inconfundibles. Al oírlos me dirigía hacia ellos y los encontraba en las ramas de algún caracolí, caminando en sus cuatro patas y colgándose con su cola prensil a alguna rama para coger sus frutos. En las noches escuchaba a lo lejos al manao o puerco silvestre que trituraba ruidosamente los frutos de las taguas de las que se alimentaba. Sentía la naturaleza en todo su esplendor.



Figura 3. Terraza principal reconstruida

Fuente: archivo personal.

Mi retiro del ICAN

En 1978, mientras trabajaba en Ciudad Perdida, se dio mi retiro del ICAN por desacuerdos con las políticas que trazaron la directora de Colcultura y el director del ICAN sobre lo que debía hacerse en el sitio; yo no estaba de acuerdo con que se otorgara mayor relevancia a la restauración —desde una perspectiva de promoción turística del sitio— que a los trabajos arqueológicos. Cuando la directora de Colcultura me informó que para ellos el sitio era “una chiva turística para neófitos” y que debía estar de acuerdo con ello o marcharme, me opuse por las consideraciones que abajo señalaré y por las cuales me declararon insubsistente. Esta fue una decisión difícil, pero debía actuar según mis principios. No fue fácil por lo que el sitio representaba para mí, además de la Sierra, pero debía afrontar las consecuencias. Y eso fue lo que hice.

Ciudad Perdida, a la que comenzaron a llamar el Machu Pichu colombiano, se convirtió en el centro de interés del ICAN y absorbió una significativa cantidad de recursos. Si bien es cierto que el sitio era grandioso y se diferenciaba de muchos de los que habíamos hallado, también resultaba importante realizar trabajos arqueológicos, no en el filo central que había sufrido los mayores embates de la guaquería, sino en otros sectores menos intervenidos. Aunque su reconstrucción era importante y necesaria, a mi juicio el trabajo arqueológico era prioritario. No sé si su criterio tenía que ver con el ingreso de recursos del turismo y por eso las directivas de Colcultura y del ICAN decidieron priorizar su reconstrucción y convertirlo en un centro turístico que fuera reconocido a escalas nacional e internacional. A pesar de que en los primeros años se hicieron algunas excavaciones, el mayor énfasis se puso en la reconstrucción. Como resultado, la investigación arqueológica quedó relegada a un segundo plano por varios años hasta que, solo a partir de la década de los 2000, Santiago Giraldo comenzó a impulsar la investigación arqueológica en Ciudad Perdida. Seguramente algunos de los colegas estaban a favor de la reconstrucción, y lo entiendo, de esa manera fue como muchos de ellos tuvieron la oportunidad de trabajar allí.

Al principio fue un duro golpe pero, como las cosas suceden por algo, poco antes de mi retiro y mientras aún trabajaba en Ciudad Perdida, el profesor Thomas van der Hammen, geólogo y palinólogo de la Universidad de Ámsterdam, nos visitó y me comentó del estudio que estaba a punto de iniciar en la cuenca del río Buritaca con la Universidad de Ámsterdam y el Instituto de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional. Él consideraba relevante incluir a Ciudad Perdida en este estudio por su importancia arqueológica y por estar ubicada en la cuenca del mismo río. Gracias al profesor Van der Hammen fui consciente de la necesidad de contar con una visión integral de los sitios arqueológicos; era necesario incluir estudios medioambientales e interdisciplinarios para comprender la relación del ser humano con su entorno. La palinología aportaría información esencial sobre los cambios de vegetación a lo largo del tiempo y sobre la intervención de las personas en el paisaje, en donde se podían establecer áreas de cultivo mediante la evidencia de plantas cultivadas.

Formación en palinología y estudios de posgrado: proyecto en el transecto Buritaca con los holandeses

Luego de mi salida del ICAN en 1978, me uní al equipo del profesor Van der Hammen en su investigación a lo largo del río Buritaca, desde su desembocadura hasta el

páramo. Esta experiencia fue otra etapa de aprendizaje más en mi vida profesional sobre una ciencia poco conocida hasta el momento y, además, la oportunidad de relacionarme con expertos de las ciencias naturales que participaban en el proyecto en temas como vegetación, suelos, clima, geología, hidrología y paleoecología. Este proceso resultó muy enriquecedor, debido a que además de colaborarles, me instruían en los diferentes campos del conocimiento. Les agradezco su generosidad al compartir información y haber sido testigo de lo que realmente es un trabajo en equipo.

Estando en el trabajo de campo, el profesor Van der Hammen me ofreció una beca para estudiar palinología en Holanda³. Era la oportunidad de aprender algo nuevo que más adelante pudiera aplicar en la investigación arqueológica, de ampliar mis conocimientos y hacer uso de nuevas herramientas. En 1978 viajé a Holanda, becada por un año para estudiar palinología. Se trataba de un curso práctico en el que aprendí técnicas para aislar los microfósiles preservados en el suelo, a identificar los granos de polen para la interpretación de la vegetación y, en el caso de la arqueología, a reconocer la intervención del ser humano en el paisaje y las plantas cultivadas. Finalizada mi estadía en ese país viajé a Londres para hacer un doctorado en arqueología ambiental en el Instituto de Arqueología de la Universidad de Londres, donde mi director de tesis fue el profesor David Harris; el tema fue la agricultura aborígen y los cambios de vegetación en la Sierra Nevada de Santa Marta.

Al culminar mis estudios en 1983, regresé a Colombia con la ilusión de trabajar en nuevos proyectos, aplicar los conocimientos adquiridos e integrarlos a los estudios arqueológicos. No me imaginé que las cosas iban a ser tan complicadas pues ninguna institución estaba interesada en contratarme. Según decían, estaba sobrecalificada y no tenían los recursos para contratarme.

.....

3 Estudiar palinología suponía abordar una disciplina que hasta el momento había sido incluida en unos pocos trabajos arqueológicos realizados por investigadores extranjeros. Me refiero al trabajo de Gonzalo Correal en el sitio precerámico de Tequendama y a quien hizo el estudio de polen, el profesor Thomas van der Hammen.

Proyecto arqueológico del Valle de la Plata

Tuve la oportunidad de ser invitada por el profesor de la Universidad de Pittsburgh, Robert Drennan, para trabajar en el Proyecto Arqueológico del Valle del Río La Plata en el Huila en 1984. Esta investigación la realizaba con el Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes y consistía en hacer un reconocimiento regional sistemático en los municipios de Paicol, Tesalia, La Argentina y alrededores del páramo de Puracé. Mi responsabilidad consistió en realizar los análisis paleoecológicos del área de estudio donde trabajé durante dos años. Era un nuevo comienzo y pensaba sacar provecho de lo aprendido. En 1985 se publicaron los primeros resultados sobre el estudio medioambiental.

Profesora asistente del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional

Finalizada la investigación en el Valle de la Plata en 1986, y sin perspectivas de trabajo a corto plazo, Héctor Llanos, un buen amigo y profesor de arqueología del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional, me invitó a presentarme a una convocatoria recién abierta para ser profesora de arqueología. Mi reacción inmediata fue una negativa tajante. No se dio por vencido con el argumento de que sería una buena experiencia para mí, debido a que tendría la oportunidad de transmitir mis nuevos conocimientos a los estudiantes. En realidad, la docencia me causaba intranquilidad por mi timidez, en razón a que padecía de una suerte de “pánico escénico”. Tenía conciencia de ello; nunca había pensado, ni remotamente, en dedicarme a esta actividad profesional. Era bien conocido que por ese entonces los estudiantes del departamento habían hecho renunciar a varios profesores, lo que aumentaba mi aprehensión. Finalmente me dejé convencer por Héctor y me presenté a la convocatoria. En el fondo de mi corazón esperaba no pasar, pero fui seleccionada.

Ser profesora fue un aprendizaje más, seguramente el más duro ya que tenía que apaciguar mis demonios y hacerles frente. Las siguientes noches fueron de total insomnio. No podía retroceder, debía seguir adelante y dar lo mejor de mí. Tenía un reto enorme en mi vida profesional. Afortunadamente, al poco tiempo me sentí más segura y fui tranquilizándome, gracias al apoyo de los profesores Héctor Llanos y Luis Guillermo Vasco, y por ser bien recibida por los estudiantes. Estuve en la universidad durante dos años y aún le agradezco a ese gran amigo que

me hubiera convencido; gracias a eso, logré perder el miedo a hablar en público y ganar confianza. Si no hubiera sido así, no lo hubiera logrado.

Proyecto arqueológico en Araracuara, Amazonas

Ahora quiero referirme de forma sucinta a mis últimos 17 años de ejercicio profesional. Un año antes de renunciar a la Universidad Nacional creamos con Inés Cavelier y Santiago Mora, amigos arqueólogos de la Universidad de los Andes, la Fundación Erigaie, una organización sin ánimo de lucro dedicada principalmente a la investigación arqueológica.

Uno de los proyectos que trabajamos en la Fundación, surgió de la necesidad de relacionar la información proveniente de diferentes sitios arqueológicos del país para ayudar a los investigadores de varias disciplinas; participaron investigadores y estudiantes de arqueología, edafología, botánica, palinología y geología. Mediante el diseño de una base de datos relacional, en la que se incluyeron los diferentes materiales recolectados (cerámicos, líticos, macrorrestos vegetales, polen, fitolitos, suelos, entre otros, junto con los datos geográficos del sitio), se pretendía integrar la información proveniente de las distintas ramas del conocimiento, con el fin de hacerlo accesible a todos, romper el aislamiento de investigadores y producir modelos para que los especialistas de diversas áreas compartieran su información.

En esta investigación se trabajó por varios años con financiación de Colciencias, Tropenbos Colombia y Heinz Trust; en 1994 mereció el Premio Nacional de Arqueología otorgado por Colcultura a la publicación *Informática y arqueología: un modelo para el estudio de datos básicos*. Fue diseñado como una aproximación a la paleoecología humana, por lo que el modelo está estrechamente ligado al quehacer arqueológico y facilita el uso de las informaciones recuperadas en excavaciones. Además, incluye tácticas desarrolladas por comunidades agrarias y de cazadores recolectores actuales, que pueden compararse con las del pasado. Para la prueba del modelo, los datos que la alimentaron inicialmente provinieron de la cuenca amazónica, aprovechando los datos del trabajo que la Fundación hacía en esa región (Urrego, Herrera, Mora y Cavelier 1995). Asimismo, el modelo permite el manejo de inventarios, de gran valor en las labores de patrimonio y utilizados como apoyo a la arqueología de rescate. Lo acopiado se presentó al ICAN, pero luego de varias reuniones, sus funcionarios dijeron que no les interesaba participar. La Fundación decidió seguir sola y comenzó la labor de digitalizar los datos de

gran parte de los libros de arqueología publicados hasta el momento, incluyendo informes finales de arqueología de rescate.

Erigaie centró sus esfuerzos en hacer investigación de largo aliento en la región Amazónica, específicamente en Araracuara, en el medio río Caquetá. Para esta época, los proyectos investigativos de largo plazo solo conseguían ser viables mediante la financiación extranjera o como programas desarrollados con fondos privados, ya que las entidades públicas como el ICAN o las universidades no disponían de los recursos ni del tiempo necesarios para encararlos. Advertimos que la única vía posible sería constituir una fundación privada, y decidimos emprender esta labor. En un comienzo, fue indispensable conseguir fondos para financiar la investigación. Fue una tarea ardua, pero se logró poco a poco, con la presentación de propuestas a diferentes entidades y organizaciones. De esta forma se consiguió el dinero para estudios arqueológicos y medioambientales (macrorrestos botánicos, polen, vegetación y suelos) y para cubrir los gastos administrativos de la Fundación.

La propuesta inicial comprendía un área extensa (desde Araracuara hasta La Pedrera), pero en la primera temporada de campo nos dimos cuenta de que no resultaba factible cubrir este inmenso territorio. Decidimos entonces limitarnos a dos lugares: la zona donde funcionaban las oficinas de la Corporación Araracuara (antigua colonia penal) donde viven grupos huitotos y andoques, y Peña Roja, 50 kilómetros río abajo de Araracuara, a 170 m de altura sobre el nivel del mar en una terraza baja no inundable, ocupada por una familia extensa del grupo nonuya. Durante estos años de trabajo contamos con la colaboración de la comunidad indígena, que formó parte de las excavaciones arqueológicas. Con ellos tuvimos una fluida comunicación y cooperación. Fue una oportunidad única en la que aprendimos mutuamente y generamos una relación de amistad. En mi último año de trabajo como docente de la Universidad Nacional, y ya marchando la Fundación Erigaie, el departamento de Antropología aprobó mi solicitud de llevar a varios estudiantes de último año de carrera a una temporada de campo de tres meses en Araracuara. Fue una experiencia muy interesante para nosotros y espero que haya sido formadora para ellos. Allí tuvieron ocasión de conocer y ser partícipes de un enfoque metodológico de la arqueología diferente del que conocían hasta el momento en la Universidad, porque incluía al ser humano dentro del paisaje como una unidad. Por ello, la técnica de descapotaje seguía la topografía de la capa arqueológica. Se requería una especial rigurosidad tanto del registro de los materiales como de los cambios del suelo, algo nuevo para los estudiantes. En este proyecto cada uno debía tener en cuenta lo que hacía el resto del equipo, puesto que de este factor dependía el éxito del trabajo. La problemática en las dos regiones

estudiadas, Araracuara y Peña Roja, variaba de forma considerable porque se trataba de ocupaciones distintas. Los estudiantes venían con poca experiencia de campo y no habían estado en un programa de largo plazo. Por otra parte, la convivencia de tantas personas bajo el mismo techo resultaba inédita para ellos, de modo que se hacía necesaria su colaboración en las labores cotidianas y salirse del salón de clase. El trabajo se tornaba pesado, la alimentación no era la mejor y aun así debían mostrar resultados, aunque algunas veces preferían dedicar su tiempo a otras actividades. Algo nuevo para ellos fue el hecho de interactuar con los indígenas y conocer a profesionales de otras disciplinas (biólogos nacionales y extranjeros).

Durante estos años (desde 1986), se avanzó en el conocimiento de la arqueología amazónica; específicamente, se ampliaron los resultados de investigaciones anteriores como las de Herrera *et al.* (1980-1981) y Andrade (1986). Adicionalmente, se hicieron aportes importantes a la arqueología del Amazonas, como los siguientes:

Para la Meseta de Araracuara

1. Se registró el desarrollo de nuevas técnicas agrícolas que implicaron especialización y aumento demográfico, gracias a la inclusión de la palinología y de los macrorrestos vegetales (Mora, Cavelier y Herrera 1989).
2. Se documentaron los procesos que dieron origen a los suelos antropogénicos (suelos negros) y antrópicos (suelos pardos) y sobre el tipo de cultivos, cambios en la vegetación a partir de actividades humanas y cambios del clima. Se observó que entre el 4700 y 400 a. P., grupos agrícolas ocupaban la Meseta de Araracuara con dos patrones diferentes en los periodos de cultivo y descanso del suelo, así como de los productos cultivados y las prácticas de fertilización (Herrera, Mora y Cavelier 1988).
3. Se distinguieron varias ocupaciones con características específicas que revelaron transformaciones sociales; sus diferencias se reflejan en su economía de subsistencia (patrón de asentamiento, organización del trabajo comunal, técnicas agrícolas, estilos y procedimientos en la manufactura cerámica y selección de materias primas, entre otras) (Rodríguez *et al.* 1991).
4. Se comprobó que los suelos negros se formaron en sitios de vivienda y no en áreas de cultivo y los suelos pardos se asociaron a campos de cultivo próximos a las viviendas. Con los estudios edafológicos y palinológicos se probó que las actividades mencionadas se interrelacionaban y alternaban (Herrera *et al.* 1992).

5. En uno de los yacimientos excavados se observó una ocupación continua a lo largo de 900 años y una extensión considerable de suelos pardos. El espesor del suelo no dependía solo del tiempo que este toma en formarse, sino del uso del espacio en un asentamiento. Por otra parte, la dinámica de un asentamiento que contempla la densidad demográfica y su estabilidad determina el espesor y demás características del suelo modificado (Mora *et al.* 1991).

Para Peña Roja:

1. Se observó que la ocupación se inicia en el precerámico; la mayor cantidad de semillas carbonizadas se registra en los periodos más tempranos (9000 a. P.). Se registró la presencia de plantas cultivadas alrededor del 8000 a. P. con el estudio de los fitolitos realizado por Piperno (1999); su interpretación fue de una horticultura a baja escala que no requería de un clareo sustancial del bosque. La reconstrucción de la actividad humana hacia principios del 9000 a. P. indica la presencia de un grupo de cazadores-recolectores con conocimiento del bosque tropical; su etapa inicial fue de un uso intensivo de los recursos del bosque y luego fue parcialmente reemplazada por el cultivo de plantas. Esto implicó una disminución en el uso de los productos del bosque, la desaparición de ciertas especies y la introducción de otras nuevas.
2. La primera ocupación de Peña Roja muestra el conocimiento para la selección y procesamiento de los recursos alimenticios selváticos; se distinguieron productos alimenticios y se reconocieron los requisitos para el consumo. Además, se hizo una temprana utilización y manipulación de las plantas, orientadas a explotar recursos concentrados; se propagaron recursos muy deseados que naturalmente se dan dispersos, lo que amplió su rango natural o su concentración; el estudio de suelos indicó, para los 500 años fechados, una continua y densa ocupación durante el precerámico (Cavelier *et al.* 1995).

Durante estos años de investigación en el medio río Caquetá se presentaron, entre 1987 y 2000, los resultados de los trabajos de investigación en diversas publicaciones y en seminarios nacionales e internacionales. La última temporada de trabajo de campo en ese mismo sitio tuvo lugar en 1994, cuando, debido a la proximidad de la guerrilla, fue inevitable culminar el trabajo abruptamente y regresar a Bogotá. Sin embargo, nos quedaba por delante mucho análisis de laboratorio de los diferentes materiales excavados, que se hizo en los años siguientes.

De lo hecho en el Amazonas solo me quedan buenos recuerdos y logros importantes. El trabajo en equipo fue siempre fructífero y enriquecedor, pues todos aportamos ideas y propuestas para el beneficio y progreso del proyecto, desde la

perspectiva del respeto mutuo y el trato cordial. En Inés Cavelier encontré a una gran compañera de trabajo y a una verdadera amiga, que es lo que hoy más valoro.

En 2003 llegó el momento de encontrar una persona a quien transferir las riendas de la Fundación, debido a que no estaba en nuestros planes liquidarla y lo que queríamos era hallar a alguien capaz de darle continuidad, sin importar la línea de investigación. Finalmente, y para fortuna nuestra, Mónica Therrien, quien venía investigando en el área de arqueología histórica, se hizo cargo de la Fundación. Continué trabajando con ella hasta 2005.

Mis últimas investigaciones con la Fundación Erigaie

Con la experiencia obtenida de la base de datos relacional de arqueología hecha en la década de los noventa y hasta 2004, la Fundación Erigaie trabajó en otras investigaciones sobre conocimiento tradicional y uso de recursos de flora y fauna con el Instituto Alexander von Humboldt: “Base de datos de conocimiento tradicional y uso de recursos biológicos en Colombia. Primera fase: búsqueda y evaluación bibliográfica” (1999), “Bases conceptuales, diseño y prueba de una base de datos relacional de conocimiento tradicional y uso de recursos de flora y fauna” (2003-2004), y una compilación y sistematización de información bibliográfica sobre uso de los recursos naturales: “Conservación y uso sostenible de la biodiversidad en los Andes colombianos” (2005). Era una nueva experiencia en la integración de la información etnobotánica del país para el uso de la arqueología y otras disciplinas pertenecientes al campo de la biología. Se comenzó con una primera fase de búsqueda y evaluación bibliográfica lo más precisa posible, de alta calidad y cantidad de información, para consignar en la base de datos de conocimiento tradicional. El propósito del trabajo era proveer una base para la toma de decisiones en cuanto al acceso y conocimiento tradicional sobre los recursos genéticos. Luego se centró en la diversidad de conocimientos y experiencias de las comunidades indígenas, campesinas y negras, entre otras, para hacerla accesible a la comunidad científica en general.

Se incluyeron los diferentes aspectos de la vida de un grupo humano, sus labores diarias, su sistema de pensamiento, la relación con el medio que los rodea y los cambios mismos que se dan de modo continuo dentro de cualquier sociedad y la experiencia que han ido adquiriendo a lo largo de años de ensayo y que se transmite de generación en generación mediante la tradición oral. A su vez, se tuvo en cuenta la información de textos etnográficos, etnobotánicos y en algunos casos biológicos, en los que se acopiaron referencias de todo el país, provenientes de un

sin número de culturas, que podrían compararse para profundizar en áreas y temas de investigación, conservación y mejoramiento de la calidad de vida de las comunidades.

Como sabemos, para los grupos indígenas el mundo no está dividido en diferentes espacios; el ser humano y la naturaleza son uno solo, todo está vinculado. Fue precisamente esta visión, la que se quiso proyectar en la estructura conceptual. Se incluyeron, además, datos sobre animales ya que casi la totalidad de la información y bases de datos provienen del conocimiento de plantas.

Nuevos derroteros

Cuando llegó el 2006 decidí apartarme del ejercicio de la profesión después de 33 años de labores, con tristeza, pero con la sensación del deber cumplido y aceptando que comenzaba otra etapa de vida. Al mirar en retrospectiva me siento privilegiada por haber trabajado durante tantos años en lo que más me gusta, la arqueología. No mucha gente puede decir lo mismo. No todo fue color de rosas; hubo momentos difíciles en los que debí superar obstáculos, pero fueron más las satisfacciones, aprendizajes y logros.

Esto no quiere decir que haya perdido todo contacto con los proyectos de mi interés, solo que no me he involucrado directamente. En esta nueva etapa quise dedicarme a actividades dejadas de lado por tantos años, como la lectura de obras de literatura, escribirles a mis hijas y nietos anécdotas —para que más adelante recuerden a su madre y abuela— y cuentos de seres fantásticos, algo que nunca antes había pensado hacer, y dedicarle tiempo de calidad a mi familia para estar presente en su vida.

Para concluir, es importante decir que esos años, cuando ejercí mi profesión, se distinguieron por el auge de proyectos arqueológicos en diferentes regiones del país. Aunque los recursos de investigación no eran holgados, el interés y la responsabilidad de los profesionales era tal que hubo un gran avance. Como ejemplo puedo mencionar algunos de ellos: las investigaciones de Clemencia Plazas y Ana María Falchetti en el bajo río San Jorge, las de Marianne Cardale y Leonor Herrera con el proyecto de Pro Calima, las de Héctor Llanos en el Alto Magdalena, las de Elizabeth Reichel y Ángela Andrade en el Medio río Caquetá, las de Gonzalo Correal sobre el hombre temprano y muchas más. A diferencia de los proyectos de rescate que se popularizaron a partir de la década de los noventa, en estos los arqueólogos(as) mostraron compromiso y dedicación con el ejercicio profesional

sin importar los limitados recursos disponibles y que redundaron en el avance de esta ciencia.

En la actualidad, la mayoría de la investigación arqueológica resulta de proyectos de rescate que ofrecen enormes sumas de dinero y se convierten en el incentivo de los nuevos arqueólogos, por lo que en gran parte se pierde la rigurosidad y el compromiso con que se trabajaba en el pasado.

Agradecimientos

Agradezco especialmente a la ayuda y buena disposición de los trabajadores, campesinos e indígenas en los sitios donde realicé mis trabajos de campo. Su participación en las investigaciones fue decisiva. También, a los contados colegas que se distanciaron de la cultura mayoritariamente machista que permeaba la labor arqueológica.

Por último, pero no menos importante, agradezco a mi familia. A mi marido Gabriel y a mis hijas Laura y Bárbara, de quienes siempre recibí apoyo. No fue fácil para ellos sobrellevar las largas ausencias durante las temporadas de campo, lejos de casa. A mi madre, quien brindó un apoyo invaluable cuando las niñas eran pequeñas. Me considero afortunada de haber encontrado un ambiente familiar propicio para ejercer mi profesión, circunstancia que no era común en esa época. A mis nietos, Pablo y Helena, con quienes tuve y tengo el privilegio de compartir momentos maravillosos e intereses en común.

Referencias:

- Andrade, Ángela.** 1986. *Investigaciones arqueológicas en los antrosuelos de Araracuara*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales del Banco de la República.
- Cadavid, Gilberto y Luisa Fernanda Herrera de Turbay.** 1985. "Manifestaciones culturales en el área Tairona". En *Informes Antropológicos*, editado por el Instituto Colombiano de Antropología, 1: 5-54. Bogotá: ICAN.
- Cavelier, Inés, Camilo Rodríguez, Santiago Mora, Luisa Fernanda Herrera y Gaspar Morcote.** 1995. "No solo de caza vive el hombre: ocupación del bosque amazónico, Holoceno Temprano". En *Ámbito y ocupaciones tempranas de la América Tropical*, editado por Inés Cavelier y Santiago Mora, 27-44. Bogotá: Fundación Erigaie; Instituto Colombiano de Antropología; Editora Guadalupe Ltda.

- Fundación Erigaie.** 1999. “Base de datos de conocimiento tradicional y uso de recursos biológicos en Colombia. Primera fase: búsqueda y evaluación bibliográfica”. Informe final presentado al Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt. Inédito.
- Herrera, Leonor, Warwick Bray y Colin Mc. Ewan.** 1980-1981. “Datos sobre la arqueología de Araracuara (comisaría del Amazonas, Colombia)”. *Revista Colombiana de Antropología* 23: 183-252. <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/1740>
- Herrera, Luisa Fernanda, Adriana Sarmiento, Juan Felipe Hoyos y Gabriel Cabrera.** 2004. “Bases conceptuales, diseño y prueba de una base de datos relacional de conocimiento tradicional y uso de recursos de flora y fauna”. Informe final presentado al Instituto Humboldt. Inédito.
- Herrera, Luisa Fernanda, Inés Cavellier, Camilo Rodríguez y Santiago Mora.** 1992. “The Technical Transformation of an Agricultural System in the Colombian Amazon”. *World Archaeology. The Humid Tropics* 24 (1): 98-113. <https://www.jstor.org/stable/124900>
- Herrera de Turbay, Luisa Fernanda, Inés Cavellier y Santiago Mora.** 1988. “Araracuara: Selección y Tecnología en el Primer milenio A.D.”. *Revista Colombia Amazónica* 3 (1): 75-87.
- Herrera de Turbay, Luisa Fernanda.** “Estudio Medioambiental”. Introducción a *Arqueología regional en el Valle de La Plata, Colombia. Informe preliminar sobre la temporada de 1984 del Proyecto Arqueológico Valle de La Plata*”, editado por Robert D. Drennan, 16. Michigan: The Michigan University. <https://dokumen.pub/qdownload/regional-archaeology-in-the-valle-de-la-plata-colombia-arqueologia-regional-en-el-valle-de-la-plata-colombia-9780915703067-9781951538316.html>
- Herrera de Turbay, Luisa Fernanda.** 1984. “La actividad agrícola en la Sierra Nevada de Santa Marta: perspectiva histórica”. En *La Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia). Transecto Buritaca-La Cumbre*. Vol. 2 de *Estudios de Ecosistemas Tropandinos*, editado por Thomas van der Hammen y Pedro M. Ruiz. 501-530. Berlín, Stuttgart: J. Cramer.
- Mora, Santiago, Luisa Fernanda Herrera, Inés Cavellier y Camilo Rodríguez.** 1991. “Plantas cultivadas, suelos antrópicos y estabilidad. Informe preliminar sobre la arqueología de Araracuara, Amazonia colombiana”. En *Latin American Archaeology Reports II*. Pittsburgh: University of Pittsburgh. <https://sites.pitt.edu/~ccapubs/books/r002.html>
- Mora, Santiago, Inés Cavellier y Luisa Fernanda Herrera.** 1989. “Itinerancia, intensificación y rastros: un caso amazónico”. *Revista de Antropología y Arqueología* 5 (1-2): 135-151.
- Piperno, Dolores R.** 1999. *Report on Phytoliths from the Site of Peña Roja, Western Amazon Basin*. Inédito.
- Puerta, Mauricio.** 1970. *Altos del Rosario*. Inédito.

Rodríguez, Camilo, Luisa Fernanda Herrera, Inés Cavelier y Santiago Mora. 1990-1991. “La dinámica del ámbito y de la sociedad a través de la arqueología amazónica”. *Revista Colombiana de Antropología* (28): 161-167. <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/1934>

Sarmiento Dueñas, Adriana y Luisa Fernanda Herrera. 2005. “Compilación y sistematización de información bibliográfica sobre uso de los recursos naturales. Proyecto: Conservación y uso sostenible de la biodiversidad en los Andes colombianos”. Informe final presentado al Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt. Inédito.

Urrego, Cristina, Luisa Fernanda Herrera, Santiago Mora e Inés Cavelier. 1995. *Informática y arqueología: un modelo para el estudio de datos básicos*. Bogotá: Premios Nacionales de Cultura-Colcultura; Tercer Mundo Editores.

ARTÍCULOS



La fuerza de la yuca en las mujeres yukuna-matapí: una potencia mediadora entre sistemas económicos en la Amazonia oriental colombiana

The Force of Manioc of Yukuna-Matapí Women: a Mediating Power between Economic Systems in Western Colombian Amazonia

<https://doi.org/10.22380/2539472X.2418>

Recibido: 20/05/2022 • Aprobado: 26/09/2022 • Publicado: 01/09/2023



Artículo

Diana Rosas Riaño

Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá

drosasr@unal.edu.co

<https://orcid.org/0000-0003-0092-6404>

Resumen

El proceso ritual de la menarca en las mujeres yukuna-matapí es un conocimiento corporal que se encarna como *fuerza de la yuca*, y que se materializa en una efectiva productividad económica y una eficiente capacidad reproductiva. Mediante una apuesta etnográfica multisituada, reconstruyo las trayectorias de movilidad de cuatro mujeres en la interface rural/urbano en el resguardo del Mirití y las ciudades de Leticia y Bogotá. Realzo la manera como la fuerza de la yuca les permite interactuar, confrontar y resolver las sujeciones derivadas del cruce entre el sistema económico del don, que sustenta la organización social de la maloca, y el sistema económico capitalista. Con una perspectiva fenomenológica y etnopoética, en el artículo analizo las cuatro experiencias corporales y narrativas que se cruzan entre estos regímenes económicos.

Palabras clave: etnología amazónica; mujeres indígenas; menarca; productividad; economía del don; capitalismo.

Abstract:

The ritual process of menarche in Yucuna and Matapí women is a bodily knowledge that is embodied as the strength of the yucca, materialized in an effective economic productivity and an efficient reproductive capacity. From a multi-situated ethnographic

approach, I reconstruct the mobility trajectories of four women in the rural/urban interface, between the Mirití river, Leticia and Bogotá, to highlight the way in which the strength of the yuca allows them to interact, confront and resolve the subjections derived from the intersection between the gift economy system, which sustains the social organization of maloca and the neoliberal economic system. The analysis of these four bodily and narrative experiences at the crossroads between these economic regimes structures this article.

Keywords: amazonian ethnology; menarchy; indigenous women; productivity; gift economy; capitalism.

Introducción

En el río Mirití, ubicado en la Amazonia oriental colombiana, la fuerza de la yuca se encarna en las mujeres yukuna-matapí durante el proceso ritual de la menarca, que busca convertirlas en mujeres adultas, económicamente productivas y fértiles (Belaunde 2019; Buckley y Gottlieb 1988; Rosas 2021). Cosmológicamente, esta fuerza asegura la reproducción de la vida, en un sistema en el que producir garantiza la vida misma. De modo simbólico, se materializa en agencias derivadas de las historias de origen: madre de los pescados, poseedora de las plantas cultivadas, inventora de la alfarería y dueña de la transformación de comida (Van der Hammen 1992). En las historias de vida forma parte constitutiva del devenir de una mujer adulta y cristaliza el proceso de construcción de cuerpo y persona, central en esta sociedad (Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro 1979). Pero es en la experiencia personal donde la fuerza de la yuca se materializa de maneras específicas, según la historia familiar, el lugar que ocupa la mujer en ella, las vivencias corporales y las trayectorias espaciales particulares que trenzan sus vidas entre el sistema del don, cuyo motor es la producción de comida (Costa 2017; Maldonado 2005; Micarelli 2018) y el sistema capitalista, derivado de la historia colonial, que busca generar riqueza (Ortner 2020).

En este artículo exploro la fuerza de la yuca que se cruza con la economía del don y la economía capitalista que experimentan cuatro mujeres de diferentes generaciones con movilidads disímiles entre su territorio, Bogotá y Leticia, en sus trayectorias de vida¹.

1 Este artículo es resultado de la investigación “Ir fuera: menstruación, yuruparí y movilidad. Trayectorias espaciales y experiencias corporales de mujeres indígenas del Mirití-Paraná”, financiada por la beca 727 de Colciencias, 2016.

A partir de las experiencias y narrativas de mediación desplegadas por ellas, mi propósito es contrastar la manera como cada una hace valer la fuerza de la yuca, consolidada en su ritual de menarca, para sortear las exigencias y sujeciones que ciernen sobre ellas ambos regímenes económicos. Para ello, me apoyo en un acercamiento fenomenológico de su experiencia corporal que asimila las prácticas corporales como formas de conocimiento y aprehensión del mundo (Bourdieu 2007; Citro 2010). Utilizo la transcripción etnopoética (Echeverri 2002) para denotar el proceso de emergencia de conciencia (Hill 1995) que da forma a una entidad de sujeto que cada una es y ejerce por medio de su narrativa (Ochs y Capps 1996), al confrontar las tensiones que ambos sistemas generan en sus vidas. ¿En qué consiste esa fuerza de la yuca para cada una de las cuatro mujeres? ¿Cómo las ayuda a transitar las sujeciones que ambos sistemas imponen sobre ellas? ¿Cuáles son las implicaciones de estos tránsitos en sus vidas y en la emergencia de conciencia como sujeto individual?

Corporeizando la fuerza de la yuca

Waka'apoyo i' *ijnakana* en yukuna significa menstruar e ir fuera de la casa. *Waka'aperi*, se refiere al ritual de iniciación masculino del yuruparí. Ambas palabras y procesos rituales tienen en común el vocablo *waka*: "ir fuera" y proponen una intensa, pero disímil experiencia ritual y corporal para hombres y mujeres. Esta se incorpora en el inconsciente somático a través de valores y conceptos morales y sociales que buscan construir sus identidades adultas (Jackson 2010, 73) y ejercen un conocimiento propio a su sexo (Belaunde 2019), el cual define ámbitos de productividad y poder para cada uno: el conocimiento chamánico masculino y el conocimiento productivo femenino.

Las cuatro mujeres, nacidas en las décadas de 1950, 1980 y 1990, con quienes trabajé entre 2018 y 2019 en Bogotá, Leticia y el resguardo, coincidieron en expresar una gran conmoción ante el descubrimiento de su primer sangrado. A esta conmoción le siguió una experiencia ritual mediada por el cuerpo: un resguardo social y espacial, ayuno prolongado, vómitos provocados por la ingesta de plantas; una larga dieta, restricciones de movilidad, la prohibición de tocar ciertos objetos, someterse a baños largos a la madrugada, pintura corporal y el consejo de una mujer mayor. Durante el proceso, el médico tradicional se aseguró de curar, por medio de rezos y conjuros, cada fase, cada alimento y elemento que fue tocando e ingiriendo la niña. La abuela o la madre le brindaron los cuidados

necesarios. Para todas, esta fue una experiencia que cambió sus vidas, pero de la cual no recibieron explicaciones. Adquirió sentido ahí, en el cuerpo mismo.

Los relatos destacan la estimulación de una fortaleza espiritual que se vuelve física y que en la cotidianidad les proporciona una potencial adaptabilidad a la diferencia, la adversidad y el peligro. Enfrentar el hambre, la ansiedad y la soledad —con la quietud, el aislamiento, la dieta y el ayuno—, instauró en ellas la capacidad de integrar física y energéticamente las realidades interna y externa, y asentó la habilidad de contención y autodeterminación sobre sí mismas. Estos conocimientos corporeizados encauzan las principales agencias que como mujeres deben asumir: ir fuera para materializar la exogamia, adaptarse a lo desconocido, parir autónomamente y producir comida para asegurar su subsistencia y la de los suyos. En síntesis, se trata de convertirse en una mujer adulta e independiente, como lo han resaltado etnografías de la región (Barreto 2021; C. Hugh Jones 2013; Mahecha 2015).

En sus narrativas, la yuca es una sustancia central del proceso: ayunan su ingesta y evitan tocar tanto el tubérculo como los objetos relacionados con su transformación y preparación. Solo un conjuro especial del brujo rompe esta prohibición, cuando la moza vuelve a la chagra, arranca yuca y saca almidón para preparar por sí misma el casabe. Si hace rendir el almidón y prepara una buena torta de casabe sin dejarla quemar es motivo de celebración. En tiempos antiguos, como me lo hizo saber una abuela, todo el ritual giraba en torno a asegurar que la mujer pudiera hacer con poco almidón mucho casabe. La productividad, de gran valor en esta sociedad, es la agencia que se erige ritualmente a través de estas técnicas materiales (ayuno, dieta, aislamiento, baño) e inmateriales (rezos, conjuros, prevenciones y curaciones).

La yuca también es constitutiva de sus cuerpos, es la base de su alimentación, el centro de sus actividades diarias y en ella están presentes sus ancestras. Los rezos y conjuros con los cuales el brujo construye su cuerpo material e inmaterialmente (Barreto 2021; Cayón 2013; C. Hugh Jones 2013; Franky 2004; Mahecha 2015) evocan los nombres de las principales semillas de yuca de su linaje masculino, las más importantes agencias o tecnologías que dejaron las mujeres primigenias en las historias de origen y que se relacionan con la originaria comida cultivada y la transformación de la yuca brava en alimento. Esta agencia se focaliza en transformar el veneno en alimento, la amargura en dulzura, y con este proceso alquímico, producir un orden social y sensorial que construye reciprocidad, memoria y parentesco (McLachlan 2011). La fuerza de la yuca expresa el poder de la mujer, poder que en la organización social de la maloca está relacionado con su productividad.

Esta facultad productiva se asienta en un detallado conocimiento sensorial, físico, fisiológico, social y ambiental, vehiculado por procesos de aprehensión del mundo desde la intersubjetividad, creando intimidad e intercambiando cuidados con parientes, plantas, sustancias y objetos que permiten sapiencias detalladas sobre los cuerpos, los comportamientos, los afectos y humores de cada entidad humana y no humana (Cabral de Oliveira 2020). Se trata de un conocimiento que se construye a partir de diferentes experiencias (Belaunde 2008, 2019; McCallum 1998) que se encarnan y acumulan en el cuerpo de distintas maneras, sofisticando las destrezas de ciertos sentidos (McCallum 1998; Santos Granero 2006), pero también desarrollando conocimientos, técnicas y habilidades corporales específicas (Belaunde 2019), que a su vez se enfatizan y materializan luego en imágenes mentales y cualidades morales (Jackson 2010, 74). Se sintetiza en denominaciones como *madre de comida*, *chagrera*, *animadora* y se reconoce principalmente en los roles sociales de maloquera y chagrera, que implican el manejo de cómo hacer y cuidar la chagra (conocimiento de suelos, cómo y dónde sembrar qué, ciclos de cada semilla, tipologías de semillas, relaciones entre plantas, relaciones planta-suelo, enfermedades, plagas, polinizadores, etc.). Además, suponen saber organizar el trabajo entre varias mujeres, para asegurar una buena atención de invitados y anfitriones, sobre la base de una amplia producción de comida.

Es un saber hacer estrechamente relacionado con técnicas y tecnologías corporales de varios tipos: actividades domésticas, trabajo en la chagra y el monte, transformación de la yuca, relacionamiento e intercambio social e intercultural, saber parir, la disposición física, emocional y espiritual de la maternidad y la crianza. Estas destrezas y habilidades constituyentes de la fuerza de la mujer se combinan con aquellas que han desarrollado en ellas las experiencias laborales en la economía informal de la región a lo largo de la historia colonial. Los cuatro relatos que siguen ilustran cómo cada una de las mujeres valida su lugar en el mundo apoyada en la fuerza de la yuca para fluctuar entre las tensiones, resistencias, sujeciones, anhelos, rechazos y aceptaciones que causa el cruce de sistemas.

Entre la abundancia y la escasez

La prevención que tenía Marcela Yucuna con respecto a mí es diciente de la situación ambigua, entre aceptación/deseo y resistencia/rechazo de las generaciones nacidas en la década de 1990, con respecto a los blancos. Solo después de varias semanas de convivencia y cuando ya ganamos confianza, Marcela me confesó que

eludía participar en talleres y reuniones porque a ella no le agradaban los blancos y prefería evitarlos. Incluso, aunque había estudiado español y sabía hablarlo, me contó que no le gustaba, se le olvidaba y le daba pereza recordar. A pesar de estar viviendo juntas, nuestros encuentros para trabajar se postergaron una y otra vez. Únicamente cuando ya no hubo intermediarios, la confianza empezó a aflorar entre las dos y con ella llegaron las conversaciones y entrevistas. Con grata sorpresa descubrí que su actitud evasiva no se debía a la timidez o al miedo. Al hablar de temas como su infancia, su primera menstruación, su relación de pareja o sus hijos, su voz transmitía fuerza, digna de una firmeza interna que la sostiene ante cualquier cosa.

El problema de tener más hijos

Debido al lugar intermedio que ella ocupa en su familia, desde niña se ocupó de cuidar a los más chiquitos. Primero lo hizo con los hijos de su tía y luego con sus hermanas pequeñas por encargo de su madre. El saber asociado a la crianza se fue especializando al asumir esta clase de tareas con mayor frecuencia y los niños se fueron acostumbrando cada vez más a su protección. Esta preparación le permitió asumir la maternidad con seguridad y dedicación, confiando en su aprendizaje durante la menarca. Sin embargo, en varias de nuestras conversaciones, me expresó que era difícil ahora tener tantos hijos. Ella, con los tres que tenía, a veces sentía que no daba abasto con las responsabilidades de la crianza, el trabajo de la chagra, la producción de alimentos y las otras tareas domésticas.

El momento que estaban pasando ella y su esposo como padres exigía toda su atención y una demanda de gastos que no era fácil de cubrir, pues ninguno de los dos tenía un cargo de liderazgo ni participaba en proyectos que aseguraran una entrada de dinero. Aparte de sus dotes de cazador y rebuscador, su marido también se especializaba en actividades artesanales que ocasionalmente le ayudaban a generar ingresos. Esta situación económica los hacía pensar en que no querían más hijos. Con frecuencia, ella me pedía que le explicara cómo era el ciclo reproductivo y qué otros métodos anticonceptivos existían fuera de la inyección de tres meses, único medio al que tienen acceso en el territorio.

En los territorios indígenas de esta área del Mirití el servicio del nivel básico de salud lo presta la IPS indígena Mallamás, que ofrece la aplicación de inyecciones Depo-Provera. Se trata del método anticonceptivo más distribuido en los países en desarrollo y en grupos diferentes a las clases media y media alta de sociedades urbanas. La inyección se encuentra dentro de los métodos de actuación hormonal

a largo término que interfieren en los ciclos menstruales y suprimen el periodo (Sanabria 2016, 12). Su uso, además de evitar los embarazos, las absuelve de tener que guardar el aislamiento y la dieta en cada periodo menstrual. Sin embargo, las posibilidades de acceder a la inyección son limitadas, debido a su costo y escasa disponibilidad: solo se consigue en los puestos de salud de La Pedrera o el Alto Mirití, que quedan a varios días de camino en motor y donde rara vez es suficiente el abastecimiento. No obstante, las mujeres prefieren la anticoncepción hormonal antes que los métodos tradicionales que las hacen más dependientes del brujo, que tiene que renovar el rezo cada mes para hacerlo efectivo. Esto, cuando no se trata del método más radical que las esteriliza, las enflaquece y las pone en aprietos en una sociedad donde el bienestar y la belleza de la mujer se expresan en cuerpos carnosos y fuertes y donde la infertilidad es impensable para una mujer que esté en edad reproductiva. Este último aspecto se hace más relevante en la actualidad, cuando la cantidad de recursos provenientes del Estado llega a los territorios en directa proporción a la cantidad de población.

Marcela y su esposo desempeñan labores de relevancia en la cotidianidad y en la dinamización de las actividades rituales. Su esposo es el cazador dentro del grupo de sus hermanos y esto le da un lugar central en las actividades de la maloca, así como en el día a día. Como su compañera, ella forma parte del grupo de mujeres que deben trabajar junto con la maloquera para abastecer la comida necesaria durante los bailes, además de ser la madre de los niños que garantizan la renovación del linaje en esta sociedad patrilineal. Su preparación durante la menarca le garantiza el cumplimiento de la función de chagrera. Sin embargo, ambos nacieron en familias numerosas, no tienen un alto estatus cultural y sus padres no privilegiaron la escolarización. El hecho de que ninguno de los dos haya hecho el bachillerato los excluye de la posibilidad de convertirse en líderes de la comunidad o de la asociación y les impide asegurar ingresos monetarios. Los únicos recursos fijos que tienen son los que reciben por tener hijos que estudian en la escuela comunitaria. De este modo, pueden trabajar en el mantenimiento de la escuela, recibir recursos del Sistema General de Participación y cubrir los gastos de alimentación de sus hijos por medio de los recursos del restaurante escolar que envía el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF).

Marcela y César son como la mayoría de parejas que tiene que estar mediando continuamente entre una economía del don y una economía de mercado para proyectarse como familia. En la primera son más prósperos e independientes en cuanto se sujetan a su voluntad, trabajo diario y complementario para conseguir la comida y subsistir. Durante su menarca, ella fue capacitada para ser una mujer

con poder y libertad económica gracias al trabajo en la chagra (Jackson 1992; Lassar 2005; Van der Hammen 1992). Esto le da la certeza de saber que ella puede alimentar a su familia de modo sano, suficiente y continuo. Su relación con la economía de mercado es más fortuita, depende de oportunidades esporádicas que se mueven en la economía formal, dinamizada por los proyectos provenientes de dineros del Estado o de la cooperación internacional, y en mayor proporción en una economía informal, dentro o fuera del territorio.

Hasta ahora Marcela ha logrado mantenerse distante de una interacción cara a cara con la economía de mercado. El proceso de crianza y aprendizaje que recibió de su madre reforzó su capacidad productiva en relación con su trabajo en la chagra y con la crianza. En ese sentido, el calor que ella le transmitió durante el proceso de aprendizaje y socialización, avivó en Marcela con mayor intensidad esas destrezas antes que las de interacción con la alteridad. Su actitud de rechazo a los blancos y el olvido estratégico del español le permiten expresar la resistencia frente a una alteridad impositiva y extraña. Esta resistencia modela sus relaciones con algunas mujeres de la comunidad, quienes, a diferencia de ella, no solo se preocupan por estar en esos escenarios de interacción con los blancos, sino que ya manejan una serie de habilidades para fluir entre la subsistencia y el mercado, mediadas por regalos y conversaciones, dirigidas a generar conexiones sociales que dinamizan una economía de favores que diluye la interfaz rural/urbano. De hecho, uno de los consejos que le dieron algunas de estas mujeres, cuando decidieron que fuera ella quien trabajara conmigo, fue que aprendiera a pedirme cosas y que aprovechara mi amistad y cercanía para generar ese vínculo.

Esta economía de favores que se caracteriza por intercambios continuos y servicios complementarios (Ledeneva *et al.* 2018) implica una experticia que no es visible ni se reconoce como algo que se aprende. La habilidad de las mujeres para mediar con la alteridad blanca se acrecienta durante la vida y forma parte de un aprendizaje crucial. Su poder reside en que logra subvertir las amargas inequidades opresivas de las que son altamente conscientes. Por eso, desarrollar esta habilidad estratégica forma parte de un adiestramiento cuidadoso, elaborado y constante que algunas mujeres mayores ya han aprendido a manejar con audacia y sabiduría a lo largo del proceso colonial. Es parte constitutiva de la fricción entre generaciones y estructura las relaciones sociales entre mujeres. Desarrollar capacidades como las descritas legitima el mantenimiento de la fuerza de la yuca en la actualidad y hace parte del proceso de devenir mujer.

Allá sí sabe bueno, aquí sabe simple

Karina se alegró mucho cuando le entregué la foto de su hijito bailando baile de palo con su abuelo. No paraba de reírse, de mostrarla y de mirarla. El amor se le salía por los ojos. Su hijo le devolvió vitalidad, alegría y le permitió descubrir lentamente que la vida podía volver a saberle bueno viviendo en Leticia. Cuando comenzamos a trabajar juntas, me sorprendió que sin ningún misterio se presentó:

Yo me llamo
/en idioma yo me llamo
/Kuajmeru
Kuajmeru es una
una madre de comida/
de yuca
de todo que está en la chagra²
(Entrevista 1 a Karina, abril de 2019)

La comida es el eje de su narrativa y el sabor el punto de comparación entre su vida previa en el territorio y el presente simple de Leticia. Como ninguna otra mujer, Karina describió con lujo de detalles todo su proceso de aprendizaje desde la infancia, durante la menarca hasta convertirse en el reemplazo de su mamá.

Me contó con minucia cómo le curaron las herramientas de trabajo y cómo se llenó la bandeja la primera vez que hizo almidón después del proceso ritual de menarca. La forma como narró el proceso de curación e incorporación paulatina de cada uno de los alimentos, luego del ayuno, evidenció que este paso implicaba una mimetización cuidadosa, entretejida y misteriosa de su cuerpo con el ambiente. A diferencia de otras mujeres que expresaban la distancia que tenían con sus madres, en su caso el vínculo se mostraba potente y caluroso. Por eso el aprendizaje que ella le transmitió circula con fuerza en su cuerpo y su palabra. De manera natural comunica la intimidad que tiene con las semillas, con las diferentes plantas de la chagra, con el monte y con el territorio. En sus relatos es clara la

.....

2 La propuesta etnopoética busca guardar fidelidad al ritmo de formulación y conformación de los conjuntos de expresiones inherentes a la narrativa. Con este método se escriben en una línea el flujo de palabras que surgen de una inhalación, se registran las tonalidades del inicio de las frases con sangrías de 3 mm y se marcan los cambios tonales al interior de la sentencia (/ o \) (/o\); los acentos fuertes o enfáticos se escriben con mayúsculas o vocales repetidas y los silencios, con puntos suspensivos o corchetes (Echeverri 2002).

forma como su *sensorium* está sintonizado con el ambiente que lo rodea, hasta el punto de que su expresión corporal denota esta conexión por los movimientos específicos de sus brazos, las modulaciones de su voz, las onomatopeyas utilizadas y la vivacidad de sus ojos para algunos apartes. Esto me permitió entender con mayor profundidad “la relación consustancial que tiene la madre de comida con las semillas, sus frutos y la comida que prepara” (Rosas 2021, 249). Esas cualidades hacen que Karina sea pragmática y franca en la forma de darle sentido a los matices de su experiencia. Y muestran que su formación hizo de ella una mujer adulta plena de las capacidades para ser altamente productiva (Jackson 2010).

Karina tuvo que poner a prueba sus talentos muy pronto, cuando su papá los abandonó, y ella, como hija mayor, asumió la responsabilidad de asegurar el bienestar de su familia. La detallada enumeración de actividades que describe muestra que su capacidad productiva se desenvuelve con igual éxito tanto en las faenas femeninas de la chagra como en las masculinas del rebusque en el monte, produciendo lo suficiente para generar ingresos monetarios, pagar los costos de estudio de sus hermanos, comprometerse con la subsistencia de la familia y sostener el flujo de intercambios con parientes y afines. En ese sentido discurre con destreza entre un régimen económico y otro, proveyendo comida suficiente gracias a su trabajo y a su vínculo con el territorio. Sin embargo, esta situación la desgastó e hizo que su tía alertara a su padre:

Su hija / sí sufre mucho
 ella mantiene / todos los hermanitos
 Ella como hombre subiendo
 cualquier día va a caer esa niña de arriba
 (Entrevista 1 a Karina, abril de 2019)

A raíz de este llamado él se ofrece para ir a Leticia a cuidar a su hijo a cambio de “las cositas que sí consiguen en la ciudad: ropa”. Karina llega a trabajar en la nueva familia de su papá y a vivir en la maloca ubicada en plena ciudad, rodeada de calles, talleres y casas. Su madrastra no la dejaba tocar a su hijo y le mezquinaba la comida cuando su papá no estaba. Como ella era murui³, le parecía que Karina no sabía cocinar y a Karina su comida le sabía diferente. La comida se convirtió en el detonante de la tensión entre ellas y su escasez llevó a Karina a construir una noción de carencia con respecto a la abundancia en el territorio.

3 Empleo la denominación murui en lugar de uitoto, siguiendo la preferencia de los mismos hablantes de esa lengua (Agga, Wojtylak y Echeverri 2019, 51)

Antes territorio
si usted quiere /coma
rebusque
como un día
—si es que usted no rebusca (¿?) no come—
no pues hay que rebuscar
Hay /can...
/pescao que hay
cacería que hay
casabe /diario
El agua también
(Entrevista 1 a Karina, abril de 2019)

Para una mujer que fue criada para tener comida suficiente a través de sus destrezas, es obvio que esta sea la manera de percibir el cambio de un régimen económico a otro.

/Yuca
yuca digamos
Aquí/ usted saca
Usted lo hace casabe
/cómo será/
como simple
—/cómo será/—
No
Uno no encuentra sabor\
/Antes de territorio
propio yuca
que usted /sale
usted lo come
/cualquier
con ají será/
con te
Pe' /tiene saborcito/
(Entrevista 1 a Karina, abril de 2019)

Para superar este sabor simple que adquirió la vida en Leticia y que se combinaba con precariedad y tristeza, Karina explora su suerte laboral y comienza a

trabajar como empleada doméstica. Esta actividad le asegura una comida diaria. Sin embargo, al evaluar su situación se dio cuenta de que no quería quedarse sola en esta encrucijada familiar y económica. Por eso decidió aceptar al muchacho que llegó de La Chorrera. Él era buena gente y le brindaba apoyo. Era hermano de su madrastra, pero a este último detalle no le prestó importancia en su relato, solo lo aclaró después. Lo eligió porque no le pegaba ni la regañaba. Mientras ella se dedicó a la crianza del hijito que tuvieron juntos, su marido se encargó de comprar la comida con el dinero que ganaba trabajando en la construcción. Su percepción sigue siendo que en Leticia es difícil la vida sin chagra, porque toda la comida y hasta el agua se compran. Su papá, que es un chamán de conocimiento experto, en un proceso ritual “guardó su poder de madre de comida”, pero ella sabe que todavía le funciona. Por eso trabaja con él y lo ayuda cuando hacen bailes en la maloca. Hasta su madrastra reconoce que a ella le rinde la comida.

En su narración, Karina construye un marco de sentido para explicar su migración a la ciudad y las implicaciones de esta en términos de un cambio de sistema de valores a otro, que se manifiesta como una experiencia fenomenológica y gustativa (McLachlan 2011). Su referente es que ella fue preparada para ser madre de comida desde su menarca. Con base en esta experiencia puede explicar la perplejidad que le causa encontrarse con un ambiente de inseguridad alimentaria que demuestra su precariedad, sensación que caracteriza la forma como se percibe el neoliberalismo de abajo hacia arriba (Ortner 2016), con respecto a un mundo donde la comida era abundante porque dependía de su trabajo en la chagra o del rebusque en el monte. Desde este plano, el sabor de la comida y su abundancia/escasez constituyen los marcos de sentido para constatar el cambio violento al que se encuentra sujeta y donde todavía no es evidente cómo su fuerza productiva puede ayudarla a revertir la situación. De este modo, el hecho de “coger marido”, tener un hijo y construir una familia se convierten en la alternativa, no para revertir el escenario, sino para hacerle frente con una motivación mayor. Su conciencia sobre las intensas inequidades entretejidas a su alrededor la llevan a elegir como pareja al hermano de su madrastra, entre otros postulantes, e igualmente su poder como madre de comida la conduce a afianzar su rol de hija y acompañante de su padre en los trabajos chamanísticos y políticos que él ejerce como maloquero y médico tradicional de la maloca Cabildo de los Pueblos Indígenas Unidos de Leticia (Capiul).

Capiul forma parte de un proyecto de fortalecimiento cultural que busca recuperar la fuerza e inspiración de los primeros indígenas que llegaron a la ciudad durante el tiempo de las caucherías (López 2017). Representa una manera indígena de incidir en la construcción espacial y social de esta ciudad capital de frontera y

en ese sentido adquiere una dimensión política crucial para el lugar. La apuesta política de reterritorialización que consolide una autonomía política y administrativa (McSweeney y Jokish 2007) —que está detrás de la migración de su padre—, se robustece por la fuerza de la yuca de Karina, que ejerce como madre de comida en las actividades políticas y rituales de la maloca.

De acuerdo con esta perspectiva, el hecho de que Karina elabore su interpretación a partir de su experiencia y su rol como madre de comida, afirma su identidad en un contexto de interculturalidad indígena donde ellos como yukunas son minoría con respecto a la gente de centro, pero donde son altamente reputados por mantener con más intensidad el vínculo con su ley de origen y tradición. Por tanto, describe su trayectoria desde su proceso ritual de menarca para formarse como madre de comida y posicionarse como conocedora de las semillas; por eso me dice su nombre en idioma yucuna y afirma que en Leticia nadie sabe los nombres de las semillas de la yuca. En Leticia, a diferencia de Mirití, ese conocimiento tiene que demostrarse y afirmarse socialmente. Su apuesta, más que económica, es política. El valor de su identidad le da un lugar en Leticia y la ayuda a mediar entre la abundancia y la escasez, que se manifiestan en el cruce de los sistemas económicos en la ciudad amazónica.

Entre la autonomía y la dependencia

Un momento definitivo para afirmar la adultez, durante el proceso que deviene después del ritual de la menarca, se da cuando una mujer enfrenta las adversidades que se presentan en su camino y demuestra su contención y autodeterminación. Así como la yuca brava depende de las alteraciones del ambiente (suelos pobres, altas temperaturas) para germinar y reproducirse (Rival y McKey 2008), la mujer también debe experimentar situaciones adversas para fortalecerse en su proceso de madurez. Estas no tardan en aparecer una vez que sale de su núcleo de origen para ir hacia la alteridad, cristalizando la exogamia. A continuación, contraste las experiencias que Esperanza Yucuna, en el centro de la maloca y Gloria Matapí, en Bogotá, afrontaron para garantizar su seguridad. Apoyándose en la fuerza de la yuca, las dos encararon el abuso de autoridades que ponían en peligro su integridad.

Poner orden

Luego de un año de vivir con su marido, la suegra de Esperanza empezó a sacar a flote sus inconformidades respecto a la elección de su hijo.

Y ella empezó a molestarme:
 /que yo no era pedida con la coca,
 /que no sé qué/
 el día que voy a pedir
 /pa' mis hijos
 son las mujeres
 que
 /yo voy a decidir
 mujeres que van a trabajar/
 no unas mujeres
 que solo estén trabajando
 en la escuela
 que no hagan / nada
 (Entrevista 1 a Esperanza, octubre de 2018)

Claramente, los reclamos se vinculaban con el intercambio que enmarca la unión de pareja. Por un lado, que ella no había sido “pedida con la coca”⁴, y por el otro, que no estaba cumpliendo con el rol de productora de comida dentro de la organización social de la maloca. Este contexto se agravaba por el hecho de ser la compañera del hijo mayor. Esperanza daba prioridad a sus actividades como profesora y lideresa, que garantizaban su autonomía económica a través del dinero. Por supuesto, desde el punto de vista de su suegra, estas labores remuneradas no tenían sentido en el marco de los valores que sustentan la organización social de la maloca y que ameritan defenderse. El hecho de que Esperanza ganara dinero no significaba una compensación por la ayuda laboral que ella esperaba recibir con las esposas de sus hijos.

Escuchar estos comentarios cizañeros prendieron la alerta en Esperanza. Rápidamente entendió por qué su madre le había aconsejado no irse con Julián. La tensión se acrecentó cuando Esperanza estaba criando a sus dos hijos. El

.....

4 Usualmente, para iniciar un intercambio matrimonial, el pretendiente, acompañado de su tío paterno, le lleva coca al padre de la muchacha que pretende, para iniciar la conversación a través de la cual la piden como mujer. La coca es la base del intercambio.

desorden que hacían en la maloca mientras gateaban y aprendían a caminar era siempre motivo de reclamos. Su cuñada además aprovechaba estas oportunidades para apoyar a su mamá aumentando las chillas sobre Esperanza e incluso instigándola a pelear. Como su cuñada era una mujer grande y pesada, Esperanza le tenía recelo al enfrentamiento físico y trató de mantenerse paciente ante las afrentas. Sin embargo, todo estalló un día en que su esposo no estaba y el perro de la suegra se comió dos de sus gallinas. Esperanza les dijo que ya que el perro las había matado que las cocinaran para ellos.

Sí/
me dijo
me dijo la hija de ella
/sí
Él lo mató porque esos animales /son metidos
me dijo ella
Ella ya tenía marido de ella
al otro lado
/Ese con que ella vive
/Ella me dijo
Esos metidos
/merecen morir
Un animal que molesta
que vive cagando
/mejor que se /acabe
Yo le dije
/Sí
/esos animales
no piensan como usted
Usted que es persona
tiene un marido
/viene a comer al lado de su mamá
en vez que /usted prepare
/Tanto que su mamá me trata de perezosa
yo le dije
/Piensa que su mamá
te va a /dar de /comer en la /mano
/Eso es lo que no se da cuenta
su mamá

le dije
de criticarme sí/
Le dije así
(Entrevista 1 a Esperanza, octubre de 2018)

Su cuñada se levantó exaltada hacia ella y se cogieron a puños. Esperanza la golpeó contra el estantillo y la dejó tirada en el piso. Su suegra alentó a la hija a levantarse para responderle a Esperanza, y entonces ella aprovechó la situación para descargar toda su rabia y les dijo que salieran para que le hicieran todo con lo que la habían estado amenazando. Nadie contestó.

Se sentía respaldada. Sabía que, si le hacían algo, su primo —que estaba de paso— respondería, y de ser necesario podía irse con él. Para rematar su explosión terminó advirtiéndole a su suegra: “Yo no dependo mucho de su hijo. Tengo mi trabajo, dependo de mí misma. Así que te puedo entregar a tu hijo, así como viví con él”. De esta manera, Esperanza revierte el intercambio y lo convierte en un asunto de mujeres para hacer énfasis en su autonomía económica.

Cuando regresó Julián, su madre se encargó de ponerlo al día sobre lo sucedido. Esperanza, por su parte prefirió esperar. Cuando él le preguntó por qué había hecho desorden pegándole a su hermana y amenazando a su mamá, ella simplemente le aclaró:

/Quién dijo que fue un desorden/
le dije
Es un /orden
porque cuando usted está aquí/
es un /desorden
Porque a mí/
me han humillado
/me han gritado
/me han llamado
/me han /hecho de /todo
Pues es un orden que yo hice
No un desorden
/Cuando usted está
a su lado
(Entrevista 1 a Esperanza, octubre de 2018)

Esperanza representa la tensión entre los dos modelos económicos internos del territorio. Las destrezas que desarrollaron en ella su proceso de formación y menarca pretenden convertirla en profesora y lideresa, como ella lo recalca todo el tiempo en su narrativa. Ella experimentó su primer sangrado en el internado, su proceso ritual inició con los cuidados de las monjas. Solo hasta cuando llegó a su casa le hicieron rezos y curaciones para prever los infortunios que podía implicar el haber incumplido el ayuno. En ese sentido, su proceso ritual fue intercultural. De ahí que la fuerza de la yuca que ella ejerce se relacione también con las destrezas, competencias y conocimientos asociados a la escolarización y a la interculturalidad promovida en su escolaridad. Su trayectoria de vida expresa estas vocaciones y muestra claramente cómo su interés en la chagra y la maternidad son secundarios.

Sus valores entraron en tensión cuando llegó el momento de “coger marido” e iniciar su vida en una familia donde se esperaba que ejerciera roles como mujer productiva, de acuerdo con la organización social de la maloca. El citar de forma directa a sus contrincantes en su narrativa, describir abiertamente sus interlocuciones con ellas, sus estrategias, actuaciones y luego reflexiones, revelan la construcción estructurada de un yo decidido a transformar el mundo a su favor. Ella fue formada para ser lideresa y eso queda claro en su relato. De ahí que exponer las pretensiones que tenía su suegra sobre ella, se enmarque en una valoración moral: “Ella me quería esclavizar en el trabajo de la maloca”. Para ella, su formación en el bachillerato para convertirse en profesora y la expectativa productiva sobre su participación laboral no tenía sentido. Ella desplegó su autonomía económica desde las habilidades relacionadas con el mundo del blanco, las mismas que le han dado un estatus en la asociación y le han permitido sentir que trabaja a favor de su gente en una dimensión más amplia que la maloca. Esta es una innovadora faceta de la fuerza de la yuca que da un nuevo lugar a la productividad de la mujer en la organización y que emerge del reconocimiento de derechos. Su experiencia, producto de esa trayectoria de vida que comienza en 1980, ejemplifica un cambio de perspectiva y de valor sobre la productividad y la mujer en la organización social de la maloca, que está en proceso de transformación y requiere una renovada fuerza de la yuca que sostenga la organización indígena y el proyecto político.

Así fue que fui aprendiendo muchas cosas y muchas mañas

Uno es muy ingenuo
/cuando uno viene de allá/

uno sale /demasiado ingenua
 El mundo de uno
 es muy sano
 pero
 cuando usted
 llega acá
 a Bogotá
 /mamita /jmjj
 el mundo del blanco es
 //podrido
 Entonces
 /uno también
 se vuelve /bien corrompida
 (Entrevista 1 a Gloria, octubre de 2016)

A Gloria, la ciudad le quitó la inocencia. Sobrevivir allí en 1979, cuando llegó, significó aprender las mañas necesarias para sortear las adversidades del entorno urbano y lograr su subsistencia. En su preparación como hija mayor de maloqueros, tenía que cocinar para los bailes, conseguir caguana para darle a la gente, cocinarles a los solteros, servirles a las mujeres, atender a las viejitas. En un día común y corriente tenía que cargar palo de yuca, desyerbarla, arrancarla. Luego, al regresar, se iba al puerto a lavarla, a veces la pelaba allá mismo y otras en la maloca. Temprano en las mañanas se iba a sembrar yuca un día, plátano otro, caña, ñame, ají... Y cuando no sembraba, arrancaba yuca para tener almidón para ocho días. Mientras trabajaba en el internado de La Pedrera, lavó la ropa de las monjas y del cura e hizo comida para los profesores y para los curas. En síntesis, contrariamente a la formación de Esperanza, Gloria había sido preparada como hija mayor para atender a los demás; era altamente productiva dentro de la organización social de la maloca. Por eso su tránsito laboral a la ciudad no significó un cambio trascendental en términos de carga de trabajo, sino más bien un aprendizaje porque la fuerza de la yuca le permitió sortear nuevas adversidades.

La trayectoria laboral de Gloria en su primera etapa en Bogotá es diciente de su aprendizaje. En su primer empleo en la distribuidora de cerveza, tenía que levantarse a las 4:30 a. m., se bañaba y después bajaba a la tienda. Ponía a hervir la leche y hacía el café. A las 6 abría la tienda, barría y limpiaba la entrada, ayudaba al dueño y luego se iba a preparar el desayuno para la familia y los trabajadores. A la patrona le tenía que preparar la changua y los huevos. Luego lavaba la cocina y

en el mesón grande —junto al horno de leña—, hacía tortas de banano, de pasta o de avena. A media mañana se subía y hacía el aseo de la casa. Lavaba la ropa de sus patronos. Antes de mediodía ponía a hacer el almuerzo siguiendo la minuta que la patrona dejaba escrita. Luego, limpiaba la cocina y subía a planchar la ropa. Al final de la tarde se bañaba y descansaba un rato, antes de bajar para preparar la comida.

Esta vida rutinaria, repleta de quehaceres a los cuales se sumaba la vigilancia de la señora, no le dejaba tiempo libre. Sin embargo, se rebuscó la forma de hacerse amiga de los vecinos. Esta amistad fue crucial cuando llegó el momento del escape. El esposo de la patrona una noche empezó a entrar a su pieza. Para ella esto fue una tortura. Todas las noches, asustada, esperaba el momento en que la manija de la puerta diera la vuelta para ver entrar al señor que le insistía, una y otra vez, que se acostara con él. Ella le rogaba que la dejara en paz, que no la molestara, que la dejara trabajar. Luego empezó también a meterse el hijo quien pedía lo mismo ansiosamente.

/Ay dios mío/
como que ya //fuff//
/Ay dios mío/
/Esa sí es una cosa /muy horrible
De /verdad/
Y que uno tan joven también /imagínese/
Todos quería ahí comer a ver
Pero /no
/yo no fui boba mamita/
(Entrevista 2 a Gloria, enero de 2018)

Desesperada, con la ayuda de la vecina que cuidaba el parqueadero, logró contactar a una de las monjas del internado con quien había hecho amistad en Mirití. Las dos coordinaron el escape para el domingo siguiente. El día pactado, Gloria le pidió a su patrona quinientos pesos para ir a comprar unos zapatos y logró convencerla de que la dejara salir sola. Pasó por el parqueadero, empacó su ropa en la maleta, tomó un taxi y se dirigió a los Alcázares, donde la cuñada de la monja.

Este fue un cambio definitivo porque rompió el vínculo con su origen por varios años. Ahí emprendió una peregrinación laboral a través de la cual se afianzó como una mujer en un nuevo mundo que lograba dominar cumpliendo con las tareas asignadas por sus patronos. De los siete pasos que recorrió en este camino, los Alcázares fue la segunda parada. El día se le iba rápido entre hacer el aseo, lavar y

planchar, pero no aguantó la soledad en que la dejaban de la mañana a la noche. Por eso, al mes, sin dudar lo empacó su maleta y se devolvió al centro de Bogotá, su punto de llegada. Un muchacho que trabajaba en el parqueadero la recomendó en una cafetería en frente a la Universidad Central. Allá llegó con su maletica.

Él me recomendó y todo
 y me recibieron allá de una
 y yo dormía dentro de la cafetería
 había una piecita ahí /
 me trajeron cobija
 /y esos asientos de estos /grandes
 así/ juntaron
 y ahí yo dormía
 y una almohada
 /Yo me levantaba a las /cinco de la mañana
 me bañaba y me ponía a hacer café/
 /Hervía la leche
 el tinto
 Limpiaba la greca
 y echaba el café
 y la /leche
 en /otra
 Barría y limpiaba las mesas
 /Cuando llegaba el señor
 a las /seis y media
 ya /todo estaba /limpio
 El café hecho
 /Todo

(Entrevista 2 a Gloria, enero de 2018)

Ahí le pagaban 2 500 pesos, mil pesos más que en los dos anteriores trabajos. Esto sucedió en 1980, cuando el salario mínimo en Colombia era de 4 500 pesos. Trabajaba todo el día y parte de la noche. Cuando cerraban la cafetería la dejaban encerrada. Pero eso estaba bien para ella. Se sentía segura y contenta en ese trabajo, con ese jefe que era “bueno”. Sin embargo, un día el papá del dueño de la cafetería la regañó. Esto la emputó de tal forma que, sin pensarlo, se quitó el delantal, recogió sus cosas y se fue.

Llegó a su cuarta parada: “Donde una vieja más *humillativa*”, en un motel en la carrera 5ª con calle 21. Mientras trabajó un par de semanas ahí, se encontró de nuevo con el dueño de la cafetería quien le insistió en que volviera. Regresó sin muchas ganas, luego de pelearse con la administradora del motel que la acusó de estar robando. Estando allá doña Matilde, dueña de otro motel con la que había hecho amistad, le dijo que la necesitaba. Al contrario de los anteriores, este trabajo era en casa de ella cuidando a sus tres hijos:

Ahí/
/sí me fue bien
Porque yo sola
/con los tres chinos
/madrugaba
le /lavaba la ropa
le /planchaba
le daba el desayuno
le despachaba
Y por la mañana/
le llevaba el desayuno a ella
hasta el trabajo de ella
y me regresaba
(Entrevista 2 a Gloria, enero de 2018)

Después del fragoso recorrido, por fin encontró un espacio laboral que le brindó seguridad durante un tiempo más extenso. El trabajo le dio estabilidad y le permitió florecer de otras maneras. Estando ahí conoció al papá de su primer hijo. Cuando Matilde ya no tuvo cómo pagarle, el trabajo terminó. Esto llevó a Gloria a su última parada laboral antes de hacerse madre: llegó adonde don Gonzalo.

Él era el dueño de un motel en la calle 25. En su narrativa evoca este trabajo festivamente. Allá laboraba en el turno de las 6 p. m., a las 7:30 a. m. Gloria se acuerda de don Gonzalo como un padre y la compinchería con sus dos hijos con la emoción que produce el coqueteo. Para ese momento había logrado cristalizar su independencia moral y económica. Se sentía una mujer libre. Gracias a su capacidad de trabajo, de adaptación a cualquier adversidad y su efectividad para hacer conexiones sociales solidarias, asentadas durante su proceso de menarca, logró fluir con éxito en una economía informal y generar un espacio de seguridad para convertirse en una mujer urbana. En su historia y su vivencia es difícil percibir una sensación de inseguridad económica o social, tampoco es posible verla como

víctima de un sistema económico opresor, como tiende a hacerlo una visión oscura de la antropología que se preocupa por recalcar las maneras como las vidas de las personas están moldeadas por fuerzas económicas y políticas (Ortner 2016). Esto no quiere decir que su experiencia de vida no se dé en el marco de una sociedad inequitativa atravesada por antagonismos económicos, sociales, raciales, étnicos y de género que estructuran la subordinación de las mujeres indígenas migrantes (Langdon 1982; Nieto 2018, 2023; Sánchez 2013). Tampoco significa que ella sea indiferente o ignorante con respecto a estas estructuras opresivas. Al contrario, sostengo que su alta percepción de un ambiente donde reinan las desigualdades y diferencias le permite fluir asertivamente y apoyarse con firmeza en las destrezas y el poder derivado de la fuerza de la yuca. Como lo recalca Juana Valentina Nieto, en esta forma de empleo en el servicio doméstico

[...] se cruzan múltiples sistemas de subordinación —étnico, racial, de género, de clase, migración— que han legitimado históricamente el despojo, enclaus-tramiento, sujeción, agresión y disponibilidad ilimitada de los cuerpos de las mujeres indígenas en un trabajo mal remunerado, subvalorado y con pocas o nin-guna regulación legal. (2023, 447)

Sin embargo, coincido con ella en que relatos de mujeres indígenas amazónicas como el de Gloria desafían estas perspectivas victimizadoras, que las representan como mujeres pasivas y carentes de agencia. Por el contrario, su vívido relato al enfatizar continuamente en ese *yo* que actúa y cumple las múltiples actividades impuestas por sus patrones, muestra una mujer que encuentra alternativas ante las sujeciones autoritarias para hacerse dueña de su destino. Lejos de comportarse como una niña tímida, incapaz de defenderse o ignorante, su arrojo en aprender las mañas de los blancos le da elementos para construir relaciones laborales que afianzan esa certeza interna de que cuenta con las herramientas para sortear las variadas opresiones y adversidades que la acechan continuamente.

Cierre productivo

Las situaciones de estas cuatro mujeres se circunscriben a un mundo en conflicto desordenado por el colonialismo y el capitalismo; su acción práctica constituye una respuesta a cómo cada una ha registrado los efectos sociales de ese nuevo mundo (Strathern 1987). La fuerza de la yuca es una agencia socialmente construida por

medio de un ritual de paso encaminado a forjar una identidad colectiva (Ochs y Capps 1996), que al verse confrontada en situaciones donde emergen sujeciones que develan nuevas formas de inequidad para ellas, se expresa de formas renovadas y enfatiza los valores físicos y morales enraizados durante la menarca; de esta forma, provee nuevos marcos de sentido para enfrentar ese sistema anfibio a través de estrategias que les permiten sobrevivir.

Autores como Hill (1995) y Gordon (2003) describen las construcciones morales emergentes de campesinos mexicanos e indígenas membêngôkre a partir de sus experiencias de intermediación entre estos regímenes económicos. En ambos casos, los autores analizan cómo la intermediación entre regímenes económicos supone una transformación de las personas en sujetos con una nueva moralidad que actúa por intereses individuales y afecta los circuitos de reciprocidad que afianzan el parentesco, la memoria y la correlación. Centrarme en las narrativas sobre las experiencias de devenir mujer, me llevó a encontrarme con este cruce entre sistemas, porque la centralidad de su productividad en el sistema de organización social de la maloca, las impulsa a ser productivas también en actividades económicas del capitalismo, frecuentemente en contextos marginales que implican su sujeción. Cada historia, a través de los temas priorizados, del uso de la primera y tercera personas, del encadenamiento de acciones e interlocuciones, evidencia la construcción de un punto de vista en el que emerge la perspectiva de un yo que a su vez contiene múltiples yos parciales, fragmentarios y en flujo (Ochs y Capps 1996), que enuncian una capacidad adaptativa para subsistir en el cruce entre sistemas. Lo que nace de esta tensión dibuja la manifestación de la voluntad detrás de cada una de sus acciones (Strathern 1987). Estas acciones, pasivas o activas, expresan una identidad de mujer que cada una ha construido afianzándose como sujeto en la fuerza de la yuca; un sujeto que se va individualizando en el tránsito hacia el capitalismo.

Referencias

- Agga Calderón, Lucio “Kaziya Buinaima”, Katarzyna I. Wojtylak y Juan Álvaro Echeverri. 2019. “Murui: Naie jiyakino. El lugar de origen. The place of origin”. *Revista Lingüística* 15 (1): 50–87. <https://doi.org/10.31513/linguistica.2019.v15n1a25563>.
- Belaunde, Luisa. 2008. *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Segunda edición. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

- . 2019. *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Tercera edición. Cusco: Ceques Editores.
- Bourdieu, Pierre.** 2007. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- . 2012. *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Buckley, Thomas y Alma Gottlieb.** 1988. "A Critical Appraisal of Theories of Menstrual Symbolism". En *Blood Magic. The Anthropology of Menstruation*, editado por Thomas Buckley y Alma Gottlieb, 3-50. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.
- Barreto, João.** 2021. "Kùmüa na kahtiroti-ukuse: uma "teoría" sobre o corpo e conhecimento -prático dos especialistas indígenas do Alto Río Negro". Tesis de Doctorado en Antropología Social, Programa de posgraduação em Antropología Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus.
- Cabral de Oliveira, Joana.** 2020. "Vegetable Temporalities: Life Cycle, Maturation and Death in an Ameridian Ethnography". *Vibrant* 17: 1-18 <http://doi.org/10.1590/1809-43412020v17a359>
- Cayón, Luis.** 2013. *Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Citro, Silvia.** 2010. "La antropología del cuerpo y los cuerpos en el mundo". En *Cuerpos plurales. Una antropología de y desde los cuerpos*, coordinado por Silvia Citro, 17-59. Buenos Aires: Biblos.
- Costa, Luiz.** 2017. *The Owners of Kinship*. Chicago: Hau books.
- Echeverri, Juan Álvaro.** 2002. "La escritura de las narrativas orales". En *Enseñanza de lenguas en contextos multiculturales*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo; Universidad del Atlántico.
- Franky, Carlos.** 2004. "Territorio y territorialidad indígena. Un estudio de caso entre los tanimuka del bajo Apaporis (Amazonia colombiana)". Tesis de Maestría en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia, Leticia.
- Gordon, César.** 2003. "Folhas pálidas. A incorporação Xikrin (Membêngôkre) do dinheiro e das mercadorías". Tesis de Doctorado en Antropología, Programa de posgraduação em Antropología Social, Universidad Federal do Rio de Janeiro, Museo Nacional, Río de Janeiro.
- Hill, Jane.** 1995. "The voices of Don Gabriel: Responsibility and Self in A Modern Mexicano Narrative". En *Dialogic Emergence of Culture*, editado por Dennis Tedlock y Bruce Mannheim, 97-147. Urbana: University of Illinois.
- Hugh-Jones, Christine.** 2013. *Desde el río de leche. Procesos espaciales y temporales en la Amazonia noroccidental*. Bogotá: Universidad Central.
- Jackson, Jean E.** 1983. *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in North-west Amazonia*. Londres: Cambridge University Press.

- Jackson, Jean.** 1992. "The Meaning and Message of Symbolic Sexual Violence in Tukanoan Ritual". *Anthropological Quarterly* 65 (1): 1-18. <http://www.jstore.org/stable/3318094>
- Jackson, Michael.** 2010. "Conocimiento del cuerpo". En *Cuerpos plurales. Una antropología de y desde los cuerpos*, coordinado por Silvia Citro, 59-82. Buenos Aires: Biblos.
- Lasmar, Cristiane.** 2005. *De volta ao Lago de Leite. Gênero e transformação no Alto Rio Negro*. San Pablo: Fundação Editora da Unesp, Instituto Socio Ambiental, Núcleo de Transformações Indígenas.
- Langdon, E. Jean.** 1982. "Siona Women and Modernization. Effects on their Status and Mobility". En *Working papers on Women in International Development*, 1-18. Michigan: East Lansing.
- Ledeneva, Alena, Anna Bailey, Barron Sheelagh, Constanza Curro y Elizabeth Teague.** 2018. *The Global Encyclopedia of Informality. Understanding Social and Cultural Complexity*. Londres: UCLPRESS.
- López, Ángela.** 2017. "Sobre la gente de tabaco y coca en la ciudad de Leticia". *Mundo Amazónico* (8) 2: 119-131. <https://doi.org/10.15446/ma.v8n2.63351>
- Mahecha, Dany.** 2015. *Masá goro: la crianza de "personas verdaderas" entre los makuna del bajo Apaporis*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia.
- Maldonado, Carolina.** 2005. "Comiendo en Leticia. Aproximación a una etnografía de la comida y la alimentación en Amazonia". Tesis de pregrado en Antropología, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Antioquia, Medellín.
- McCallum, Cecilia.** 1998. "O corpo que sabe da epistemologia kaxinawá para uma antropologia médica das terras baixas sul americanas". En *Antropología da saúde: traçando identidades e explorando fronteiras*, editado por Paulo César Alves y Miriam Cristina Rabelo, 215-245. Río de Janeiro: Fiocruz.
- McLachlan, Amy.** 2011. "Bittersweet. The Moral Economy of Taste and Intimacy in an Amazonian Society". *The Senses & Society* 16 (2): 156-176. <https://doi.org/10.2752/174589311X12961584845765>
- McSweeney, Kendra y Brad Jokish.** 2007. "Beyond Rainforest: Urbanisation and Emigration among Lowland Indigenous Societies in Latin America". *Bulletin of Latin American Research* 26 (2): 159-180. <https://www.jstor.org/stable/27733917>
- Micarelli, Giovanna.** 2018. "Soberanía alimentaria y otras soberanías: el valor de los bienes comunes". *Revista Colombiana de Antropología* 54 (2): 119-142. <https://doi.org/10.22380/2539472X.464>
- Nieto, Juana Valentina.** 2018. "Uno de mujer es andariega: Palavras e circulações de mulheres uitoto entre a selva e a cidade". Tesis de Doctorado en Antropología, Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidad Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC.

- Nieto-Moreno, Juana Valentina.** 2023. “‘Yo no me varo’: movilidad, servicio doméstico y agencia en las narrativas de mujeres murui en Bogotá”. En *Más allá del conflicto armado. Memorias, cuerpos y violencias en Perú y Colombia*, editado por Diana Gómez Correal, Silvia Romio y Marco Tobón, 445-468. Lima, Bogotá: IFEA; CIDER, Universidad de los Andes.
- Ochs, Elinor y Lisa Capps.** 1996. “Narrating the Self”. *Annual Review of Anthropology* 25: 19-43. <https://www.jstor.org/stable/2155816>
- Ortner, Sherry.** 2016. “Dark Anthropology and its Others. Theory since the Eighties”. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 6 (1): 47-73. <https://doi.org/10.14318/hau6.1.004>
- . 2020. “Sobre o Neoliberalismo”. *Sociabilidades Urbanas Revista de Antropologia e Sociologia* 4 (11): 19-26. https://www.academia.edu/43435230/_Tradu%C3%A7%C3%A3o_ORTNER_Sherry_B._Sobre_o_neoliberalismo
- Rival, Laura y Doyle McKey.** 2008. “Domestic and Diversity in Manioc (*Manihot esculenta* Crantz ssp. *esculenta*, Euphorbiaceae)”. *Current Anthropology* 49 (6): 1119-1128. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/593119>
- Rosas, Diana.** 2021. “‘Ir fuera’: menstruación, yuruparí y movilidad. Trayectorias espaciales y experiencias corporales de mujeres indígenas del Mirití-Paraná”. Tesis de Doctorado en Antropología, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Sanabria, Emilia.** 2016. *Plastic Bodies. Sex Hormones and Menstrual Suppression in Brazil*. Durham; Londres: Duke University Press.
- Sánchez, Luisa Fernanda.** 2013. “‘De totumas y estantillos’. Procesos migratorios, dinámicas de pertenencia y de diferenciación entre la Gente de Centro (Amazonía Colombiana)”. Tesis de Doctorado en Sociología, École Doctoral 122 Europe Latine-Amerique Latine, Institut de Hautes Études sur l’Amérique Latine de l’Université Sorbonne (IHEAL), Université de la Sorbonne Nouvelle Paris 3, París.
- Santos Granero, Fernando.** 2006. “Sensual Vitalities: Non Corporeal Modes of Sensing and Knowing in Native Amazonia”. *Tipiti: Journal for the Anthropology of the Lowland South America*. 4 (1): Article 4. <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol4/iss1/4>
- Seeger, Antony, Roberto da Matta, Eduardo Viveiros de Castro.** 1979. “A construção de pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia* 32: 2-19. <http://www.etnolinguistica.org/pessoa:abertura>
- Strathern, Marilyn.** 1987. *Dealing with Inequality. Analysing Gender Relations in Melanesia and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van der Hammen, María Clara.** 1992. *El manejo del mundo: naturaleza y sociedad entre los Yucuna de la Amazonia colombiana*. Bogotá: Tropenbos.

Los yukpa: un pueblo móvil doblemente confinado. COVID-19 y gobierno propio en la serranía de Perijá (resguardo Iroka, Cesar, Colombia)

*The Yukpa: Doubly Confined Mobile People. COVID-19 and Self-Government
in the Serranía of Perijá (Resguardo Iroka, Cesar, Colombia)*

<https://doi.org/10.22380/2539472X.2426>

Recibido: 17/06/2022 • Aprobado: 17/03/2023 • Publicado: 01/09/2023



Artículo

Claudia Cano Correa

Universidad Externado de Colombia, Colombia

claudia.cano@uexternado.edu.co

<https://orcid.org/0000-0001-7528-6419>

Claudia Patricia Platarrueda Vanegas

Universidad Externado de Colombia, Colombia

cplatarrueda@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0145-8526>

Sandra Carolina Portela García

Universidad Externado de Colombia, Colombia

carolina_portela@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1701-2660>

Javier Clavijo Franco

Resguardo indígena Iroka, Colombia

yukpa@resguardoindigenairoka.org

<https://orcid.org/0000-0002-7807-1517>

Wilson Largo Sichacá

Resguardo indígena Iroka, Colombia

wilson.largo.s@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8567-5781>

Herlinda Luisa Nieves Alarcón

Resguardo indígena Iroka, Colombia

herlindairoka@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8729-3090>

Resumen

En un trabajo de investigación colaborativa, abordamos las medidas de gobierno propio que el pueblo yukpa del territorio Iroka (serranía de Perijá, Colombia) adoptó para enfrentar la pandemia del COVID-19. La contingencia implicó para ellos un doble confinamiento: por un lado, las restricciones impuestas por las autoridades colombianas dirigidas a frenar los contagios y, por el otro, el producido por la disminución progresiva de sus tierras, los procesos de despojo, expulsiones y múltiples violencias de larga data sobre sus formas de vida. En este contexto de cambios, los yukpa tomaron acciones gubernamentales que vitalizaron sus conocimientos, proyectos y programas para afrontar de modo autónomo una emergencia que amenazaba aún más su pervivencia. El artículo muestra la fuerza organizativa de esta comunidad, dirigida a garantizar sus derechos y bienestar colectivo.

Palabras claves: nomadismo; movilidad; confinamiento; expulsión; gobierno propio; agricultura itinerante; salud; educación.

Abstract

In a collaborative research work, we address the self-government measures that the Yukpa people of the Iroka territory (serranía de Perijá, Colombia) put into motion to face the COVID-19 pandemic. The contingency implied for them a double confinement: on the one hand, the restrictions imposed by the Colombian authorities aimed at curbing contagion and, on the other hand, that produced by the progressive reduction of their lands, the processes of dispossession, expulsions and multiple long-standing violence on their ways of life. In this context of changes, the Yukpa took governmental actions that vitalized their knowledge, projects and programs to face autonomously an emergency that threatened even more their survival.

Keywords: nomadism; mobility; confinement; expulsion; self-government; itinerant agriculture; health; education.

Introducción

20 de marzo de 2020, Colombia, como el mundo entero, se preparaba para entrar en confinamiento ante la pandemia. Días antes, un grupo de investigadoras de la Universidad Externado de Colombia viajamos al municipio Agustín Codazzi, en el departamento del Cesar, para firmar un convenio de investigación colaborativa con la comunidad yukpa¹. En aeropuertos y calles se sentía ya cierto temor. Visitar la serranía era un dilema y nos preocupaban las consecuencias, por lo que decidimos permanecer en las oficinas del resguardo en Agustín Codazzi². Los dirigentes yukpa compartían la preocupación. La encrucijada planetaria se sumaba a otras múltiples problemáticas que han impactado sus formas de vida, en especial la violencia política y el despojo territorial, motivos por los cuales la Corte Constitucional de Colombia ha considerado que el pueblo yukpa ha sido víctima de gravísimas violaciones de sus derechos fundamentales que lo ha puesto en peligro de extinción³.

El 28 de abril, las noticias confirmaban el primer caso de Covid-19:

[...] se trata de un niño de seis meses de edad, perteneciente al resguardo Iroka del municipio de Agustín Codazzi. El bebé se encuentra hospitalizado en una clínica de Valledupar. Consideran que pudo haber sido contagiado por contacto con

- 1 Por solicitud de las autoridades del pueblo yukpa, las investigadoras elaboramos un concepto académico sobre la condición de seminomadismo y movilidad yukpa en relación con los procesos de transformación histórica y territorial en la región (véase Cano *et al.*, 2019). El concepto ha contribuido a las discusiones de la mesa técnica que se desarrollan con el Gobierno nacional, en el marco del proceso de consulta previa ordenado por la Sentencia 713 del 7 de diciembre de 2017 de la Corte Constitucional colombiana. Otras indagaciones conjuntas tienen curso en la actualidad y se enmarcan en el acuerdo de cooperación entre la Universidad Externado de Colombia y el resguardo indígena Iroka.
- 2 Con la pandemia, la Universidad detuvo sus actividades presenciales y de campo hasta agosto de 2021. Esto implicó seguir a distancia las circunstancias, acciones y elaboraciones que se fueron tejiendo en el trabajo de coautoría que aquí se presenta con los líderes y funcionarios. En septiembre de 2021 tuvimos la posibilidad de hacer trabajo de campo en tres asentamientos de Iroka atendiendo a su particularidad en términos de: 1) su aislamiento y lejanía con respecto de la cabecera municipal (Totamucha [Casa de Piedra]); 2) su cercanía a la población campesina (Sheku [Estrella] o La Frontera) y 3) su condición de centro político-administrativo (Nan Echpo [Nuestra Casa]).
- 3 El pueblo yukpa fue incluido en el Auto 004 de 2009 mediante el cual la Corte Constitucional ordenó medidas de protección para 34 pueblos indígenas desplazados por el conflicto armado o en riesgo de desplazamiento forzado, en el marco de la superación del estado de cosas inconstitucional declarado por la misma corte (Sentencia T-025 de 2004).

indígenas en situación de indigencia que retornaron a esta zona del Cesar una vez se puso en marcha la cuarentena. (“Bebé de 6 meses, primer caso de Covid-19 en pueblo Yukpa de la serranía de Perijá” 2020)

Lo temprano del hecho causó cierto revuelo y parecía presagiar una gran afectación. Sin embargo, las autoridades yukpa, en un comunicado dirigido al presidente Iván Duque y a su consejo de ministros, expresaron su “desespero” porque el interés exclusivo del Gobierno por la pandemia desplazaba la atención a otras urgencias de su agenda prioritaria en salud y a la garantía de sus derechos. Los representantes del pueblo señalaron que “la desnutrición y el despojo de tierras son problemas que han padecido en los últimos años”, y que “29 niños yukpa fallecieron por causas asociadas a la desnutrición entre agosto de 2018 y marzo de 2019” (“Un bebé de seis meses es el primer caso de COVID-19 en la comunidad yukpa del Cesar” 2020).

El llamado de atención sobre desnutrición y muerte infantil anticipó el modo como los yukpa afrontaron la emergencia durante la cuarentena: adaptaron agendas y se resistieron al aplazamiento de programas y proyectos que eran indispensables. Justamente, las políticas nacionales durante la emergencia del COVID contribuyeron a que se prorrogaran los proyectos que habían venido articulándose para atender el grave confinamiento y la inseguridad alimentaria, que surgieron como consecuencia del despojo que denuncian⁴. Con voluntad y gestión política, los yukpa aseguraron la continuidad e, incluso, la profundización de sus *mandatos de gobierno propio* por medio de directrices que le siguieron el paso a

.....

4 Los yukpa han reiterado su denuncia sobre estas problemáticas en múltiples documentos; por ejemplo, en el Plan de Salvaguarda (Organización Nacional Indígena de Colombia [ONIC], MinInterior y pueblo yukpa 2014). Dusakawi IPS (2017) señala que “la pirámide poblacional yukpa [...] es de tipo expansiva con gran concentración en la base lo que demuestra una alta tasa de natalidad y población joven, con una rápida e inmediata declinación consecuente con la alta tasa de mortalidad infantil y poca población que alcanza a llegar a la ancianidad” (54); dentro del grupo poblacional de 1 a 4 años “se refleja[n] en mayor proporción las enfermedades carenciales como la desnutrición. Es este grupo poblacional el que aporta mayores pérdidas o muertes por desnutrición y/o enfermedades asociadas” (59-60); una menor afectación nutricional entre menores de 1 año obedece en gran medida al factor protector de la persistencia de lactancia materna (59). En ese sentido, también se reportó con preocupación un incremento significativo de desnutrición aguda en menores de 5 años y de enfermedades respiratorias en todas las edades, durante 2020, sin que sea clara su asociación con el COVID-19 (Sistema de Vigilancia en Salud Pública [Sivigila], Resguardo Iroka 2022), aunque sí con una experiencia de hambre crónica evidente.

los retos que impuso el COVID-19. Este modo de asumir la contingencia constituye el tema de este documento.

Durante el proceso investigativo, nuestra aproximación a la pandemia se configuró como un problema territorial y político más que epidemiológico, por dos razones: primero, porque la alarma inicial del COVID-19, como amenaza a la pervivencia, fue perdiendo protagonismo con respecto al modo como los yukpa vivieron esta experiencia; segundo, porque la escasa confiabilidad de los datos sobre la incidencia y morbimortalidad, en general, entre los pueblos indígenas en Colombia hizo inviable seguir el problema con esos recursos. De hecho, en su aproximación al caso de los yukpa, el Instituto Nacional de Salud (INS 2021) advirtió sobre el evidente subregistro y la disparidad en las cifras de dos fuentes oficiales (la estatal y la de las autoridades indígenas), debido a barreras lingüísticas y a la ausencia de un enfoque diferencial, entre otras muchas variables. El contraste en el reporte yukpa para 2020 —33 casos para el INS (2021, 4) y 78 casos para el Sivigila, en Resguardo Iroka (2022, 36)— permite evidenciar ese desfase en la información.

La subnotificación y la ambigüedad de los registros epidemiológicos se replica en diferentes países suramericanos, tal como dan cuenta varios dosieres que apuntan a comprender el gran impacto de la pandemia en el sentido más amplio de la realidad sociocultural y económico-política de los pueblos indígenas, especialmente en la región amazónica. Es notable que la discusión sobre el agente patógeno ha sido excedida por el protagonismo que ganaron los encuentros locales, las estrategias creativas y las luchas para afrontar y contener la crisis, centrando la mirada en vulnerabilidades históricas, brechas de desigualdad, factores estructurales en salud, fracasos de los Estados y otros temas afines. En general, los diálogos interdisciplinarios e interculturales enuncian la mayor vulnerabilidad de los pueblos, aunque también evidencian que, pese a una cierta fragilidad, estos se han mostrado agentes de sus procesos de salud/enfermedad/atención, porque han recurrido a formas organizativas y a articulaciones con instituciones políticas y biomédicas que, por supuesto, no están libres de ambigüedades y tensiones (Bastidas, Báez y Bastidas 2022; Belaunde, Mendes y Bolívar 2020; Bolívar, Belaunde y Mendes 2021; Engelman, Schmidt y Hecht 2021; Scopel, Escopel y Segata 2021).

Con base en estos antecedentes, haremos hincapié en las formas paradójicas y más o menos eficaces de sortear los desafíos de la pandemia con modos de proceder que se han venido afianzando en el devenir yukpa, y que se han hecho explícitos en elaboraciones sobre lo que implica ser “un pueblo que se mueve” (Largo 2020; Resguardo Iroka 2017). En principio, hablaremos de “regímenes de movilidad” (Glick y Salazar 2013) que surgen a propósito de los modos de vida y

subsistencia yukpa, en la perspectiva de su persistencia, pervivencia y transformación, debido al cúmulo de relaciones históricas de inequidad y despojo en los que se desenvuelven. Argumentamos que, en el acontecer yukpa, tales regímenes implican no tanto el dualismo movilidad/inmovilidad, sino una correlación de confinamientos/expulsiones que forman parte de un mismo proceso. Para ello, el concepto de *formaciones predatorias* del capitalismo avanzado (Sassen 2019) será provechoso para comprender la experiencia contingente de un *doble confinamiento*, solo inteligible en el marco de esas relaciones de larga duración, que se han intensificado dramáticamente en las últimas décadas entre los yukpa.

En adelante, precisaremos algunos conceptos que forman parte de nuestras argumentaciones. Después, repararemos en la trayectoria de las luchas yukpa. Nos interesa señalar las difíciles condiciones de sus vidas, incluso desde antes de la pandemia, para explorar los sentidos explorados por la comunidad, en las nuevas circunstancias, a sus demandas, sin abandonar anteriores reivindicaciones como el reconocimiento de la movilidad, del territorio originario y del *gobierno propio*, y el derecho a salud, educación y alimentación. Teniendo en cuenta que la pandemia los llevó a confrontar las disposiciones gubernamentales nacionales y locales, los yukpa buscaron ganar algo de autonomía y sostener su decisión de seguir rumbos en los que la relación movilidad/sedentarización no implican necesariamente una disyuntiva.

Referentes sobre la relación movilidad/confinamiento

En el sentido común, el nomadismo se ha entendido junto con la presunción de que el tránsito hacia el sedentarismo es inherente a un proceso natural de progreso humano, derivado de una concepción antropológica de evolución determinista y unilineal, replanteada por la misma disciplina. Conceptos como nómadas, seminómadas, forrajeros, cazadores-recolectores y agricultores itinerantes fueron objeto de mucho debate. Hoy esas distinciones basadas en rasgos determinados han perdido su centralidad, pues entre los pueblos así denominados existe gran diversidad, en parte, debido a que han sido profundamente permeados por el sistema económico global y sometidos a fuertes presiones en sus territorios, como en efecto ha ocurrido en la serranía de Perijá.

Acerca del establecimiento de *identidades nómadas*, Leticia Katzer (2021) argumenta que el dualismo nómada/sedentario refiere, más que a categorías fijas, a un modelo relacional tenso y ambiguo, transformado en función de categorizaciones,

reconocimientos y formas de corporeización pública. De acuerdo con eso, la sedentarización constituyó un proceso direccionado por medio de agencias coloniales y dispositivos administrativos, socioculturales, jurídico-políticos, económicos, en el ordenamiento de los Estados y la reglamentación del acceso a la tierra. Se instauró, entonces, una episteme sedentaria moderna, atada a los privilegios del individualismo, el capitalismo y la propiedad privada, que niega o entorpece la persistencia vital y la legitimación normativa de pueblos que reivindicán formas colectivas de vida móviles, como el yukpa.

En una vía que se distancia de concepciones deterministas —que precisamente contradicen la cualidad inherentemente transformativa del movimiento—, retomamos la argumentación de Ingold (2015), según la cual la vida social humana no está aislada, sino que es parte integral de un proceso continuo en el que los seres humanos y no humanos tejen sus caminos en una “miríada de líneas”, “enmarañamientos” y rumbos sin predestinación, en trayectorias y “vagabundeos” nunca completos ni definitivos, dados “a tientas”, para “mantener la vida andando” (véase Ingold 2015, 28-32). De este modo, el movimiento de los pobladores no puede ser entendido como el transporte que seres previamente constituidos hacen desde una localización a otra con un final cerrado, sino que acontece y se hace camino, en un proceso de devenir junto a otros, a través de las marañas del mundo. Eso implica, para nosotras, resistir la reificación del dualismo nómada/sedentario y pensar en la movilidad como asentada en la tierra y necesaria para la existencia de los humanos y demás vivientes, mientras hacen sus vidas en devenires compartidos y en correspondencia. Esto no excluye anclajes, asentamientos, arraigos ni fijaciones. Se trata de entender la movilidad en términos de escalas, temporalidades e intensidades, más que de ontologías o identidades excluyentes.

Sobre este punto, Glick y Salazar (2013) plantean la necesidad de ir más allá de las metáforas sobre lo fluido y de pensar una asociación entre movilidad y libertad, que se opone a las relaciones sociales basadas en el territorio, para sobreponerse al pensamiento binario y sin minimizar las barreras diferenciales del movimiento. Con ello, proponen examinar no solo las conexiones que se posibilitan sino también los confinamientos y modos de explotación territoriales, en términos de lo que denominan *regímenes de movilidad*, que se reflejan en la interrelación entre el movimiento privilegiado de algunos con el movimiento prohibido o estigmatizado, especialmente de las gentes pobres, explotadas y sin poder.

La revisión presentada por Robert Hitchcock (2019), sobre el pasado y el presente de los cazadores-recolectores, aborda una variedad de enfoques teórico-metodológicos contemporáneos y subraya aquellos que reconocen entre los

pueblos, en relación con diversos confinamientos, la existencia de mapeos y concepciones territoriales sofisticadas, con límites y fronteras, marcaciones físicas y toponimias enriquecidas. En ese sentido, muestra que estos pueblos son muy conscientes de los retos ambientales y económico-políticos que enfrentan, y que están organizados en redes de apoyo estratégicas dirigidas a garantizar su seguridad y bienestar a largo plazo. Esos esfuerzos, sin embargo, afrontan el peso de contradicciones de larga duración entre la acumulación de capitales y las formas de despojo que le son inherentes.

Sassen (2019) relaciona la gradual destrucción de economías tradicionales, como en el caso yukpa, con la preparación del terreno para las nuevas necesidades concretas del capitalismo: tierra para la agricultura de plantación, producción de biocombustibles, acceso al agua, a los metales y minerales. Todo esto, se da en el contexto de un fenómeno global que denomina *formaciones depredadoras*, y que tiene lugar a través de la articulación progresiva de un vasto mercado global de tierras, por el que las gentes terminan migrando a guetos urbanos y son expulsadas —al igual que la flora, la fauna, los nutrientes e insectos—, para abrir campo a los monocultivos, la deforestación, la minería; en fin, a tierras muertas y a la degradación de la vida en una escala planetaria.

Las singularidades de la experiencia yukpa en la pandemia permiten vislumbrar las trayectorias sociopolíticas, en especial de la última década, en el esfuerzo constante por aliviar aquellas tensiones y rupturas que surgen en la intersección de los conflictos por la tierra y los intereses de acumulación del capital en la región, mientras se restringe cada vez más la movilidad que sustenta la vida de la serranía, y se miran con desdén las formas de llevar esas vidas en esos lugares, entre la multiplicidad de gentes y de seres que los habitan.

Movilidad y doble confinamiento en el devenir yukpa

Los yukpa son hablantes del *yukpa ywonkɔ*, el único idioma vivo de la familia lingüística caribe en la región Caribe y en el país. Las mujeres, especialmente, aseguran su pervivencia con la enseñanza a las nuevas generaciones, debido, además, a que son poco fluentes en el idioma castellano; la fortaleza de su persistencia se manifiesta en una variabilidad dialectal, que evidencia su movimiento en el tiempo (Largo 2020). Algunas interpretaciones indican que los pueblos de la familia caribe provienen de un proceso de dispersión migratoria desde la Amazonía y la Orinoquía, que se dio en un lapso de más de 4 000 años, hasta ubicarse, en

el caso yukpa, en la zona limítrofe entre Venezuela y Colombia, con un recorrido histórico de poblamiento en la región de por lo menos 1 000 años, tiempo en el que han acumulado importantes saberes bioculturales sobre el territorio (Ruddle y Wilbert 1983).

Este pueblo binacional está conformado aproximadamente por 15 000 personas; de ellas, 5 000 habitan en Colombia y 10 000 en Venezuela. Se conocen también como motilones, yupa, yuko y yuco; fueron identificados como “indios salvajes”, “mansos”, “bravos” o “de monte”, en función de un proyecto civilizatorio nacional en territorios de frontera (Grisales 2019) y han resistido a siglos de exterminio étnico, aculturación forzada, discriminación, explotación y depredación debidos al contacto colonial y al colonialismo interno al que, en general, han sido sometidos los pueblos de la familia lingüística caribe (Basso 1977).

Su territorio en Colombia abarca la vertiente occidental de la serranía de Perijá, en la frontera colombo-venezolana (Figura 1). Se distribuye en seis resguardos legalmente constituidos: tres de ellos ubicados en el municipio de La Paz (Caño Padilla, El Koso y Rosario), dos en Agustín Codazzi (Iroka y Menkwe) y uno en Becerril (Sokorpa). Particularmente, el resguardo Iroka fue constituido en 1976 con 8 678 hectáreas, en su mayoría sobre bosques de reserva y tiene hoy la mayor población: 3 000 personas, distribuidas en cerca de 600 familias. A Iroka lo componen 64 asentamientos, agrupados en ocho sectores pequeños con afinidades filiales e históricas, varios de ellos localizados fuera del área de resguardo (Resguardo Iroka y Secretaría de Educación del Cesar 2018).

Las autoridades de Iroka han insistido ante diversas instancias en su condición de pueblo nómada o seminómada y de agricultura itinerante, hecho que fue registrado en notaría en 2019, en una gestión paradójica, que implica “autenticar”, fijar institucionalmente el movimiento, para defender la posibilidad de moverse, en una relación de tensión ambivalente entre Estado e identidades étnicas (Katzner 2021). El reconocimiento y ejercicio de esa condición tiene para ellos una premisa fundamental: la posibilidad de acceder a su territorio ancestral, que hoy se ve limitado de forma significativa, con fuertes impactos que los han hecho reorganizarse hacia un proceso de autodeterminación y recuperación territorial.

Establecidos históricamente entre la margen oriental del río Cesar y la occidental del lago de Maracaibo, su movilidad se da a partir de actividades estacionarias de caza, pesca y recolección, con ciclos de rotación de la tierra en una agricultura itinerante a pequeña escala. La movilidad también se debe al traslado por la muerte de parientes, o por conflictos intra e interétnicos, característicos de la organización social *guerrera*, que ocasiona tensiones y agresiones frecuentes,

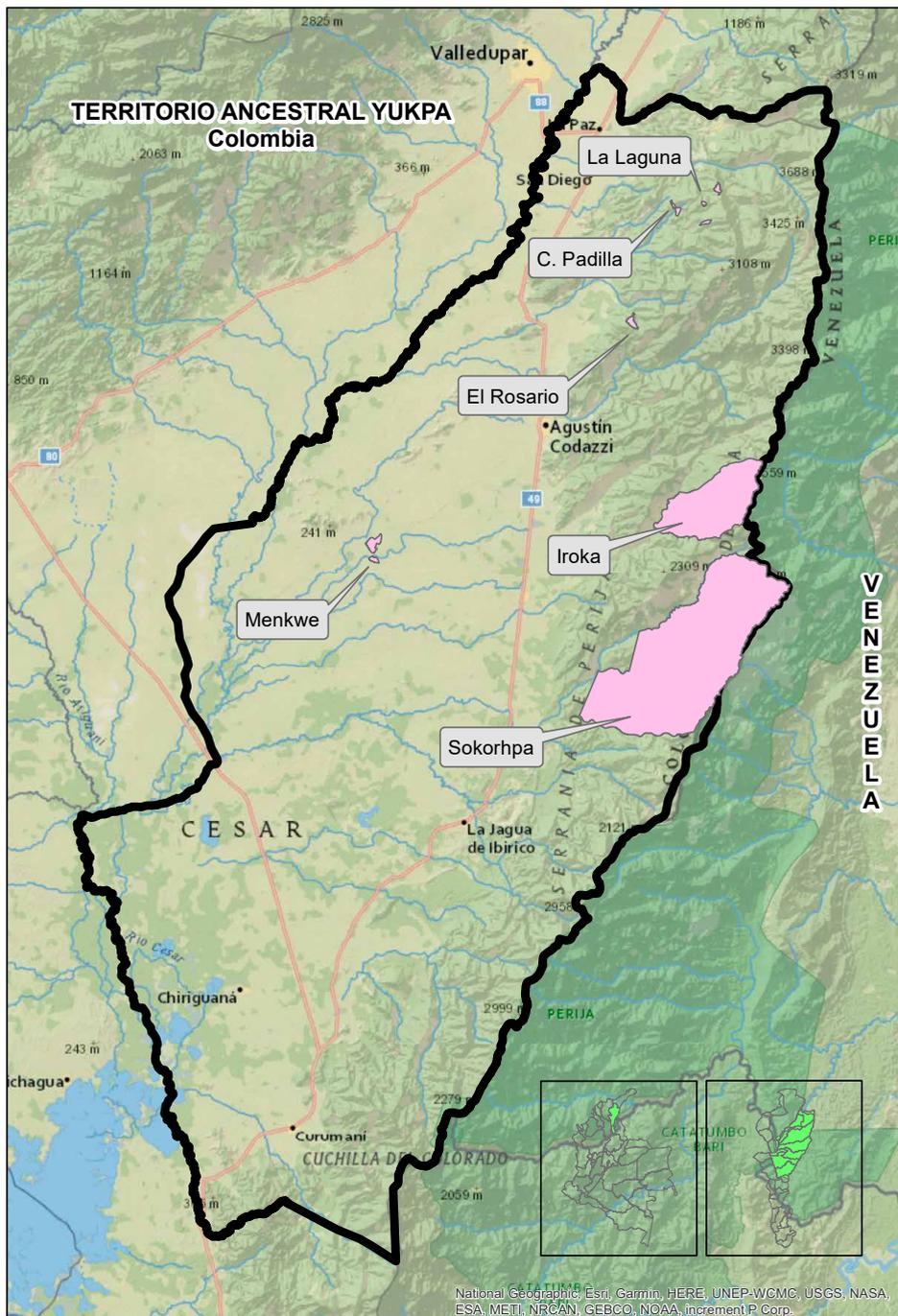


Figura 1. Territorio ancestral yukpa

Fuente: elaboración de Andrés Pineda para el resguardo indígena Iroka.

raptos, ofensas y venganzas intrínsecas de su itinerancia por fisión sociogeográfica (Halbmayer y Goletz 2019). Ello no significa un movimiento sin rumbo, sino uno ejecutado entre los límites de ciclos vitales y ecológicos de los que depende, en mayor o menor medida, su subsistencia; es gracias a ellos que se dan las relaciones con personas, plantas, animales y otros seres no humanos en vínculos vitales profundos, más allá del mero usufructo económico de la tierra (Halbmayer 2013; Largo 2020; Reichel-Dolmatoff 1960; Ruddle y Wilbert 1983), que en últimas posibilitan la vida humana y la de la serranía como totalidad.

La historia yukpa se caracteriza por formas de despojo iniciadas durante la Colonia, aunque las mayores transformaciones territoriales se acentuaron en el último siglo, debido a una gran presión colonizadora. En las primeras tres décadas del siglo XX se dio inicio a la explotación petrolera fronteriza y se registraron ataques de “indios motilones” (barí y yukpa) a campamentos de trabajadores de las compañías, de los que resultaron bajas en ambos lados y que acentuaron el imaginario del salvaje y su persistente discriminación hasta hoy. Desde 1935, Colombia y Venezuela designaron expediciones corográficas para el arreglo de límites republicanos y comisiones particulares, gubernamentales, católicas o etnológicas para pacificarlos, evangelizarlos o estudiarlos, como afirmó en su momento Reichel-Dolmatoff (1960, 169).

En la misma época se dio un proceso importante de transformación de la estructura agraria en el departamento del Cesar, que se materializó en hatos ganaderos y plantaciones sobre las partes bajas, y de fundos cafeteros campesinos sobre las partes medias. El auge de cultivos ilícitos (marihuana, entre 1970 y 1990, y luego coca y amapola) originó una alta migración de colonos. A mediados de los noventa comenzó la explotación carbonífera y agroindustrial de palma africana en tierras bajas, con gran impacto sobre las fuentes de agua y el acceso a los ríos, de donde los yukpa derivan parte de su subsistencia (ONIC, MinInterior y pueblo yukpa 2014).

Todos esos procesos se efectuaron sobre tierras que el Estado consideraba baldías, aunque integraban el territorio de movilidad yukpa, que para 1960 alcanzaba amplias zonas del Cesar, desde el límite con La Guajira hasta Curumaní (Reichel-Dolmatoff 1960). El despojo territorial en las siguientes décadas terminó por confinarlos en los parajes más altos e infértiles. Cuando perdieron las zonas bajas y medias se imposibilitó la complementariedad agrícola entre pisos climáticos. La caza y recolección, dadas en densas zonas de bosque seco tropical, se redujeron significativamente ante la intensa deforestación causada por la avanzada campesina, al igual que la pesca, debido a la prohibición de los dueños de fincas e industrias de entrar a los predios aledaños a los ríos.

El resultado de lo anterior ha sido el arrinconamiento de los yukpa en tierras de “resguardo”, una figura de gobierno territorial indígena, preponderantemente andina, reconocida por el Estado desde la Colonia, a la que se acogió este pueblo solo hasta 1976. Con ello, también se introdujo la figura del cabildo, para garantizar una mediación necesaria con el Estado, aunque establecido en una relación de tensión con las formas preexistentes de la organización segmentaria yukpa. Sin duda, los resguardos constituyen una forma de protección de los derechos colectivos sobre la tierra; sin embargo, también limitan la movilidad y producen confinamiento, además de ser causa de conflictos permanentes debido a la gran presión demográfica sobre las tierras más fértiles, que se expresa en relaciones demasiado próximas y malentendidos entre parientes o vecinos yukpa y con los colonos (Halbmayer y Goletz 2019). Cuando Javier Clavijo, uno de los principales líderes yukpa, afirma: “Somos nómadas, pero nómadas ¡y sin tierra!”, expresa claramente la ambigüedad implícita en la ausencia de condiciones para la movilidad y la vida colectiva cuando el acotamiento territorial empuja a la gente hacia afuera (Sassen 2019, 92).

Estas circunstancias evidencian que el pueblo yukpa ya estaba confinado antes de la pandemia, especialmente en Iroka, donde un 70 % de la población, y buena parte de los lugares considerados sagrados y que son fundamentales en sus vidas, están fuera del acotamiento legal (ONIC, MinInterior y pueblo yukpa 2014). Para su subsistencia, los yukpa hacen trueques entre familias o trabajan como jornaleros en fincas aledañas. Mientras, se han fragmentado las relaciones binacionales entre grupos de parientes situados a lado y lado de la serranía, lo que origina desplazamientos —debiéramos decir expulsiones— a diferentes ciudades fronterizas en condiciones precarias que incluyen el “reclutamiento”, que hace gente no yukpa, de jóvenes y niñas y niños yukpa para la mendicidad, el microtráfico de drogas y la prostitución.

Interacciones radicalmente desiguales como estas no implican que debamos entender a los yukpa como subyugados o incapaces de tomar sus propias decisiones (Hitchcock 2019). Ejemplo de esto son las determinaciones tomadas durante el Primer Congreso del Pueblo Yukpa de la Serranía del Perijá, en 2016, cuando decidieron unánimemente “salir del confinamiento” al que se han visto sometidos. La decisión llevó a la definición de 72 conclusiones y mandatos que han propiciado actuaciones del gobierno propio, en la tarea de examinar las consecuencias de los conflictos internos y de repensar las formas propias para su resolución, en defensa del territorio y de la colectividad. También indagaron sobre las condiciones que contribuían al deterioro constante de la producción de alimentos y señalaron el

camino para ejercer sus derechos en temas como la consulta previa y el manejo autónomo de la educación y la salud (Autoridades del pueblo yukpa 2016).

Cuando sobrevino la pandemia, los yukpa estaban actuando legalmente en múltiples procesos de recuperación o dominio sobre su territorio ancestral, especialmente contra la amenaza de la explotación energética y minera de multinacionales (Resguardo Iroka 2022). También desarrollaban procesos de fortalecimiento organizativo y cultural como el Proyecto Educativo Propio, —que se había convertido en un eje de cohesión social y para la acción territorial—, e implementaban programas financiados por instituciones estatales y organismos de cooperación internacional. En esas circunstancias, el dilema era evidente: había que defender la vida, pero la suspensión de los programas, actividades y obras que se llevaban a cabo los ponía en situación de riesgo y hacía más crítico el encierro. Luego de las recomendaciones tempranas de aislamiento preventivo que hicieron el Ministerio de Salud y el Ministerio del Interior (2020) para las poblaciones étnicas, las autoridades del resguardo Iroka (2020) se acogieron a lo que llamaron *aislamiento comunitario*. A la postre, el accionar de los yukpa determinó la continuidad de los procesos y reivindicaciones legales, como veremos más adelante.

Las instituciones nos preguntaron: “¿Y ustedes qué van a hacer, van a parar, van a seguir, van a pedir prórroga?”. Nosotros, en el gobierno yukpa, dijimos no. No teníamos opción de parar, porque ya habíamos incursionado en algunas responsabilidades con el pueblo. De crear una expectativa, a decirles que ya no, no se podía. (Wilson Largo, entrevista personal, 28 de junio de 2021)

A la manera de una malla tejida a partir del material de las luchas previas y de lo que trajo la pandemia, los yukpa entrelazaron sus propias formas de hacer las cosas. Sobre todo, pensaron en cómo seguir caminando.

Aislamiento comunitario para continuar la vida propia

Con el COVID-19, las naciones adhirieron a los protocolos profilácticos y de distanciamiento social recomendados por la Organización Mundial de la Salud; se indicó que las personas, con excepción de aquellas que prestaban servicios esenciales, permanecieran resguardadas en sus hogares. En Colombia las medidas de cuarentena se extendieron por cinco meses y rápidamente dejaron ver la desigualdad socioeconómica del país. Aquejados por el dilema de morir en casa o en las calles,

unos izaron banderas rojas en sus ventanas para representar el hambre, mientras que otros continuaron en el rebusque diario para sortear su suerte.

Este dilema también se presentó entre los yukpa. El líder Javier Clavijo se preguntaba: ¿Cómo explicar la naturaleza de un virus que parece haber salido de la nada? ¿Cómo informarle a un pueblo móvil, que ya de hecho está confinado, que debía quedarse inmóvil? ¿Cómo llevar a cabo un confinamiento en el confinamiento? (Jornada antropológica, 5 de abril de 2020)⁵.

Es difícil decirle a un pueblo nómada: “Te tienes que quedar en casa”, cuando la dinámica económica es muy diferente. Dentro de ese pequeño territorio actualmente hay una dinámica que puede llamarse trueque. Los asentamientos intercambian cultivos, productos, alimentos... el trabajo. Hay un trabajo comunitario que se hace de un asentamiento a otro. (Jornada antropológica, 5 de abril de 2020)

Temiendo una tragedia, surgieron varios desafíos: dar a conocer la existencia del virus, sus causas y consecuencias con celeridad sin contar con medios de comunicación masiva, evitar la diseminación del virus entre asentamientos sin talanqueras y de familias extensas y garantizar la seguridad alimentaria sin tener acceso a las formas de movilidad que la sustentan. Para atender tales necesidades, las autoridades del pueblo tomaron decisiones que se articularon a procesos organizativos previos. En un ejercicio de autonomía política que encontró eco en la población, las autoridades yukpa prohibieron salir a los cascos urbanos y limitaron el ingreso a turistas, visitantes, campesinos e, incluso, agentes gubernamentales, salvo en casos de extrema necesidad y previa autorización del cabildo (Resguardo Iroka 2020).

Los indígenas estaban yendo pa'fuera. Eso lo prohibieron. Acá nos dijo: “Que la vida va a ser muy difícil, porque mire que la enfermedad viene fuerte y no podemos salir así [...]. Muchos de nosotros estamos yendo por allá, cuidadito, avisen

.....

5 La jornada antropológica “Pueblos indígenas de Colombia en cuarentena. Estrategias, exigencias y vínculos posibles” fue un evento virtual organizado por el programa de Antropología de la Universidad Externado de Colombia, se llevó a cabo el 15 de mayo de 2020 y tuvo como objetivo conocer e informar acerca de las problemáticas sociopolíticas, territoriales y alimentarias que estaban afrontando los pueblos indígenas al comienzo de la pandemia, en específico, los pueblos yukpa, kankuamo (Cesar), wayuu (La Guajira) y murui muina (Amazonas). Durante la jornada se hizo énfasis en los procesos organizativos que se estaban gestando en relación con la salud, la alimentación y la educación, así como en las tensiones emergentes tanto en las regiones como con el Estado.

a todos los que se quedaron por allá, porque esa enfermedad nos va a matar a todos, porque somos muy poquitos. (Marcos Nan Echpo, entrevista personal, 7 de septiembre de 2021)

Para garantizar el cumplimiento de esta primera directiva, los yukpa se organizaron en torno a sus propias formas de gobierno. En ese momento, en Iroka se estaba consolidando el Consejo de Protección Territorial, un órgano político que procura la convivencia dentro y fuera del territorio y busca armonizar las formas propias de gobierno con la institucionalidad del resguardo y el cabildo. Paradójicamente, en la contingencia, las figuras fundamentales de la vida política yukpa acentuaron su protagonismo. La existencia de una incipiente organización político-territorial fue crucial, por su efectividad en el cierre. Aunque es dramático y paradójico que un pueblo móvil se vea obligado a impedir la circulación de personas que dependen vitalmente de ella, esa decisión fue un ejercicio de gobierno inusitado para un pueblo invisibilizado y arrinconado, posible ahora en el marco de la cuarentena.

Cobró preponderancia la capacidad organizativa del *ywatpɛ*, máxima autoridad parental en cada asentamiento, que articula su dominio sobre la tierra y los trabajos de subsistencia de los grupos familiares con los que tiene vínculo, haciendo presencia en todos los asuntos de gobierno local, en coordinación con las labores administrativas del cabildo. También fue fundamental la intervención del *twanono*, un sabio o juez al que se consulta a la hora de resolver desacuerdos y que hoy determina penas y castigos, en un código jurídico que se ha venido estructurando lentamente. Ellos trabajan de modo articulado con la ley ordinaria, cuando los delitos no se pueden castigar dentro del territorio (Resguardo Iroka y Secretaría de Educación del Cesar 2018). Sobre todo, fue sobresaliente la acción de los *shuwe* y *kunamo*, que ofician en la regulación de la fuerza en momentos de conflicto y que se encargaron de hacer efectivo el aislamiento.

En una acción inédita, los *shuwe* y *kunamo*, con sus arcos y flechas, se posicionaron en los principales accesos viales y montaron una cadena humana, a manera de portón, para controlar la movilidad. De acuerdo con la organización social yukpa, los *shuwe* (tigres) son figuras guerreras (hombres y, recientemente, mujeres) que actúan en momentos de agresiones intrafamiliares y de conflictos con los vecinos y colonos.

Los *shuwe* siempre existieron, ellos hacían la danza de la guerra, se asemejan al tigre porque son sagaces, cautelosos, persistentes; son buenos cazadores. Cuando

iban a la guerra se pintaban como tigres, esa era su función en un pueblo guerrero como el nuestro. (Javier Clavijo, entrevista personal, 9 de septiembre de 2021)

Los *kunamo* (cuerda que se amarra en torno al arco del cazador) son una forma de *guardia*, compuesta por hombres y mujeres, exclusiva de Iroka. Surgió recientemente para responder a las violencias interculturales derivadas del conflicto armado. Los *kunamo* ejercen una labor de “policía”, quizá para evitar la escalada de agresión violenta propia de las confrontaciones cuando ameritan la presencia de los *shuwe* (el vocablo se traduce coloquialmente como soldado).

La guardia se constituye para arreglar problemas como habladurías, robos y otros. Hay una primera aproximación por medio de los *kunamo*, que son como los policías, quienes acuden al llamado de una familia para arreglar un problema. Se arregla por medio de la palabra, el diálogo. Hay siempre que llegar a un acuerdo. Si el *kunamo* no lo logra, entonces viene el *shuwe*. Ellos son más fuertes. (Yeison, estudiante y *kunamo*, entrevista personal, 1 de septiembre de 2021).

Así, esta acción transformó a aquellas figuras que alimentan el imaginario del “salvaje caribe” en autoridades político-territoriales. Después de implementar esta forma de control, arreciaron tensiones territoriales de larga data.

Fue bastante difícil ver instituciones del Estado como la Defensoría y las alcaldías en contra de lo que nosotros estábamos haciendo; fuimos discriminados por instituciones del mismo Estado, por campesinos y ganaderos. Tuvimos problemas porque nos llamaron la atención a través de oficios diciéndonos que estábamos vulnerando los derechos del resto de la población, del libre tránsito [...]. Los del monocultivo de palma estuvieron muy enojados de que estuviéramos cerca y cuando se hizo la reunión para llegar a acuerdos, los argumentos eran que: “No queremos ver indios por aquí”. Eso a nosotros no nos desmoraliza ni nos entristece, sino que nos llena de fortaleza. (Javier Clavijo, entrevista personal, 5 de mayo de 2020)

Este control territorial también produjo tensiones internas, porque la pandemia obligó al regreso de varias familias yukpa, migrantes en municipios del norte y nororiente del país y que, por sus condiciones de vida, al límite de la indigencia, habían sido obligadas al retorno desde esas ciudades.

Por todas estas condiciones que tiene el pueblo yukpa, había muchas personas desplazadas en La Guajira, Santa Marta, Aguachica, Ocaña, Bucaramanga, y sabíamos que apenas iniciara la cuarentena ellos iban a quedar muy vulnerables, y lo más lógico era que iban a regresar. (Javier Clavijo, entrevista personal, 5 de mayo de 2020)

Los enviaban en carros y nos los dejaban aquí botados, en Codazzi. Nadie quería tocarlos, las instituciones muy temerosas; tocaba llevarlos de nuevo al territorio. Ya estamos acostumbrados a que las instituciones locales no apoyan. (Herlinda Nieves, entrevista personal, 28 de junio de 2021)⁶

En virtud de las tensiones provocadas por el cierre de las vías y luego de una negociación, el control se dejó en manos del Ejército, que efectivamente permaneció durante la cuarentena. Paradójicamente, fue el pueblo yukpa el que, mediante sus propios mecanismos de distribución, terminó sosteniendo la alimentación de los soldados.

Cuando cerramos los caminos, fue muy difícil. Los *wateya* [personas no yukpa] nos decían que no podíamos hacer eso, se molestaban porque no podían sacar y entrar sus productos. Tocaba hacer guardia día y noche, con arcos y flechas. En esta zona fuimos como veinte *kunamo* a cerrar la carretera. Duramos poco tiempo y vino el Ejército. (Yeison, estudiante y *kunamo*, entrevista personal, 1 de septiembre de 2021)

Garantizado el control territorial, muy pronto el gobierno yukpa se dio cuenta de que era necesario adaptar las determinaciones gubernamentales a los ritmos de la vida yukpa y optó por lo que ellos mismos denominaron un *aislamiento comunitario voluntario* (Resguardo Iroka 2020). Una vez definidas las acciones desde el gobierno propio, las personas encargadas de ponerlas en marcha fueron los *ywatpɛ* y los *twanono*.

6 El Instituto Nacional de Salud (2021) denunció la estigmatización de aquellos yukpa en condición de urbanidad y calle, al considerarlos “focos de infección”, y reafirmó la ausencia notoria de acciones estatales en la garantía del derecho a la salud, que terminaron por agravar las condiciones inmunonutricionales de la población yukpa durante la pandemia (12).

Protocolos vs. realidad: adecuaciones profilácticas y sedentarismo voluntario

En paralelo a la consolidación del aislamiento comunitario, se hicieron esfuerzos por emprender procesos de prevención, contención y mitigación del COVID-19, siguiendo las recomendaciones tempranas de Minsalud y Mininterior (2020) para las poblaciones étnicas, al inicio de la pandemia. Rápidamente, Dusakawi EPSI y Dusakawi IPS (2020)⁷, en coordinación con las autoridades yukpa, establecieron un plan de acción y en mayo se recogió la experiencia de adaptación de los protocolos de bioseguridad en Iroka (Resguardo Iroka 2021). Con la confirmación del caso de contagio y curación del niño de seis meses, las autoridades emprendieron acciones legales y dirigieron varios comunicados a la opinión pública en los que denunciaban el aceleramiento del exterminio yukpa, debido a la falta de garantías.

El pueblo indígena en medio de la pandemia ha enviado cinco (5) derechos de petición [...], pues el Gobierno Nacional no ha previsto, no ha contemplado o no le interesa una política de enfoque diferencial étnico y territorial [...], solo está legislando [...] para la Colombia Urbana [...], la Colombia que tiene mayores oportunidades, para la Colombia mejor preparada para atender la pandemia. (Autoridades del pueblo yukpa 2020, 2)

Desde el inicio, se aplicaron los protocolos, con exámenes diagnósticos, que a la larga arrojaron una mayoría de resultados negativos; también se hicieron recorridos permanentes para el monitoreo de los asentamientos con casos positivos y hospitalización urbana para las personas que presentaban complicaciones por la enfermedad. Ya para el momento de la inmunización, a la resistencia inicial de los pueblos indígenas se sumó la lenta elaboración de planes de vacunación culturalmente diferenciados. En territorio yukpa, la inmunización comenzó solo hasta noviembre de 2021, siete meses después de su implementación nacional. Antes

7 De acuerdo con la Ley 100 de 1993, que reglamenta el Sistema de Salud y Seguridad Social en Colombia, las poblaciones indígenas se afilian colectiva o individualmente al Régimen Subsidiado por medio de las empresas promotoras de salud (EPS), especialmente a las indígenas (EPSI). Los yukpa están afiliados a Dusakawi EPSI, creada por los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta y la serranía de Perijá en 1999. La atención en salud está a cargo de la Institución Prestadora de Servicios de Salud Dusakawi IPS.

que seguir ese proceso, nos interesa subrayar las particularidades estructurales que llevaron a realizar adecuaciones necesarias de los protocolos:

Yo estuve en ese recorrido y uno se encuentra con una realidad donde esos protocolos no aplican; no es mucho lo que se puede hacer: hablar con ellos, tratar de que se aíslen; pero si todas las casitas están pegadas, si se comparte alimento, agua, todos son familia, se saludan en la mañana, trabajan juntos, es difícil. (Javier Clavijo, líder yukpa, entrevista personal, 5 de mayo de 2020)

Rápidamente se evidenció la dificultad en la implementación de las medidas de bioseguridad, porque en los asentamientos, las viviendas (de materiales livianos perecederos, propios de una arquitectura móvil) no tienen divisiones, paredes o puertas ni baterías sanitarias que se dieron por sentadas en los protocolos generales. Por otra parte, la demora en el envío de insumos de prevención y diagnóstico obligó a encontrar formas de autogestionarlos. Entre tanto, sobresalieron factores estructurales de inequidad en salud tales como hacinamiento, manejo inadecuado de residuos, carencia de agua potable, redes de saneamiento básico o condiciones de manipulación y conservación de alimentos que dificultaban las medidas sanitarias. Esto sin contar la denuncia de las autoridades yukpa sobre una alta incidencia de enfermedades del sistema respiratorio, debido a la explotación minera (Resguardo Iroka 2022, 25).

La sentida preocupación que generaron los primeros contagios precipitó el arribo de algunas ayudas de iglesias y otras instituciones, lo que alivió la necesidad de suministro alimentario y reforzó el compromiso con el aislamiento comunitario y la adopción de medidas profilácticas.

El caso del niño salió por televisión, se murió por radio y volvió y revivió. Ahí empezaron las iglesias a ayudarnos con la alimentación, porque ellos viven es del diario, de sembrar y eso. Con Dusakawi [EPS] se consiguieron unos mercados. De último, llegaron las ayudas del Gobierno; como se dice: “Cuando ya pa’ qué”. Después, se logró evitar el contagio, ellos ya sabían. (Enfermera, entrevista personal, 4 de septiembre de 2021)

La perspectiva de la enfermera del centro de salud de Totumcha hace explícito el intento institucional por adecuar protocolos que demostraban su inoperancia en términos socioculturales e, incluso, un dejo condescendiente en relación con el uso de la tradición en el proceso de educación salubrista.

Estuvimos tres meses aquí, pero educándolos, fortaleciéndolos en lavado de manos, tapabocas, distanciamiento; que un asentamiento no se vaya con otro porque ellos, por lo general están así, todos juntos, y ellos no saben que a dos metros, que nada. La idea es que usaran su tradición, sus baños, motivarlos; tratar de traducir, les ponía audios [en idioma yukpa] diciéndoles de la importancia del lavado de manos, de no bajar al pueblo; que si traían mercado, no se acercaran, solamente los hombres; que todo lo que traían lo pusieran al sol durante dos horas para que mataran el virus y lo limpiaran, todo eso les enseñábamos. (Enfermera, entrevista personal, 4 de septiembre de 2021)

A la hora de las pruebas de tamizaje y con la llegada de los equipos de salud, ataviados con ropas de bioseguridad, acrecentó el temor y la desconfianza.

Yo les decía: “No los voy a dejar solos”, porque tenían miedo al principio. Ellos se volaban, se iban: “No tengan miedo”. Entonces, cuando veían un poco de carros, de gente, les decía: “No, no se asusten, que ellos están evitando, protegiendo”. (Enfermera, entrevista personal, 4 de septiembre de 2021)

Con la aparición de nuevos casos, las personas decidieron más que nunca permanecer en los asentamientos, porque temían a la interacción con los *wateya*. Se puso de manifiesto esa sentida preocupación por los efectos de la enfermedad sobre una población considerada como diezmada y débil para afrontarla. El aislamiento se mantuvo por más de un año; inclusive, durante nuestro trabajo de campo, en septiembre de 2021, las personas nos hablaban de su recelo de moverse a las ciudades.

Entonces, nos dijeron que ya cumplimos cuarentena, pero nos decían que todavía no podemos salir; así que nosotros no podemos salir; los civiles que vayan, nosotros no. Aquí nos quedamos trabajando, sembrando. Así pasamos la situación. Todavía no estamos bien. Vamos a los depósitos, pero nada de calle por ahí, pedimos las cosas que ellos necesitan, empaican, vienen en el carro. (Marcos Nan Echpo, entrevista personal, 7 de septiembre de 2021)

La gente permaneció reunida en su núcleo familiar extenso, limitando al máximo su movilidad, lo que impidió las visitas entre parientes de distintos asentamientos, una forma de movilidad fundamental para los yukpa. A las acciones salubristas, se le sumó la realización de baños y *ahumaciones* con *plantas de monte*,

haciendo uso de conocimientos preventivos y curativos propios, estrategia que fortaleció prácticas que habían perdido fuerza y, de forma paradójica, revitalizó procesos comunitarios en las condiciones de obligado sedentarismo, experiencia que se recogió en los protocolos de bioseguridad de Iroka, en mayo (Resguardo Iroka 2021). El aislamiento comunitario contribuyó también a visibilizar el papel sobresaliente de las mujeres en relación con la salud, y a incentivar, como quizá no había sucedido antes, el trabajo en torno al fortalecimiento de su liderazgo.

En el marco del proyecto Iroka, que trataremos más adelante, las autoridades decidieron iniciar el proyecto “Haciendo fuertes a las mujeres tejedoras de vida y territorio” (Resguardo Iroka y Departamento Nacional de Prosperidad Social [DNPS] 2021). Ya antes, algunas de ellas se hicieron *shuwes* y *kunamo*, ataviadas con uniformes camuflados, para fortalecer su participación en la resolución de conflictos, modificando de tajo la exclusividad masculina de estas formas institucionalizadas de control social. Reunidas en pandemia, las mujeres se agruparon y se preguntaron si valoraban las enseñanzas de sus ancestras y ancianas. Paralelamente, en conversaciones sobre capacitación para el liderazgo comunitario, crearon el Consejo de Mujeres Yukpa en los territorios de Iroka y Sokorpa, un espacio para intercambiar saberes y conversar sobre sus asuntos, que estaba en ciernes y terminó por consolidarse durante la pandemia (Resguardo Iroka y DNPS 2021).

Ese énfasis de trabajo responde a acciones propuestas en el “Eje Mujer” del Plan de Salvaguarda Yukpa, luego de reconocer que ellas no han tenido suficiente visibilidad en espacios político-culturales y que están fuertemente afectadas por todo tipo de violencias (Organización Nacional Indígena de Colombia [ONIC], Mininterior y Pueblo Yukpa 2014). A partir de la idea de pensar que “un pueblo no puede ser feliz, si las mujeres no son felices” (Javier Clavijo, entrevista personal, 9 de septiembre de 2021), las autoridades han venido reflexionando en torno al hecho de que, aunque en la tradición no existe una restricción para que las mujeres sean autoridad y ocupen cargos, la posición dominante de los hombres imposibilita hacer realidad su autoridad más allá de su calidad de ancianas o médicas tradicionales. Cambiar esta situación implica tejer nuevas posibilidades para caminar entre la telaraña de vida de las mujeres en el territorio.

Alimento y conocimiento: proyectos en movimiento

En consonancia con el Decreto 1953 (Presidencia de Colombia 2014), que otorgaba a los pueblos indígenas el manejo autonómico de sus sistemas propios, los yukpa

iniciaron un proceso que denominaron la Escuela que Camina, para administrar los recursos y aplicar un modelo de educación basado en sus modos de vida, luego de haber tomado su ejecución de manos de la diócesis de Valledupar en 2015, un momento clave en la historia de lucha política yukpa. El modelo estructura un sistema de referentes de calidad denominado Derechos Básicos de Aprendizaje Yukpa, que define las prioridades de la enseñanza-aprendizaje propios (Resguardo Iroka y Secretaría de Educación del Cesar 2018).

Fundamentado en el bilingüismo yukpa-español, el modelo se enmarca en la realidad del movimiento constante de la población, que repara en la necesidad de coexistir con los ciclos y ritmos vitales para responder a la deserción escolar (por ejemplo, la menarquia, el matrimonio, las siembras y cosechas), y llevar la educación a donde se encuentran los estudiantes (40 sedes en 67 asentamientos); prioriza la participación de la mujer en el sistema educativo, especialmente en los niveles de secundaria e incluye a los *ywatp#* y a las pocas jóvenes mujeres bachilleras como parte de la planta docente encargada de dar continuidad a la oralidad y los saberes, con uso preponderante del idioma yukpa en la escuela primaria.

Este proceso, que constituyó un eje articulador de la acción territorial, amenazaba con truncarse cuando empezó la pandemia en Colombia, por las dificultades de continuar la educación virtual sin acceso ni formación tecnológica y un modelo educativo adaptado a lo comunitario. “¿Cómo trabajar a distancia si no tenemos electricidad, no tenemos conectividad? ¡Esos sí son lujos en educación!” (Wilson Largo, entrevista personal, 28 de junio de 2021). Entretanto, el Ministerio de Educación ordenó la suspensión de todas las actividades educativas presenciales y los yukpa se preguntaron:

Si los profesores, estudiantes y ancianos son yukpa y viven en la comunidad, ¿cómo les vamos a decir que las clases no sean presenciales?, ¿cómo nos inventamos una escuela en donde no vayan los profesores, si allá los que se encuentran son hermanos, primos, tíos? (Wilson Largo, entrevista personal, 28 de junio de 2021)

Con temor a estar equivocados, los yukpa decidieron continuar con la educación presencial en el nivel de primaria (incorporando al pensum el autocuidado) y seguir las directrices de la educación a distancia en el bachillerato, lo que implicó hacer una pausa. Eso sí, los licenciados no yukpa tuvieron que salir, para iniciar un proceso de capacitación en educación a distancia. Prontamente, se reintegraron, a condición de permanecer en el territorio.

[...] nosotros quisimos regresar y los niños también, pero teníamos que quedarnos como un mes y no podíamos estar yendo y viniendo. Mire que entre los docentes y los niños de estas sedes alejadas del casco urbano no hubo casos. Eso fue por la gran concientización que hicieron las autoridades. (Gloria, docente no yukpa. Sheku, entrevista personal, 30 de agosto de 2021)⁸

Estas decisiones, dicen ellos, los llevaron a recibir un “fuerte *bullying* institucional” por parte de las entidades estatales que, irónicamente, no asignaron los recursos para organizar la infraestructura digital, pese a sus múltiples solicitudes: “Aunque el Ministerio de Educación enviaba partidas, nunca nos incluyeron a nosotros” (Wilson Largo, entrevista personal, 28 de junio de 2021). Aun cuando los yukpa accedieron tardíamente a esta infraestructura en algunas de las sedes educativas, los recursos no eran el único problema: las directrices estatales para asegurar la continuidad de la educación no tenían en cuenta los procesos educativos propios y, se elaboraban repositorios con materiales genéricos que poco aportaban a los procesos territoriales en curso.

Esta posibilidad de continuar con el proceso educativo en la coyuntura demuestra autonomía en medio de condiciones de profunda desigualdad educativa, que ya eran evidentes antes de la pandemia. Ejemplo de ello son las cifras del censo realizado por el DANE en el 2018, que muestran que el 13 % de población indígena no contaba con educación formal, en comparación con el 4,5 % del promedio nacional, y que solo el 6,4 % de personas indígenas tenían Internet en sus hogares, mientras que el promedio nacional ascendía al 43 %, una diferencia de más del 35 %. Sin garantías estatales para asegurar el derecho a la educación virtual, las autoridades yukpa activaron sus propios modos de hacerla y posibilitaron que las medidas preventivas se tradujeran en su idioma, antes de comenzar el proceso.

8 Independiente de los datos, encontramos una sensación generalizada acerca del bajo impacto que tuvo el COVID-19 en Iroka, considerando el temor previo en relación con las precarias condiciones de salud y alimentación de los yukpa. La doctora y la odontóloga del centro de salud de Nan Echpo hicieron hincapié en considerar la baja incidencia de enfermedades crónicas como diabetes e hipertensión arterial en cuerpos no adiposos ni sedentarios, adaptados a un bajo consumo de azúcares y de alimentos ultraprocesados, incluyendo la posibilidad de interpelar a la genética para comprender la resistencia a la infección y sus complicaciones. Más allá de esas interesantes hipótesis, se manifestó, sobre todo, el beneplácito con la eficacia preventiva del aislamiento comunitario y con la “disciplina” con que se asumieron las directrices de gobierno propio en los asentamientos.

En asambleas permanentes, que continuaron durante la pandemia, el pueblo yukpa definió que, más que elaborar guías de aprendizaje para los jóvenes, como lo ordenaba el Ministerio, había que documentar y fortalecer el proceso educativo propio y los Derechos Básicos de Aprendizaje, que no habían logrado concretarse suficientemente, con el objetivo de hacer de la enseñanza-aprendizaje la garantía para “la continuación de la cultura” (Resguardo Iroka 2017, 11). Paradójicamente, el aislamiento se convirtió en una circunstancia propicia para ello.

La permanencia constante de los *ywatp#*, contadores de historias, potenció la oralidad, lo que significó mantener la vida en movimiento a través de la palabra. Desde antes, habían definido que la vida en el territorio se teje en la oralidad. “Lo que es el yukpa hoy día lo es porque le fue enseñado”, en una relación dialogante con el mundo (Resguardo Iroka 2017, 14). La escucha es vital para el cazador, por ejemplo, para estar alerta; implica una especial destreza para la lectura de signos y señales (Largo 2020).

El vocablo *ynetacha* se traduce como “historia”: */eta/* implica la escucha, y */cha/* remite a personas que no están, los “ancestros”. Escuchar, entonces, constituye el principio de conocimiento y aprendizaje, que tiene relación con el respeto al anciano. Así, contar las historias de origen reactualiza, hace presente el nacimiento en el árbol de origen y la relación con la multiplicidad de seres vivientes y con las formas de hacer la vida, como pasa con la historia del maíz y el hacer de la agricultura, la chicha y el baile o la del chupaflor y el hacer de la mochila yukpa, presente en el ciclo vital de la mujer, según explican los yukpa.

El yukpa escucha en todo momento, cuando va caminando, trabajando o preparando alimentos. Siempre hay ocasión para un aprendizaje, aunque hay momentos especiales: los nacimientos, la siembra, el desarrollo de los niños, la muerte, constituyen una exposición continua a situaciones de enseñanza que están además reguladas por el género, porque las mujeres deben enseñar a las mujeres y los hombres a los hombres. Estos preceptos, fundados en formas concretas de conocer y estar en el mundo, discurrieron durante el aislamiento en las escuelas y en la vida familiar y permitieron que los tres ejes del aprendizaje (mirar para conocer, mostrar para practicar y practicar para aprender) se materializaran de manera más intensa (Resguardo Iroka 2017).

Uno de los derechos básicos fundamentales del modelo educativo es el reaprendizaje de formas de itinerancia agrícola, estratégica para compensar la pérdida de tierras de caza, pesca y recolección, pero que hoy en día se realiza en suelos degradados y poco productivos. Otro tiene que ver con el fortalecimiento del papel de las mujeres, como vimos antes. De manera coherente, estas

disposiciones se articularon a procesos que al momento de la pandemia se desarrollaban en Iroka, financiados por instituciones estatales y de cooperación internacional. Entre ellos, los yukpa son beneficiarios del proyecto gubernamental Iroka, dirigido a garantizar la seguridad alimentaria entre aquellos pueblos incluidos en el Auto 004 (Corte Constitucional 2009).

Una de las acciones consecuentes fue la creación de Kaçhâcha, Alternativa de Desarrollo Productivo y Económico, una cooperativa destinada a comercializar productos agrícolas propios y proveer artículos e insumos con respecto a los cuales los yukpa no son autosuficientes. Con la pandemia, Kaçhâcha se convirtió en centro de acopio en la cabecera municipal de Codazzi. El concepto, traducido como granero, remite a una estructura que se usa para guardar la semilla de maíz carriaco, cuyo cuidado es responsabilidad de los *kaçha* y *koçhota*, hombres y mujeres que deben administrar la comida en cada asentamiento no con un sentido de mera precaución, sino de egoísmo, porque “para poder administrar bien la comida la persona tiene que ser miserable, tacaña, o si no se la comen en un solo día [risas]” (Alfredo Peña, Cabildo gobernador de Iroka, entrevista personal, 12 de marzo de 2020). En la noción subyace una cualidad remarcable para una sociedad que depende de un suministro de alimento estacional y muchas veces escaso o insuficiente para el sustento diario.

De este modo, no parar, no abandonar y asegurar la continuidad de esa iniciativa les permitió sobrevivir a las dificultades alimentarias durante los primeros meses de aislamiento.

Nosotros estábamos preparados. Al igual que en educación, que se organizaba con docentes yukpa, había la Asociación de Productores que es como un almacén. En el gobierno, abajo [en Agustín Codazzi], pedíamos a los de arriba: manden sus listados por WhatsApp y nosotros nos encargamos de mandarles comida. Eso empezó a crear un flujo de compraventa, para que los yukpa y los campesinos no pasaran hambre. (Wilson Largo, entrevista personal, 28 de junio de 2021)

Los choferes del resguardo recorrían caminos entre asentamientos trayendo y llevando comida. Con sus carros se sometían a baños y *ahumaciones* con plantas y salían rápidamente, como lo dispuso el protocolo adecuado por los yukpa. Aunado al intercambio, las familias se dedicaron a sembrar más que nunca.

Yo trabajaba en Codazzi con el resguardo cuando me dijeron que debía subirme; dije: “Es hora de cuidar a la familia”. Resistimos gracias a la siembra de nuestros

productos: maíz, guandul, yuca y plátano. El bastimento [cereales/vegetales] lo sembrábamos nosotros, la liga [carne] nos la mandaba el resguardo. (Javier. Sheku, entrevista personal, 30 de agosto de 2021)

Garantizado el flujo de alimentos, los yukpa decidieron que Iraka se orientaría durante la pandemia hacia el fortalecimiento del conocimiento ancestral con capacitación técnica básica en toda la cadena productiva. Trajeron docentes especializados en agricultura sostenible, capacitaron un grupo de gestores productivos, diseñaron huertas escolares y cartillas de seguridad y sostenibilidad alimentaria, entre otras acciones. En septiembre de 2021 constatamos las huellas de estas actividades, pero su permanencia estaba en riesgo debido a la calidad de los suelos escogidos, la dificultad de contratación de capacitadores y, en procesos específicos, un escaso anclaje en la comunidad, entre otras causas.

A modo de cierre y apertura

La experiencia yukpa durante la pandemia nos muestra la necesidad de establecer un diálogo con las instituciones externas que no logró concretarse fácilmente, y que dio origen a reclamaciones y estrategias para afrontar la situación y revitalizar en la práctica cotidiana conocimientos jurídicos, médicos, agrícolas, educativos, y asumir con decidida autonomía la adversidad del momento. En las circunstancias de un doble confinamiento, el primero causado por el despojo territorial, el segundo por la pandemia, los yukpa nos muestran en su devenir una gran capacidad para reconfigurarse vitalmente, superar la noción de movilidad como desplazamiento geográfico y expresar el continuo ensayo de estrategias que materializan con presteza a partir del gobierno propio. Todo ello se configura como una experiencia social y política invaluable que es pertinente de seguir, ya que atiende a un proceso en el que un sujeto histórico, del que se supone que carece de formas organizativas complejas y que enfrenta una extrema vulnerabilidad, se hace artífice de la garantía de los derechos y el bienestar colectivo y da muestra de la potencia de la organización política para asumir el cambio.

En su devenir, los yukpa tienen memoria de sus enfrentamientos con el establecimiento colonial y republicano, a través de misiones y exploraciones petroleras, especialmente. Hoy, sus luchas se centran en recuperar territorios de la mano de proyectos agroindustriales, extractivistas o mineros. Las alternativas de productividad agrícola, educación y salud no diferencial se relacionan difícilmente

con la movilidad, por lo que la estrategia que privilegian es de resistencia a la imposición sociocultural que eso implica.

Como ha argumentado Hitchcock (2019), las sociedades móviles no pueden ser comprendidas únicamente en términos económicos; sus preocupaciones giran en torno a la mejor manera de criar a los niños, a la pregunta continua por cómo mantener su patrimonio cultural y cómo formar a las generaciones futuras. Entre los yukpa, esto se evidencia de manera clara al repensar sus formas de gobierno y las violencias que les atañen. La búsqueda para potenciar el lugar político de las mujeres es sobresaliente, como lo es también el propósito de posibilitar a las niñas, niños y jóvenes la comprensión del mundo en claves de sentido que den consistencia y coherencia a sus formas de vida, en el deseo de subsistir viviendo como gente móvil, mientras la reducción de las tierras de caza, pesca y recolección pareciera obligarlos a un modelo en el que se intensifica la dedicación a la producción agrícola, ante lo que es en apariencia un proceso de irreversible sedentarización y un régimen de confinamientos y expulsiones crecientes.

Las dificultades y estrategias que sobrevinieron con la pandemia nos permiten preguntarnos si los daños ambientales, las restricciones de movimiento a través de bosques, sabanas y ríos y la fragmentación del sistema de migración estacional, que son constitutivos del confinamiento y han transformado el suministro alimentario yukpa (Halbmayer y Goletz 2019), llegan a ser reparados por formas de agricultura no vinculadas a la complementariedad entre diferentes pisos climáticos, que se dan con la itinerancia. La dependencia de lo foráneo para asegurar la “liga” en cuarentena, por ejemplo, prueba que tal complementariedad requiere del río, del “monte” y de sus interrelaciones, para asegurar que no se haga imperativa la necesidad de un modelo agropecuario.

La educación escolar y los puestos de salud han beneficiado los asentamientos más grandes y estables (Halbmayer y Goletz 2019); a ello se suman las estrategias de incremento productivo, acopio y cooperativismo que con la pandemia “llegaron para quedarse”, según lo escuchamos durante nuestra visita. Las luchas yukpa para reestablecer la equidad ambiental y para resarcir algo de los despojos y confinamientos o expulsiones acumuladas en el tiempo —dadas en “consultas previas”, actos normativos, declaratorias notariadas de identidad e investigación para dar visibilidad a sus problemáticas— implican fortalecer lo que se quiere y cambiar lo que se necesita. Y ese es el rumbo que han ido trazando.

La experiencia yukpa nos enseña que sus conocimientos tienen la potencia para contribuir efectivamente a la comprensión de la diversidad, entendida no tanto en términos de “riqueza cultural”, sino en el sentido amplio de conocimientos

para el cuidado de la vida. Los yukpa tienen claro que ese no es un problema exclusivo de ellos ni apartado de las luchas de otros, sino que implica la protección de la serranía como posibilidad vital para quienes la habitan (Autoridades del pueblo yukpa 2016).

Referencias

- Autoridades del pueblo yukpa.** 2020. “Pueblo Yukpa responsabiliza el[*sic*] señor presidente Iván Duque Márquez, al ministro de Salud y el[*sic*] Consejo de Ministro[s] por primer caso de Covid-19 en el pueblo Yukpa de Colombia y acelerar nuestro exterminio físico y cultural”. Comunicado, serranía de Perijá, Cesar, 28 de abril.
- . 2016. Proclama: 72 Conclusiones y mandatos. I Congreso del pueblo Yukpa de la Serranía del Perijá, últimos habitantes de lengua Caribe en Colombia, Yukpa – Ywonku. Serranía de Perijá, Cesar.
- Basso, Ellen, ed.** 1977. *Carib-Speaking Indians. Culture, Society and Language*. Arizona: The University of Arizona Press.
- Bastidas, Gilberto, María Báez y Daniel Bastidas.** 2022. “Pueblos indígenas suramericanos e interculturalidad en la pandemia de COVID-19”. *Memorias del Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Salud* 20 (1): 110-117. <https://dx.doi.org/10.18004/mem.iics/1812-9528/2022.020.01.110>
- “Bebé de 6 meses, primer caso de Covid-19 en pueblo Yukpa de la Serranía de Perijá”. 2020. *Semana*, 28 de abril. <https://www.semana.com/actualidad/articulo/coronavirus-en-colombia-confirman-primer-caso-de-covid-19-en-pueblo-yukpa-de-la-serrania-de-perija/50390/>
- Belaunde, Luisa Elvira, Gilton Mendes dos Santos y Edgar Bolívar.** 2020. “Reflexiones y perspectivas sobre la pandemia del COVID-19, parte I”. *Revista Mundo Amazónico* 11 (2): 10-16 <https://doi.org/10.15446/ma.v11n2.91048>
- Bolívar, Edgar, Luisa Elvira Belaunde y Gilton Mendes dos Santos.** 2021. “Reflexiones y perspectivas sobre la pandemia del COVID-19, parte II”. *Revista Mundo Amazónico* 12(1): 10-17. <https://doi.org/10.15446/ma.v12n1.94031>
- Cano Correa, Claudia, María Clara van der Hammen Malo, Claudia Patricia Platarrueda Vanegas, Carolina Portela García y Diana Lucía Torres Ariza.** 2019. *Concepto sobre nomadismo y movilidad en relación con los procesos históricos, territoriales y culturales del pueblo Yukpa (Serranía de Perijá, Colombia)*. Bogotá: documento técnico dirigido al Resguardo Indígena Iroka.

- Corte Constitucional de la República de Colombia.** 2009. Auto n.º 004. “Protección de los derechos fundamentales de las personas y los pueblos indígenas desplazados por el conflicto armado o en riesgo de desplazamiento forzado, en el marco de la superación del estado de cosas inconstitucional declarado en la sentencia T-025 de 2004”. https://www.redjurista.com/Documents/corte_constitucional,_auto_no._4_de_2009.aspx#/
- Dusakawi IPS.** 2017. “Perfil de salud del pueblo yukpa”. Documento borrador.
- Dusakawi IPS y Dusakawi EPS.** 2020. “Plan de acción COVID-19 en zona yukpa”. Departamento del Cesar. 1 de julio 2020.
- Engelman, Juan Manuel, María Andrea Schmidt y Ana Carolina Hecht.** 2021. “Povos originarios e COVID-19: experiencias indígenas diante da pandemia na América Latina”. *Albuquerque, Revista de Historia* 13(25): 10-21 <https://desafioonline.ufms.br/index.php/AlbRHis/issue/view/649>
- Glick Schiller, Nina y Noel Salazar.** 2013. “Regimes of Mobility across the Globe”. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 39 (2): 183-200. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/1369183X.2013.723253>
- Grisales Hernández, Marisol.** 2019. “Mutilones: de indios ‘mansos’ o ‘bravos’ a yukpas y barís (1910-1960)”. *Boletín Americanista*, Año LXIX, 1(78): 71-90. <https://revistes.ub.edu/index.php/BoletinAmericanista/article/view/23021>
- Halbmayer, Ernst.** 2013. “Mission, Food, and Commensality among the Yukpa: Indigenous Creolization and Emerging Complexities in Indigenous Modernities”. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 11(1): 65-86. <https://digital-commons.trinity.edu/tipiti/vol11/iss1/5/>
- Halbmayer, Ernest y Anne Goletz.** 2019. *Informe sobre prácticas de movimiento y de migración del pueblo yukpa*. Marburg: Philipps Universität.
- Hitchcock, Robert.** 2019. “Hunters and Gatherers Past and Present: Perspectives on Diversity, Teaching, and Information Transmission”. *Reviews in Anthropology* 48 (3): 1-33. <https://doi.org/10.1080/00938157.2019.1578025>
- Ingold, Tim.** 2015. *La vida de las líneas*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- INS (Instituto Nacional de Salud).** 2021. “Afectaciones del COVID-19 en poblaciones indígenas”. *Boletín Técnico Interactivo* (18) septiembre. <https://www.ins.gov.co/Direcciones/ONS/Boletn%2018/pdf/boletin.pdf>
- Katzer, Leticia.** 2021. “Dinamizando el concepto de nomadismo. Notas teóricas y etnográficas sobre un modelo territorial no reconocido”. *Tabula Rasa* (37): 151-167. <https://doi.org/10.25058/20112742.n37.07>

- Largo, Wilson.** 2020. *Distancias y encuentros sobre la educación propia en el pueblo yukpa de Iroka*. Serie “La tela de la araña”, Maneras de enseñar y aprender la vida. Agustín Codazzi: Fundación para el Desarrollo de los Pueblos Marginados.
- Ministerio de Salud y Protección Social y Ministerio del Interior.** 2020. “Circular Externa 015. Recomendaciones para la prevención, contención y mitigación del Coronavirus COVID-19 en grupos étnicos”. 13 de marzo. <https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/RIDE/DE/DIJ/circular-015-de-2020-covid-19-etnicos-salud-interior.pdf>
- ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia), Ministerio del Interior y pueblo yukpa.** 2014. “*Epünmatpo*”. *Plan de salvaguarda yukpa*. Bogotá: ONIC, MinInterior.
- Presidencia de la República.** 2014. “Decreto 1953 del 7 de octubre”, *Diario Oficial* 49.297. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=59636>
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo.** 1960. “Contribución al conocimiento de las tribus de la región del Perijá”. *Revista Colombiana de Antropología* (8): 159-198. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1589>
- Resguardo Indígena Iroka.** 2022. Solicitud concepto presencia del pueblo indígena en los siguientes títulos mineros y minas de carbón a cielo abierto. Serranía de Perijá, Cesar, 6 de junio.
- . 2021. Protocolo general de bioseguridad para la prevención de la propagación y mitigación del COVID-19. Serranía de Perijá, Cesar, abril.
- . 2020. Decreto tradicional número 001 del 18 de marzo, por medio del cual las máximas autoridades indígenas del Resguardo Iroka, pueblo indígena Yukpa de la Serranía del Perijá, departamento del Cesar, adoptan las siguientes medidas de contención en su territorio por la pandemia COVID-19, frente algunos programas sociales. Agustín Codazzi, Cesar.
- . 2017. Proyecto educativo institucional. Centro Educativo Tutache. Agustín Codazzi, Cesar.
- Resguardo Indígena Iroka y DNPS (Departamento Nacional de Prosperidad Social).** 2021. *Yamapa p̄chk m̄kepe eps ma, ma po p̄chk epay ȳp̄r atuwampapsna kwačhan kw̄chempa t̄s tekema*. *Fortalecimiento social y comunitario. Wočhepe yukpa oshepe echpo skaneko, owaya skaneko čhpat*. *Mujeres tejedoras de vida y territorio*. Agustín Codazzi: Resguardo indígena Iroka; Prosperidad Social, DNPS.
- Resguardo Indígena Iroka y Secretaría de Educación del Cesar.** 2018. *Yukpa Ečhoka. Los Yukpa del territorio ancestral de Iroka. Síntesis de los temas más importantes del pueblo Yukpa del Resguardo Iroka*. Serranía del Perijá, Cesar. https://www.mineducacion.gov.co/1759/articles-378922_recurso_1.pdf
- Ruddle, Kenneth y Johannes Wilbert.** 1983. “Los Yukpa”. En *Los aborígenes de Venezuela*, editado por Walter Coppens y Bernarda Escalante, 33-124. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología.

Sassen, Saskia. 2019. *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Buenos Aires: Katz Editores.

Scopel, Daniel, Raquel Scopel, Rita de Cássia Neves y Jean Segata. 2021. “Os povos indígenas e a COVID-19”. *Revista Espaço Ameríndio* 15(2): 1-15. <https://doi.org/10.22456/1982-6524.117814>

“Un bebé de seis meses es el primer caso de COVID-19 en la comunidad yukpa del Cesar”. 2020. *El Espectador*, 28 de abril. <https://www.elespectador.com/colombia/mas-regiones/un-bebe-de-seis-meses-es-el-primer-caso-de-covid-19-en-la-comunidadyukpa-del-cesar-article-917007/>

Entre la conspiración, la sospecha y el absurdo: contribuciones para una interpretación del terraplanismo

Between Conspiracy, Suspicion and Absurdity: Contributions to an Interpretation of the Flat Earth Movement

<https://doi.org/10.22380/2539472X.2516>

Recibido: 11/09/2022 • Aprobado: 17/03/2023 • Publicado: 01/09/2023



Artículo

Rafael Antunes Almeida

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Brasil

almeida.rafaelantunes@unilab.edu.br

<https://orcid.org/0000-0001-7497-1254>

Resumen

Este trabajo expone una interpretación antropológica del terraplanismo, movimiento que tiene como principales tesis las afirmaciones de que la Tierra es plana, de que hay una conspiración mundial que oculta el mencionado secreto y de que los terraplanistas serían los verdaderos científicos. En su análisis, el artículo vincula la literatura sobre el concepto de posverdad y la discusión sobre los *otros repugnantes* (Harding 1991), valiosas referencias para pensar sobre las entrevistas hechas a miembros del autoproclamado movimiento terraplanista. Se establece aquí una comparación entre estos actores y otra comunidad de paracientíficos, los ufólogos, estudiados por el autor entre los años 2011 y 2014. Se afirma que tanto los terraplanistas como los ufólogos acusan a los científicos de ser dogmáticos (Cross 2000). Sin embargo, se observa una intensificación de la desconfianza más general hacia la ciencia entre aquellos que sostienen que la Tierra es plana.

Palabras clave: antropología de la ciencia, posverdad, teorías de la conspiración, ufólogos, Tierra plana.

Abstract

This paper is an attempt to present an anthropological interpretation of Flat Earthers, a movement that claims that the Earth is flat, that there is a world conspiracy that hides the aforementioned secret and that the Flat Earthers are the real scientists. To

address these topics, the paper draws on the literature on the concept of post-truth and the discussion on the “repugnant others” (Harding 1991), as valuable references to interpret the interviews conducted with members of the self-proclaimed Flat Earth movement. They are here presented in comparison with another community of paracientists, the UFO researchers studied by the author between 2011 and 2014. It is claimed that both UFO researchers and Flat Earthers accuse the scientists of dogmatism (Cross 2000). However, among those who hold the argument that the Earth is flat there is an intensification of the general suspicion about science.

Keywords: anthropology of science, post-truth, flat earth, conspiracy theories, ufology, UFO.

Introducción

Este trabajo, formulado a modo de ensayo, tiene como objetivo plantear una interpretación del movimiento conocido como terraplanismo. Se basa en un esfuerzo comparativo con el trabajo etnográfico que realicé entre los colectivos de ufólogos brasileños desde el 2011 hasta el 2014, que sirve como telón de fondo para esta exploración.

Los terraplanistas, como se expondrá más adelante, defienden la teoría de que la forma de la Tierra no es geoide. Por el contrario, sostienen que es plana, que hay una conspiración mundial que oculta el mencionado secreto y que los terraplanistas serían los verdaderos científicos. Aunque la discusión ha ganado espacio público, especialmente en los años 2018 y 2019, con la producción en masa de videos e imágenes sobre el tema, el asunto, de ninguna manera, es nuevo. George Hendricks, en una nota publicada en el periódico *Western Folclore* en 1968, escribió:

La farsa de la Tierra plana: este jueves, el líder de la Sociedad de La Tierra Plana dice que la fotografía orbital de la Luna es un engaño. “Es un fraude, una farsa, una especie de trampa y engaño”, dijo Samuel Shenton, 63, el secretario británico de la Sociedad Internacional de Tierra Plana. “Mire la fotografía que supuestamente tomó el satélite. Observe estas líneas a lo largo de la parte inferior de la imagen. Muestran una composición, una broma”. (Hendricks 1968, 213)

Lo que se presenta debe leerse como un esfuerzo inicial por discutir el tema desde la perspectiva de la antropología, en particular, a partir del subcampo de la antropología de la ciencia y la tecnología. Desde esta subárea, se trata sin duda de un objeto nuevo, que integra el ámbito de lo que se ha denominado posverdad. Por esta razón, comienzo el texto discutiendo cómo los estudios sociales de la ciencia

y la tecnología han abordado la aparición de este concepto en el espacio público. Después de presentar la discusión sobre la posverdad, menciono los desafíos que el estudio del terraplanismo supone para la investigación antropológica. Luego, a partir de los trabajos de las antropólogas Susan Harding y Saba Mahmood, discuto los problemas que el estudio de los colectivos que Susan Harding (1991) nombró como *otros repugnantes* imponen a la etnografía. Teniendo en cuenta que los ufólogos también son un grupo de paracientíficos y que sobre ellos existe cierto conocimiento antropológico acumulado, posteriormente, el trabajo examina los temas de la sospecha, la conspiración y lo que Hofstadter llamó el *estilo paranoico* (1952) entre los estudiosos de los platillos voladores. Finalmente, tomando como punto de partida la entrevista con Mark Sargent, protagonista del documental *Behind the Curve* (2018), se describen las tesis centrales de quienes sostienen la teoría de la Tierra plana.

Esquivando las interpretaciones que han tratado a los terraplanistas como irracionales o como si estuviesen “escenificando conscientemente el absurdo”, este artículo busca contribuir a una interpretación de las *prácticas de conocimiento* (Strathern 1988) de estos sujetos, poniendo especial interés en sus visiones sobre la ciencia. Tomo como presupuesto que, si el estudio de las “paraciencias” ya era relevante como objeto de investigación antes de 2016, ahora, que el término posverdad ha adquirido escala global y que las teorías que se creían demasiado raras para recibir alguna atención de los medios de comunicación han sido diseminadas en la política mundial hasta el punto de convertirse en el objeto de atención e interés de los estadistas y sus consejeros, la relevancia parece aún más pronunciada. Jodi Dean, al comentar el contexto estadounidense, sugirió que la “[p]olítica debería ahora ser teorizada desde la dispersión de la paranoia” (Dean 1998, 9). Calculo que su diagnóstico, originalmente hecho para los Estados Unidos de la década de 1990, también tiene valor para el contexto contemporáneo.

Los estudios sociales de la ciencia y la posverdad

El surgimiento de la categoría posverdad en los debates políticos contemporáneos —noción que Pilar Carrera calificó como “ubicua, viral, conceptualmente superficial y de fundamentos teóricos vacíos” (2018, 1477)— ha creado una inmediata alerta en los estudios sociales de la ciencia y la tecnología. Sergio Sismondo, en un editorial de *Social Studies of Science*, la principal publicación en el campo, sugirió que no se puede culpar del efecto de la “universalización de la simetría” (2017, 3),

promovido por diferentes corrientes de los estudios de ciencia, a la proliferación de los llamados “hechos alternativos” (Mair 2017). En otras palabras, no se puede sostener que los análisis académicos producidos por dicho campo, que señalaron que la ciencia es un producto sociohistórico, que los determinantes sociales modulan la producción científica y que la ciencia es susceptible de ser estudiada como cualquier otra forma de producción de conocimiento, hayan tenido efectos sustantivos en el aumento de las noticias falsas, las teorías conspirativas y el cuestionamiento de la ciencia misma.

Collins, Evans y Weinel (2017, 2) sostienen que “debemos admitir que, durante mucho tiempo, las visiones adoptadas por los Estudios de ciencia fueron consistentes con la posverdad, independientemente de la visión de los autores o de su impacto causal”.

En este trabajo, el reconocimiento de que muchas de las tesis de los estudios de ciencia pueden ser sostenidas en el contexto de la posverdad, se asocia con una recomendación para entender “[...] qué tipos de trabajos son necesarios para mantener la posverdad y en qué se diferencia del trabajo necesario para mantener la forma de vida científica” (Collins, Evans y Weinel 2017, 2). Los sociólogos ingleses, autores del texto, nos recuerdan que, al discutir el tema de la *expertise*, ya habían abordado las formas de sobrevivir en un mundo de *populismo tecnológico* (Collins, Evans y Weinel 2017, 3).

Michael Lynch (2017), se empeña en dialogar con las cuestiones planteadas por sus colegas, participa en el debate retrocediendo hacia el campo de las definiciones y se lanza a la tarea de definir la noción de posverdad. Al final del texto, ante la cuestión absolutamente trivial de la responsabilización de los estudios de ciencia —en torno a la cual gravitan los textos citados— su veredicto es la imposibilidad de rastrear en ellos el origen o la responsabilidad por el surgimiento del fenómeno.

El tema recibió la reciente atención de Bruno Latour. Desde las primeras páginas del libro *Down to Earth: Politics in the New Climate Regime* (2018), el sociólogo ofrece una interpretación de la contemporaneidad que, en cierta medida, nos recuerda el ejercicio de *Nunca fuimos modernos* (Latour 1994), a través de las categorías que elige, como por ejemplo, modernidad y globalización. Según Latour, después de diferentes advertencias de los científicos sobre un *nuevo régimen climático* (2018, 1), las élites globales habrían “tomado en serio la amenaza; concluyeron que su dominio estaba amenazado y decidieron dismantelar la ideología de un planeta compartido por todos” (2018, 20). De acuerdo con el panorama construido por el autor, todo pasaría como si el ideal de un *mundo común* (2018, 1)

impulsado por la modernización hubiese colapsado, lo que estableció una suerte de movimiento que Latour prefiere nombrar como *traición* de las élites (2018, 20).

Siguiendo una línea causal que el autor trata como una hipótesis, esta traición habría dado lugar a una especie de desconfianza de las masas¹, movimiento que le permitió ingresar al dominio de los llamados “hechos alternativos” (Latour 2018, 20). Aprendemos del autor que la entrada en la *era de la posverdad* no debe ser apreciada como un fracaso cognitivo, sino como un tipo de configuración sociológica del *nuevo régimen climático*. Para describirla, Latour recapitula las lecciones que los lectores de *Ciencia en acción* y de otras de sus obras ya han aprendido: que la naturaleza de los hechos (y su propia condición) está menos atada a la capacidad de pasar por regímenes de verificación, que a los tipos de conexiones que los mantienen. Es como si la traición antes mencionada tuviera el potencial para debilitar estas conexiones. Según Latour, “Ningún conocimiento certificado puede mantenerse a sí mismo, como todos sabemos. Los hechos siguen siendo sólidos solo cuando son sostenidos por una cultura común” (2018, 23).

En el campo de los estudios de ciencia, entre el 2017 y el 2018, encontramos al menos dos posiciones sobre la noción de posverdad. El primer conjunto de textos presentados busca establecer cierto nexo entre las ondas relativistas y la aparición del fenómeno. Latour, a su vez, intenta entender estos regímenes de saber a través de una lectura centrada en las transformaciones climáticas y los cambios en el proyecto de modernidad que produjeron tales regímenes.

Reacciones antropológicas, etnografías del otro repugnante y sus riesgos

Durante 2017 y 2018, la antropología produjo algunas reacciones ante la creciente difusión de la expresión *posverdad* en los grandes canales de comunicación. En el editorial de la revista *Anthropology Today*, escrito por Jonathan Mair, el autor hace un comentario muy significativo al tratar de evaluar la posibilidad de traducir el concepto de posverdad en términos de investigaciones etnográficas. Mair desea oponer lo que entiende como un retrato *puramente pasivo* (2017, 3), a una lectura cuidadosa del hecho de que “hay un aspecto activo y sustantivo” (2017, 3) en el comportamiento, en relación con lo que se llamó posverdad. El autor coincide con Latour en su negativa a entender las prácticas de posverdad en términos de una

1 El autor no emplea este término, prefiere “people”, así mismo, entre comillas.

falta y propone volver a tratarlas como “prácticas de conocimiento culturalmente específicas” (Mair 2017, 3).

Dadas las reflexiones del autor, tenemos lo que parece ser un camino interesante en una agenda de investigación que decide *evitar el lugar reactivo*, anclado en una posición que podría describirse como la “defensa de los hechos contra el oscurantismo” y que, en su lugar, vuelve a investigar las formas según las cuales se construyen ciertos colectivos, teniendo como telón de fondo el lodazal de la posverdad. En el paisaje en el que se insiere este terreno, la pregunta planteada por Giovanni da Col resuena muy bien: “¿Todas las culturas gastan enormes cantidades de energía y trabajo en la detección entre lo falso y lo verdadero? ¿Qué nos dice la obsesión moderna con los inventos y los fraudes sobre nosotros mismos?” (Da Col 2018, X).

Siguiendo este camino, nos colocamos en la posición de dejar las grandes generalizaciones sobre este concepto y pasaremos al análisis de las *prácticas de conocimiento* (Strathern 1988, 180), tal como son activadas caso por caso. Los lugares donde investigaciones como esta tienen el potencial de florecer son muchos y, en algunos casos, se superponen: los negacionistas del cambio climático (Duarte 2014; Lahsen 2013); los neoconservadores (Cesarino 2019) —o la nueva derecha, que abunda en todo el mundo— y los grupos antivacunas. Los terraplanistas, por su parte, parecen ofrecer un terreno fértil para ejercitar etnografías cuya condición de producción no dependa de cualquier forma de empatía.

Estos grupos, para los que el elemento distintivo quizás sea *el cuestionamiento de la ciencia sin necesariamente hacerlo en un terreno común reconocido por los científicos*, parecen contrariar el diagnóstico ácido de Donna Haraway sobre el tema de la objetividad. Según la autora, “las únicas personas que terminan creyendo y actuando de acuerdo con las doctrinas ideológicas de objetividad científica no incorporada [...] son los no científicos” (1988, 576).

En teoría, según lo que Jayson Harsin (2015) llamó *régimen de posverdad*, estaríamos en una posición radicalmente antagónica: los *no científicos* no solo se niegan a describir a los científicos en términos de lo que Haraway (1988, 576) nombró como *doctrinas ideológicas de la objetividad científica*, sino que también parecen respaldar descripciones sobre el mundo que pueden ser absurdas, en contraste con aquellas que los *científicos* reconocen como legítimas.

El estudio de estos grupos, con los cuales el investigador difícilmente tiene empatía, es un terreno parcialmente explorado por Susan Harding en su etnografía sobre los fundamentalistas cristianos americanos. Cuando se refirió a lo que llamó de “repugnant cultural ‘others’” (1991, 392), Harding tenía la intención de

entender, al mismo tiempo, “los contextos culturales que llevaron a ciertas personas a reaccionar a la vida moderna convirtiéndose en fundamentalistas” (Harding 1991, 373) y en qué sentido tales adhesiones “son también constituidas por prácticas discursivas modernas” (Harding 1991, 373). Seguramente, Harding es consciente de los desafíos de este esfuerzo y de los riesgos derivados de su proyecto:

[...] En la medida en que las representaciones académicas sobre los fundamentalistas son modernas, deshacerlas puede generar acusaciones de asociación con “ellos”, los oponentes de la modernidad, del progreso, de la iluminación, de la verdad y de la razón. (Harding 1991, 375)

Los riesgos —como el fragmento citado comprueba— derivan directamente de la práctica de la propia descripción. Al negarse a emplear la idea de irracionalidad y preferir la construcción de un texto sensible a las ambigüedades internas, a las incertidumbres y a los conflictos de los actores que participan en tales colectivos, existe el riesgo de que tales formas de vida se conviertan, a los ojos del lector, en formas menos repugnantes de lo que propiamente pueden ser. Por mi parte, calculo que una descripción sensible no inhibe de ninguna manera la crítica. De hecho, la densidad de las descripciones podrá servir a esta como combustible.

Saba Mahmood, en el trabajo “Teoría Feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito” (Mahmood 2006), hace una elaborada discusión sobre la relación entre la descripción etnográfica y la crítica cultural. Como veremos en este fragmento, Mahmood opone la crítica y la *critique* como actitudes diferentes:

La crítica, desde este punto de vista, tiene que ver con la exitosa deconstrucción de la posición del oponente y la exposición de la inverosimilitud de su argumento y la incoherencia de su lógica. Esta es, desde mi punto de vista, una comprensión limitada de la noción de *critique*. *La critique*, creo, es más poderosa cuando deja abierta la posibilidad de que nosotros mismos seamos cambiados por el involucramiento en la cosmovisión de los demás y de poder aprender cosas que no sabíamos antes de esta participación. *Esto implica que, de vez en cuando, veremos la mirada crítica en nuestra dirección para dejar abierta la posibilidad de ser cambiados a través del encuentro.* (Mahmood 2006,153, énfasis añadido)

La autora prefiere la noción de *critique*, que, en sus propios términos, abre la posibilidad para “que nosotros mismos seamos cambiados por el involucramiento

en la cosmovisión de los demás” (Mahmood 2006, 153). Ante esta afirmación, me pregunto si, tal como hizo Saba Mahmood con el renacimiento islámico entre las mujeres egipcias, pudiéramos elegir la *critique* cuando estudiamos los terraplanistas, los negacionistas climáticos y los grupos de extrema derecha. A mí me parece que no. Abrirnos a ellos y “ser cambiados a través del encuentro” (Mahmood 2006, 153) puede significar poner en peligro la antropología y la ciencia en general. Nos parece muy difícil ser cambiados o acomodados por perspectivas hipercríticas a la propia actividad de los científicos.

El surgimiento de la discusión sobre la Tierra plana en una comunidad de ufólogos

Tal vez sea interesante tratar de conocer el estatuto de estas “explicaciones” que calificamos como vinculadas a los dominios de la *posverdad* dentro de las comunidades que tradicionalmente mantienen relaciones muy particulares con la ciencia. Teniendo en cuenta mi acercamiento con el caso de los ufólogos², los menciono aquí porque encuentro entre ellos la ocasión de explorar las narrativas de sospecha. Sin embargo, es importante aclarar que mi intención no es ilustrar con sus *prácticas de conocimiento* (Strathern 1988) el concepto contemporáneo de posverdad, ya que proceder con este argumento sería impreciso.

Sería inexacto porque los ufólogos mantienen modos de argumentación muy similares desde finales de los años cuarenta, década que marcó el inicio de los primeros avistamientos de objetos voladores no identificados en Estados Unidos. En este sentido, no se les podría presentar como un ejemplo de comunidad emergente en el contexto de la posverdad, porque ellos, desde hace al menos 70 años, han desarrollado narrativas de sospecha sobre el encubrimiento gubernamental de la información sobre extraterrestres y han expresado críticas a la forma en que científicos y académicos abordan el tema de la vida fuera de la Tierra.

Lo anterior fue ampliamente discutido por la politóloga Jodi Dean en su libro *Aliens in America: Conspiracy Cultures from Outerspace to Cyberspace* (1998). Según la autora, dos de los principales hitos de la democracia estadounidense en los noventa se expresan en la figura del *alien*, a saber: la idea de que no hay nadie en quien se pueda confiar, encontrado por Dean en el slogan del programa televisión

2 La etnografía realizada con los ufólogos brasileños dio lugar a la tesis de doctorado “Objetos intangibles: ufología, ciência e segredo” (Almeida 2015).

X-Files: “Trust no one”, lo que indica que los *aliens* son “una invitación a la sospecha” (Dean 1998, 17).

La segunda característica de la democracia estadounidense contemporánea puede resumirse por la idea de que “la verdad está afuera”. Junto con la desconfianza de los expertos y de los políticos, existe la sensación de que, incluso si alguien no sabe lo que es, la verdad todavía está disponible. (Dean 1998, 17)

Esta continua sospecha puede manifestarse en las narrativas que señalan la invención deliberada de los hechos como una práctica cuya intención es producir *desinformación*, es decir, “un mensaje cuidadosamente construido, que es insertado en el sistema de comunicación para engañar” (Bittman 1985, 49).

Además de las sospechas relacionadas con el encubrimiento (*acobertamiento*) puesto en práctica por los gobiernos y las élites mundiales con respecto a los temas ufológicos³, estos investigadores mantienen relaciones con la ciencia que también se pueden leer en la misma clave.

El ufólogo Fábio Jed, en una entrevista conmigo, señaló que “hay una parte de la ciencia que lamentablemente funciona como una nueva inquisición. Solo permite publicar lo que le interesa a ella y lo que está a favor de sus conocimientos”. Los comentarios de esta naturaleza, o sea, que señalan cierto “dogmatismo” en la práctica de los científicos, son comunes y han sido observados por investigadores sobre el tema tanto en el contexto estadounidense (véase, por ejemplo, Cross 2000) como en el contexto brasileño. Aunque aquí haya cierta ambivalencia, en las formulaciones de los ufólogos sobre la ciencia encontramos discursos que apuntan a cierto potencial de la ufología para convertirse en una disciplina científica, que se asocia con argumentos iconoclastas como el que Anne Cross descubre en J. Allen Hynek, autor de *The UFO Experience: A Scientific Inquiry*, según quien “Science is not always what scientists do” (no siempre la ciencia es lo que los científicos hacen) (Cross 2000, 45).

Es en este contexto de fuerte cuestionamiento al Estado y a la ciencia, donde aparecen individuos en las redes virtuales frecuentadas por los ufólogos, con deseos de discutir teorías que sostienen que la Tierra es plana. Elijo este tema en particular porque, en cierto sentido, esta discusión se convirtió en uno de los íconos de lo que se concibe como la “era de la posverdad” (Harsín 2015) y porque, al discutirlo, frecuentemente los individuos emplean argumentos descritos como

.....
3 Para una discusión detallada sobre este tema, véase Almeida (2015).

teorías de la conspiración. Sin embargo, quiero recordarles que las dos expresiones se refieren a contenidos diferentes. Mientras que las *teorías de la conspiración* parecen funcionar como una malla de interconexiones universales, el término *pos-verdad* se refiere a la descripción de una actitud de la era pos-Trump.

En lo que se refiere a la discusión de las *teorías de la conspiración*, al trabajo de George Marcus (1999) le debemos el redescubrimiento de la obra de Hofstadter *The Paranoid Style in American Politics* (1952). En el primer capítulo de su libro, Hofstadter historiza la trayectoria de lo que llama el *estilo paranoico* en la política estadounidense. Con respecto a esta expresión, el autor aclara: “utilizo el término de la misma manera que un historiador del arte habla de los estilos barroco o manierista. Es, sobre todo, una forma de ver el mundo y de expresarse” (Hofstadter 1952, 4).

A partir de los desarrollos de Hofstadter, George Marcus (1999) resume los elementos principales del mencionado estilo paranoico. Aquí los reproduzco tal como fueron citados en el texto “The Paranoid Style Now”:

Lo que distingue el estilo paranoico no es, entonces, la ausencia de hechos verificables (aunque sea ocasionalmente verdad que, en su pasión por los hechos, lo paranoico ocasionalmente los produzca), sino, por el contrario, el curioso salto en la imaginación que siempre se hace en un punto crítico para narrar los acontecimientos. (Hofstadter 1952, 37, citado en Marcus 1999, 1)

El procedimiento típico del pensador paranoico es comenzar con suposiciones defendibles y la acumulación de lo que parecen ser hechos, y combinar estos hechos de tal manera que se cree una prueba extraordinaria de la conspiración particular que uno desea establecer. Es absolutamente coherente, de hecho, la mentalidad paranoica es mucho más coherente que el mundo real, ya que no deja lugar a errores, fallas y ambigüedades. (Hofstadter 1952, 36, citado en Marcus 1999, 1)

Una sensación de persecución es central en el estilo paranoico, pero mientras que una persona clínicamente diagnosticada con paranoia percibe hostilidad y conspiración en su contra, el representante del estilo paranoico los encuentra dirigidos contra una nación, una cultura, una forma de vida, que afecta no solo a uno mismo, sino a millones de otros. (Hofstadter 1952, 3 citado en Marcus 1999, 1)

Teniendo en cuenta estas características asociadas con la conspiración, es posible afirmar que tanto las *teorías de la conspiración* como las discusiones sobre

la posverdad parecen depender del binomio verdadero-falso. Sin embargo, mientras que la primera busca la verdad detrás de los hechos aparentemente desconectados, la segunda señala las determinaciones sociopolíticas de todos los hechos.

Con respecto al terraplanismo, en primer lugar, quiero destacar que el principal ufólogo brasileño, Ademar Gevaerd, exeditor de la más grande publicación brasileña sobre el tema y organizador de los congresos más conocidos, consideraba absurdas las discusiones sobre el terraplanismo; de hecho, en el periódico que editaba no había espacio para este tipo de asuntos⁴. Sin embargo, a veces el terraplanismo aparecía en los espacios digitales administrados por la revista, donde los participantes podían dejar comentarios y puntos de discusión. En estos casos, los comentarios que defendían la posibilidad de que la Tierra fuera plana, eran criticados y calificados de absurdos.

Hay casos, por supuesto, en que algunos se atreven a presentar posibles ejemplos que probarían, de una vez por todas, que la Tierra tiene forma geoide. Para ello, se valen de ejemplos, como el hecho de que los buques no pueden ser vistos después de pasar cierto punto en el horizonte. Por otro lado, los adeptos a la teoría de la Tierra plana pueden presentar situaciones que pretenden demostrar que “algo está mal en el modelo”, o como en el ejemplo citado a continuación, pueden argumentar que la supuesta “farsa” es muy difundida, como ocurre con los casos relacionados con los viajes al espacio. El siguiente texto es la respuesta de un individuo interesado en el terraplanismo al comentario según el cual la teoría de la Tierra plana es poco probable, dado el alto número de satélites espaciales ya lanzados, además de las numerosas imágenes del globo ya producidas por los astronautas:

Dichos videos de caminatas espaciales están llenos de burbujas de aire sobresaliendo alrededor de los astronautas. Coincidentemente, el entrenamiento de los astronautas se hace en piscinas gigantescas, y se percibe, sin duda, el uso de CGI, sin contar las transmisiones hechas desde dentro de la estación donde se ven mariposas batiendo las alas y astronautas colgando de cables. [...] Para mí, todo se reduce al dinero: los proyectos espaciales y los lanzamientos de satélites geoestacionarios, de los cuales ni siquiera han visto una fotografía, son solo justificaciones para financiaciones multimillonarias y una disminución del ser humano [...] Tengo una enorme colección de videos fraudulentos relacionados con la NASA. Es hora de abrir los ojos ante estas agencias y, para esto, uno tiene

4 Como escribió en una publicación en sus redes sociales, “creer que la Tierra es convexa o plana es la manifestación de una ignorancia aberrante y avilante”.

solo que hacer una breve investigación en sus orígenes [...] (Mensaje de Marcílio Porto en la lista de correos electrónicos de la *Revista UFO*)

Comentarios como el de Marcílio Porto son frecuentemente cuestionados por los otros miembros de la lista. Por ejemplo, ante las sospechas sobre la farsa que involucra a la NASA y otras agencias espaciales, un tema recurrente en ufología, Carlos Yates lo interroga sin apelar a las descalificaciones:

¿Es realmente que todos estos países —y hay tantos en estos días— participarían en una farsa? ¿A cambio de qué? Cuando los medios de comunicación descubren prácticamente cualquier cosa con el poder del análisis y de visualización actuales⁵. (Mensaje de Carlos Alberto Yates en la lista de correos electrónicos de la *Revista UFO*)

De hecho, lo que se nota en estos diálogos es que la noción de “prueba” es aparentemente fundamental para estos y otros miembros que participan en el debate en la lista de correos electrónicos de la *Revista UFO*. Es común encontrar sugerencias, tanto en este espacio como en otros frecuentados por ufólogos, sobre la necesidad de realizar “experimentos”, así como mensajes que piden al *equipo de imágenes* de la revista que analice las fotografías para determinar la presencia de lo que Roger, otro participante de la lista, describió como “inconsistencias en el modelo esférico”. Roger confesó que, hasta hoy día, no había visto “ninguna imagen real de la Tierra que no tenga injerto de Photoshop”. Esta obsesión con la evidencia fue señalada por Hofstadter:

Una de las cosas impresionantes de la literatura paranoica es precisamente la elaborada preocupación con la prueba que invariablemente demuestra [...] El carácter fantástico de sus conclusiones le lleva a luchas heroicas por “evidencia” para demostrar que lo increíble es lo único en lo que uno puede creer. (1963, 35-36)

Otras sospechas se ciernen entre los miembros y parecen estar vinculadas con la naturaleza misma de la discusión. Reinaldo, por ejemplo, dice que no le importa

.....

5 La puntuación ha sido modificada para garantizar la comprensión de la cita. El original: “Será mesmo que todos esses países, e são tantos hoje em dia, participariam de uma farsa? A troco de que, quando os meios de comunicação desvendam praticamente qualquer coisa com o poder de análise e visualização de hoje em dia?”

la discusión sobre la forma de la Tierra, ya que este es “un asunto lanzado al viento para distraer a las mentes pensantes de asuntos más serios y que traerían impactos más grandes”, los cuales, uno deduce que son los *seres alienígenas*. Otros miembros que reaccionaron a la introducción del tema, se quejan de que este disminuye la calidad de la lista. Roger, otro participante, responde que “si estamos en un sistema cerrado, donde nadie entra y nadie se va, los Ets que aparecen en los casos mundiales son de aquí”. Con este comentario, Roger intenta validar el terraplanismo en una lista de correo dedicada a la ufología.

El examen que hago de la aparición de este tema entre los ufólogos no es exhaustivo y se limita a algunos intercambios de mensajes que ocurrieron a principios de 2019. En estos, los patrones de argumentación son similares a los que prevalecen en otros temas: identificación de una intencionalidad oculta; el recurso a la noción de prueba y la asunción de una red interconectada de farsas. Por otro lado, es importante prestar atención al tema elegido, donde no parece haber ninguna novedad en el patrón de argumentación ya presente entre los ufólogos. ¿Qué hace de esta discusión sobre la Tierra plana un acontecimiento singular? ¿Por qué, más que para otros temas, para este son conjurados los adjetivos que más fuertemente se asocian con el oscurantismo?

El físico y divulgador de ciencia, Marcelo Gleiser, en una entrevista con una estación de radio conservadora de São Paulo, resumió las dos interpretaciones más comunes de los terraplanistas: “para mí, no sé si estos chicos son serios o si están haciendo una especie de movimiento de *resistencia anárquica* al control de la información que vivimos hoy en día” (Gleiser 2019). Es decir, o los terraplanistas son la máxima representación de la locura, porque desacreditan lo obvio, o sus declaraciones no deberían ser leídas literalmente. Sus enunciados, si así fuesen leídos, serían la evidencia de otra cosa, y los discursos que cuestionan el *modelo esférico* serían menos importantes por lo que dicen explícitamente que por lo que permiten descubrir. Y, si llevamos a las últimas consecuencias el argumento, lo que nos dejarían encontrar sería cierta *performance del absurdo*.

“Resistencia anárquica”, *performance del absurdo* y la negación de la etnografía

La “resistencia anárquica” es uno de los caminos indicados por el físico Marcelo Gleiser para sugerir que los defensores del terraplanismo estarían actuando en una forma de *nihilismo*. Según esta interpretación, cuando estos atacan una

afirmación ampliamente consolidada entre los científicos desde la antigüedad — apoyada por personalidades como Galileo—, no lo hacen porque realmente creen que la Tierra sea plana, sino porque desean expresar una forma de resistencia.

Cabe señalar que los intentos de interpretar los argumentos terraplanistas por el camino de la “resistencia anárquica” son incapaces de aclarar el deseo genuino de estos actores de “explicar” la verdadera conformación de la Tierra. No estamos describiendo discursos que indican la imposibilidad de saber cuál es, efectivamente, la forma de la Tierra, sino de afirmaciones que constituyen una inversión deliberada, que se formula, al mismo tiempo, a partir del lenguaje de la prueba y de la farsa.

Una hipótesis similar a la de Gleiser es la de *performance del absurdo*. Esta hipótesis implica comprender los argumentos de los terraplanistas como un intento de llevar el idioma de la sospecha, identificado por Latour (2018), hasta su punto más alto. Al defender la tesis de la tierra plana, ellos se valen de una hipótesis extrema, excepcional incluso para los ufólogos, los maestros de la sospecha. Si seguimos esta lógica, el comportamiento de los terraplanistas debería ser explicado por términos ajenos a sus propias prácticas. Su persistencia tenaz en el absurdo debería ser objeto de una razón sociológica, porque, después de todo, no es razonable que alguien pueda sostener que la Tierra es efectivamente plana, a menos que con eso, quiera decir algo más. Lo absurdo, en esta versión, sería una especie de lenguaje codificado de los estados de ánimo de nuestros tiempos. Aunque, ciertamente es un lenguaje de difícil codificación. Esto se debe a que, a diferencia de los negacionistas del cambio climático, quienes, frecuentemente, son acusados de recibir financiamientos de compañías petroleras, no podemos afirmar que intereses corporativos estén actuando con base en las afirmaciones de los terraplanistas.

De mi parte, me temo que esta solución, este apelo a la noción de *performance del absurdo*, por razonable que parezca, trae el riesgo de impedirnos hacer etnografía. Por un lado, el concepto está bien adaptado a las sensibilidades políticas de nuestros tiempos, porque describe el terraplanismo sin apelar a la acusación de que sus adeptos estarían operando en una especie de prelógica, pero, por otro, borra la posibilidad de seguir los contenidos de las elaboraciones de aquellos que se oponen al *modelo esférico*. Esto ocurre porque la expresión “*performance del absurdo*” nos llama a estar atentos a la forma de las declaraciones y no a su contenido, lo que nos impide, por ejemplo, seguir los detalles de las historias de quienes se atribuyen a sí mismos el título de “verdaderos científicos”.

Detrás de la curva, ¿la más grande conspiración de todas?

“Si crees en la Tierra plana, es casi automático que crees en otras conspiraciones bajo la Tierra plana”.

(ENTREVISTA CON MARK SARGENT)

Al entrar en el mundo de los terraplanistas, un curioso observador pronto se encuentra con la inmensidad de videos dedicados a presentar distintos casos que apuntan a fisuras en el *modelo esférico* de la Tierra. A mediados de abril de 2019, Roger compartió en la lista de correo de la *Revista UFO* tres enlaces que nos llevarían a estas “pruebas”. Uno de ellos, publicado en YouTube por un usuario que, no por casualidad, se llama AcordeiTarde (MedespertéTarde), presenta experimentos de pensamiento y demostraciones del equívoco de uno de los conceptos más establecidos en diversos campos de la ciencia: la idea de que la Tierra es redonda. Este es un ejemplo:

Si la Tierra fuera una bola con 25 000 millas de circunferencia, como afirman la Nasa y la astronomía moderna, entonces la trigonometría esférica decreta que cada superficie del agua estancada debe doblarse hacia abajo. Lo que resultaría en fácilmente medibles 8 pulgadas por milla, multiplicadas por el cuadrado de la distancia. Esto significa que, a lo largo de un canal de 6 millas de agua estancada, la Tierra se hundiría seis pies en ambos extremos a partir de la cresta central. Sin embargo, cada vez que se realizaron estos experimentos, el agua estancada resultó estar perfectamente nivelada. (AcordeiTarde 2019)

Estos “experimentos” en sí mismos ya serían objeto de interés para una descripción detallada⁶. Sería necesario examinar varios de ellos para proporcionar un nivel mayor de precisión, pero, por ahora, puedo decir que la forma como proceden los terraplanistas consiste básicamente en dibujar situaciones, ya sea desde la mera observación o con simples instrumentos de medición, como los giroscopios presentes en los smartphones, que permiten ver fácilmente la forma real de la

6 Para conocer la discusión pionera sobre los experimentos en las de “ciencias extraordinarias”, véase Harry Collins y Trevor Pinch [(1982) 2009].

Tierra. Lo *fácilmente* en este caso importa, porque lo que hace a tales experimentos tan únicos no es la ausencia de precedentes ni su ingenio, sino, sobre todo, el hecho de que son capaces de perforar lo que Mark Sargent llamó la *más grande conspiración de todas*.

Entrevisté a Mark Sargent en julio de 2019, después de ver el documental *Behind the Curve*, exhibido por una gran plataforma de *streaming* de video. Mark Sargent es el personaje principal de la película, que se desarrolla en la casa donde vive con su madre, en las conferencias y encuentros de terraplanistas y en sus muchas apariciones en diferentes canales de YouTube, lugares donde Mark parece tener la mayor parte de su público.

Aunque sea el terraplanista más conocido, su posición de portavoz de la teoría de la Tierra plana es cuestionada por los mismos críticos del *modelo esférico*. Este es el caso de Roger, ya presentado en este texto, que ve a Mark como una especie de representante burlesco del movimiento. Roger indica, por ejemplo, que Mark Sargent sería un producto de las tácticas de contrainformación. Es decir, al presentarlo como el principal representante del terraplanismo, el documental termina por “ridiculizar y servir al sistema de engaño”. (Mensaje enviado por Roger a la lista de correo de la *Revista UFO*).

En esta versión, nos encontraríamos ante un complot en el que se supone que el propio Mark es capturado en las conspiraciones que él mismo pretende denunciar. Cabe destacar que este tipo de acusación no es rara para las comunidades que se construyen en torno a las conspiraciones (véase Almeida, 2018). De acuerdo con Roger:

De hecho, Mark Sargent no es una referencia seria para quien estudia la Tierra plana. No quiero entrar en teorías fantasiosas sobre él, pero él no representa quien mejor estudia el modelo TP. Este documental de Netflix es un intento del cientificismo para crear confusión y desinformación, pero ya fue revelada su parcialidad y falta de verdaderos criterios científicos, un verdadero farol mediático, eso es todo. (Entrevista con Roger)

Por ahora, dejemos este problema y caminemos hacia la exposición de las principales suposiciones de los terraplanistas. Cuando le pedí a Mark que resumiera sus principales tesis, me dio la siguiente respuesta:

La versión corta es: No es solo plana. Es plana y cerrada. Es un disco plano y circular, no muy diferente a un globo de nieve, un terrario, una especie de planetario,

con una cúpula. Es un sistema presurizado. Honestamente, el globo de nieve probablemente sería la mejor representación y parece ser el que mejor resuena para la gente. Luego hay un borde inferior y un borde superior, y se hizo hace mucho tiempo —no por nosotros— e incluso nuestros mejores y más brillantes científicos y militares no lo sabían hasta 1960. (Entrevista con Mark Sargent)

Si hasta 1960 los propios militares y los científicos ignoraban la forma real de la Tierra, desde su descubrimiento, según Mark, habrían pasado a poner en práctica una serie de estrategias para producir conscientemente el engaño:

Cuando descubrieron que había paredes, un piso y un techo, básicamente mantenidos en secreto, lo escondieron de la gente. Lo cual no era difícil de hacer, porque el borde inferior es la Antártida y el borde superior está muy por encima de los aviones comerciales. Es un sistema presurizado, cerrado y no tenemos idea de lo que hay fuera. Si el Sol y la Luna son objetos 2D o 3D, no lo sabemos. Solo sabemos que son completamente autocontenidos y no tienen ninguna relación entre sí. El Sol es solo una bombilla incandescente y la Luna es una luz láser fría, como una luz LED modificada. Todo lo que ves en el cielo, todos los planetas, todas las estrellas, son parte de un gigantesco sistema de engranajes. Eso es todo. Comparativamente al modelo “sistema solar”, nuestro modelo es más fácilmente explicable, por eso está resonando. Es por eso que usted, en América del Sur, tuvo la oportunidad de ver la película *Behind the Curve*. (Entrevista con Mark Sargent)

Durante la entrevista, no le pregunté a Mark Sargent por qué los militares estarían encubriendo las informaciones sobre la forma real de la Tierra. Los ufólogos que conocí durante los cuatro años de investigación doctoral, por ejemplo, tuvieron diferentes explicaciones para lo que llamaron un encubrimiento científico o militar. En el caso de Mark, lo que hemos aprendido es que los terraplanistas cuestionan no solo la forma de la Tierra, sino que también parecen estar reeditando un tipo nuevo de creacionismo. Mark dice que no sabe si este sistema cerrado y “presurizado” fue producido por Dios o por una “civilización antigua y poderosa”. Sin embargo, según él, “si es plano, entonces fue construido, y estás aquí por una razón. No eres solo un pedacito de piedra volando a través de lo imposible. Te están colocando aquí por una razón específica”.

Cabe señalar que la tesis que sostiene que el terraplanismo es una forma de creacionismo, no parece ser una conclusión precipitada. Mark no niega que exista algún tipo de relación entre el cristianismo y el terraplanismo. En sus términos, los

terraplanistas “no pueden encontrar nada en la Biblia que no sea la Tierra plana. [...] La Biblia es un libro sobre Tierra plana”. En una analogía que Mark frecuentemente hace, la Tierra es una especie de *The Truman Show*, película de 1998 dirigida por Peter Weir, en la que toda la vida del protagonista transcurre, desde el nacimiento hasta la edad adulta, en una especie de ambiente altamente controlado. Sin embargo, si en la película son los humanos quienes manejan el escenario, Mark dice que, en el caso de la tierra, no está seguro de quién lo hace. Seguramente, en sus términos, “cualquiera que esté tocando esto es mucho más avanzado porque estamos hablando de habilidades de ingeniería que podemos entender, pero no podemos replicar. No podemos replicar ni las pirámides” (entrevista con Mark Sargent).

Yo cuestioné a Mark abiertamente. Le dije que la forma de la Tierra es algo muy establecido entre los científicos durante siglos, y le pregunté cómo ellos, los terraplanistas, veían a los científicos y sus tesis. Mark me explicó que no odiaba la ciencia; por el contrario, reeditó un patrón de argumentación presente entre los ufólogos con los que estudié entre 2011 y 2014, a saber, la combinación de la idea de que los terraplanistas serían algo así como los “nuevos científicos”, con la acusación de dogmatismo⁷ ya observada por Cross (2000).

No es que odiamos la ciencia. Me gusta hablar de los terraplanistas como los nuevos científicos. Porque miramos todo con escepticismo y no creemos en cualquier cosa. Lo que le pasó a la ciencia es que ellos se convirtieron en su propia religión. Una vez que se dieron cuenta de que la gente aceptaría todo lo que decían como la verdad, abusaron de este poder [...]. (Entrevista con Mark Sargent)

Pero hay algo nuevo en la escena cuando los comparamos con la posición de los ufólogos en relación con la ciencia. Hay cierta suposición en el discurso de Mark Sargent de que la ciencia dice ser capaz de explicar ciertos fenómenos, cuando, de hecho, no puede.

7 El mismo punto apareció en la entrevista con Roger: “De hecho, la ‘ciencia’ fue encadenada y sirve a los intereses de una minoría —los científicistas—. Pero la ciencia de la verdad de Auguste Piccard, de Tesla, de Diesel, Samuel Rowbotham, de Michelson y Edward Morley, entre otros experimentadores y verdaderos científicos, se está restableciendo, superando la inercia, la conducta de no cuestionar los ‘dogmas’ científicos y la alienación del científicismo que sirve a unos pocos. ¿Aprendiste en la escuela sobre el Dr. Auguste Piccard? Swiss Explorer, que fabricó un globo, fue a la estratosfera, se arriesgó a morir y señaló que ‘la Tierra es como un disco, con los bordes mirando hacia arriba’, declaración publicada en la revista *Popular Science* de agosto de 1931. Esta ciencia de verdad no está permitida en los libros y en la academia, porque desmiente el sistema de la actual mentira [...]”. (Entrevista con Roger)

Cosas como la datación del carbono, el Big Bang, la materia oscura. Hay todo tipo de cosas que la ciencia hace sin tener idea de lo que está pasando. No odiamos la ciencia, pero una de las cosas más arrogantes que he oído es: la ciencia tiene razón, independientemente de si usted lo cree o no. ¿Qué quieres decir? ¿Todo lo que dices que es ciencia [es verdad]? [...] Básicamente están recogiendo cosas que se describirían como magia y, como pueden repetirlas, dicen que es ciencia. Es una de las cosas que me gusta decirle a la gente, “la ciencia es magia sin misterio”. (Entrevista con Mark Sargent)

Mark señala la participación de las tradiciones en la aceptación de algunas tesis científicas. Y el ejemplo de la Tierra regresa cuando me explica que se cree que la Tierra es redonda porque esta información se ha repetido de una manera poco crítica durante siglos. Además, según él, la ciencia es corruptible, así como otras áreas de la vida: “*money talks*” (el dinero es lo que importa). El ejemplo más importante que me ofrece de su corruptibilidad es el hecho de que algunos científicos, hace décadas, afirmaban que no había ningún problema con fumar, a pesar de las evidencias que asociaban el tabaquismo con varios tipos de cáncer.

El modelo esférico sería, en opinión de Mark, la más grande conspiración de todas. La que involucraría al mayor número de personas. Roger, mencionado anteriormente en el texto, rechaza totalmente describir su posición con el término *conspiración*. Según él, el recurso a la idea de la *teoría de la conspiración* serviría a un propósito: el mantenimiento de lo que él entiende como un sistema de *engaño*.

Esta es una táctica del sistema para descalificar a los individuos que cuestionan mucho. Este término, “teoría de la conspiración”, fue creado por la CIA, en la ocasión del asesinato de John Kennedy. El informe Warren, una pieza oficial de ficción del caso tenía tantos absurdos e imposibilidades físicas que fue el objetivo de innumerables cuestionamientos. Luego vino el término “teóricos de la conspiración”: alucinados, traidores a la patria, rebeldes y todo lo peor que hay en la colección. El problema de todos nosotros (ya estoy vacunado) es que creemos en lo *mainstream* de los medios de comunicación que nos dicen “la verdad” y listo. Si quieres profundizar, busca en el libro del filósofo francés Jean Baudrillard, cuyo título es *Simulacros y simulación*, de la década de 1980, donde él nos introduce la hiperrealidad “el territorio fue reemplazado por el mapa y la realidad por su simulacro”. (Entrevista con Roger)

La mención al político estadounidense John F. Kennedy estimula al investigador interesado en las cosmovisiones de los terraplanistas a preguntarse por las posibles relaciones entre la adopción de teorías conspirativas y la visión política de los actores. Cuando le pregunté a Mark Sargent sobre su posicionamiento en las elecciones estadounidenses de 2016, me respondió que, aunque la mayoría de los terraplanistas era republicana, él nunca había votado. En su perspectiva, no haría ninguna diferencia entre elegir a uno u otro gobernante, teniendo en cuenta que *aquellos* que en realidad estarían en el poder se mantendrían escondidos. Si la forma misma de la Tierra, en la visión de mi interlocutor, es una farsa, ¿qué decir de los asuntos más cotidianos de la política?

Esta posición coincide con el contexto estudiado por Susan Lepselter en su libro *The Resonance of Unseen Things: Poetics, Power, Captivity and UFOs in American Uncanny* (2016). En su investigación con individuos vinculados con la ufología, la autora considera que entre sus interlocutores existe cierto recurso a un conjunto de fuerzas ocultas, responsables de las decisiones realmente importantes.

Había una sensación de la existencia de operaciones ocultas y siniestras, algo que iba mucho más allá de los estruendos y colapsos del momento, de las elecciones, trazables hace miles de años antes, avanzando en el futuro, más allá de Estados Unidos, más allá de Europa, más allá de la Tierra. Hubo fuerzas malas y malas, fuerzas que se manifestaron en nuestros políticos, pero que les trascendieron. (Lepselter 2016, 3)

Roger, en oposición a la expectativa inicial y al comentario de Mark Sargent, quien según la mayoría de los terraplanistas estaría asociado a la derecha, rechaza firmemente esta asociación y critica cualquier posible nexo entre orientación política y la teoría que defiende. Roger se presenta como un socialista.

De antemano, informo que el paralelo de simpatizantes y estudiosos del modelo de la Tierra plana con cualquier tipo de ideología política es un error y una desviación del estudio. Yo soy un socialista, que, a pesar de ser de clase media, soy un asalariado y estoy asociado a la masa de trabajadores que luchan por sobrevivir. Me entristece ver al país en estas condiciones humillantes y al pueblo destruido en sus derechos y logros sociales. Un país al servicio de los intereses transnacionales, como vasallo bien comportado. (Entrevista con Roger)

Estos dos comentarios, de cierta manera, contribuyen a retrasar nuestras generalizaciones más intuitivas de que los terraplanistas se vincularían automáticamente a la extrema derecha y nos indican que, antes de llegar a esta conclusión, parece ser necesario producir estudios más profundos sobre estos posibles lazos. Está claro que tenemos pistas de la asociación. El cuestionamiento de Mark Sargent de la política, por ejemplo, es un procedimiento ya bien marcado en los grupos de la derecha, especialmente los estudiados por Leticia Cesarino (2019). El discurso de Mark, sin duda, es similar a los “patrones discursivos” (Cesarino 2019, 2) identificados por la autora en los miembros de los grupos de mensajes instantáneos durante las elecciones presidenciales brasileñas de 2018, en particular, en lo que concierne al “desplazamiento de las formas tradicionales de conocimiento autorizadas, como los medios de comunicación y los académicos” (Cesarino 2019, 2). La negación de la política, en el caso de Mark, es una especie de clamor por el conocimiento de la “verdadera política”, que opera oculta, lejos de la superficie visible de las disputas entre los políticos. La crítica a la ciencia, de igual manera, está asociada a un deseo por la “verdadera ciencia”.

Consideraciones finales

Este texto fue un modesto intento de presentar una interpretación del terraplanismo. Al describirlo, evité acudir a la acusación de una preológica, así como a la tesis de la *performance del absurdo*. Preferí limitarme a describir algunas de las suposiciones y tesis centrales de este movimiento. Para hacerlo, estuve atento a la literatura antropológica que ha discutido el tema de los *otros repugnantes* (Harding 1991) y las relaciones entre crítica y *critique* (Mahmood 2006).

Además de incursionar en las ideas de los terraplanistas, un campo todavía poco explorado por la antropología, el artículo arroja luz sobre las relaciones entre grupos que mantienen teorías conspiratorias desde hace mucho, como son los ufólogos, y aquellos que son los representantes contemporáneos más destacados de los *estilos paranoicos* (Hofstadter 1952).

La principal conclusión que se presenta es que entre terraplanistas y ufólogos hay patrones similares de argumentación sobre la ciencia. Los terraplanistas, como ya he observado, son conscientes de que al sostener la tesis de la Tierra plana, incrementan el nivel de sospecha a un grado superior, lo que justificaría el comentario de Mark de que esta sería la más grande conspiración de todas. Si nosotros somos llevados a creer que entre ellos se encuentra la reedición de

los patrones de sospecha y de crítica del dogmatismo de la ciencia, calculo que esta se ha potencializado, en la medida en que implica una conspiración sobre un hecho científico considerado incuestionable por casi la totalidad de los científicos.

Desde el punto de vista de la imputación de una fuerza creativa que habría engendrado a los humanos —lo que he llamado de creacionismo— tal vez podamos encontrar un paralelismo en las tesis ufológicas que describen la existencia humana como el resultado de la creación de razas extraterrestres.

Finalizo señalando la necesidad de más etnografías sobre este movimiento, pues el retrato que he construido de los terraplanistas está basado en un limitado número de entrevistas con estos individuos. Además, para aquellos interesados en realizarlas, vale la pena recordar que los terraplanistas se presentan como críticos a los científicos y, por tanto, reclutarlos para la investigación y convencerlos a ofrecer entrevistas puede ser un enorme desafío.

Referencias

- “**Testando o Globo Oito Polegadas por Milha ao Quadrado**”. 2019. Video de Youtube, publicado el 18 de febrero por “AcordeiTarde”. Consultado el 2 de agosto de 2019. https://www.youtube.com/watch?v=BufWsOOP5uc&list=PLvEWqHxhQz_f3QwVJ-J2gMNmiC6EFPhDIS&index=14&t=193s
- Almeida, Rafael Antunes**. 2015. “Objetos intangíveis: ufologia, ciência e segredo”. Tesis de Doctorado en Antropología, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília. <https://repositorio.unb.br/handle/10482/19242>
- . 2018. “Notas para uma reflexão sobre as ‘teorias da conspiração’”. *Ponto Urbe: Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP* 23: 1-9. <https://doi.org/10.4000/pon-tourbe.5615>
- Bittman, Ladislav**. 1985. *The KGB and Soviet Disinformation*. McLean: Pergamon-Brassey’s International Defense Publishers.
- Carrera, Pilar**. 2018. “The Stratagems of Post-Truth”. *Revista Latina de Comunicación Social* 73: 1469-1481. <https://doi.org/10.4185/RLCS-2018-1317>
- Cesarino, Leticia**. 2019. “On Digital Populism in Brazil”. *Polar: Political and legal Anthropology Review*, 15 de abril. <https://polarjournal.org/2019/04/15/on-jair-bolsonaros-digital-populism>
- Collins, Harry y Trevor Pinch**. (1982) 2009. *Frames of Meaning: The Social Construction of Extraordinary Science*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

- Collins, Harry, Robert Evans y Martin Weinel.** 2017. "STS as Science or politics". *Social Studies of Science* 47 (4): 580-586. <https://doi.org/10.1177/0306312717710131>
- Cross, Anne.** 2000. "A Confederacy of Faith and Fact: UFO Research and the Search for Other Worlds". Tesis de Doctorado en Sociología, Departamento de Sociología, University of Yale, New Haven.
- Da Col, Giovanni.** 2018. Prefacio a *Fake: Anthropological Keywords*, editado por Jacob Copeman y Giovanni da Col, IX-XI. Chicago: Hau Books.
- Dean, Jodi.** 1998. *Aliens in America: Conspiracy Cultures from Outerspace to Cyberspace*. Ithaca: Cornell University Press.
- Duarte, Tiago Ribeiro.** 2014. "Aquecimento global: verdade inconveniente ou teoria falsa". En *História da Ciência no Cinema 5*, editado por Ana Carolina Vimieiro Gomes y Ely Bergo de Carvalho, Coleção Scientia, 93-110. Belo Horizonte: Fino Traço.
- Fuller, Stephen.** 2016. "Embrace the Inner Fox: Post-truth as the STS Symmetry Principle Universalized". *Social Epistemology Review and Reply Collective*. Consultado el 4 de abril de 2019. <https://social-epistemology.com/2016/12/25/embrace-the-inner-fox-post-truth-as-the-sts-symmetry-principle-universalized-steve-fuller/#comments>.
- Gleiser, Marcelo.** 2019. "A terra é PLANA? Marcelo Gleiser responde". Video de Youtube. Consultado el 10 de agosto de 2019. https://www.youtube.com/watch?v=U1YBZ_zRORI
- Haraway, Donna.** 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies* 14 (3): 575-599. <https://doi.org/10.2307/3178066>
- Harding, Susan.** 1991. "Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other". *Social Research* 58 (2): 373-393. <https://www.jstor.org/stable/40970650>
- Harsin, Jayson.** 2015. "Regimes of Posttruth, Postpolitics, and Attention Economies". *Communication, Culture & Critique* 8 (2): 327-333. <https://doi.org/10.1111/cccr.12097>
- Hendricks, George.** 1968. "Flat Earth Fake". *Western Folklore* 27 (3): 213. <https://doi.org/10.2307/1498109>
- Hofstadter, Richard.** 1965. *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lahsen, Myanna.** 2013. "Anatomy of dissent: A Cultural Analysis of Climate Skepticism". *American Behavioral Scientist* 57 (6): 732-753. <https://doi.org/10.1177/0002764212469799>
- Latour, Bruno.** 1994. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Río de Janeiro: Editora 34.
- . 2018. *Down to Earth: Politics in the New Climate Regime*. Cambridge: Polity Press.

- Lynch, Michael.** 2017. "STS, Symmetry and Post-truth". *Social Studies of Science* 47 (4): 593-599. <https://www.jstor.org/stable/44652525>
- Mair, Jonathan.** 2017. "Post-truth Anthropology". *Anthropology Today* 33 (3): 1-2. <https://doi.org/10.1111/1467-8322.12346>
- Mahmood, Saba.** 2006. "Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito". *Etnográfica: Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia* 23 (1): 135-175. <https://doi.org/10.4000/etnografica.6431>
- Marcus, George.** 1999. "The Paranoid Style Now". Introducción a *Paranoia within Reason: A Casebook on Conspiracy as Explanation*, editado por George Marcus, 1-12. Chicago: The University of Chicago Press.
- Pouillon, Jean.** 1979. "Remarques sur le verbe croire". En: *La fonction symbolique: essais d'anthropologie*, editado por Michel Izard y Pierre Smith, 43-51. París: Gallimard.
- Sismondo, Sergio.** 2017. "Post-truth?". *Social Studies of Science* 47 (1): 3-6. <https://doi.org/10.1177/0306312717692076>
- Strathern, Marilyn.** 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkley: University of California Press.

“Por eso uno sabe hoy, pero no sabe mañana”.

Presencia fantasmal de la violencia y vida cotidiana en un pueblo colombiano

“This is Why you Know Today, but you don’t Know Tomorrow”.
Ghostly Presence of Violence and Daily Life, in a Colombian Town

<https://doi.org/10.22380/2539472X.2466>

Recibido: 04/08/2022 • Aprobado: 10/02/2023 • Publicado: 01/09/2023



Artículo

Gabriel Ruiz Romero

Universidad de Medellín, Colombia

gruiz@udemedellin.edu.co

<https://orcid.org/0000-0002-3736-7039>

Resumen

El artículo indaga cómo la violencia afecta a quienes, sin ser víctimas directas, viven en contextos donde ella se impone. Se argumenta que la lógica espectral de la violencia, su presencia-ausente, atraviesa las formas cotidianas de relacionamiento social y rompe con la oposición entre lo cotidiano y lo extraordinario. A partir de un trabajo de etnografía conmutante, realizado en un municipio colombiano dominado por estructuras neoparamilitares, y de un ejercicio autoetnográfico del autor, el texto concluye que la confrontación del fantasma de la violencia exige a los pobladores de un territorio dominado por ella hacer una distinción práctica entre la vida cotidiana en acto y la vida violenta en potencia.

Palabras clave: control social, espectro, neoparamilitares, autoetnografía, caso de estudio.

Abstract

The article examines how violence affects those who, not being direct victims, live in contexts where violence prevails. The text states that the spectral logic of violence, its presence-absence, permeates everyday forms of social relationships and breaks the opposition between the everyday and the extraordinary. The paper, which is based on a commuting ethnography fieldwork in a Colombian municipality dominated by neo-paramilitary structures, as well as on an auto-ethnographic exercise by the author,

concludes that for confronting the ghost of violence, inhabitants of a territory dominated by it must make a practical distinction between actual daily life and potential violent life.

Keywords: social control, spectrum, neo paramilitaries, autoethnography, case study.

“In order to understand how people live through violence, an examination of the ordinary is just as important as the apparently extraordinary or exceptional”.

(KELLY 2008, 353)

“La lógica del espectro es la que rompe precisamente con la tranquilizadora oposición entre la presencia y lo no presente”.

(ROCHA 2010, 76)

Recuerdos de infancia: a manera de introducción

Mi madre y mi padre llegaron a vivir al Pueblo¹ a principios de los años 70, siguiendo el rastro de mi abuelo materno. Él era pescador y había rodado desde el centro del país hasta ese pequeño municipio situado a orillas del segundo río más importante de Colombia. En aquellos años se trataba de un pueblo agropecuario, cuyas actividades socioeconómicas principales eran la ganadería y la pesca. Para el año en el que nací (1977), esa vocación estaba empezando a cambiar: la minería de oro ocupaba, con marcha acelerada, el lugar de privilegio en la economía del municipio y una enorme marca espacial en la geografía de la región.

Los mineros están muy presentes en mis recuerdos de niñez. Se trata de individuos que encarnan la frontera —a veces difusa— que existe en algunas zonas del país entre economías emergentes informales y lógicas violentas. Estos hombres (no recuerdo una sola mujer que fuera reconocida como minera en el Pueblo) habían conseguido riqueza de la noche a la mañana y no la escondían. Patrocinaban equipos de fútbol en cuyas camisetas podían leerse sus nombres (yo mismo hice parte de uno de esos equipos y tuve la camiseta con el nombre del benefactor local), construían enormes casas en el pueblo (la primera casa de tres plantas

1 En el texto hablaré siempre del Pueblo o el Municipio, con mayúscula, para referirme al lugar donde se realizó el trabajo de campo, no porque quiera dar a entender que se trata de un espacio genérico, sino con el fin de conservar el anonimato del sitio y de las personas referidas en el artículo.

de mi barrio era precisamente de uno de ellos), manejaban camionetas Toyota o Nissan, siempre llenas del barro de las vías rurales que conducían a sus minas. ¡Y sus fiestas! En el colegio circulaban historias de mineros que un fin de semana se habían ido para Aruba con algunas amigas a celebrar su buena racha, o de otros que habían hecho parrandas monumentales en sus fincas. Los chicos fantaseábamos con esos viajes y con esas fiestas. Antes de que llegaran los mafiosos a imponer un modelo moral y estético de existencia (hoy visible en prácticas culturales ya comunes en el país), los mineros eran esos hombres que desde nuestra mirada infantil y adolescente materializaban los sueños de ascenso social de la clase media de provincia.

Detrás de la minería llegó pronto la violencia armada. Los grupos guerrilleros fuertes de la región, el Ejército Popular de Liberación Nacional (EPL), el Ejército de Liberación Nacional (ELN) y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), empezaron a ser una presencia constante en la zona. Se decía que le cobraban “vacuna” a los mineros (así se le denomina en Colombia a la forma de extorsión que consiste en cobrar una cuota periódica a la víctima). Incluso, se afirmaba que algunas minas eran propiedad de testaferros de esos grupos. En el Pueblo no se les veía, pero sí en las zonas rurales. No era infrecuente encontrarse con ellos allí. Uno de los recuerdos clásicos de mi familia, por ejemplo, es el de una vez que nos volcamos en el carro volviendo de un paseo de río. No fue un accidente grave: el carro se volteó casi en cámara lenta por un enorme hueco en la vía sin pavimentar por la que íbamos. Y quedó así, volteado, hasta que un camión cargado de guerrilleros que pasaba por allí lo enderezó.

Pronto empezó a hablarse de cultivos de coca y de laboratorios de procesamiento de cocaína en las áreas dominadas por los grupos guerrilleros, que eran además los mismos territorios donde prosperaba la minería. No es extraño entonces que varios informes de organizaciones no gubernamentales que monitorean el conflicto armado colombiano señalen que el oro y la coca han sido los combustibles del conflicto armado en esta región. Para finales de la década de los 80, esto empezaba a ser evidente para cualquiera que estuviera allí. Los ganaderos, por ejemplo, vivían días de zozobra por las extorsiones de la guerrilla. En ese mismo periodo, mientras se construía un nuevo batallón del Ejército a la entrada del pueblo, unos nuevos sujetos empezaron a ser los referentes locales de poder y ascenso social: los paramilitares, conocidos como *los paracos* o *parascos*, habían llegado a hacerse con la región y sus *economías decadentes* (Comaroff y Comaroff 2009), esas que se desarrollan al margen de la legalidad, pero dentro del espacio de lo socialmente legítimo a nivel local.

Anunciaron su ingreso mediante asesinatos selectivos de quienes consideraban colaboradores de la guerrilla o a quienes señalaban directamente como guerrilleros. Los paramilitares asesinaron, entre otros muchos, a un profesor del colegio público al que asistían mis hermanos. Y un día de principios de la década de los 90, podría ser 1991 o 1992, llegó a la casa el chofer de un taxi que tenía mi papá. Lo recuerdo como una persona de marcados rasgos indígenas y siempre sonriendo. Siempre, excepto aquel día que llegó mucho más temprano de la hora en que solía ir a liquidar el producido del taxi. Ese día había recogido a un hombre que había tomado el taxi en el centro del pueblo. Lo llevaba al lugar indicado por él cuando en un pare, otro hombre ingresó por la puerta de atrás y sin mediar palabra asesinó de un disparo al pasajero. Lo siguiente fue recibir la indicación de ir a las afueras del municipio, donde los esperaban otros hombres que bajaron el cadáver y le indicaron al conductor que se fuera para donde el dueño del taxi (mi papá) y le dijera que no pusiera ningún denuncia ni dijera nada, que en la noche irían a su casa a arreglar las cuentas por lo del taxi.

Yo no recuerdo a alguien yendo esa noche a casa. Debió pasar, claro, o quizá mi padre se encontró con esos hombres en otra parte. Lo que sí recuerdo es que mi papá contó que le habían dicho que no se preocupara, que el muerto era un jefe guerrillero, que ninguna autoridad civil, policial o militar iba a preguntar por lo sucedido; que tomara cierta cantidad de dinero para que organizara de nuevo el taxi y *siguiera viviendo como si nada*. Mi padre ya no vive y no puedo preguntarle qué pasó luego. No recuerdo si siguió con ese taxi, si lo vendió, no sé si alguna autoridad alguna vez preguntó algo. Sé, eso sí, que los paramilitares se hicieron cada vez más notorios en el pueblo. Como los mineros antes, estos no escondían y al contrario ostentaban no sólo su riqueza, sino su poder armado. Mis padres siguieron viviendo allí, en la misma casa, *como si nada*, tratando de llevar una vida normal, ordinaria, casi otros treinta años.

La pregunta por esa *vida como si nada* en mitad de la violencia es la que impulsa este artículo. Por supuesto que no se vive literalmente *como si nada*, sino que se trata de una manera paradójica de adaptación social a la violencia, ya que al mismo tiempo que no se la acepta, tampoco se la resiste directamente. Lo que busco analizar es cómo la presencia espectral o fantasmal de la violencia armada desarma las distinciones habituales entre vida cotidiana y acontecimiento extraordinario. Al hablar de la violencia como espectro o fantasma, la entiendo como una aparición (*revenant*), como “lo que puede volver sin aviso, lo que puede estar ya aquí sin ser visto, bajo una forma totalmente distinta a la de la presencia

clásica, bajo la forma de la espectralidad” (Rocha 2010, 75). Es esa espectralidad de la violencia la que aquí analizo.

El artículo está basado en un método particular de trabajo de campo: han pasado casi treinta años desde que dejé de vivir en ese pueblo, pero he mantenido conexiones con él todo el tiempo. Durante muchos años, hasta la muerte de mi padre y la mudanza de mi madre, lo visité regularmente. Algunas personas de allí, que se han mudado a la ciudad en la que ahora vivo, han sido fuente constante de información. Desde que inicié mis estudios de doctorado en el 2010, destiné una libreta exclusivamente para registrar mis notas de campo con la información que iba recogiendo en mis visitas al pueblo, para tomar apuntes de conversaciones con sus habitantes y escribir observaciones suscitadas por las notas de prensa o los informes —gubernamentales o de ONG— sobre la violencia en ese lugar.

Se trata de una forma de etnografía conmutante en la que, por una parte, he registrado por algunos años la información que he considerado relevante para entender la lógica de la violencia allí, y por otro, he estado en permanente apertura a los flujos de información que emanan desde ese lugar y que de alguna manera pasan cerca o a través de mí. Se trata de flujos de información que tienen un registro complejo, ya que están atravesados por rumores y/o afirmaciones dichas solo en voz baja, como suele suceder en contextos de prevalencia de lógicas violentas (Castaño y Ruiz 2019), y que además son manifestaciones de formas sociales de negociación cotidiana de la sobrevivencia, caracterizadas por estar asechadas por el espectro de la violencia.

Lo anterior exige un tipo de trabajo de campo que respete esa negociación cotidiana de la sobrevivencia, una que tenga en cuenta que, aunque no sea visible en todo momento, el control violento sobre el espacio social está siempre presente. Es por esto que todos los testimonios —recogidos a través de conversaciones personales— nunca fueron grabados y lo que en este texto se presenta son transcripciones de las notas tomadas durante y después de cada una de esas conversaciones.

La propia biografía como fuente de información y análisis constituye otra base importante del trabajo, lo que da lugar a que el artículo sea también una materialización de un trabajo reflexivo autoetnográfico (Ellis 2004; Ellis y Bohner 2006). Puesto que el tiempo de la memoria no es el pasado, sino el presente de un pasado que toma cuerpo a través de la narración, el ejercicio autoetnográfico supone un encuentro entre los impactos afectivos de los recuerdos propios y el ejercicio académico de construcción de un sentido de esos recuerdos/afectos. Esto implica que, a la distancia representacional que le es propia al ejercicio

narrativo antropológico de la memoria (Ruiz, Jurado y Castaño 2020), se suma aquí una tensión interna entre el pasado propio que se busca recobrar y el pasado propio que se puede narrar.

A lo anterior se añade un último elemento: los sujetos que brindan información aquí no son sujetos con los cuales se ha establecido una relación antropólogo-informante de tipo coyuntural, sino personas con las cuales ya existía un vínculo previo —en algunos casos, incluso un vínculo afectivo—, aunque esté fundado en el hecho de haber mantenido una vecindad de años en el pasado. Esto hace que los diálogos que constituyen la base de la información primaria del trabajo tengan menos la estructura de una entrevista y más la de una conversación cotidiana, ya que nunca fue realmente necesario explicar las razones de mi presencia en el territorio (y, por tanto, hacer explícita la labor de investigación), puesto que el *ahí* de la investigación coincidía —y coincide— con el *aquí* de una parte importante de mi propia vida.

“Los que mandan aquí”: tramas visibles de la violencia

Lo que llamamos cotidianidad requiere, para su constitución, una serie de estabilizaciones en el flujo de la vida (Zylinska 2014). Poder prever que en el día a día tendrán lugar ciertos acontecimientos regulares hace que ese flujo tenga un mínimo orden, imprescindible para imaginar y concebir un proyecto de vida. Es por esto que en contextos determinados por elementos fuertemente disruptivos —como lo es la violencia armada— emergen prácticas sociales que buscan estabilizar también esos elementos que interrumpen el flujo habitual de la vida. En los lugares donde se ha impuesto la violencia surgen interacciones sociales que buscan incorporarla al *ámbito de lo esperable*, encontrándole así un lugar dentro de la vida cotidiana a lo que, en teoría, es de naturaleza extraordinaria (Madariaga 2006).

En contextos donde domina la violencia armada, su incorporación a la vida cotidiana surge de la necesidad misma de aprender a manejar la gramática del espacio violento, para proteger así el flujo más o menos estabilizado de la propia vida diaria. Es decir, frente a la práctica social de la violencia (porque ella es también eso, una práctica social que confiere —y reproduce— un sentido particular a vidas concretas), y en la medida en que lo que se pretenda sea poder continuar con la propia vida, se requieren formas “no opositivas de protección [...] que hacen la vida diaria más vivible frente al poder devastador de las violencias” (GMH

2013, 359). Como advierte Ramiro Osorio (2013), la violencia genera una serie de ambivalencias en la vida cotidiana: rechazo/aceptación; miedo/seguridad; horror/bienestar. Para el caso colombiano, esas ambivalencias constituyen además parte del fundamento de la paradójica identidad nacional (Monroy 2013).

Esas prácticas de protección, llevadas a cabo a través de “actos sutiles, indirectos” (GMH 2013, 359) que tienen lugar en el día a día, constituyen una forma de acomodación pragmática a la violencia (Santos y García 2004), la cual consiste en buscar adaptarse de la manera menos traumática posible a las condiciones impuestas por un entorno social inestable. Adaptarse aquí significa buscar estabilizar el flujo de la vida regular, sin rebelarse ni conformarse con el poder violento impuesto, aunque necesariamente se esté atravesado por él. La acomodación pragmática implica aprehender y aprender pautas cotidianas que permitan a los pobladores locales vivir con la violencia. Esto es una condición *sine qua non* para habitar territorios donde el poder violento es dominante.

Más que un grupo armado, visible cotidianamente en el Pueblo con su camuflado y su brazalete, el poder violento allí lo ejerce una estructura de poder que recurre a la violencia cuando precisa de ella para garantizar su dominio. Lo que tiene lugar es un cruce de actores de distinta índole (políticos, sociales, criminales) que establecen alianzas o acuerdos coyunturales en la medida en que estos les sean beneficiosos mutuamente. Los habitantes hacen referencia constante a un clan político familiar, señalándolo como “el que manda aquí” (diario de campo, junio 19 de 2018). Se trata de un clan que tiene influencia política departamental y conexiones con congresistas que en época de elecciones de alcaldes visitan el Pueblo para mostrar públicamente su apoyo a determinado candidato. La forma en que ha operado esta estructura de poder puede incluso constatarse revisando archivos judiciales o investigaciones de instituciones y medios periodísticos que han estudiado a nivel regional el nexo entre corrupción y violencia en los territorios colombianos.

En los últimos diez años, dos exalcaldes del Municipio han sido procesados por *peculado por apropiación*, es decir, por robarse dineros públicos. Uno de ellos ya fue condenado y el otro actualmente está procesado. Otro exalcalde (que ha ocupado esa posición tres veces) ha sido mencionado por quien fuera el jefe paramilitar de la zona como una de sus fichas políticas. La Fundación Paz y Reconciliación (2015), en una investigación sobre los candidatos a las alcaldías del país en las elecciones del 2015 relacionados con “mafias de corrupción”, incluyó precisamente a uno de los candidatos a la alcaldía del Pueblo entre los cuestionados. El último alcalde elegido en el año 2020 nunca pudo posesionarse porque el Tribunal Administrativo del departamento anuló su elección al encontrar que estaba inhabilitado

para presentarse al cargo. ¿La razón? Había sido contratista del hospital municipal bajo el auspicio del clan familiar político que “controla” y tiene “en sus manos” al municipio, según lo informado por el segundo periódico colombiano de mayor circulación.

Precisamente el hospital municipal es uno de los nodos locales donde puede observarse la forma como se materializa el poder violento en el Municipio. En el 2021 fue asesinado su gerente. La noticia me impresionó por partida doble. Por un lado, reconocí su cara al verla en las noticias. A pesar de ser la de un hombre de más de cuarenta años, pude ver en ella la de un adolescente con quien me cruzaba en juegos o fiestas a principios de los 90. Aunque nunca fue alguien cercano, un amigo, el rostro de la violencia en las noticias tampoco era el habitualmente distante que en Colombia apenas percibimos entre los afanes cotidianos. Y por el otro, porque la noticia estaba relacionada con el hecho de que mi hermano se había presentado a una convocatoria pública para ese mismo cargo algunos años atrás. Aunque la ganó, nunca asumió el cargo porque pronto le hicieron saber que los poderes políticos del municipio ya tenían su candidato. Lo invitaron, entonces, a rechazar el puesto, lo cual hizo. Ahora, leía que quien también había ganado el cargo en un concurso público había sido asesinado apenas once meses después de posesionarse como gerente del hospital. No podía dejar de causarme una impresión añadida la noticia.

Viajé al Municipio al día siguiente del asesinato. Ese día, un consejo de seguridad departamental extraordinario sesionó allí, casi al mismo tiempo que una multitud de habitantes del pueblo acompañaba —con camisetas blancas, tapabocas y pancartas que exigían justicia— el cuerpo del gerente, que era llevado en procesión desde su casa hasta el cementerio local. Al consejo asistieron el gobernador del departamento, el alcalde del municipio, las autoridades policiales y militares de la zona y otros altos representantes de instituciones estatales locales. La imagen se vio en los medios nacionales de comunicación: varias mesas cubiertas de telas blancas y manteles azules, que formaban una gran mesa redonda en la sede de la alcaldía municipal. Sentados en ellas, las autoridades municipales y departamentales. Las noticias informaban que ese consejo de seguridad estudiaba mecanismos para esclarecer el asesinato. La percepción en el Pueblo era otra:

Aquí las autoridades no quieren hacer nada. Aquí hoy hay disque un consejo de seguridad y vino el gobernador y todo, y el alcalde ahí se da golpes de pecho, que qué pesar que hayan matado a ese muchacho [al gerente del hospital], pero aquí todos saben que él [el alcalde] es ficha de [el clan familiar que controla el pueblo] y que él es de la misma gente que hizo eso. (Notas de campo, 14 de abril de 2021)

Mis notas de campo de esos días reflejan comentarios similares. Siempre en voz baja, en el municipio muchos señalaron que la razón detrás del asesinato del gerente tenía que ver con las denuncias realizadas por él sobre las irregularidades en la contratación durante la administración previa (muy cercana al clan familiar mencionado). Esas voces repetidas, pero nunca dichas en voz alta, decían que algunos de los que estaban sentados en las mesas de telas blancas y manteles azules estaban relacionados con las denuncias presentadas por el gerente; las voces insistían en que algunos de ellos eran *de los que mandan*.

Apenas cuatro meses antes del asesinato del gerente del hospital municipal, otro hombre, quien trabajó como anestesiólogo allí mismo y también denunció hechos de corrupción en la institución, murió en Bogotá en circunstancias que aún siguen sin aclararse. Algunos trabajos de prensa independiente en Colombia han vinculado estas dos muertes y señalan hacia el mismo clan político como responsable o, al menos, beneficiado por dichas muertes. Esto mismo se dice en las calles del Municipio:

Lo mismo pasó con otro muchacho, otro médico, que denunció lo que pasaba en el hospital, que [el clan familiar] se estaban quedando con la plata del hospital, que esto y aquello. Y vea, ese muchacho se tuvo que ir y siguió denunciando y apareció muerto en su casa y aquí todos dicen que eso fue obra de [el clan familiar].
(Notas de campo, 16 de abril de 2021)

No hablamos de una violencia que se ajusta a la lógica histórica del conflicto armado colombiano. Tampoco es una violencia criminal, apolítica, determinada por dinámicas de delincuencia común. Se trata de formas de reciclaje de la violencia armada colombiana, en la que actores y lógicas nacionales de la vieja guerra se reorganizan alrededor de intereses y botines locales, produciendo así modos de *ensamblaje violento* de distintos actores que ejercen algún tipo de poder en el territorio (Ruiz, Jurado y Castaño 2022). En el Pueblo, este ensamblaje adquiere la forma de un régimen de “gobernanza colaborativa”, entendida como un ejercicio de control socio-político local, en el que colaboran, de una parte, “actores formalmente empoderados que pueden reclamar actuar en nombre de las instituciones públicas constituidas legalmente” (Arias 2017, 20), como un clan político que tiene fichas en la administración pública, por ejemplo, y de la otra, actores criminales, como las organizaciones neoparamilitares que dominan la región². Lo

.....
2 Hasta el año 2019, dos grupos neoparamilitares, el Clan del Golfo y los Caparros, se disputan violen-

característico de este tipo de régimen, en términos de violencia, es que no está presente con una alta frecuencia, pero cuando aparece lo hace con mucha intensidad. Es decir, en el territorio tienen lugar acciones violentas esporádicas, pero explosivas (como el asesinato del gerente del hospital). Es este ensamblaje el que los propios pobladores locales reconocen como fuente de otras maneras cotidianas de la violencia que los acosa.

La mujer con la que hablo tiene una tienda de abarrotes en el barrio de mi infancia. La tiene hace años (yo mismo iba a comprarle en los 80). Dice que cuando comenzó “la época dura de las vacunas”, hacia el año 2010, la llamaron a pedirle la suya:

Y me decían que yo me llamaba así, que mi cédula era este número, que tenía un negocio que se llamaba tal, que quedaba en esta dirección, que el teléfono del negocio era tal. Yo empecé a pagar ahí, después de eso. Pero luego un amigo me dijo que eso venía de la Oficina de Registros Públicos, que ellos allá les daban los datos³. [...] Y vea Gabriel que eso sí es cierto, porque yo después me fui de este pueblo unos años, me desplazé, pero después volví y me vine otra vez para mi casa. Y al principio tuve la tienda otra vez y la tuve un buen tiempo y nada pasó. Yo la tuve así, sin registrar ni nada. Pero un día me visitaron [funcionarios de la alcaldía municipal] y me dijeron que si tenía los papeles y que si no, que eso era evasión [de impuestos] y no sé qué cosas y que iba a tener problemas con la DIAN [Dirección de Impuestos y Aduanas Nacionales]; y entonces yo me asusté y fui y registré. ¿Y cómo te parece que ahí mismo me volvieron a llamar para la vacuna? ¡Ahí mismo! Eso allá tienen uno que les sopla todo. (Notas de campo, 20 de diciembre de 2019)

Le cuento esto a un viejo conocido del Pueblo, a quien veo con frecuencia en la ciudad donde vivo. No se sorprende; por el contrario, me replica con otra historia parecida: un amigo de su papá había decidido abrir una compraventa de oro y

.....
tamente la región donde está ubicado el Municipio. Desde ese año, el Clan del Golfo parece haber logrado cierto dominio y los Caparros haber perdido fuerza. De hecho, el Ejército colombiano anunció en el 2021 que esta organización había sido *desarticulada*. Voces locales y algunos medios, sin embargo, expresan que los Caparros han sido debilitados, pero que están en proceso de reorganización. En cualquier caso, los habitantes del municipio sí manifiestan que desde el 2019 ha disminuido la violencia armada que perciben allí.

3 La Oficina de Registro de Instrumentos Públicos es la institución donde los ciudadanos registran tanto las propiedades raíces como los locales comerciales que poseen.

la tuvo que ir a registrar. No había pasado más de una semana después del registro cuando ya lo estaban llamando a extorsionar. El viejo conocido concluyó su pequeño relato: “eso es desde allá, desde *el palacio* [la forma como en muchos municipios de Colombia se refieren a la sede de la alcaldía]” (notas de campo, 13 de febrero de 2020). Algunas tramas violentas de control social funcionan así, a través de la cooptación de lo que Farmer (2004) denomina los puntos locales de resonancia del Estado. Otras, por su parte, tienen lugar mediante el ejercicio de la violencia directa.

Camino muy temprano con otra señora ya mayor que hace su caminata diaria matutina, antes de que suba el calor. Me cuenta historias de cuando yo era niño, porque me conoce desde entonces. Me habla de esos días en este pueblo, de la época en la que “los parascos” empezaron a dejarse ver con su poder en el pueblo. Recuerda las primeras camionetas de alta gama que se vieron en el Municipio. Yo también las recuerdo muy bien. Aún soy capaz de visualizar la primera camioneta “anfibia” que vi, una Mitsubishi blanca, con el exosto largo, saliendo del motor hasta más arriba del techo. Esa camioneta era manejada por quien a principios de los 90 se decía que era el jefe de los paramilitares allí, un hombre que sería asesinado por esa misma época, un domingo que también recuerdo. Mientras hablamos de esto, la señora se detiene en una esquina y habla de memorias más recientes:

Aquí fue donde mataron a mi amigo, pobrecito, por no pagar la vacuna. Lo mataron por 300 [mil pesos] que era lo que le cobraron. Ya le cobraban eso y le dijeron que le iban a cobrar otros 300 y él dijo que no y lo mataron. Cuando eso [años 2016-2017] fue el tiempo duro de las vacunas acá. (Notas de campo, 23 de diciembre de 2019)

La vacuna es el mecanismo silencioso de control social violento más común en el Municipio. Se trata, así mismo, de una práctica criminal muy generalizada en el país (Cumplido 2016). Está tan naturalizado que incluso instituciones dedicadas al análisis de la violencia colombiana han creado manuales para que las empresas enfrenten este delito (Fundación Ideas para la Paz s. f.), y tan normalizado que es frecuente que se incluya (bajo algún eufemismo, como el de pago por seguridad o vigilancia) en los gastos fijos de muchos establecimientos comerciales o empresas del país. Es silencioso hasta que se transforma en el detonante de otro crimen: el desplazamiento forzado o el asesinato. Así como el amigo de la señora con la que caminé aquella mañana, casi por los mismos días, otro vecino del Municipio me contaba una historia de vacunas y balas:

Y yo tengo un amigo que trabaja en un almacén en el centro y allá están yendo a cobrar la vacuna y el dueño del almacén lleva rato escondiéndose para no pagar, y entonces yo le digo a mi amigo: “es que si el dueño no da la cara, esos tipos lo matan a usted”. (Notas de campo, 9 de enero de 2020)

Distintos estudios etnográficos sobre la forma en la que la violencia determina la vida cotidiana de las poblaciones sometidas a ella (Espinosa 2010; Madariaga 2006; Osorio 2013) han mostrado que en tales contextos la violencia es particularmente *formativa*, es decir, moldea la forma en que las personas se mueven y actúan en su entorno social. La efectividad de este empleo instructivo de la violencia depende de que aquellos a quienes está dirigido incorporen la violencia al *ámbito de lo esperable* (Madariaga 2006, 3). Matar al que ya está pagando pero se niega a pagar más, o cobrarse con la vida de alguien relacionado con quien se niega a pagar, son acciones que contribuyen a instalar lo *extraordinario* (el asesinato) dentro de lo *ordinario* (la vida cotidiana). En tanto la violencia emerge como potencia en la vida diaria, se va colando dentro de las prácticas sociales más o menos habituales.

La incorporación de la violencia a la vida cotidiana pasa, entonces, por aprender a leer el espacio social en tanto espacio violento: aprender a distinguir a los actores armados, entender las advertencias, acostumbrarse a ciertas prácticas e incluso anticipar ciertos duelos (*es que si el dueño no da la cara, esos tipos lo matan a usted*). Esto es precisamente lo que Nicolás Espinosa (2010, 84) denomina “la gramática social de la violencia”, es decir, la incorporación de pautas cotidianas para convivir con ella. Este antropólogo, al diferenciar la naturalización de la violencia —su incorporación en la vida diaria— de su normalización —la observación de normas para sobrellevarla—, muestra que la *racionalización subjetiva* que cada quien tiene de la violencia (cómo es justificada) está precedida por el proceso de *representación social* de esa violencia, esto es, por la asignación del lugar que se le da en la vida social y cultural (Espinosa 2010, 84). En esa representación social juega un rol fundamental el carácter fantasmal de la violencia.

La lógica espectral: el fantasma de la violencia

Estoy revisando las notas que tomé de las entrevistas realizadas en el Pueblo. Busco algo más que me dijeron sobre las vacunas, porque creo recordar que en su momento hubo una frase que tenía un *plus* que me llevó a considerar en silencio la

forma en que la violencia atraviesa las relaciones sociales. Encuentro lo que buscaba: “Y ayer mataron a un muchacho de un almacén que porque no pagaron la vacuna. Pero no era el dueño, era un muchacho que trabaja ahí. *Si hubieran matado a la dueña, pues bueno, está bien*” (notas de campo, 20 de diciembre de 2019, énfasis añadido). Lo que allí me llamó la atención, es que esa última frase (*si hubieran matado a la dueña... está bien*) representa la normalización de la violencia a la vez que le quita su carácter de injusticia. El enunciado expresa que la violencia ha logrado no sólo imponerse *de facto*, sino incluso declararse y ser-tomada-por justa. Se trata de una presunción *iuris tantum* de la violencia, establecida *a priori* como justa: “como dicen aquí, [frente a] todas las muertes de acá: ‘quién sabe en qué estaba metido y por eso lo mataron’” (notas de campo, 12 de abril de 2022).

Vamos por un momento al Urabá y a la sierra de la Macarena, los lugares donde Patricia Madariaga y Nicolás Espinosa realizaron respectivamente sus etnografías sobre violencia y vida cotidiana. La primera analiza el control paramilitar y la segunda la violencia guerrillera. Las dos coinciden, incluso desde sus títulos (*Matan y matan y uno sigue ahí*, en el caso del trabajo de Madariaga, y *Política de vida y muerte*, para el trabajo de Espinosa) en un punto que se conecta con lo que ahora hablamos aquí: la asimilación de la gramática social de la violencia pasa por *dejar morir para poder vivir*. Es por ello que la representación social de la violencia exige, en determinadas circunstancias, instalarse con respecto a ella en un lugar distante desde el cual “la responsabilidad social se diluye” (Espinosa 2010, 89): *Si el otro ha sido víctima es porque él —no yo— habrá hecho algo. Ha sido su responsabilidad (su culpa) individual la que lo ha llevado a ello. Yo, por mi parte, me puedo salvar en la medida en la que no deba nada*. Esta lógica es una ficha clave para armar el rompecabezas local de la violencia, lo cual constituye, según Michael Taussig (2003), una necesidad imperiosa para quienes viven en contextos locales de dominación violenta. Esto hace parte de la “forzada negociación cotidiana de la sobrevivencia” (GMH 2011, 19) que se requiere para tratar de *vivir como si nada*.

Viñeta

Estaba escribiendo el párrafo anterior en mi oficina de la universidad. Una estudiante vino a preguntarme algo de un curso. Me encontré concentrado en la escritura y apenas prestándole atención a ella. Me preguntó sobre qué escribía y se lo expliqué en términos muy generales. Se interesó inmediatamente y se sentó a escucharme el resumen de lo que hasta ahora llevaba escrito. Me dijo que ella conocía el Municipio, que su padre había tenido que ir a vivir allá un periodo por trabajo, que ella fue a visitarlo y le asombró lo ruidoso del Pueblo: fiestas en cada esquina, vallenatos y salsa romántica

retumbando a cada hora. Me dijo que su padre le hablaba sobre la violencia de ese lugar y ella no dejaba de pensar en el contraste entre lo festivo de las calles y la muerte que por ellas mismas circulaba. “Es como si se matara en un contexto de carnaval”, dijo ella. Y sí, no deja de ser inquietante esto. Asociamos la muerte con el silencio, la idea del terror circulando en un lugar y el silencio como prueba y efecto de ese terror. En algún texto sobre Guatemala, Finn Stepputat dice que en un lugar donde hubo un gran acto violento, después sólo queda el silencio. En el Pueblo no es así. En efecto, se trata de un lugar lleno de ruido, de fiesta, de parranda, y da la impresión de que a medida que se ha vuelto más violento, se ha vuelto también más festivo, más carnavalesco, como diría mí estudiante.

*En el carnaval, uno puede disfrazarse de la muerte. Aquí, es la muerte la que se disfraza de fiesta. En el año 2019 hubo un atentado con granada en una discoteca en la esquina de mi casa de la infancia. Apenas dos semanas después, el lugar estaba de nuevo abierto y prendido el baile. Dice Verbal Kint, el personaje protagónico de la película *The Usual Suspects* (1995), que el mejor truco que el diablo inventó es convencer al mundo de que no existe. Pareciera que en el Municipio —como en otros lugares de Colombia— es justamente ese el truco que ha inventado la violencia armada: convencer a todos de que ella en realidad no está ahí, que la vida puede seguir como si nada, que su presencia no es real. A pesar de su crudeza material (masacres, amenazas, asesinatos selectivos, desplazamientos forzados), es como si tuviera un carácter fantasmal que le permite moverse entre la vida cotidiana sin apenas alterarla.*

En lugares como el Pueblo la violencia asecha en todo momento, incluso cuando no se le ve. Pero ¿qué es exactamente lo que asecha cuando la violencia directa no está? Su fantasma, su espectro. Dice Santiago Arcila (2020), en su análisis sobre los asesinatos de líderes sociales en Colombia, que la máquina homicida de la violencia instala una atmósfera que no precisa de su presencia; su poder es un poder fantasmal. En lugar de esa presencia, lo que tiene lugar en la vida cotidiana, es decir, literalmente día tras día, es el asedio (*haunt*) de la violencia. Es por ello que el neologismo que Derrida (2012) emplea en su estudio sobre los espectros de Marx a finales del siglo XX es útil aquí: la hauntología (*hauntologie*) de la violencia constituye, así, el estudio de la forma en la que esta, “por debajo de su aparente invisibilidad [...] [continúa] persistiendo de otro modo” (Gómez 2020, 161).

Aplicar aquí la perspectiva hauntológica implica entender que cuando alguien señala esos lugares donde se ha dado el impacto de la violencia (*aquí* fue donde mataron a mi amigo), está haciendo algo más que emplear una deixis para indicar

un sitio donde ocurrió un acontecimiento pasado. Lo que hace es indicar la *presencia-ausente* de la violencia, que es precisamente la forma como, desde la geografía humana (Holloway y Kneale 2008), se habla de los fantasmas que habitan los espacios sociales. El fantasma es el presente de esa violencia pasada: la esquina donde tuvo lugar una muerte violenta, la vivienda abandonada después de un desplazamiento forzado, el camino que todos buscan evitar porque alguna vez estuvo plagado de minas antipersonal, son esos los lugares donde los espectros acechan silenciosamente. La violencia hoy no está allí literalmente presente, su materialización *ya ha pasado*, pero persiste en tanto fantasma que aún produce aprensión. Hablamos, de esta forma, de la transformación espectral del espacio donde siguen teniendo lugar relaciones sociales que están ahora atravesadas por ese espectro.

Por esto, al referirnos a una hauntología o a una ontología fantasmal de la violencia, damos cuenta de la forma en que la violencia habita el territorio, más allá del espacio-tiempo concreto de su materialización. La violencia permanece de manera espectral, relacionándose con quienes habitan ese territorio en cuanto perturba la propia relación que los individuos sociales establecen con el espacio que habitan y, también, en la medida en la que afecta las relaciones sociales que en ese espacio tienen lugar. Siguiendo a Daniel Ruiz-Serna (2020), podemos decir que lo que la violencia espectral produce son *afecciones* sociales, en el sentido spinozista del término que él emplea, es decir, *fuerzas o intensidades* que redefinen las relaciones intersubjetivas que las personas tejen entre sí. Es en esta dirección que decimos que el espacio social donde la lógica violenta se ha instalado es un espacio encantado (*haunted*), porque en él quedan *impregnados* los *efectos intangibles de la guerra* (Ruiz-Serna 2020, 30).

Debido a lo anterior, los individuos sociales no escapan a la violencia solo con lograr esquivar sus manifestaciones directas. Aunque eviten ser asesinados, desplazados, extorsionados, incluso amenazados, a los sujetos los alcanza la violencia en tanto habiten un territorio encantado por su fantasma o su espectro⁴. En un texto sobre la construcción narrativa de la realidad, Ana Carrasco (2017) explica que un fantasma es aquello que, en el acto mismo de aparecer, revela algo, da a conocer una realidad que no se había vislumbrado antes. El fantasma, cuando aparece, ilumina. Como no lo vemos directamente, debemos reconocerlo al observar lo que su aparición altera. En el caso que aquí analizo, son las representaciones

4 Un espacio *encantado* es un lugar *poseído* o incluso *dominado* por una fuerza invisible que lo determina. Esa condición de fuerza invisible dominante es la que quiero resaltar al hablar del espectro de la violencia.

sociales las que el fantasma de la violencia altera. La violencia recubre, gracias a su espectralidad, la propia capacidad de interpretación de la realidad social de los individuos sometidos a ella.

En enero de 2022 estuve brevemente en el Municipio, apenas unas horas. No fui por trabajo, sino de paso. Me detuve allí para saludar a amigos y me encontré con el rumor de que un periodista local y una defensora de animales habían salido huyendo del pueblo. ¿La razón? Los habían amenazado “a través de las redes”, es decir, mediante mensajes que circulan por cadenas de WhatsApp, después de que públicamente sugirieran que debían prohibirse las corralejas del pueblo⁵. No me asombró la amenaza, pero sí la reacción unánime de los que me lo contaban: ninguno mostraba solidaridad con los amenazados y básicamente todos coincidían en que eso les había pasado “por pendejos”, “por idiotas”, “por alzaditos” (una forma local de llamar a alguien que públicamente manifiesta ciertas maneras aparentes de arrojo). Es otra manifestación de ese “pues bueno, está bien” que señalé antes.

Tenemos ahora elementos para decir que en esa negociación cotidiana de la sobrevivencia de la que habla el GMH (2011), lo que sucede es que el espectro de la violencia se instala en tanto determinante de la propia negociación. Dice Veena Das que en ciertos momentos y contextos “la misma comunidad permite, autoriza o genera dinámicas de destrucción y sufrimiento social” (Das 2008, 24). El poder espectral de la violencia, entonces, está determinado por su capacidad para filtrarse en “las representaciones sociales de los pobladores, en sus prácticas cotidianas, en sus costumbres, en sus formas de comprender el mundo, en sus espacios y sus tiempos, en lo que consideran bueno y malo, correcto e incorrecto” (Caraballo 2010, 37).

En su trabajo sobre la masacre paramilitar en el corregimiento palafito de Nueva Venecia (Magdalena), Juan Carlos Orrantia (2010) habla de las formas de memoria que surgen en la banalidad de la vida, de cómo los vestigios de la violencia no desaparecen en los elementos cotidianos (en el agua, para el caso de Nueva Venecia), sino que se disuelven y permanecen transformados dentro de esa sustancia. Es en esa banalidad de la vida, en la sustancia misma de la que está hecha la cotidianidad social (el encuentro con los otros) donde se mueve la violencia fantasmal. Se trata de un exceso de la violencia que queda habitando el espacio social. Lo fantasmal, es así, el residuo de la violencia y es ese residuo el

5 Las corralejas son unas fiestas de toros, muy populares en la costa Caribe de Colombia, en las cuales cualquier persona puede entrar al corral a lidiar al toro.

que alcanza (el que *se le aparece*) a aquellos que no siendo víctimas directas de la violencia sí habitan un espacio acechado por su fantasma.

Cierro este apartado con otro apunte del trabajo de campo. Sentado en una tienda, la dueña me explica por qué puso la reja que tiene la tienda: “por seguridad niño”. “Ah, claro, para que no te roben”, digo yo. Y ella: “bueno, sí, también, pero sirve además para que si vienen a tirar algo yo alcance a darme cuenta y me boto al piso”. No termino de entender y ella me aclara: “es que me explicaron que cuando uno no ha pagado la vacuna, una de las cosas que hacen es que le tiran una cosa, un explosivo, a uno al negocio. Entonces me dijeron que si veía que me tiraban algo, que me echara al piso. Con la reja no me lo pueden tirar desde tan cerquita y yo alcanzo a verlos”. No cuestiono su lógica; en lugar de esto, le pregunto si la reja la ha afectado en algo. Piensa un rato y me responde: “sí, claro que sí, yo estoy aquí ya más encerrada”. Considero ahora que es precisamente el fantasma de la violencia el que determina y vigila ese encierro.

Lo potencial y lo actual: a manera de conclusión

En un texto sobre la relación entre cultura y violencia en Colombia, Ana María Ochoa sostiene que en los lugares del país donde el estado de excepción es la cotidianidad, empleando la expresión de Benjamin (2009), el momento de la batalla armada entre grupos enfrentados deja de ser el espacio donde se dirime el conflicto y este se materializa cotidianamente a través del miedo, que se convierte en “una mediación constante del sentido mismo de la ciudadanía” (Ochoa 2003, 54). Ese elemento mediador ha sido identificado aquí como el aspecto fantasmal de la violencia. Es este fantasma el que ilumina las formas de ciudadanía realmente existentes en los lugares donde se impone la violencia colombiana: “ciudadanías del miedo, prácticas de la inseguridad, éticas del desencanto, términos todos con los que tratamos de nombrar el desorden que nos habita” (Ochoa 2003, 55).

Daniel Pécaut (1999), por su parte, afirma que la banalidad y la excepcionalidad de la violencia se mezclan rápidamente en una trama imprecisa. El término *banalidad* lo emplea para describir cómo la violencia se ha vuelto una forma de vida en el país (antes o después asumimos que es parte de nuestra vida social y que debemos integrarla a ella). Pero esto no significa que, al tiempo, la excepcionalidad de un acto violento concreto desaparezca. Lo que se cuestiona es la consideración misma de lo que es habitual y lo que es extraordinario o excepcional. En los lugares donde aquello que puede esperarse cada día incluye lo inesperado,

es entonces la propia separación categórica entre lo ordinario y lo excepcional la que estalla.

En un muy interesante trabajo sobre la manera en la que la violencia endémica obliga a reconsiderar la cuestión de la vida cotidiana y lo extraordinario, Rebecca Walker (2010) muestra que las vidas que emergen en tales contextos no pueden ser comprendidas adecuadamente a través de la yuxtaposición de esas categorías. No es entonces que la violencia simplemente se normalice dentro de un grupo social particular, sino que se instala (fantasmalmente, he dicho aquí) dentro de las expectativas posibles de lo cotidiano para ese grupo. En otros términos, la violencia se hace ordinaria en la medida en que su posibilidad se hace real (Sandwell 2004, 162). Aristóteles (2014) reconoce dos formas del ser: el ser-en-acto y el ser-en-potencia. Cuando decimos aquí que la violencia es posibilidad real nos referimos a esa segunda forma del ser. En lugares como el que hemos estado estudiando, aunque no todo el tiempo lo sea en acto, la violencia cotidianamente es/ está fantasmalmente en potencia, revelando así los tipos de sociabilidad realmente existentes. Si uno de los efectos de la violencia es la inclinación a vivir la vida en un presente permanente (Monroy 2013), es porque se asume que, aunque la violencia no esté ahora, puede aparecer en cualquier momento. Por ello, a lo que se acostumbra el grupo social no es exactamente a la presencia, sino a la expectativa real de la violencia. La violencia está así, al mismo tiempo, dentro y fuera de la vida cotidiana:

Entonces, donde la cotidianidad ha llegado a caracterizar las experiencias que parecían estar firmemente arraigadas en los rituales conocidos de la vida práctica, nos quedamos con eventos que no son vistos como extraordinarios en su contexto, pero que se mantienen firmemente fuera de las rutinas cotidianas aceptadas. (Walker 2010, 13)

Tenemos ahora más elementos para entender aquel *vivir como si nada* como forma de estar en un lugar como el Pueblo. Como quedó dicho, es preciso organizar el desorden violento para poder vivir en él. Mantener a la violencia al tiempo incorporada y excluida de la vida cotidiana es una manera de hacerlo. Se vive-en-acto la vida cotidiana buscando hacer de esta una vida que se pueda asumir como normal, e incluso, por momentos, como una vida agradable, al tiempo que se vive-en-potencia esa misma vida como una vida atravesada por la posibilidad real de la violencia. En todo caso, la violencia siempre está ahí, unas veces manifestándose a través de acciones directas concretas, y otras permaneciendo como espectro que

revela formas complejas de sociabilidad. Esto explica, por ejemplo, que un mismo hombre, un señor de 75 años que ha vivido desde 1970 en el Municipio, me diga cosas como esta:

Uno aquí sabe que hoy está, pero nosotros aquí no sabemos qué va a pasar con nosotros mañana [...] Uno ya ve que mataron a alguien bajando del colegio, uno ve el charco de sangre o uno escucha la balacera, y ya sabe lo que pasó [...] porque uno es que como si ya estuviera avisado y por eso uno sabe hoy, pero no sabe mañana [...] Si uno a la final tiene que recoger, uno recoge y se va [del pueblo]. (Notas de campo, 10 de enero de 2020)

Y pocos meses después, la misma persona me dice:

Yo, por ahora, no tengo ganas de irme. Aquí vivo con la gente que quiero y que me quiere, con los que prácticamente he vivido toda mi vida [...]. Yo en otro lado siento que me ahogo [...] *Yo aquí vivo feliz.* (Notas de campo, 27 de junio de 2020, énfasis añadido)

No hay, en realidad, una contradicción. La clave está en los condicionales temporales que usa: *hoy, por ahora*. Es como si este hombre dijera: *mientras que la violencia no es en acto en mi vida, mientras sea solo un fantasma, yo me siento bien y vivo bien y por tanto aquí me quedo. Pero si mañana la violencia ya no es solo en potencia, sino que se transforma en acto, recojo mis cosas y me voy.*

Si el fantasma es lo que “llega, o amenaza con llegar, constantemente y sin previo aviso, pero, al mismo tiempo, con una suerte de preanuncio que dice que puede volver en cualquier momento” (Rocha 2010, 76), quienes coexisten con esta presencia-ausente deben, por ello, crear estilos de vida que puedan confrontar esa lógica aparentemente contradictoria. Cuando Veena Das (2008) examina el *descenso a la vida cotidiana* como forma de confrontación de la violencia, está hablando de la violencia pasada o de la memoria de la violencia. El trabajo del tiempo es central, puesto que “el pasado es constantemente interpuesto y mediado por la forma en la que el mundo es habitado en el presente” (Walker 2010, 14). En tal caso, los sujetos del dolor logran confrontar más o menos efectivamente el daño ocasionado por la violencia en la medida en que sus procesos actuales de subjetivación están menos determinados por las sombras del pasado y más por las actividades y relaciones sociales de su vida cotidiana presente. Pero en casos como el expuesto, la huida hacia la vida cotidiana requiere necesariamente la división de esta entre lo actual

(que sería la vida cotidiana propiamente dicha) y lo potencial (la vida violenta). Es de esta manera que los habitantes de territorios acechados por la violencia logran confrontar no solo sus materializaciones directas, sino su persistencia fantasmal.

Referencias

- Arcila, Santiago.** 2020. “Campos de individuación fantasmal: asesinato de líderes sociales en Colombia, marcadores espectrales del horror e intensificadores espectrales de resistencia”. Número especial, *La Deleuziana* 1: 84-111. <http://www.ladeleuziana.org/wp-content/uploads/2020/10/11.Arcila.pdf>
- Arias Desmond, Enrique.** 2017. *Criminal Enterprises and Governance in Latin America and the Caribbean*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aristóteles.** 2014. *Metafísica*. Barcelona: Gredos.
- Benjamin, Walter.** 2009. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Bogotá: Desde Abajo.
- Caraballo Acuña, Vladimir.** 2010. “Experiencias políticas y órdenes locales. Transformaciones del control paramilitar de la vida cotidiana en Barrancabermeja”. Tesis de Maestría en Estudios Culturales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/7553>
- Carrasco, Ana.** 2017. *Presencias irReales. Simulacros, espectros y construcción de realidades*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Castaño, Daniel y Gabriel Ruiz.** 2019. “‘Con el Jesús en la boca’: miedo y vida cotidiana en sociedades en guerra. El caso de Tumaco (Nariño, Colombia)”. *Horizontes Antropológicos* 25 (54): 23-50 <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832019000200002>
- Comaroff, Jean y John Comaroff.** 2009. *Violencia y ley en la poscolonia: una reflexión sobre las complicidades norte-sur. Obsesiones criminales después de Foucault: poscolonialismo, vigilancia policial y la metafísica del desorden*. Buenos Aires: Katz.
- Cumplido, Miguel.** 2016. “Economía criminal y riesgo empresarial tras el proceso de paz en Colombia”. *Boletín Instituto Español de Estudios Estratégicos* 3 (74): 308-329. <https://www.ieee.es/contenido/noticias/2016/07/DIEEE074-2016.html>
- Das, Veena.** 2008. *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Derrida, Jacques.** 2012. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta.
- Ellis, Carolyn.** 2004. *The Ethnographic I: A Methodological Novel about Autoethnography*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

- Ellis, Carolyn y Arthur P. Bochner.** 2006. "Analyzing Analytic Autoethnography: An Autopsy". *Journal of Contemporary Ethnography* 35 (4): 429-449. <https://doi.org/10.1177/0891241606286979>
- Espinosa, Nicolás.** 2010. *Política de vida y muerte. Etnografía de la violencia diaria en la sierra de la Macarena*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Farmer, Paul.** 2004. "On Suffering and Structural Violence: a View From Below". En *Violence in War and Peace*, editado por Nancy Scheper-Hughes y Philippe Bourgois, 281-289. Oxford: Blackwell.
- Fundación Ideas para la Paz.** s. f. "Guía práctica para enfrentar el delito de la extorsión desde la empresa privada". Consultado el 2 de agosto de 2022. <https://storage.ideas-paz.org/documents/52f2662736952.pdf>
- Fundación Paz y Reconciliación.** 2015. "Candidatos a alcaldías vinculados a mafias de corrupción". Consultado el 29 de julio de 2022. <https://www.pares.com.co/post/candidatos-a-alcald%C3%ADas-vinculados-a-mafias-de-corrupci%C3%B3n>
- Gómez Gabriel, Núria.** 2020. "Espectropolítica: imagen y hauntología en la cultura visual contemporánea". *Contratexto* 34: 153-176 <https://doi.org/10.26439/contratexto2020.n034.4871>
- GMH (Grupo de Memoria Histórica).** 2011. *San Carlos: memorias del éxodo en la guerra*. Bogotá: Ediciones Semana.
- . 2013. *¡Basta ya! Colombia. Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Holloway, Julian y James Kneale.** 2008. "Locating Haunting: A Ghost-Hunter's Guide". *Cultural Geographies* 15 (3): 297-312. <https://www.jstor.org/stable/44251218>
- Kelly, Tobias.** 2008. "The Attractions of Accountancy Living an Ordinary Life during the Second Palestinian Intifada". *Ethnography* 9 (3): 351-376. <https://doi.org/10.1177/1466138108094975>
- Madariaga, Patricia.** 2006. *Matan y matan y uno sigue ahí. Control paramilitar y vida cotidiana en un pueblo de Urabá*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Monroy, Silvia.** 2013. *El presente permanente. Para una antropología de la violencia a partir del caso de Urabá, Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Ochoa, Ana María.** 2003. "Sobre el estado de excepción como cotidianidad: cultura y violencia en Colombia". *Signo y Pensamiento* 22 (43): 51-69. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/signoypensamiento/article/view/5186>
- Orrantía, Juan Carlos.** 2010. "En la corriente viajan...". *Revista Colombiana de Antropología* 46 (1): 187-206. <https://doi.org/10.22380/2539472X.996>

- Osorio Campuzano, Ramiro.** 2013. “Paramilitarismo y vida cotidiana en San Carlos (Antioquia): etnografía desde una antropología de la violencia”. *Boletín de Antropología* 28 (45): 130-153. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/boletin/article/view/17774>
- Pécaut, Daniel.** 1999. “Configuraciones del espacio, el tiempo y la subjetividad en un contexto de terror: el caso colombiano”. *Revista Colombiana de Antropología* 35: 8-35. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1308>
- Rocha Álvarez, Delmiro.** 2010. “La imagen y el fantasma”. *Escritura e imagen* 6: 73-85. <https://revistas.ucm.es/index.php/ESIM/article/view/ESIM1010110073A/>
- Ruiz Romero, Gabriel, Pedro Jurado Castaño y Daniel Castaño Zapata.** 2020. “Distancia representacional entre la narración experta y los relatos locales: una reflexión sobre las políticas de la evidencia en el campo de la memoria en Colombia”. *Antípoda* 41: 103-124. <https://doi.org/10.7440/antipoda41.2020.05>
- . 2022. “‘El Estado viene siendo ese’. Ensamblaje violento del Estado local en el norte del Cauca”. *Revista Colombiana de Sociología* 45 (2): 199-221. <https://doi.org/10.15446/rsc.v45n2.96203>
- Ruiz-Serna, Daniel.** 2020. “La ecúmene de vivos y muertos. Mala muerte y reparaciones territoriales en el Bajo Atrato”. *Revista Colombiana de Antropología* 56 (2): 21-50 <https://doi.org/10.22380/2539472X.639>
- Sandywell, Barry.** 2004. “The Myth of Everyday Life: Toward a Heterology of the Ordinary”. *Cultural Studies* 18 (2-3): 160-180. <https://doi.org/10.1080/0950238042000201464>
- Santos, Boaventura de Sousa y Mauricio García Villegas.** 2004. *Emancipación social y violencia en Colombia*. Bogotá: Norma.
- Singer, Bryan, dir.** 1995. *The Usual Suspects*. Estados Unidos y Alemania: PolyGram Filmed Entertainment, Spelling Films International y Blue Parrot.
- Taussig, Michael.** 2003. *Law in a Lawless Land. Diary of a Limpieza in Colombia*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Walker, Rebecca.** 2010. “Violence, the Everyday and the Question of the Ordinary”. *Contemporary South Asia* 18 (1): 9-24. <https://doi.org/10.1080/09584930903561564>
- Zylinska, Joanna.** 2014. *Minimal Ethics for the Anthropocene*. Michigan: Open Humanities Press.

DIÁLOGOS



Espectros

Specters

Diálogos

Daniel Ruiz-Serna

Dawson College, Canadá

<https://orcid.org/0000-0002-4583-2180>

daniel.ruiz-serna@mail.mcgill.ca



En “Por eso uno sabe hoy, pero no sabe mañana”, Gabriel Ruiz invoca la presencia fantasmal de la violencia en el pueblo donde creció y examina la forma en que esta modela la vida y la muerte de sus habitantes. La violencia armada no solo tiene un carácter espectacular, sino también espectral, es decir, se mueve más allá de los indicadores sociales que dan cuenta de sus múltiples efectos y se entromete en lo cotidiano con tal fuerza que logra mimetizarse sutilmente con lo ordinario. Y es allí, como muestra Ruiz, donde la violencia adquiere ese carácter espectral —fantasmal dice él— que tanto perturba. Pienso el término *espectro* en sus dos acepciones: como radio de acción, pero también como aparición. Por lo tanto, la espectralidad evocada en el artículo forma parte de un esfuerzo por convertir el lugar que habitamos, junto con el lugar desde donde nos enunciamos, en sitios desde los cuales examinar nuestra relación con los muertos, cuestionar las identidades esquivas de los vivos y explorar los límites entre posiciones éticas y epistemológicas enfrentadas.

Luego de que Karl Marx y Friedrich Engels lanzaran en 1848 aquella lapidaria declaración sobre el fantasma que recorría Europa, y de que Jacques Derrida (1993) retomara dicho fantasma como metáfora conceptual para desestabilizar las fronteras entre el pasado y el presente, la presencia y la ausencia, o la vida y la muerte, los espectros parecen ganar cada vez más espacio en los estudios sociales. Y aunque los fantasmas pueden ser un tipo de experiencia universal, no existe algo así como un fantasma universal: siempre son figuras sociales vinculadas a las especificidades de un lugar o de una cultura (Spooner-Lockyer y Kilroy-Marac 2021). Los fantasmas, al igual que la violencia armada, apuntan a un

tipo de desconocimiento esencial que puede socavar lo que creemos saber, dándole un nuevo sentido a lo ordinario. Pero la similitud entre ambos no se agota allí. La violencia se convierte en fuerza estructurante y en “estructura de sentimiento” (Williams [1977] 2009), es decir, en tono o repertorio de sentires que informa cómo se viven y sienten las cosas en una época y un lugar determinados. Identificar los efectos que resultan de su repetición nos sitúa en un terreno donde se hace difícil distinguir lo malo de lo bueno. Pensemos en las dudosas razones a las que se apelan para justificar por qué al vecino le pasó tal o cual cosa. Aquí no hay necesariamente disonancia cognitiva. Más bien atravesamos instancias en las que la cognición ya no es funcional, es decir, momentos en los que ya no sabemos si lo que la violencia provoca es causa o efecto, si responde a un orden, a un nombre o a una esencia (Davis 2005). Lo mismo sucede con lo fantasmal: no pertenece necesariamente al orden del conocimiento, pues evoca casi siempre un tipo de ausencia —“ausencia constitutiva”, la llama Eduardo Kohn (2013)—. La violencia que nos describe Ruiz, como los espectros que produce, no está ni presente ni ausente; sin embargo, realiza una intrusión devastadora en nuestro mundo: una que no es asible con los marcos referenciales habituales, pero cuya alteridad (o efectos alterantes) no podemos sino atestiguar y, muchas veces, preservar.

La violencia es algo con lo que estamos familiarizados, pero que, en última instancia, no queremos conocer. Esto la ubica en los terrenos de lo espectral, o más precisamente, de lo que Sigmund Freud ([1919] 2020) caracterizó como *lo siniestro*: aquello que simultáneamente nos es familiar y que, a fuerza de naturalizarse, tiende a ocultarse, a mantenerse fuera de vista. La violencia armada —junto con las intenciones de quienes la ejercen y la promueven— quiere abarcarlo todo y adquiere sesgo siniestro cuando su constante repetición nos priva de un marco ético desde donde acercarnos a ella. La violencia aparece como un objeto extraño hasta el momento en que se le siente propia. Cuando su potencia se vuelve acto, cuando acecha los caminos que tomábamos para no encontrarla, la violencia adquiere carácter siniestro: aquello que debería haber permanecido secreto y oculto ha salido, finalmente, a la luz.

Como lo siniestro, el carácter espectral de la violencia (o fantasmal, como la conceptualiza Ruiz) es algo que siempre vuelve y anticipa un retorno. Esa espectralidad nos pone entonces frente a una forma de atestiguar el tiempo y su flujo que no hemos conceptualizado apropiadamente. Cuando lo espectral se manifiesta, el presente —entendido como la suma de las cosas pasadas— no es tan autosuficiente como pretende ser, y más que lineal, el tiempo adquiere forma espiral. De ahí que debemos cambiar algunos de los paradigmas que acompañan

los tiempos de paz y sus justicias transicionales, pues no se trata tanto de dejar atrás un estado (pasado) de cosas que, según se cree, irrumpen un flujo ordinario de la vida. Más que un *telos* jerárquico que exotiza la violencia y que nos invita a superar un pasado bárbarico, la invitación que subyace a este artículo es la de asir, con su densidad y solidez, los efectos (*afterlives*, los llamaría yo) (Ruiz-Serna 2023) de una violencia armada que continuará —aún por generaciones y muy a pesar de nuestros esfuerzos— acechando y embrujando las relaciones que cultivamos con el mundo y sus múltiples constituyentes.

Referencias

- Davis, Colin.** 2005. “Hauntology, Spectres and Phantoms”. *French Studies* 59 (3): 373-379. <https://doi.org/10.1093/fs/kni143>
- Derrida, Jacques.** 1993. *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. París: Galilée.
- Freud, Sigmund.** [1919] 2020. *Lo siniestro*. Madrid: Archivos Vola.
- Kohn, Eduardo.** 2013. *How Forests Think: Toward an Anthropology beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.
- Ruiz-Serna, Daniel.** 2023. *When Forests Run Amok. Violence and its Afterlives in Indigenous and Afrocolombian Territories*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Spooner-Lockyer, Kassandra y Katie Kilroy-Marac.** 2021. “Ten Things about Ghosts and Haunting”. *Anthropology News*, 18 de octubre. <https://www.anthropology-news.org/articles/ten.things-about-ghosts-and-haunting/>
- Williams, Raymond.** [1977] 2009. *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: La Cuarenta.

Comentario sobre el artículo “‘Por eso uno sabe hoy, pero no sabe mañana’. Presencia fantasmal de la violencia y vida cotidiana en un pueblo colombiano”, de Gabriel Ruiz

Commentary on the Article “This is Why you Know Today, but you don’t Know Tomorrow. Ghostly Presence of Violence and Daily Life in a Colombian Town”, by Gabriel Ruiz

Diálogos



María Ochoa Sierra

Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia, Colombia

<https://orcid.org/0000-0001-8348-6082>

maria.ochoas@udea.edu.co

En el artículo “Por eso uno sabe hoy, pero no sabe mañana”, Gabriel Ruiz se refiere a la lógica espectral de la violencia como una amenaza constante, por un lado, y un exceso que queda de manera residual, por otro. De esta forma, nos invita a reflexionar sobre cómo la violencia, que entendemos como un hecho extraordinario, se incorpora a la cotidianidad de los habitantes en un pueblo colombiano.

La vida cotidiana acumula los residuos del terror de una manera densa en la que se imbrican las huellas de los acontecimientos traumáticos (Orrantía 2012). Una de las primeras víctimas de la violencia es la esfera pública, esto es, los procesos de cohesión, las conversaciones, los vínculos comunitarios (Rodríguez 2011). Las particularidades intangibles de la violencia involucran entidades humanas y no humanas, y por ello, atender a los efectos espectrales de la violencia es urgente; se requiere finesa etnográfica para analizar las posibles capas de lo fantasmal en relación con la violencia. Hay acuerdos económicos y políticos que tienen lugar fuera de los sistemas legales y actúan como “sombras” (Rodríguez 2011) que producen amenaza, rumor, temor, una cierta densidad en el ambiente. Fantasmas son también los muertos que conviven con los vivos cada vez que su memoria los trae al espacio que habitaban o donde murieron. Esos fantasmas activan sensaciones de letargo y apatía (Orrantía 2012), así como la asociación de determinados

espacios, sonidos u olores con acciones violentas y su repetición que acecha como amenaza. Incluso los Estados pueden hacer uso de los fantasmas (héroes, mártires, víctimas) para mantener el terror, la vergüenza o el remordimiento con fines políticos (Lincoln y Lincoln 2015).

Ruiz plantea que la violencia en el Pueblo se vive como una aparición, algo que puede brotar sin aviso y generar un entorno social inestable al cual adaptarse a través de pautas cotidianas que eludan el trauma. Se refiere al asedio (*haunt*) y a la *hauntología*, concepto de Derrida (2012), como una forma de poder a distancia; la manera como la violencia persiste en una aparente invisibilidad, una presencia ausente que supera el espacio-tiempo del hecho violento. La *hauntología* implica que todo ser está habitado por la (una) ausencia. Derrida buscaba construir una alternativa a la ontología y propuso la *hauntología*; en ella, el ser no se analiza en relación a sí mismo como algo determinado, sino en relación con aquello que ya no es, o todavía no es, es decir como potencia (Fisher 2012); en este sentido, el asedio, la *hauntología*, no es necesariamente una característica negativa, sino que también incluye futuros posibles. Esto llama mi atención pensando en lo que acá denomino etnografías para la utopía, es decir, relatos que presenten, además del problema, alternativas que nos permitan imaginar de nuevo la vida en común, pese a la devastación. Anna Tsing (2015) nos recuerda que son pocos los estudios que alientan las alternativas de vida y la recomposición que surge de la ruina y la precariedad; Haraway (2020) señala que “importa qué historias contamos para contar otras historias” (35), y nos invita a creer en lo posible, esa potencia que ya está presente en la precariedad y que el concepto de *hauntología*, como sostengo, también propone.

Esto me lleva a pensar de nuevo en los fantasmas y en cómo y para qué los analizamos; qué voz les otorgamos y dónde está la potencia que ellos, recordándonos la muerte, traen. Una pregunta recurrente en los contextos de violencia es su relación con el silencio que produce, ese que, por ejemplo, hace que las etnografías deban construir un relato cifrado (como la alusión de Ruiz a “el Pueblo”), o que los pobladores recurran al rumor (“los que mandan”). ¿Qué significa hablar de un hecho violento rehuendo el nombre del lugar, de lo sucedido, de las víctimas? Tal vez es una reproducción de la violencia, de su espectro fantasmal ahora en el ámbito académico, también preso de ella. El anonimato protege, a la vez que produce una relación paradójica con lo que intenta denunciar. Se omite la denuncia directa y se opta por la indirecta. Allí también hay una suerte de espectralidad; la violencia habita el relato, cercenándolo, mutilándolo y prolongando en el tiempo su amenaza. Es un silencio a medias y una denuncia a medias.

Por otro lado, los duelos se asocian usualmente al silencio, ya sea para la reconstrucción de la vida cotidiana o como respuesta al temor a una represalia. La superación del trauma y la reconstrucción de la esfera pública pasan también por la superación del silencio (Quiceno 2008), por el conjuro de la espectralidad de la violencia. Ruiz sugiere que, contrario a lo que suele esperarse, el pueblo al que hace alusión parece más festivo, y hay en ello una inquietud por lo no alterado, ese *como si nada*. Quisiera imaginar el bullicio como conjuro a la amenaza, como una forma de espantar los fantasmas o recordarlos y habitar con ellos de otra manera. También el ruido puede aplazar la introspección; el dolor puede venir de canciones melancólicas y mesas repletas de licor ¿Qué tan festiva es la festividad? No podría responderlo sin una descripción detallada de los rostros, tonadas, lugares en que ella se expresa; en todo caso al ruido posterior a la muerte lo habita la aporía, como diría Derrida, esa que es lo que no fue y lo que podría ser todavía.

Referencias

- Derrida, Jacques.** 2012. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. Nueva York; Londres: Routledge.
- Fisher, Mark.** 2012. "What is Hauntology?". *Film Quarterly* 66 (1): 16-24. <https://doi.org/10.1525/fq.2012.66.1.16>
- Haraway, Donna.** 2020. *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni.
- Lincoln, Martha Lincoln y Bruce Lincoln.** 2015. "Toward a Critical Hauntology: Bare Afterlife and the Ghosts of Ba Chúc". *Comparative Studies in Society and History* 57 (1): 191-220. <https://doi.org/10.1017/S0010417514000644>
- Orrantia, Juan.** 2012. "Where the Air Feels Heavy: Boredom and the Textures of the Aftermath". *Visual Anthropology Review* 28 (1): 50-69. <https://doi.org/10.1111/j.1548-7458.2012.01110.x>
- Quiceno Toro, Natalia.** 2008. "Puesta en escena, silencios y momentos del testimonio. El trabajo de campo en contextos de violencia". *Estudios Políticos* 33: 181-208. <https://doi.org/10.17533/udea.espo.1947>
- Rodríguez, Clemencia.** 2011. *Citizens' Media Against Armed Conflict: Disrupting Violence in Colombia*. Minneapolis, MI: University of Minnesota Press.
- Tsing, Anna.** 2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalism Ruins*. Princeton: Princeton University Press.

El acecho de los restos de vida de la violencia. Respuesta a los comentarios

Stalking the Living Remnants of Violence. Response to comments

Gabriel Ruiz Romero



“Afterlife, oh my God, what an awful word”

(ARCADE FIRE, *Afterlife*)

“¿Qué tan festiva es la festividad?”, se pregunta —y me pregunta— María Ochoa Sierra hacia el final de su comentario. Llevaba días pensando en esa pregunta, en relación con la espectralidad de la violencia y los fantasmas que ella produce, esos que yo siento que también se mueven a través del bullicio y la fiesta que parecen nunca estar ausentes en el Pueblo. María, por su parte, invita a considerar si esa festividad emerge como conjuro a la amenaza fantasmal. Empiezo a redactar esta respuesta, a su comentario y al de Daniel Ruiz-Serna, en el Urabá antioqueño. Estoy en un pueblo también bulloso, con músicas compitiendo en locales vecinos, con el ruido de las muchas motos que pasan. Un *leitmotiv* comportamental ha atravesado todas las conversaciones que he tenido aquí: cada persona con la que he conversado, habla como si alguien o *algo* más nos estuviera escuchando, como si con nosotros también se sentara algún tipo de espectro. Aquí también, como en el Pueblo, percibo los fantasmas de la violencia.

Mientras conduzco entre un pueblo y otro del Urabá, sigo pensando en esta respuesta y le doy un poco la vuelta a la cuestión: no me pregunto tanto cómo la violencia espectral *acecha* la cotidianidad, sino dónde está la cotidianidad en contextos de violencia espectral o, mejor, cuál es la cotidianidad posible allí. Barry Sandywell (2004) sostiene que en contextos así, lo que se considera cotidiano o común (incluso *normal*) se problematiza, dado que las personas otorgan sentido a sus vidas no en el vacío, sino “a partir de los recursos materiales y culturales que tienen disponibles” (Sandywell 2004, 175). En la medida en que esos recursos están impregnados por los espectros de la violencia, dicha cotidianidad adquiere un carácter que podemos ahora llamar siniestro, en el sentido freudiano que Daniel menciona en su comentario.

En efecto, *das Unheimliche* produce esa *extrañeza inquietante* de la que habla Schelling (2006), una extrañeza que no es producida por lo otro, sino que surge de lo propio, de lo familiar, en lo cual *salen a la luz* rasgos de nuestra propia cotidianidad que antes nos resultaban esquivos y que ahora los fantasmas de la violencia revelan con su propia aparición. La hiperfestividad que veo aquí, donde empiezo a escribir, y que se asemeja tanto a la que he visto en el Pueblo, quizá emerja como conjuro, sí, pero no como un conjuro de la violencia-otra, sino como uno para exorcizar la violencia siniestra-nuestra que ha reclamado (quizá con éxito) un lugar en nuestra cotidianidad.

En este sentido, escribir sobre la violencia espectral puede ser también una forma de exorcizar (o, al menos, de convocar para que aparezcan y así poder observar aquello que iluminan en su aparición) los propios fantasmas de la violencia que nos habitan en tanto investigadoras e investigadores de este campo. Diciéndolo de la bella forma como lo expone Daniel, escribir sobre la violencia espectral es un ejercicio de exploración de los límites de nuestras posiciones éticas y epistemológicas, las que tantas veces se confrontan y tensionan. Pero no se puede, o no se debe, convocar a un fantasma si no estamos dispuestos a abrirnos a la posibilidad de que ese fantasma se instale en nosotros. En efecto, rehúyos —rehúyo— nombrar directamente un lugar, unos sujetos, porque la posición ética me invita —incluso me constriñe— a hacerlo, aunque ello sea una forma de construir una herramienta epistemológica (el propio texto académico) que está también presa de esa reproducción de la violencia.

Dice María que lo anterior constituye un silencio a medias y una denuncia a medias. Coincido con la primera afirmación, me separo de la segunda. En efecto, el silencio hace parte de la memoria de la violencia; es, de hecho, uno de sus constituyentes primarios. Un texto académico sobre la memoria de la violencia debe ser leído entre líneas, porque entre líneas hay que leer también la vida y las vidas de aquellos que intentan dar testimonio. El que (ya) pueda hablarse de los fantasmas de la violencia no significa que (ya) pueda hablarse-para-decirlo-todo, no solo porque la infabilidad es propia de la violencia espectral, sino porque es incluso necesario que exista ese silencio, lo no dicho. “Todo lo que se puede decir es mentira”, dice Alejandra Pizarnik en el bello poema *En esta noche, en este mundo*, y tal vez si todo pudiera ser dicho sobre los fantasmas, entonces ellos realmente no existirían.

Ahora, no coincido en que el texto sea una denuncia a medias, porque no es una denuncia. Punto. Un texto académico puede ser denuncia, por supuesto, así como un escritor puede ser comprometido, pero lo primero no tiene que ser

denuncia para ser un buen texto académico, como el segundo no tiene que ser comprometido para ser un buen escritor. Creo que el espacio de la denuncia puede ser también habitado por la investigación académica, pero también creo que separarnos de ella (al menos en su forma más directa, una que no admite silencios ni vacíos narrativos) nos permite indagar en formas de conocimiento más profundas de las realidades complejas que estudiamos.

Por último: en efecto, considero que los *afterlives* de la violencia armada (una maravillosa forma de nombrarlo) nos seguirán acechando y marcarán las formas como se construyen las vidas cotidianas en aquellos lugares atravesados por esa violencia, y también acecharán nuestras investigaciones, nuestros textos y, a veces, el embrujo será tal que, muy a nuestro pesar, esos trabajos terminarán siendo —también ellos— espacios donde la violencia espectral seguirá viviendo ese *resto de vida* que aún le queda.

Referencias

Sandywell, Barry. 2004. “The Myth of Everyday Life: Toward a Heterology of the Ordinary”. *Cultural Studies* 18 (2-3): 160-180. <https://doi.org/10.1080/0950238042000201464>

Schelling, Friedrich. 2006. *Filosofía del arte*. Madrid: Tecnos.

ARQUEOLOGÍA



El patrón de poblamiento prehispánico en el altiplano cundiboyacense y sus consecuencias en la constitución de la sociedad colonial

Prehispanic Settlement Patterns in the altiplano cundiboyacense, and its Consequences in the Constitution of Colonial Society

<https://doi.org/10.22380/2539472X.2467>

Recibido: 11/08/2022 • Aprobado: 3/02/2023 • Publicado: 1/09/2023



Artículo

Pedro María Argüello García

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Colombia

pedro.arguello@uptc.edu.co

<https://orcid.org/0000-0003-3570-2283>

Resumen

Con base en información documentada en crónicas y archivos coloniales, se ha sostenido que el patrón de asentamiento de los indígenas que habitaban el altiplano cundiboyacense, centro de Colombia, al momento del arribo de los españoles, era preponderantemente disperso. Tal afirmación ha sido el punto de partida para la formulación de diferentes postulados respecto a la constitución de la sociedad colonial. Este artículo evalúa dicha hipótesis mediante el análisis de los patrones de asentamiento prehispánico (período Muisca Tardío 700-400 a. P.) de seis regiones del altiplano cundiboyacense, utilizando estadísticas espaciales (vecino más cercano y función K de Ripley). El resultado es contrario a lo expresado a partir de las fuentes etnohistóricas y, de forma consistente, muestra que los indígenas se asentaban en relativa cercanía unos de otros. Por lo tanto, es posible caracterizar el patrón de asentamiento indígena previo a la llegada de los europeos como nucleado.

Palabras clave: patrones de asentamiento prehispánico, muisca, altiplano cundiboyacense, estadística espacial, período colonial.

Abstract

Built on ethno historical accounts, it has been considered that Indians inhabiting the *altiplano cundiboyacense* —center of Colombia— had a dispersed settlement pattern at the time of Spaniards arrival. This statement was the baseline for the establishment

of several hypothesis regarding the constitution of colonial society. This article evaluates such hypotheses by mean of the analysis of the prehispanic settlement patterns for six regions at the *altiplano cundiboyacense* (Late Muisca period 700–400 BP) through spatial statistics —nearest neighbor and Ripley’s K. The result is quite contrary to which has been stated from ethnohistorical accounts and remarks that Indians households were close to each other, so the prehispanic settlement pattern can be outlined as nucleated.

Keywords: prehispanic settlement patterns, muiscas, *altiplano cundiboyacense*, spatial statistics, colonial period.

Introducción

La naturaleza de las transformaciones que sufrieron las comunidades indígenas del altiplano cundiboyacense, centro de Colombia, como consecuencia del contacto y posterior asentamiento europeo en su territorio, es aún motivo de debate (Bonnett y Castañeda 2004; Gamboa 2008). La constitución de la sociedad colonial fue un hecho sin duda traumático cuyas contradicciones repercuten en la actualidad (Bonilla 2011; Tovar 1995). Comprender cómo se constituyó esta sociedad ciertamente, requiere analizar los procesos de asimilación, hibridación, resistencia e imposición desencadenados por el contacto entre indígenas y españoles. Pero entender la urdimbre de tales relaciones solo puede ser posible si se conoce cómo estas se configuraban antes del contacto. En pocas palabras, para dimensionar el orden colonial y las transformaciones por él desencadenadas, es esencial comprender qué fue lo que se transformó y para ello se requiere una perspectiva amplia del cambio sociocultural.

En razón a la tradición letrada de Occidente, los historiadores han podido estudiar y discutir con amplitud las características propias de la “España que conquistó al Nuevo Mundo” (Puiggrós 2005; Vincent 1992). No ocurre así con las particularidades de las comunidades indígenas, cuyo estudio ha sido mayormente confiado a la arqueología. Con la intención de comprender cómo eran los grupos humanos que entraron en contacto con los españoles desde finales del siglo XV, los historiadores generalmente han recurrido a un conjunto más bien reducido de crónicas, escritas en su mayoría por clérigos, y a una vasta cantidad de documentos de archivo (Anónimo [s. f.] 1988; De Castellanos [1601] 1886; Fernández de Piedrahita [1688] 1973; Simón [1627] 1981). Como ha sido advertido en múltiples ocasiones, estas fuentes primarias retratan, en el mejor de los casos, la situación al momento de la conquista y poseen poco valor informativo respecto a los procesos

de larga duración que de ella se derivaron. De otra parte está la también advertida e imposible objetividad de las fuentes, bien sea por los procesos de escrutinio que sufrieron, por la intencionalidad que perseguían o por las dificultades propias de la traducción de un mundo nuevo en términos de lo conocido (Borja 2002; Todo-rov 1987). Aun así, dichas fuentes primarias siguen manteniendo un lugar privilegiado al momento de ser examinadas en relación con los diferentes aspectos de las sociedades indígenas (Gamboa 2010; Herrera 2002).

En Colombia, solo en contadas ocasiones los historiadores han recurrido a los aportes de la arqueología para comprender las particularidades de las sociedades prehispánicas (por ejemplo Herrera 2002). La falta de diálogo no responde únicamente a un descuido de los historiadores, también obedece al desarrollo de la ciencia arqueológica en el país. Hasta hace relativamente poco tiempo, los arqueólogos, aun cuando excavaban yacimientos arqueológicos, fundamentaban sus explicaciones en las mismas fuentes utilizadas por los historiadores (crónicas y archivos), mas no en el registro arqueológico (véase Hernández de Alba 1937a, 1937b; Silva Célis 1968, 1961). Adicionalmente, las preguntas que planteaban los arqueólogos parecían muy distintas de las que se hacían los historiadores, ya que los primeros se centraban en problemas más relacionados con la cultura material (como la determinación cronológica o los rasgos de la cerámica) que en las sociedades que la producían (por ejemplo, Broadbent 1986, 1971; Haury y Cubillos 1953).

Esta situación ha cambiado en las últimas décadas y la arqueología ha asumido su papel en la comprensión de los procesos históricos de larga duración (Smith *et al.* 2012). Ahora es posible abordar problemáticas para las cuales solo se disponía del estrecho marco impuesto por las fuentes etnohistóricas y estudiar procesos sociales desde una perspectiva temporal amplia. Como corolario, es factible valorar estas fuentes a la luz de un tipo de evidencia diferente.

En este artículo se estudian las transformaciones en los patrones de asentamiento indígena desde una perspectiva amplia proveída por la arqueología. Se toma como punto de partida una idea generalizada en la historiografía de la época colonial: que los grupos indígenas muisca mantenían, antes del arribo de los españoles, un patrón de poblamiento preponderantemente disperso. Gracias a que existen varios estudios sobre patrones de asentamiento prehispánico en diferentes sectores donde habitaban indígenas muisca, es posible evaluar dicha idea mediante la aplicación de análisis espaciales.

Patrones de asentamiento prehispánico en el altiplano cundiboyacense: crónicas y archivos

Existe una larga tradición historiográfica que, con base en crónicas de la conquista española y documentos de archivo, sostiene que el patrón de poblamiento indígena en el altiplano cundiboyacense se caracterizaba por ser preponderantemente disperso (Bonnett 2002; Broadbent 1964; Colmenares 1997; Fals-Borda 1957, 1979; González 1979; Quiroga 2014; Roza 1978; Suárez 2015; Villamarín y Villamarín 2003, 1979). Si bien las primeras descripciones españolas mencionaron la existencia de centros poblados (Anónimo [s. f.] 1988), se asumió que estos correspondían exclusivamente a los lugares de habitación de los caciques y su parentela (denominados por los europeos como *cercados*), por lo cual la mayoría de la población debía habitar en viviendas aisladas, dispersas por el territorio, al lado de sus cultivos. Por ende, más que negar la existencia de algún tipo de agrupación poblacional, se ha planteado que la mayor parte de la población prehispánica vivía en lo que se ha denominado *casas aisladas* (Broadbent 1964, 21) o *granjas dispersas*, como forma de contraponer dichos asentamientos a lo que se denominaría *aldeas*, *poblados* o también *ciudades*. Incluso se ha propuesto que la existencia de grandes centros poblados en realidad corresponde a una metáfora construida por los primeros europeos que arribaron al altiplano cundiboyacense (Colmenares 1997, 6). En épocas más recientes se ha planteado que el patrón de poblamiento prehispánico muisca podría ser una combinación de habitación temporal en aldeas y bohíos dispersos, como consecuencia de la particular forma de agricultura muisca, caracterizada por la movilidad entre pisos térmicos (Langebaek 1987, 40-44).

La descripción de los patrones de asentamiento prehispánico se ha hecho en relación con tres temas sobre los que en gran parte ha girado la discusión respecto a la constitución de la sociedad colonial. En primer lugar, existe una importante cantidad de referencias, sobre todo provenientes de las visitas a la tierra, que informan sobre los esfuerzos de las autoridades europeas por congregarse a los indígenas como mecanismo para facilitar su administración (tasación) y conversión al catolicismo. La política de congregación de indios en la Nueva Granada, y en general en todo el Nuevo Mundo, se implementó de forma relativamente temprana. De acuerdo con Herrera (1996, 52-53), esta se basó en las conclusiones de la “Congregación de los preladados de la Nueva Granada” llevada a cabo en 1546, cuyas medidas se ejecutaron por orden real hacia 1559-1560. De forma reiterada y a lo largo de todo el período colonial, las autoridades españolas, cuyos testimonios

sobreviven en documentos de archivo, se quejaron del estruendoso fracaso de la política de congregación, la cual tendría lugar finalmente más como consecuencia de la reducción de la población indígena que por la utilidad del mecanismo (Herrera 1996; Villamarín y Villamarín 1979). Casi todos los investigadores explican el mencionado fracaso como un resultado del también fallido intento de imposición de una forma de poblamiento ajena y desconocida para los indígenas¹. En suma, el retorno al poblamiento disperso por parte de los indígenas cada vez que se intentaba congregarlos funcionaría como un mecanismo similar a la inercia producida por una forma de vida tradicional que seguramente se enraizaba cientos o miles de años atrás.

El segundo tema a propósito del cual se ha insistido en que el patrón de poblamiento indígena debió ser preponderantemente disperso es aquel que busca determinar la magnitud de las transformaciones que sufrieron dichas sociedades como consecuencia de la invasión española. Es lógico que la adopción de una forma de vida caracterizada por la vida aldeana supone cambios fundamentales en las formas de producción, los mecanismos de sociabilidad, las prácticas políticas y la experiencia religiosa. Así las cosas, la resistencia de los indígenas a congregarse guardaría en su fundamento la intencionalidad expresa de mantener una forma de relacionamiento con su territorio en términos no solo productivos, sino también significativos. Por ende, la obligación de congregación supondría una metamorfosis radical de todos los aspectos de la vida indígena que previamente se fundamentaban en un patrón de poblamiento disperso (Quiroga 2014; Suárez 2015).

Finalmente, una tendencia reciente desestima la discusión ofrecida por la dicotomía nucleado-disperso en razón a que lo verdaderamente importante serían las nuevas formas de comprensión del espacio, independientemente de la configuración de los patrones de asentamiento. De acuerdo con esta postura, la congregación impuesta por el orden colonial suponía una transformación radical en todos los ámbitos de la vida de los indígenas del altiplano cundiboyacense (Herrera 2002, 1996, 1988).

.....

1 Esta situación supondría un enorme contraste con lo acaecido en otros territorios de América, donde las sociedades indígenas habitaban espacios densamente poblados, ciudades incluso, antes del arribo de los europeos, situación que de paso habría facilitado a estos últimos la empresa conquistadora. En algunas regiones, como el centro de México, la nucleación poblacional y las estructuras sociales y de parentesco que la soportaban fueron mantenidas por los europeos (Lockhart 1999, 71). En otras, como la península de Yucatán, la fragmentación y dispersión poblacional no solo fue consecuencia de la presencia europea, sino también, parte de la política española que buscaba minar el poder de las principales autoridades indígenas (Farriss 2012).

En este punto es válido preguntarse qué era exactamente lo que los europeos entendían por asentamientos nucleados y dispersos (Robinson 1972). Lamentablemente las fuentes primarias son poco precisas al respecto. Es claro que desde épocas tempranas los europeos intentaron congregarse a los indígenas en caseríos cuya extensión sería más o menos delimitada por el alcance del *toque de campana* de la iglesia (Villamarín y Villamarín 1979), localizada en el centro de lo que se esperaba fuera el poblado (Herrera 2002; Villamarín y Villamarín 2003). Así las cosas, el ordenamiento imaginado por los peninsulares se componía de un centro administrativo y político con habitaciones contiguas, rodeado por una periferia de casas de los indígenas comunes no contiguas y circundadas de sus respectivas cementeras, pero que en ningún caso deberían superar una legua de distancia (aproximadamente 4,8 km) del pueblo (Herrera 1996, 53). Es probable que si los indígenas habitaban a más de 1,5 leguas (7 km aproximadamente) desde dicho punto, los españoles consideraran que vivían dispersos (Villamarín y Villamarín 1979, 66). Esta idea difiere de lo que tradicionalmente se piensa debería ser un pueblo o caserío compuesto exclusivamente de habitaciones contiguas al estilo de las ciudades. En suma, la nucleación no necesariamente implicaba aglomeración.

De otra parte está lo que en concepto de los europeos era la dispersión. En 1571 fray Gaspar de Puerto Alegre ([1571] 1988, 159) describía que: “Están apartados unos de otros a legua o a media legua, a legua y a tiro de ballesta y arcabuz cada casa, salvo y en algunos buyos grandes se allegan quatro o cinco o seis vezinos”. Apenas unos años después, en 1577, fray Pedro de Aguado (citado en Villamarín y Villamarín 1979, 43) informaba que: “[...] es de mucha necesidad que los indios vivan juntos en sus pueblos y no a una y dos y tres leguas unos de otros”. En síntesis, es posible indicar, a manera de hipótesis, que para los europeos del siglo XVI la congregación deseada era aquella donde las viviendas indígenas se localizaran como mucho a 5 km del centro del pueblo, marcado por la iglesia; en tanto la dispersión observada era aquella donde las viviendas indígenas se situaban a más de 7,5 km del centro del pueblo y a 2,5 km de distancia entre una y otra.

Patrones de asentamiento prehispánico en el altiplano cundiboyacense: la evidencia arqueológica

El altiplano cundiboyacense (figura 1) es una extensa área localizada en el centro de Colombia, a una altura promedio de 2 600 m s. n. m. Su espacio geográfico coincide en términos generales con el área ocupada por los indígenas muisca,

quienes entraron en contacto con las huestes españolas a comienzos del siglo XVI (Botiva 1989). Este territorio tiene una larga historia de ocupación que inicia aproximadamente hace 12 000 años con la presencia esporádica de grupos de cazadores-recolectores. Hacia el año 5000 a. P. dichos grupos probablemente estaban experimentando con diferentes plantas y animales; y alrededor del año 2000 a. P. se organizaban en pequeñas comunidades agrícolas y sedentarias (Langebaek 2019; Rodríguez 2011). A estas primeras comunidades sedentarias, agrícolas y portadoras de cerámica se les denomina Herrera y constituyen la primera ocupación consistente en todo el altiplano cundiboyacense. Es probable que hacia el año 1000 a. P. algunas de estas comunidades presentaran signos de diferenciación sociopolítica, que culminarían siglos después con la configuración de sociedades cacicales (Boada 2013, 2007; Langebaek 1995a). Este período se conoce como Muisca Temprano (1000 a. P.-700 a. P. aprox.). De acuerdo con los relatos europeos para el siglo XVI, el mayor porcentaje de la población muisca se agrupaba bajo la égida de dos grandes cacicazgos: Bogotá y Tunja. Adicionalmente, existían otras comunidades no sujetas a ellos y denominadas por los etnohistoriadores como *independientes* (Langebaek 1992; Londoño 1985).

Es necesario recalcar que las inferencias hechas por los primeros arqueólogos sobre los patrones de poblamiento prehispánico en el altiplano cundiboyacense se basaron casi exclusivamente en la información contenida en crónicas y archivos (Broadbent 1964; Langebaek 1991, 1987). Esta situación se debió, en parte, a que para la época la arqueología no había desarrollado métodos consistentes que permitieran la aproximación a los patrones de asentamiento regional con base exclusivamente en materiales arqueológicos. Esta situación ha cambiado de forma radical en las últimas tres décadas como resultado de la implementación de técnicas de campo desarrolladas en la década de los setenta del pasado siglo (Sanders, Parsons y Santley 1979), el creciente uso de estadística espacial y el desarrollo de *software* especializados en el tratamiento de datos espaciales (Drennan, Berrey y Peterson 2015).

A la fecha se cuenta con al menos ocho proyectos arqueológicos específicamente diseñados e implementados para coleccionar información sobre patrones de asentamiento prehispánico en el altiplano cundiboyacense y alrededores (Argüello 2016a, en prensa; Boada 2006, 2013, 2018; Fajardo 2016; Jaramillo 2015; Langebaek 1995a, 2001). El análisis de la información por ellos proveída permite realizar una evaluación sistemática de los patrones de asentamiento prehispánico, con la ventaja adicional de poder documentar la evolución de estos durante un periodo considerable.

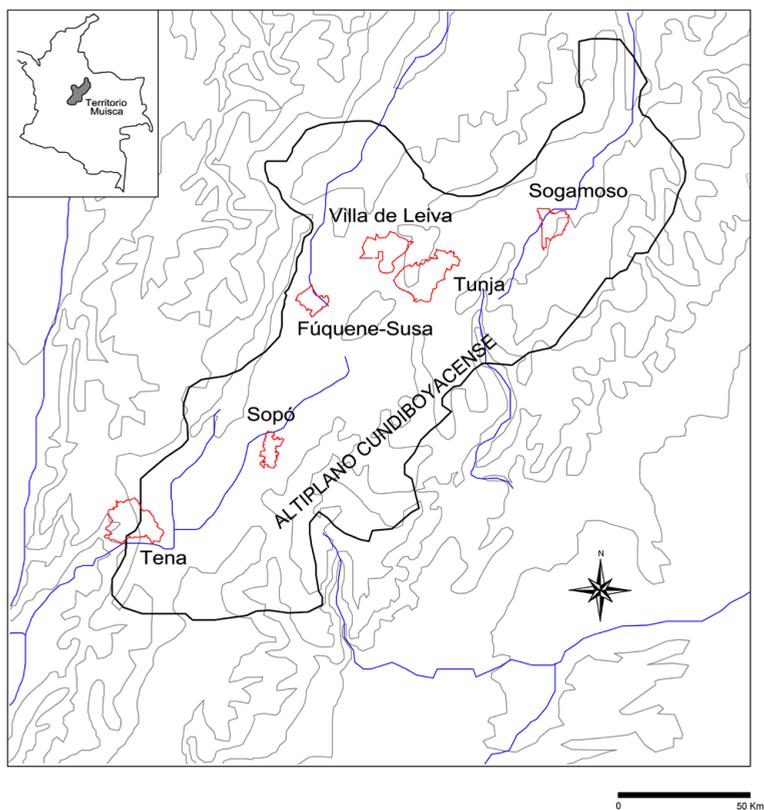


Figura 1. Localización del altiplano cundiboyacense y las seis regiones mencionadas en el texto

Fuente: elaboración propia con base en información de Argüello (2016a, en prensa); Fajardo (2016); Jaramillo (2015); Langebaek (1995a, 2001); Falchetti y Plazas (1973).

Los patrones de asentamiento prehispánico en las ocho regiones mencionadas fueron documentados siguiendo una misma metodología, lo cual presenta una enorme ventaja, ya que permite que diferentes zonas puedan ser comparadas. El reconocimiento regional sistemático consiste en la inspección de un área determinada en busca de restos arqueológicos propios de áreas domésticas. En todos estos reconocimientos, la unidad mínima de análisis es el lote, que delimita un área en que fueron colectados fragmentos cerámicos procedentes de viviendas prehispánicas. Cálculos basados en información arqueológica y etnográfica indican que, en promedio, el área de dispersión de basura de una vivienda es de 1 ha (Drennan y Boada 2006), área que justamente fue la estandarizada para la

delineación de los lotes en la mayoría de los reconocimientos. Esto simplemente se traduce en que, para efectos prácticos, un lote representa el área de dispersión de basuras de una vivienda. A diferencia de otras formas de prospección, el reconocimiento regional sistemático no privilegia una zona o geoforma dentro de la región y por ende hace un cubrimiento total de esta (véanse descripciones detalladas en: Drennan 1985, 2000, 2006; Drennan, Berrey y Peterson 2015). Es posible afirmar, entonces, que las áreas ocupadas y/o vacías de los asentamientos corresponden a una elección de los habitantes prehispánicos y no a un sesgo producido por la metodología arqueológica. En suma, el reconocimiento regional sistemático provee información confiable para la reconstrucción de los patrones de asentamiento prehispánico.

Para este estudio se analizaron los patrones de asentamiento prehispánico de seis regiones en el altiplano cundiboyacense y alrededores (figura 1)². Estas seis regiones se distribuyen en diferentes zonas del altiplano y corresponderían a diferentes tipos de unidades sociopolíticas a la luz de la situación descrita por los europeos en el siglo XVI. El primer caso corresponde a Tunja (Argüello en prensa), tradicionalmente conocido como el asiento de uno de los dos cacicazgos más grandes y poderosos hallados por Jiménez de Quesada a su arribo al centro de Colombia (Anónimo [s. f.] 1988; Londoño 1985; Reichel-Dolmatoff 1986). En segundo lugar se encuentra Sogamoso (Fajardo 2017), generalmente descrito como independiente de los dos grandes cacicazgos del altiplano y como un importante centro religioso donde se localizaba el famoso templo del sol (Simón [1627] 1981). Villa de Leyva (Langebaek 2015), Fúquene-Susa (Langebaek 1995b) y Sopó (Jaramillo 2015) son regiones que fueron ocupadas por unidades políticas de tamaños diversos, no circunscritas a algún cacicazgo mayor. Finalmente, Tena (Argüello 2016a) es conocida como una zona periférica, que no era asiento de una unidad política como tal, sino como sitio de veraneo del cacique de Bogotá, el otro gran cacique muisca de acuerdo con los europeos, y como proveedora de alimentos para la sabana de Bogotá (Argüello 2016a; Langebaek 1987).

.....

2 En este artículo no se incluyen los datos de los reconocimientos de la sabana de Bogotá (Boada, 2006, 2013, 2018) por dos razones. En primer lugar, porque la intención es tener una muestra de diferentes órdenes de jerarquía cacical a la luz de los relatos españoles; y para el caso de cacicazgos de primer orden se cuenta en este estudio con información de Tunja. Segundo, como lo ha expresado Boada (2006, 2013, 2018), debido al fuerte proceso de urbanización y a las dificultades de acceso a predios, en esos reconocimientos sistemáticos existen importantes áreas que no han podido ser estudiadas, lo que podría afectar seriamente los resultados de los análisis aquí propuestos.

Existen diferentes métodos estadísticos para evaluar la forma en que los asentamientos humanos se disponen en el espacio. Tal vez el más conocido, de fácil aplicación e interpretación es el análisis de vecino más cercano (*nearest neighbor*). Este análisis compara la distancia promedio entre puntos observados, que para este caso corresponden a asentamientos, con la distancia entre puntos de una distribución hipotética y aleatoria. Si la distancia promedio entre puntos observados es mayor a la distancia promedio entre los puntos hipotéticos-aleatorios se considera que la distribución observada es dispersa. Por el contrario, si la distancia promedio entre puntos observados es menor a la distancia promedio entre los puntos hipotéticos-aleatorios se considera que la distribución observada es agrupada. El vecino más cercano se traduce en un índice (*ratio*) que indica dispersión (cuando es mayor a 1) o agrupamiento (cuando es menor a 1). Adicionalmente, es posible obtener niveles de confianza para dicho índice. Cuando dicho valor (p) supera el 10% se asume que la distribución observada de los puntos es aleatoria y por ende no es posible hacer un juicio sobre su tendencia espacial. Para el análisis de vecino más cercano, y los demás descritos a continuación, cada área de ocupación (lote) fue convertida en un punto localizado en el centro de este. Por ende, cada asentamiento representado por un punto corresponde a una vivienda.

Aunque lo que interesa a este estudio es la configuración de los patrones de asentamiento durante el período inmediatamente anterior al arribo de los europeos, es útil, de forma preliminar, explorar la evolución de tales patrones. Por tal razón, se analizaron los tres períodos arqueológicos donde se han documentado grupos agrícolas y sedentarios: Herrera, Muisca Temprano y Muisca Tardío. La tabla 1 muestra los resultados del cálculo del vecino más próximo para las seis regiones mencionadas y los tres períodos arqueológicos. Salvo el caso del período Herrera en la región de Fúquene-Susa, las demás, en todos los períodos, se caracterizan por tener un patrón de asentamiento nucleado. Adicionalmente, los valores de p permiten una conclusión con niveles de confianza superiores al 99%. El análisis del vecino más próximo provee así un primer acercamiento a los patrones de asentamiento a nivel regional. Indica que en promedio cada asentamiento prehispánico poseía un vecino que se hallaba más cerca de lo esperado en una situación aleatoria hipotética y que, por ende, puede ser caracterizado como nucleado. Esta forma de organización tuvo lugar desde los primeros asentamientos permanentes y se mantuvo sin mayores modificaciones durante la época prehispánica. Como puede observarse, cada región tuvo algunas variaciones respecto al grado de nucleación a través del tiempo, pero siempre mantuvo el patrón general de nucleación.

Tabla 1. Cálculo del vecino más próximo según regiones y períodos arqueológicos

Región	Área (km ²)	Período	N.º asentamientos	NN Ratio	Z-score	p-value	Patrón
Tunja	277	Herrera	162	0,51	-11,7	<0,01	Nucleado
		Muisca Temprano	346	0,49	-17,87	<0,01	Nucleado
		Muisca Tardío	1555	0,65	-25,91	<0,01	Nucleado
Soga-moso	123	Herrera	29	0,23	-7,86	<0,01	Nucleado
		Muisca Temprano	455	0,63	-14,88	<0,01	Nucleado
		Muisca Tardío	367	0,71	-10,36	<0,01	Nucleado
Villa de Leiva	182	Herrera	25	0,68	-2,96	<0,01	Nucleado
		Muisca Temprano	44	0,41	-7,39	<0,01	Nucleado
		Muisca Tardío	427	0,53	-18,45	<0,01	Nucleado
Fúque-ne-Susa	116	Herrera	49	0,89	-1,42	0,15	Aleatorio
		Muisca Temprano	111	0,62	-7,57	<0,01	Nucleado
		Muisca Tardío	304	0,65	-11,2	<0,01	Nucleado
Tena	144	Herrera	35	0,33	-7,53	<0,01	Nucleado
		Muisca Temprano	66	0,62	-5,89	<0,01	Nucleado
		Muisca Tardío	66	0,52	-7,44	<0,01	Nucleado
Sopó	43	Herrera	24	0,78	-8,6	<0,01	Nucleado
		Muisca Temprano	19	0,65	-7,79	<0,01	Nucleado
		Muisca Tardío	160	0,74	-6,27	<0,01	Nucleado

Fuente: elaboración propia con base en información de Argüello (2016b, en prensa); Fajardo (2017); Jaramillo (2015); Langebaek (1995b, 2015).

El análisis del vecino más cercano debe, no obstante, ser entendido como una primera aproximación, ciertamente muy general, a los patrones de asentamiento regional. Como se mencionó, este análisis calcula el promedio de las distancias entre un asentamiento y su vecino más próximo, por lo que no permite caracterizar la relación de este asentamiento con otros vecinos (Pinder, Shimada y Gregory 1979). En otras palabras, hasta aquí no es posible conocer cómo se comporta la distribución de los asentamientos si se compara no con uno, sino con varios vecinos y, por ende, a diferentes distancias. Adicionalmente, es posible que en algunos casos dos lotes contiguos correspondan a áreas mayores de dispersión de fragmentos cerámicos, por lo que en realidad dos vecinos (puntos) pueden pertenecer a una sola vivienda.

La función K de Ripley permite, justamente, observar el patrón de asentamiento a diferentes distancias, pues toma en consideración todos los asentamientos que se hallan dentro de un rango dado. K de Ripley funciona mediante el mismo principio que el vecino más próximo y por ende el resultado es la relación entre distancias esperadas y distancias observadas. De igual manera, es posible calcular el nivel de confianza. Adicionalmente, la función K de Ripley permite superar el efecto de borde, un problema típico del análisis de vecino más cercano: algunos de los puntos localizados en los bordes del área considerada pueden tener su vecino más cercano por fuera de ella y en consecuencia la distancia calculada con el vecino más cercano, dentro del área considerada, es mayor (McKillup y Darby 2010, 345; Pinder, Shimada y Gregory 1979). Esta función cuenta con diferentes formas de reducir este problema. La aquí utilizada consiste en duplicar la ventana de datos de forma que los puntos localizados en los bordes tengan la misma área de búsqueda (McKillup y Darby 2010, 346; Wiegand y Moloney 2014, 57).

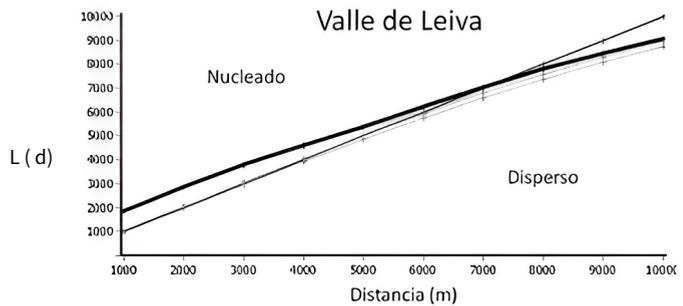
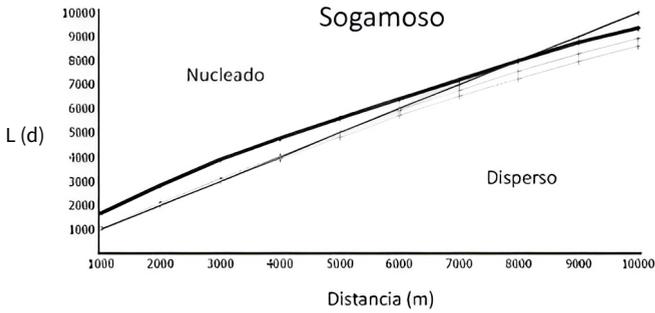
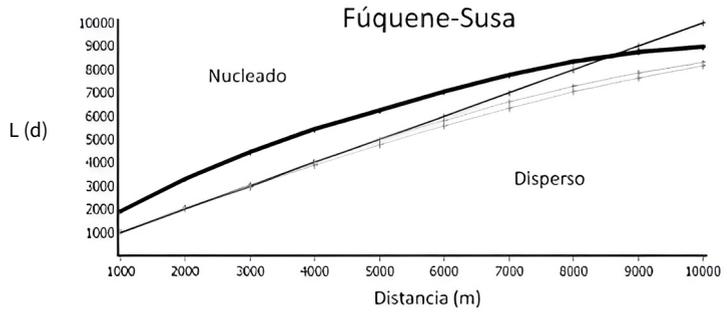
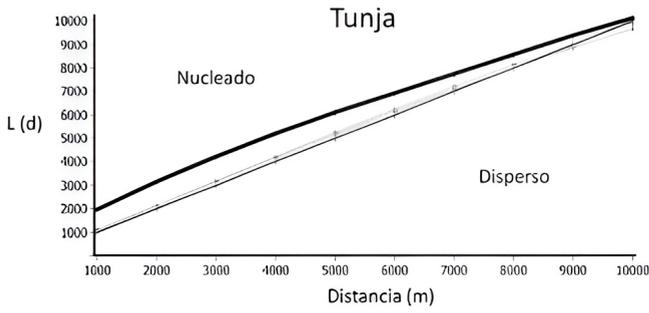
La figura 2 muestra los resultados del análisis a través de la función K de Ripley para las seis regiones en cuestión, durante el período Muisca Tardío. Se analizó el comportamiento de los asentamientos cada 1 000 m, hasta 10 000 m. En esta gráfica, la línea recta en gris representa el patrón esperado derivado de una distribución aleatoria y la línea negra gruesa, el patrón observado. Las líneas intermitentes o discontinuas, a su vez, indican el área de confianza, que para este estudio se estableció en 95 %. Si la línea negra gruesa resulta por encima de la gris, indica un patrón nucleado; si lo hace por debajo, indica un patrón disperso. Cuando la línea negra gruesa se traza dentro de las líneas intermitentes o discontinuas indica que el resultado no es estadísticamente significativo; cuando lo hace por fuera del área entre las dos líneas intermitentes indica que el resultado es estadísticamente significativo. Para la región de Tena, por ejemplo, la línea negra

gruesa resulta por encima de la gris entre 1 000 y 4 000 m (por fuera del área de las líneas intermitentes), lo que muestra que esa observación es altamente significativa y que se trata de un patrón nucleado para dichas distancias. Después de los 6 000 m la línea negra gruesa resulta por debajo de la gris, lo que se traduce como un patrón disperso para dichas distancias.

En todos los casos estudiados se observa un patrón nucleado que se mantiene a distancias considerables. En el extremo de mayor nucleación, el patrón de asentamiento de Tunja describe dicha tendencia al menos hasta los 10 000 m; en el extremo de menor nucleación, el patrón de asentamiento de Sopó describe dicha tendencia de forma consistente hasta los 3 000 m. Por tanto, el resultado obtenido es exactamente el mismo al arrojado por el vecino más cercano: el patrón de asentamiento en estas seis regiones durante el período Muisca Tardío es consistentemente nucleado, con una confiabilidad superior al 99 %³.

Un último análisis permite hacer una aproximación detallada a la estructura espacial de las comunidades indígenas del período Muisca Tardío. Por medio de un análisis de zonas *buffer*, se calculó la cantidad de asentamientos que se encuentran en un rango de 1 km, distancia que puede ser recorrida en apenas unos minutos de cada asentamiento o vivienda. La tabla 2 muestra la cantidad de vecinos (en intervalos de 10) que una vivienda puede tener en un rango de 1 km a la redonda. En Tunja, la región con mayor cantidad de asentamientos en relación con el área (densidad de 5,6), se observa una distribución uniforme en la cual por lo menos el 10 % de los asentamientos tiene al menos 10 vecinos a una distancia no mayor a 1 km y otro 10 % puede tener más de 100. Caso contrario es Tena, con la menor cantidad de asentamientos en relación con el área (densidad de 0,4), donde casi el 70 % de los asentamientos tiene entre 1 y 10 vecinos a una distancia no mayor a 1 km. Lo anterior se traduce en que, independientemente de la alta o baja densidad de asentamientos, siempre hay un número significativo de vecinos a distancias realmente cortas.

3 No es la intención de este artículo hacer una discusión detallada respecto a los resultados obtenidos por los investigadores que produjeron la información de las seis secuencias aquí estudiadas. No obstante, es posible indicar que, para Tunja, Villa de Leiva, Tena y Sopó, las conclusiones respecto al patrón de asentamiento para el período Muisca Tardío son similares a las aquí presentadas, en el sentido de que la mayor cantidad de población vivió concentrada (Argüello 2016a; Jaramillo 2015; Langebaek 2001). Para el caso de Fúquene-Susa el patrón no es del todo claro (Langebaek 1995a), mientras que para Sogamoso es claramente distinto a lo aquí propuesto (Fajardo 2016).



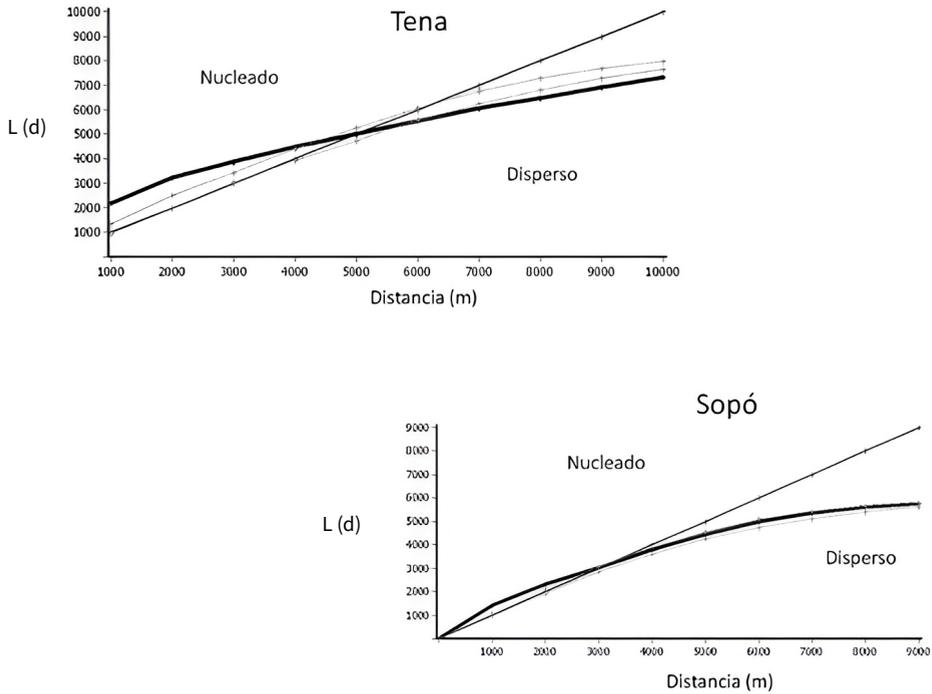


Figura 2. Resultados del análisis a través de la función K de Ripley para el periodo Muisca Tardío

Fuente: elaboración propia con base en información de Argüello (2016b, en prensa); Fajardo (2017); Jaramillo (2015); Langebaek (1995b, 2015).

Las consideraciones anteriores obligan a hacer una aclaración respecto al significado de lo que es un patrón de asentamiento nucleado. Si bien existen casos documentados en donde un solo asentamiento puede agrupar a toda o casi toda la población de una región (Peterson y Drennan 2012), en las secuencias aquí estudiadas existen por el contrario varios *núcleos* poblacionales que agrupan buena parte de ella. Por ende, la nucleación no se debería comprender como la preferencia de la población a vivir en un solo y compacto núcleo poblacional, sino como la tendencia de la población a habitar en cercanía de varios vecinos; cercanía que en ocasiones logra constituir verdaderos núcleos poblacionales. La naturaleza de esas agrupaciones es diversa y su comprensión requiere de un análisis a una escala menor que la propuesta en el presente artículo, pero es claro que algunas de dichas agrupaciones pueden ser por lo menos consideradas como *aldeas dispersas* (en el sentido de Berrey, Drennan y Peterson 2021).

Tabla 2. Cantidad de vecinos (en intervalos de 10) que una vivienda puede tener en un rango de 1 km a la redonda

Región	Área	Densidad	Vecinos	1-10	11-20	21-30	31-40	41-50	51-60	61-70	71-80	81-90	91-100	+ 101	Total	
Tunja	277	5,6	Vecinos	138	203	251	232	192	145	109	43	45	38	159	1555	
			Porcentaje	8,8	13	16,1	14,9	12,3	9,3	7	2,7	2,8	2,4	10,2	100	
			Porcentaje acumulado	8,8	21,9	38	52,9	65,3	74,6	81,6	84,4	87,3	89,7	100		
Fúquene-Susa	116	2,6	Vecinos	50	59	103	63	29							304	
			Porcentaje	16,4	19,4	33,8	20,7	9,5								100
			Porcentaje acumulado	16,4	35,8	69,73	90,4	100								
Sogamoso	123	2,9	Vecinos	101	136	109	21								367	
			Porcentaje	27,5	37,1	29,7	5,7									100
			Porcentaje acumulado	27,5	64,5	94,2	100									
Villa de Leiva	182	2,3	Vecinos	72	108	109	111	26	1						427	
			Porcentaje	16,8	25,2	25,5	25,9	6	0,2							100
			Porcentaje acumulado	16,8	42,1	67,6	93,6	99,7	100							
Tena	144	0,4	Vecinos	46	17	3									66	
			Porcentaje	69,6	27,7	4,5										100
			Porcentaje acumulado	69,6	95,4	100										
Sopó	43	3,7	Vecinos	45	60	44	11								160	
			Porcentaje	28,1	37,5	27,5	6,8									100
			Porcentaje acumulado	28,1	65,6	93,1	100									

Fuente: elaboración propia con base en información de Argüello (2016b, en prensa); Fajardo (2017); Jaramillo (2015); Langebaek (1995b, 2015).

Discusión y conclusiones

La configuración de la sociedad colonial neogranadina en modo alguno puede ser comprendida como un proceso donde unos agentes activos impusieron su forma de ver y relacionarse con el mundo a otros pasivos que cumplieron una función de simples receptores (Gamboa 2010). Todos los actores, comunidades y grupos involucrados se posicionaron de forma creativa y moldearon sus modos de vida a las nuevas situaciones y desafíos propuestos en los encuentros con “los otros”. Para comprender la naturaleza de las transformaciones y los nuevos escenarios en que ellas se circunscribieron, es útil entender la naturaleza de las sociedades que entraron en contacto a comienzos del siglo XVI. En este sentido, la arqueología debe ser comprendida como una fuente de información fundamental para entender la estructura social de las comunidades indígenas que habitaban el altiplano cundiboyacense antes del arribo de los europeos.

Algunos desarrollos teóricos y metodológicos que la arqueología ha experimentado en las últimas décadas permiten la construcción de puentes entre ella y otras ciencias sociales, a propósito de problemáticas que ahora son comunes. De forma general, el avance en los métodos para la reconstrucción de los patrones de asentamiento se convierte en una ventana para la comprensión de las dinámicas sociales de las sociedades prehispánicas y, en particular, para el entendimiento de sus transformaciones y de su integración a la sociedad colonial. Hasta hace relativamente poco, una tradición historiográfica basada exclusivamente en fuentes escritas en el período colonial sostuvo que el patrón de asentamiento de los indígenas que habitaban el altiplano cundiboyacense en la época inmediatamente anterior al arribo de los europeos era fundamentalmente disperso; esta premisa se convirtió en el punto de partida a partir de la cual se discutieron aspectos relacionados con la experiencia indígena respecto a las políticas españolas que propendieron por su congregación en núcleos urbanos. La imagen resultante fue la de viviendas indígenas diseminadas a través del territorio, distanciadas miles de metros unas de otras.

El análisis de los patrones de asentamiento del periodo Muisca Tardío (700-450 a. P.) de seis regiones dentro del altiplano cundiboyacense provee una imagen ciertamente diferente a aquella construida con base en las fuentes primarias. Los tres análisis efectuados en este estudio son congruentes y concluyentes respecto a que el patrón de asentamiento previo al arribo de los españoles puede ser caracterizado como agrupado. El análisis de vecino más próximo muestra que, exceptuando la época temprana (período Herrera 2000-1000 a. P.) en la región

de Fúquene-Susa, los asentamientos de todas las zonas y períodos contaban con vecinos cercanos, configurando así un patrón agrupado. De forma más detallada, el análisis mediante la función K de Ripley demostró que el mencionado patrón es una tendencia que se mantiene desde apenas unos metros hasta distancias considerables. Ambos análisis presentan una confiabilidad estadística superior al 99 %. Finalmente, un análisis basado en áreas *buffer*, a distancias de 1 km, reveló que proporciones importantes de asentamientos tenían como mínimo un 10 % de vecinos en el rango de la mencionada distancia.

Si se comparan los resultados anteriormente resumidos con la información etnohistórica referente a lo que los europeos consideraban un asentamiento nucleado y uno disperso se observa un fuerte contraste entre uno y otro tipo de fuentes. Respecto a la nucleación, excepto el caso de la región de Sopó, los asentamientos presentan un patrón agrupado consistente hasta distancias que exceden los 5 km. En cuanto a la dispersión, es claro que las viviendas se encontraban a distancias menores a 2,5 km.

¿Cuál es la razón de este enorme contraste entre lo que ocurría justo antes del arribo de los europeos y lo que ellos documentaron apenas algunos años después de su llegada? Es claro que la información arqueológica no soporta la idea según la cual los patrones de asentamiento antes del arribo de los europeos fueran preponderantemente dispersos. La formulación de una política de congregación de indios y los esfuerzos por ponerla en práctica durante todo el período colonial indican que la dispersión era algo normal a mediados del siglo XVI. En pocas palabras, la disyuntiva entre las fuentes arqueológicas y etnohistóricas muestra un proceso de transformación radical de los patrones de asentamiento que tuvo lugar en apenas pocos años luego del arribo de los europeos. Los indígenas, habituados a vivir en relativa cercanía unos de otros, optaron por dispersarse y alejarse de los nuevos núcleos de población propuestos por los españoles. En este sentido, la habitación dispersa pudo ser una forma de resistencia adoptada por estas poblaciones aun a riesgo de la correspondiente pérdida en la intensidad de la interacción con sus vecinos, muchos de ellos seguramente familiares. Esta forma de resistencia tal vez tuvo como uno de sus objetivos la conservación de prácticas ancestrales relacionadas con la religiosidad. Es claro que el proyecto europeo de cristianización requería la agrupación de los nuevos creyentes (López 2001, 163-165), por lo que no es descabellado pensar que los indígenas fueran plenamente conscientes de ello y actuaran en consecuencia.

Referencias

- Anónimo.** (s. f.) 1988. “Epítome de la conquista del Nuevo Reino de Granada”. En *No hay caciques ni señores. Relaciones y visitas a los naturales de América. Siglo XVI*, editado por Hermes Tovar Pinzón, 166-187. Barcelona: Sendai Editores.
- Argüello, Pedro.** 2016a. “Arqueología regional en el valle de Tena: un estudio sobre la microverticalidad muisca”. *Antípoda* (25): 143-166. <http://doi.org/10.7440/antipoda25.2016.07>
- . 2016b. “Valle de Tena Dataset”. Comparative Archaeology Database: University of Pittsburgh. Consultado el 09 de enero de 2021. <http://www.cadb.pitt.edu/arguello/index.html>
- . En prensa. *Cacicazgos prehispánicos en Tunja. Estudio de los patrones de asentamiento en Motavita-Boyacá*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.
- Berrey, Adam, Robert Drennan y Chistian Peterson.** 2021. “Local Economies and Household Spacing in Early Chiefdom Communities”. *PLoS ONE* 16 (5): 1-32. <http://doi.org/10.1371/journal.pone.0252532>
- Boada, Ana María.** 2006. *Patrones de asentamiento regional y sistemas de agricultura intensiva en Cota y Suba, sabana de Bogotá (Colombia)*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.
- . 2007. *La evolución de jerarquía social en un cacicazgo muisca de los Andes Septentrionales de Colombia*, Memoirs in Latin American Archaeology n.º 17. Pittsburgh, Bogotá: University of Pittsburgh; Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- . 2013. “De pequeños grupos locales al lugar central del cacicazgo de Bogotá (Colombia)”. En *Enfoques de escala múltiple en el estudio de la organización social y el cambio en el área itismo-colombiana*, editado por Scott Palumbo, Ana Boada, William Locascio y Adam Menzies, 39-69. Bogotá; Pittsburgh; San José: Universidad de los Andes; University of Pittsburgh; Universidad de Costa Rica.
- . 2018. “Control sobre tierras, sistemas de camellones, canales y mano de obra durante el periodo prehispánico en la sabana de Bogotá, Colombia”. *Latin American Antiquity* 29 (4): 660-680. <https://doi.org/10.1017/laq.2018.44>
- Bonilla, Heraclio, ed.** 2011. *La cuestión colonial*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Bonnett, Diana.** 2002. *Tierra y comunidad: un problema irresuelto. El caso del altiplano cundiboyacense (Virreinato de la Nueva Granada) 1750-1800*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia; Universidad de los Andes.
- Bonnett, Diana y Felipe Castañeda, eds.** 2004. *El Nuevo Mundo. Problemas y debates*. Bogotá: Universidad de los Andes.

- Borja, Jaime Humberto.** 2002. *Los indios medievales de fray Pedro de Aguado: construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Botiva, Álvaro.** 1989. "La altiplanicie cundiboyacense". En *Colombia Prehispánica. Regiones Arqueológicas*, editado por Álvaro Botiva et al., 77-115. Bogotá: Colcultura; Instituto Colombiano de Antropología.
- Broadbent, Sylvia.** 1964. *Los Chibchas: organización socio-política*. Bogotá: Facultad de Sociología, Universidad Nacional de Colombia.
- . 1971. "Reconocimiento arqueológico de la laguna de La Herrera". *Revista Colombiana de Antropología* 15: 171 - 213. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1488>
- . 1986. "Tipología cerámica en territorio muisca Colombia". *Revista de Antropología y Arqueología* 2 (1-2): 35 - 72.
- Colmenares, Germán.** 1997. *La Provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada. Ensayo de historia social (1539-1800)*. Tercera ed. Bogotá: Universidad del Valle; Banco de la República; Colciencias; Tercer Mundo Editores.
- De Castellanos, Juan.** (1601) 1886. *Historia del Nuevo Reino de Granada, Colección Escritores Castellanos*. Madrid: Imprenta de A. Pérez Dubrull.
- De Puerto Alegre, Fray Gaspar.** (1571) 1988. "Relación del Nuevo Reino de Granada". En *No hay caciques ni señores. Relaciones y visitas a los naturales de América. Siglo XVI*, editado por Hermes Tovar Pinzón, 148-161. Barcelona: Sendai Ediciones.
- Drennan, Robert.** 1985. "Reconocimiento arqueológico y excavación". En *Arqueología regional en el Valle de la Plata, Colombia: informe preliminar sobre la temporada de 1984 del Proyecto Arqueológico Valle de la Plata*, editado por Robert Drennan, 117-180. Ann Arbor: Museum of Anthropology, University of Michigan.
- . 2000. *Las sociedades prehispánicas del Alto Magdalena*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- . 2006. "Field Methods and Data Base". En *Prehispanic Chiefdoms in the Valle de la Plata. Regional Settlement Patterns*, editado por Robert Drennan, 13-27. Pittsburgh, Bogotá: University of Pittsburgh; Universidad de los Andes.
- Drennan, Robert, Adam Berrey y Christian Peterson.** 2015. *Regional Settlement Demography in Archaeology*. Nueva York: Eliot Werner Publications.
- Drennan, Robert y Ana María Boada.** 2006. "Field Methods and Data Base". En *Prehispanic Chiefdoms in the Valle de la Plata. Regional Settlement Patterns*, editado por Robert Drennan, 59-81. Pittsburgh; Bogotá: University of Pittsburgh; Universidad de los Andes.

- Fajardo, Sebastian.** 2016. "Prehispanic and Colonial Settlement Patterns of the Sogamoso Valley". Tesis de Doctorado, Department of Anthropology, University of Pittsburgh, Pittsburgh.
- . 2017. "Sogamoso Settlement Dataset". Comparative Archaeology Database: University of Pittsburgh. Consultado el 10 de enero de 2021. <http://www.cadb.pitt.edu/fajardo/index.html>
- Falchetti, Ana María y Clemencia Plazas.** 1973. *El territorio de los muisca a la llegada de los españoles*, Cuadernos de Antropología 1. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Fals-Borda, Orlando.** 1957. "Indian Congregations in the New Kingdom of Granada: Land Tenure Aspects, 1595-1850". *The Americas* 13 (4): 331-351. <http://doi.org/10.2307/979439>
- . 1979. *Campesinos de los Andes*. 5a ed. Bogotá: Punta de Lanza.
- Farriss, Nancy.** 2012. *La sociedad maya bajo el dominio colonial*. México: Arte de México Conaculta.
- Fernández de Piedrahita, Lucas.** (1688) 1973. *Noticia Historial de las Conquistas del Nuevo Reino de Granada*. Vol. 1. Bogotá: Ministerio de Educación; Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Gamboa, Jorge.** 2008. "Los muisca y la conquista española: nuevas interpretaciones de un viejo problema". En *Los muisca en los siglos XVI y XVII: miradas desde la arqueología, la antropología y la historia*, editado por Jorge Gamboa, 116-139. Bogotá: Universidad de los Andes.
- . 2010. *El cacicazgo muisca en los años posteriores a la Conquista: del Sihipkua al cacique colonial, 1537-1575*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- González, Margarita.** 1979. *El Resguardo en el Nuevo Reino de Granada*. 2da ed. Bogotá: La Carreta.
- Haury, Emil y Julio Cubillos.** 1953. "Investigaciones arqueológicas en la sabana de Bogotá, Colombia (cultura Chibcha)". *University of Arizona Bulletin* 24 (2): 1-104.
- Hernández de Alba, Gregorio.** 1937a. "Arqueología el templo del sol de Goranchacha". *Revista de Indias* 2 (7): 10-18.
- . 1937b. *El mito de Goranchacha y las excavaciones en la Normal de Tunja*. Bogotá: Manuscrito sin publicar.
- Herrera, Marta.** 1988. "Ordenamiento espacial de los pueblos de indios: dominación y resistencia en la sociedad colonial". *Fronteras de la Historia* 2 (2): 93-128. <http://doi.org/10.22380/20274688.757>
- . 1996. *Poder local, población y ordenamiento territorial en la Nueva Granada -Siglo XVIII-*, Serie Historia n.º 2. Bogotá: Archivo General de la Nación.

- . 2002. *Ordenar para controlar: ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes Centrales neogranadinos. Siglo XVIII*. Bogotá: Academia Colombiana Historia; Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Jaramillo, Luis Gonzalo**. 2015. *Sopó en contexto: estudio arqueológico y documental sobre el poblamiento de la cuenca baja del río Teusacá*. Vol. 1. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Langebaek, Carl**. 1987. *Mercados, poblamiento e interacción étnica entre los Muiscas. Siglo XVI*. Bogotá: Banco de la República.
- . 1991. "Highland Center and Foothill Periphery in 16th-Century Eastern Colombia". *Research in Economic Anthropology* 13: 325-339.
- . 1992. *Noticias de caciques muy mayores: origen y desarrollo de sociedades complejas en el nororiente de Colombia y norte de Venezuela*. Medellín: Ediciones Uniandes; Editorial Universidad de Antioquia.
- . 1995a. *Arqueología regional en el territorio muisca: estudio de los valles de Fúquene y Susa*, University of Pittsburgh Memoirs in Latin American Archaeology, n.º 9. Pittsburgh, Bogotá: University of Pittsburgh; Universidad de los Andes.
- . 1995b. "Fúquene Project Dataset". Comparative Archaeology Database: University of Pittsburgh. Consultado el 11 de enero de 2021. <http://www.cadb.pitt.edu/langebaek/index.html>
- . 2001. *Arqueología regional en el valle de Leiva: procesos de ocupación humana en una región de los Andes orientales de Colombia*, Informes arqueológicos n.º 2. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- . 2015. "Valle de Leiva Dataset". Comparative Archaeology Database: University of Pittsburgh. Consultado el 11 de enero de 2021. <http://www.cadb.pitt.edu/leiva/index.html>
- . 2019. *Los muiscas. La historia milenaria de un pueblo chibcha*. Bogotá: Debate.
- Lockhart, James**. 1999. *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Londoño, Eduardo**. 1985. "Los cacicazgos muiscas a la llegada de los conquistadores españoles. El caso del zacazgo o 'reino de Tunja'". Tesis de grado, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.
- López, Mercedes**. 2001. *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar. La cristianización de las comunidades muiscas durante el siglo XVI*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- McKillup, Steve y Melinda Darby**. 2010. *Geostatistics Explained. An Introductory Guide for Earth Scientist*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Peterson, Chistian y Robert Drennan.** 2012. "Patterned Variation in Regional Trajectories of Community Growth" En *The Comparative Archaeology of Complex Societies*, editado por Michael Smith, 88-137. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pinder, David, Izumi Shimada y David Gregory.** 1979. "The Nearest-Neighbor Statistic: Archaeological Application and New Developments". *American Antiquity* 44 (3): 430-445. <https://doi.org/10.2307/279543>
- Puiggrós, Rodolfo.** 2005. *La España que conquistó el Nuevo Mundo*. Buenos Aires: Retórica Ediciones.
- Quiroga, Marcela.** 2014. "El proceso de reducciones entre los pueblos muisecas de Santafé durante los siglos XVI y XVII". *Historia Crítica* 1 (52): 179-203. <https://doi.org/10.7440/histcrit52.2014.08>
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo.** 1986. *Arqueología de Colombia. Un texto introductorio*. Bogotá: Fundación Segunda Expedición Botánica.
- Robinson, David.** 1972. "Changing Settlement Patterns in Colonial Hispanic América". En *Man, Settlement and Urbanism*, editado por Peter Ucko, Ruth Tringham y G. W. Dobleby, 929-943. Hertfordshire: Gerald Duckworth and Co. Ltd.
- Rodríguez, José.** 2011. *Los chibchas: hijos del sol, la luna y los Andes*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Alcaldía Mayor de Bogotá.
- Rozo, José.** 1978. *Los muiscas. Organización social y régimen político*. Bogotá: Fondo Editorial Suramérica.
- Sanders, William, Jeffrey Parsons y Robert Santley.** 1979. *The Basin of Mexico: Ecological Processes in the Evolution of a Civilization*. Nueva York: Academic Press.
- Silva Célis, Eliecer.** 1961. "Pinturas rupestres precolombinas de Sáchica, valle de Leiva". *Revista Colombiana de Antropología* 10: 11-36. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1639>
- . 1968. *Arqueología y prehistoria de Colombia. Libro azul*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.
- Simón, Pedro.** (1627) 1981. *Noticias históricas de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales, Biblioteca Banco Popular*. Bogotá: Banco Popular.
- Smith, Michael, Gary Feinman, Robert Drennan, Timothy Earle e Ian Morris.** 2012. "Archaeology as a Social Science". *PNAS* 109 (20): 7617-7621. <https://doi.org/10.1073/pnas.1201714109>
- Suárez García, Carlos.** 2015. "El urbanismo humanista y la 'policía española' en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVI". *Topoi* 16 (30): 127-156. <https://doi.org/10.1590/2237-101X016030005>
- Todorov, Tzvetan.** 1987. *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI Editores.

- Tovar, Hermes.** 1995. *Relaciones y visitas a los Andes*. Vols. II y III. Bogotá: Colcultura; Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Villamarín, Juan y Judith Villamarín.** 1979. "Chibcha Settlement Under Spanish Rule: 1537-1810". En *Social Fabric and Spatial Structure in Colonial Latin America*, editado por David Robinson, 25-84. Syracuse: Syracuse University.
- . 2003. "Native Colombia: Contact, Conquest and Colonial Populations". *Revista de Indias* 63 (227): 105-134. <https://doi.org/10.3989/revindias.2003.i227.554>
- Vincent, Bernard.** 1992. *1942: El año admirable*. Barcelona: Crítica.
- Wiegand, Thorsten y Kirk Moloney.** 2014. *Handbook of Spatial Point Pattern Analysis in Ecology*. Boca Ratón: Taylor & Francis.

RESEÑAS



The Return of Cultural Heritage to Latin America. Nationalism, Policy, and Politics in Colombia, Mexico, and Peru

Pierre Losson

Londres; Nueva York: Routledge 2022, 239 pp. • ISBN: 978-1-032-15383-4

<https://doi.org/10.22380/2539472X.2556>

Recibido: 18/02/2023 • Aprobado: 08/03/2023 • Publicado: 01/09/2023



Reseña

Verónica Montero Fayad

Instituto de Antropología de las Américas, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn, Alemania

<https://orcid.org/0000-0002-5879-8153>

veronicamonterofayad@yahoo.com

El libro de Pierre Losson, producto de su tesis doctoral, es una contribución valiosa a los debates sobre el retorno a Latinoamérica de bienes culturales que reposan en museos europeos y norteamericanos. La obra se suma a la escasa literatura sobre el tema que se centra en nuestro continente¹. La atención internacional se ha dirigido en los últimos años al publicitado caso de los bronce de Benín alojados en diversos museos occidentales y reclamados por Nigeria, y al informe de Felwine Sarr y Bénédicte Savoy (2018) sobre el patrimonio africano en los museos franceses. Losson se concentra en las políticas domésticas de México, Perú y Colombia, que han llevado a la formulación de las demandas de retorno de objetos; en este

1 Se pueden citar aquí los trabajos de Paulina Restrepo Navarro (2015), sobre la repatriación de bienes arqueológicos colombianos y el derecho internacional; el volumen publicado por María Julia Ochoa (2019), quien recoge estudios de caso con un enfoque multidisciplinar; el libro editado por Jacinta Arthur de la Maza y Patricia Ayala Rocabado (2020), sobre la repatriación de restos humanos indígenas a sus comunidades y descendientes; y, más recientemente, el trabajo de Khadija von Zinnenburg Carroll (2022), sobre las disputas entre México y Austria alrededor de la devolución del penacho de Moctezuma a México.

sentido, su obra se diferencia de la bibliografía disponible que se orienta más a explorar la biografía de los objetos y la conformación de colecciones, que a los procesos de reclamo y devolución mismos.

Precisamente, el autor empieza por aclarar la diferencia entre los conceptos de retorno, restitución y repatriación, ampliamente permutables en la literatura sobre el tema pero pocas veces precisados, lo que opaca las dinámicas, las prácticas y los grupos de actores involucrados. Mientras que por *retorno* se entiende la devolución de objetos removidos del territorio de un país, antes de la implementación de convenios internacionales —de modo que los casos se resuelven mediante negociaciones *ad hoc* que comprometen la participación de las altas esferas políticas—, la *restitución* implica el reintegro de objetos saqueados o robados en tiempos recientes, después de que el país de donde estos provienen ha ratificado una de las convenciones internacionales en la materia (Losson 2022, 3). La *repatriación*, que en español supone el regreso a la patria y abarca convenientemente procesos de retorno y restitución, se refiere a la entrega que hace una institución nacional o internacional de restos humanos u objetos sagrados a la comunidad que los creó, fabricó, usó o enterró y no a autoridades estatales (4). Haciendo esta distinción, Losson emplea en su estudio el término retorno, lo que le permite enfocarse en el plano político de los procesos y no estancarse en argumentos jurídicos.

Por otra parte, siguiendo los planteamientos de Laurajane Smith (2006) sobre el patrimonio cultural, definido no como una cosa dada y heredada de generación en generación, sino como un proceso social y cultural que involucra actos de memoria para crear formas de entender y actuar en el presente, Losson argumenta que los reclamos de retorno en los tres países analizados son producto de políticas nacionalistas, promovidas por los Estados, en donde el patrimonio se usa políticamente para promover una visión de nación. Para tal efecto, el autor examina dos ejemplos por cada país en cuestión, y enfoca su atención en objetos precolombinos sacados de sus países de origen hace decenios o incluso siglos, pero que solo a partir de las últimas dos décadas del siglo XX empezaron a reclamar activa y públicamente los respectivos Estados.

Los objetos estudiados de México son el penacho de Moctezuma y los murales de Teotihuacan. El primero, que desde finales del siglo XVI se encontraba entre las colecciones del castillo de Ambras en Innsbruck y era patrimonio de la familia real de los Habsburgo, hoy se encuentra en el Weltmuseum de Viena (Austria). Los murales de Teotihuacan, ubicados desde 1976 en el Museo de Young en San Francisco (Estados Unidos), fueron parcialmente devueltos en la década de 1980. De Perú se analizan la colección de Machu Picchu albergada desde la década de 1910

en el Peabody Museum de la Universidad de Yale (Estados Unidos) y repatriada en 2010, y los textiles de Paracas devueltos en 2014 por el Museo de la Cultura del Mundo en Gotenburgo (Suecia), donde estaban desde la década de 1930. Finalmente, las colecciones examinadas de Colombia son el Tesoro Quimbaya, desde 1892 en España, que hoy se exhibe en el Museo de América en Madrid, y las estatuas de San Agustín, que se encuentran desde 1923 en el Museo Etnológico de Berlín (Alemania).

A lo largo de cinco capítulos, el autor se vale de los casos mencionados para discutir en macro, meso y microescalas, así como en contrapunto, las razones que han llevado a los países de origen a pedir, apenas en los últimos cuarenta años, el retorno de objetos específicos albergados en instituciones extranjeras y los motivos que han empujado a una variedad de actores locales, nacionales e internacionales a apoyar o no tales demandas. Los objetos prehispánicos que Losson explora son también interesantes porque han desempeñado, desde el siglo XIX, una función fundamental en la construcción de un proyecto nacional liderado por el Estado.

El autor distingue tres narrativas de lo nacional que se han configurado en los tres países de estudio, factor que incide de modo decidido en los reclamos de retorno y en el tipo de objetos solicitados. No es coincidencia que en México, en donde se ha desplegado un nacionalismo centralizado, cimentado en una continuidad espaciotemporal entre México y Tenochtitlan, como capital mexicana desde tiempos precolombinos, los objetos en disputa sean los murales y el penacho. En Perú, cuyo discurso nacionalista se desdobra en dos frentes, Cusco, la capital prehispánica inca, y Lima, el centro político y administrativo desde la colonia, ha determinado el destino final de las colecciones retornadas: por un lado, las piezas de Machu Picchu están ahora en Cusco, mientras que los textiles de Paracas se depositaron en el Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia en Lima, en un esfuerzo del Estado por mantener el control centralizado de los objetos. En Colombia, en donde el discurso nacionalista es multipolar, estructurado mediante la articulación entre Bogotá y los centros regionales, las colecciones reclamadas provienen de territorios apartados de la capital.

Desde la década de 1980, no obstante, el discurso homogeneizante de nación empleado en los países investigados ha sido desafiado por los procesos de democratización, la lucha del Estado contra las guerrillas y otros grupos armados ilegales y la introducción de políticas neoliberales globalizantes. Esto ha llevado a los Estados a redefinir nuevos recursos para actualizar el discurso nacionalista. Así, en los países latinoamericanos, el patrimonio cultural y las solicitudes de retorno

se han convertido en estrategias políticas de renovación y reincorporación de *lo indígena* y el pasado prehispánico a las narrativas hegemónicas contemporáneas.

De este modo, una de las conclusiones más significativas del estudio de Losson es que, aunque las solicitudes de devolución provenientes de esos países pueden parecer subversivas en el contexto internacional, en América Latina sirven a un relato conservador que perpetúa el nacionalismo heredado del siglo XIX. Asimismo, tales reclamos son performativos, en el sentido de que es irrelevante si las colecciones solicitadas son devueltas o no; lo importante es que son requeridas. De allí que los objetos ausentes sean útiles para unificar, en tanto símbolos aglutinantes de la identidad nacional.

Al entender las solicitudes de retorno como un fenómeno político, Losson se ocupa además de la participación de una serie de “emprendedores políticos” (80), más allá de las acciones de los Estados como entidades despersonalizadas y abstractas y de la articulación histórica de políticas culturales, temas explorados en los tres primeros capítulos. En el cuarto apartado, quizá el más robusto del libro, el autor desglosa los actores específicos que participan en los reclamos y el retorno de los objetos y sus motivaciones. Losson identifica tres tipos de actores: la sociedad civil, los expertos —antropólogos, arqueólogos, restauradores, curadores e historiadores, entre otros—, y las entidades estatales a cargo del patrimonio cultural en cada país, que incluyen desde institutos nacionales de antropología, arqueología e historia, hasta ministerios de cultura y de relaciones exteriores. Además, hace énfasis en la agencia de los actores de la sociedad civil para construir sus propios relatos sobre patrimonio cultural, y en cómo se cristaliza en las iniciativas de reclamos de retorno de objetos desde este sector de la sociedad.

A excepción de los textiles de Paracas y de los murales de Teotihuacan, donde las propias instituciones se aproximaron primero a los Estados peruano y mexicano para devolverles los objetos, los demás pedidos de retorno han provenido de individuos concretos. De esta manera, Losson establece que los Estados no se han anticipado a los reclamos, sino que, de hecho, han reaccionado a las exigencias de los ciudadanos. En todo caso, los Estados de los países estudiados han sido exitosos al reivindicar para sí la tutela del patrimonio cultural, toda vez que la sociedad civil no les disputa la jurisdicción ni el control sobre los objetos. Antes bien, aprueba que estos sean los agentes naturales que se ocupen del manejo, protección y conservación del patrimonio. Aun así, los representantes de la sociedad civil le exigen al Estado desempeñar su misión, es decir, demandar y diligenciar el retorno de los objetos en el exilio.

Al mismo tiempo, los expertos, con sus credenciales académicas y profesionales, abogan porque los reclamos se mantengan en un nivel técnico-administrativo y no sean acaparados por los políticos. Además, el conocimiento científico de los especialistas sirve para legitimar su posición en los debates sobre los objetos en disputa y, a la vez, para deslegitimar a los actores de la sociedad civil y sus narrativas. Igualmente, las prácticas de los profesionales en los países estudiados contribuyen a que las colecciones retornadas sean remusealizadas, al asegurarse de que se depositen en instalaciones adecuadas para su conservación, estudio y exhibición. Así pues, la función del objeto retornado sigue siendo la de objeto de museo.

En cuanto a los estamentos estatales, Losson sugiere que las ramas ejecutiva, legislativa y judicial de los países deben actuar con unanimidad, de manera que se transmita una coherencia en la versión de nación que se quiere construir. Colombia es un caso interesante en este sentido, porque presenta un desequilibrio en las ramas del poder, y el Estado no actúa de forma unívoca para enfrentar los reclamos de devolución tanto del Tesoro Quimbaya como de las estatuas de San Agustín. La rama judicial, de la mano de la Corte Suprema de Justicia y de tribunales administrativos, ha ordenado al Estado cumplir su obligación de velar por la protección y preservación del patrimonio cultural de la nación, de manera que es su deber iniciar las gestiones necesarias para el retorno de los objetos colombianos que permanecen en el extranjero.

Sin embargo, Losson anota que los grandes ausentes en estos relatos de patrimonio y nación que compiten entre sí, son las comunidades indígenas, no porque carezcan de competencia para hacer sus propios reclamos o no tengan sus propias versiones del asunto, sino porque se les ha excluido históricamente del discurso nacional con el argumento de la construcción de una nación mestiza, a lo sumo multicultural, en la que los objetos del pasado indígena son desligados del presente nativo².

-
- 2 Una excepción es el pedido de retorno de dos máscaras de la comunidad indígena kogui de la Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia) albergadas en el Museo Etnológico de Berlín, entidad adscrita a la Fundación Patrimonio Cultural Prusiano (Stiftung Preußischer Kulturbesitz). En un hecho sin precedentes, en septiembre de 2022, el Gobierno colombiano oficializó la demanda de devolución ante Alemania, luego de que en 2013 una comisión de dos autoridades kogui (mama Pedro Juan q. e. p. d. y el cabildo gobernador José de los Santos Sauna q. e. p. d.), visitara el museo y solicitara la devolución de los objetos ante las entidades culturales de ese país (véase la declaración de prensa de la Embajada colombiana: <https://www.cancilleria.gov.co/newsroom/news/comunicado-conjunto-fundacion-patrimonio-cultural-prusiano-berlin-spk-coopera>). Las máscaras kogui fueron finalmente devueltas a Colombia el 16 de junio de 2023, luego de la visita oficial del presidente Gustavo Petro a Alemania. Días después, el 28 de junio, el presidente entregó las máscaras a los koguis en el

Finalmente, al ponderar en macroescala el papel de organismos e instrumentos internacionales implicados en el retorno de bienes culturales a los países de origen, el autor evidencia poco alcance y eficacia de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) y del Instituto Internacional para la Unificación del Derecho Privado (Unidroit, por sus siglas en inglés) y sus convenciones de 1970 y 1995, respectivamente, lo mismo que de convenios como los Acuerdos de Repatriación Mutuamente Beneficiosos (Mutually Beneficial Repatriation Agreement, MBRA). Si bien estos han proporcionado estándares, parámetros y herramientas contra el tráfico ilícito de objetos culturales y a favor del retorno, ninguno es jurídicamente vinculante, de manera que las entidades tenedoras de los objetos no están obligadas a devolverlos. En cambio, uno de los aspectos decisivos para el éxito del retorno de objetos ha sido, como lo demuestra el autor, la naturaleza de las instituciones y de los museos que albergan las colecciones. Los textiles de Paracas y los murales de Teotihuacan, que se encontraban en museos municipales, y las piezas de Machu Picchu que se hallaban en una institución sin ánimo de lucro, muestran dos aspectos de estas instituciones que favorecieron el retorno de las colecciones: disponían de más libertades a la hora de decidir sobre sus acervos, pero a la vez eran más vulnerables y evidenciaban una situación de inferioridad con respecto a los Estados peruano y mexicano. No sucede lo mismo con museos públicos de índole nacional como el Weltmuseum de Viena y el Museo Etnológico de Berlín, que reciben todo el soporte de sus Estados, de cara a los cuales sus pares latinoamericanos están en desigualdad para negociar.

The Return of Cultural Heritage to Latin America demuestra la naturaleza política de los reclamos de retorno y la complejidad y excepcionalidad de cada caso, aun si se trata de objetos solicitados por un mismo Estado. Incluso expone las incongruencias en sus actuaciones con relación a lo que se reclama. No obstante, con el propósito de mantener un equilibrio entre las particularidades de cada país y caso estudiado, así como las generalidades entre ellos, el autor acude en ocasiones a simplificaciones e inconmensurabilidades. Breves ejemplos son el papel que desempeñaron los museos nacionales en el siglo XIX en la conformación de un discurso nacional, en donde a excepción del caso mexicano, los museos de Colombia y Perú no tuvieron tal relevancia, como lo refiere Losson³. De igual manera, la

.....
territorio ancestral de la comunidad tagueeka, resguardo Kogui, Malayo, Arhuaco en el municipio de Dibulla, La Guajira.

- 3 Achim y Podgorny (2013, 21) anotan que en Latinoamérica es usual pensar que los museos se establecieron como máquinas para representar a la nación, sin considerar que, como instituciones, no

institucionalización de la arqueología no significó, en un principio, consenso en las metodologías de excavación y conservación ni tampoco en los significados y la exhibición de los objetos⁴. Por último, se puede mencionar el rol de la lucha contrainsurgente en los procesos de democratización, ya que el autor equipara la lucha contra Sendero Luminoso en Perú y la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) en Colombia con la del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México.

Con todo, el libro es un gran aporte para entender los reclamos de retorno de bienes culturales en los países analizados, porque desentraña el entramado de actores y entidades locales, nacionales e internacionales en correlación con una serie de circunstancias sociales, políticas y económicas particulares que obligan a complejizar los debates sobre el tema sin que se pueda dar una respuesta simple, afirmativa y generalizante. En el caso colombiano el libro de Losson resulta imprescindible, toda vez que en el actual gobierno del presidente Gustavo Petro, elegido para el periodo 2022-2026, el retorno de piezas se está consolidando como una política de Estado.

Referencias

- Achim, Miruna e Irina Podgorny.** 2013. “Introducción. Descripción densa, historia de la ciencia y las prácticas del coleccionismo en los años de la revolución, la guerra y la independencia”. En *Museos al detalle: colecciones, antigüedades e historia natural. 1790-1890*, editado por Miruna Achim e Irina Podgorny, 15-26. Rosario: Protohistoria Ediciones.
- Bueno, Christina.** 2010. “Forjando patrimonio: The making of Archaeological Patrimony in Porfirian Mexico”. *Hispanic American Historical Review* 90 (2): 215-245 <https://doi.org/10.1215/00182168-2009-133>

.....

son equivalentes en todas las épocas y lugares. En esta misma línea, el dossier de Podgorny y Lopes (2016) sobre los museos poscoloniales en la América hispana y portuguesa ofrece una diversidad de ejemplos sobre cómo estas instituciones surgieron a partir de la conjugación de intereses comerciales, el desarrollo de la historia natural y el mantenimiento y creación de redes mercantiles, diplomáticas y científicas de las nuevas repúblicas con otras naciones.

- 4 Al respecto se pueden citar el artículo *Forjando patrimonio: The Making of Archaeological Patrimony in Porfirian Mexico* de Christina Bueno (2010), y en el caso colombiano la conocida controversia entre José Pérez de Barradas y Gregorio Hernández de Alba sobre San Agustín (Langebaek 2010).

- Arthur de la Maza, Jacinta y Patricia Ayala Rocabado, eds.** 2020. *El regreso de los ancestros. Movimientos indígenas de repatriación y redignificación de los cuerpos*. Santiago de Chile: Servicio Nacional de Patrimonio Cultural de Chile.
- Langebaek Rueda, Carl Henrik.** 2010. "Diarios de campo extranjeros y diarios de campo nacionales. Infidencias de José Pérez de Barradas y de Gregorio Hernández de Alba en Tierradentro y San Agustín". *Antípoda* 11 (julio-diciembre): 125-161 <https://doi.org/10.7440/antipoda11.2010.08>
- Losson, Pierre.** 2022. *The Return of Cultural Heritage to Latin America. Nationalism, Policy, and Politics in Colombia, Mexico, and Peru*. Londres; Nueva York: Routledge.
- Ochoa, María Julia, ed.** 2019. *Colecciones y repatriación de bienes arqueológicos y etnográficos: una mirada multidisciplinar*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Podgorny, Irina y Maria Margaret Lopes.** 2016. "Filling in the picture: nineteenth-century museums in Spanish and Portuguese America". *Museum History Journal* 9 (1): 3-12 <https://doi.org/10.1080/19369816.2015.1118258>
- Restrepo-Navarro, Paulina.** 2015. *Le droit du patrimoine culturel colombien à l'épreuve de la restitution internationale de biens archéologiques*. París: L'Harmattan.
- Sarr, Felwine y Bénédicte Savoy.** 2018. *Restituer Le Patrimoine Africain*. París: Philippe Rey; Seuil.
- Smith, Laurajane.** 2006. *Uses of Heritage*. Londres: Routledge.
- Von Zinnenburg Carroll, Khadija.** 2022. *The Contested Crown: Repatriation Politics between Europe and Mexico*. Chicago: University of Chicago Press.

Tensiones antropológicas: reflexividad y desafíos en investigación

José Luis Escalona y Sergio Zendejas, editores

San Andrés Cholula, Ciudad de México: Fundación Universitaria de las Américas;
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social 2022, 362 pp.

ISBN 978-607-8674-69-5 (Udlap) • ISBN 978-607-486-659-9 (Ciesas)

<https://doi.org/10.22380/2539472X.2558>

Recibido: 20/02/2023 • Aprobado: 29/03/2023 • Publicado: 01/09/2023



Reseña

Sandra Patricia Martínez B.

Universidad del Valle, Colombia
sandra.p.martinez@correounivalle.edu.co
<https://orcid.org/0000-0002-4411-1349>

La insistencia de Bourdieu en la necesidad de objetivar las condiciones de posibilidad que enmarcan el proceso de producción de conocimiento, que él mismo pondría en práctica en algunas de sus obras como *El baile de los solteros* o *Autoanálisis de un sociólogo*, se cristaliza en este volumen colectivo en el que la reflexión sobre las tensiones que surgen en la praxis investigativa antropológica deja de estar en la trastienda o relegada a las consabidas “consideraciones metodológicas”, para pasar al centro de la escena. Amén de este mérito, que no es menor, *Tensiones* se incorpora al debate sobre las formas de conocer en antropología desde itinerarios investigativos anclados en contextos de diversos países latinoamericanos —aunque buena parte de los casos estudiados tienen lugar en México—. Lo hace, además, desde una modalidad de publicación que, como la del libro, les permite a sus autores abordar las distintas aristas del debate sin preocuparse por ajustar sus contribuciones a un número acotado de palabras o a un formato pre-determinado.

De esta manera, *Tensiones* se suma a otros esfuerzos colectivos efectuados en América Latina por situar las condiciones sociales de producción de la investigación en el centro de la reflexión, como el que coordinan Castro y Blazquez (2017), sobre los desafíos que implica hacer trabajo de campo en contextos de violencia.

En beneficio del lector, el libro organiza los nueve capítulos que lo componen en tres partes que agrupan sendos niveles de reflexión en torno a las tensiones propias del oficio de investigar en antropología; aun cuando es preciso señalar que estas preocupaciones son, o deberían ser, compartidas por científicos sociales de otras áreas disciplinares.

Con el sugestivo título de “Entre misiones, militancias y coproducciones”, la primera parte reúne cuatro trabajos (Liffman, Agudo, Guevara y Zendejas y Ávila y Zendejas) que se interrogan por la manera en que la militancia de los autores en ciertos movimientos u organizaciones sociales —o, para no ir tan lejos, su identificación con determinadas causas o principios—, condiciona el tipo de conocimiento que producen sobre las colectividades que acompañan. No es difícil anticiparse a los conflictos éticos y morales que este doble posicionamiento —como investigadores y como activistas sociales— les plantea a los arquitectos de estos estudios, como cuando Liffman se pregunta por la autoridad de los académicos para desacreditar las llamadas “tradiciones inventadas” o el “esencialismo estratégico” a los que se adhieren los pueblos indígenas para defender su territorio y su cultura. O cuando Agudo confiesa las dificultades que enfrentó para neutralizar su compromiso político como consultor y el efecto que esto produjo en la “cancelación” de su papel como etnógrafo. O cuando Guevara y Ávila, de la mano de Zendejas, toman distancia de sus aproximaciones iniciales a sus objetos de estudio, profundamente permeadas por su implicación en las luchas de los colectivos analizados, para revisarlas críticamente en sus investigaciones de posgrado.

La segunda parte del libro, intitulada “Taxonomías, clasificaciones, jerarquías”, reúne un conjunto heterogéneo de trabajos (Bedoya, López y Escalona), que evidencia las contiendas por las formas de representación, no solo de las poblaciones estudiadas, sino también de la antropología misma y de quienes la ejercen. La contribución de Bedoya discute cómo la imagen pública de la antropología, que se ha construido en lo que él denomina el contexto del posgenocidio en Guatemala, está mediada por el extrañamiento, la desconfianza y la hostilidad, derribando así el mito de la “identificación natural” entre el antropólogo y sus interlocutores, cuando este pertenece a, o es connacional de, los sujetos que estudia. En un sentido distinto, López disecciona la obra de la antropóloga Susan Drucker, quien realizó su investigación en un poblado oaxaqueño a mediados del siglo pasado, para

problematizar dos de los presupuestos fundamentales de la ideología del mestizaje, esto es, la supuesta existencia de fronteras fijas entre indígenas y mestizos y las ideas de pureza y mezcla asociadas a unos y otros, respectivamente. Por su parte, Escalona, quien también es autor de la introducción del libro, establece un paralelo entre los lenguajes fílmico y antropológico como formas disputadas de representar *lo maya*, mostrando la delgada línea que separa la ficción de la realidad y el papel que antropólogos y cineastas juegan en la producción de discursos sobre esta última.

La tercera y última parte, que tiene como título “*Modus operandi: de la objetivación del *illusio*, al *intellectus* y la ética*”, reúne dos trabajos (Roth y Larsson) que constituyen una invitación a problematizar la idea misma de reflexividad. En su texto, Roth discute la relación entre el mundo social y las obras culturales, entendidas como productos de la creatividad humana. A juicio del autor, esta relación es similar al ejercicio de objetivación participante propuesto por Bourdieu, en cuanto implica situar al autor o al etnógrafo, según sea el caso, en el mundo social. Es decir, examinar sus orígenes sociales y los del público al que se dirigen sus creaciones, así como las expectativas a las que estas responden. Larsson agrega una vuelta de tuerca a este debate, al introducir la distinción entre reflexividad política y reflexividad poética, entendiendo la primera como la búsqueda de soluciones a problemas prácticos, y la segunda, como la exploración de los límites del conocimiento establecido. Asimismo, el autor hace un llamado a “tomarse la ética en serio”, lo que supone tener en cuenta que esta no es homogénea, sino que existen diferentes perspectivas sobre ella.

Leyendo entre líneas emergen otras tensiones comunes a varias de las contribuciones del libro, pese a la diversidad de objetos de estudio abordados y a la especificidad de los contextos espacio temporales en donde se desarrollan las investigaciones. La primera de ellas tiene que ver con la dificultad, por no decir imposibilidad, que enfrenta el etnógrafo de sustraerse de los conflictos internos existentes en las colectividades que estudia, lo que no solamente puede afectar sus relaciones con algunos de los grupos en contienda, sino también sus posibilidades de acceder a ciertas parcelas de la realidad. De ello da cuenta el trabajo de Agudo, a propósito del proceso de elección de la “junta de mejoras”, en el que él y su equipo fueron alineados con uno de los grupos de interés existentes en la localidad. También el de Guevara y Zendejas, en tanto que la afinidad de la primera con uno de los líderes históricos de la comunidad la mantuvo ignorante, durante mucho tiempo, de la existencia de otro grupo de comuneros que no compartía las acciones y discursos de ese líder. Y el de Bedoya, quien señala las limitaciones propias de los

enfoques colaborativos que, al tomar posición a favor de los subalternos, dejan de lado a otros actores con visiones y conductas moralmente condenables.

El último planteamiento nos sitúa en el terreno de la segunda de las tensiones emergentes. En varios de los trabajos, sus autores manifiestan el dilema ético que enfrentan al tener que develar resultados que, en algunos casos, son adversos a las causas defendidas por los individuos u organizaciones que acompañan, las cuales generalmente ocupan posiciones subalternas. Esta preocupación en torno a si las etnografías deben hablar o no el lenguaje “políticamente correcto” se encuentra presente en los trabajos de Liffman, Guevara y Zendejas y en el de Ávila y Zendejas. En el primer caso, constituye, de hecho, el meollo de la discusión planteada por el autor, quien se pregunta por el tipo de hallazgos que los etnógrafos están autorizados a divulgar y por la manera en que estos deben evitar posibles daños a las personas que han decidido participar en sus estudios. Por su parte, Guevara y Zendejas optan por el imperativo de someter a escrutinio crítico a todos los grupos, posiciones e intereses, sin privilegiar a ninguno de ellos ni tomar partido a favor de sus causas, vengan de donde vengan. Ávila y Zendejas, en cambio, logran decantar una estrategia investigativa con la que ofrecen una visión matizada de las reivindicaciones campesinas sin renunciar a su implicación con estas luchas ni contribuir a deslegitimarlas.

De esta tensión emerge una tercera que tiene que ver con la suposición según la cual la investigación académica debe tener una utilidad social. Al respecto, vale la pena traer a colación el diálogo de Larsson con Guevara y Zendejas. A juicio de Larsson, aunque los autores de esta última contribución son conscientes de las dificultades que acarrea la ceguera política para la producción de interpretaciones ponderadas de la realidad, les hizo falta dar un último paso hacia el cuestionamiento de la pretendida utilidad que debe tener el conocimiento, algo que solo se logra cuando la dimensión ética se incorpora al ejercicio reflexivo. Creemos que los siguientes interrogantes de Escalona nos ayudan a situar los términos en los que debe plantearse el debate en torno a estas dos últimas tensiones: “Además, ¿al renunciar a la historia verdadera —al positivismo si esa es una de sus condiciones— renunciamos también a la investigación que busca evidencias y entendimiento de la producción de las cosas, en aras de lo útil o lo políticamente correcto en un momento específico de las disputas y reivindicaciones? ¿Las tensiones se resuelven simplemente reivindicando que la investigación (antropológica) es siempre producción posicionada de conocimientos específicos en torno a una lucha, o problematizando la pregunta por quiénes y en qué condiciones algo es considerado «políticamente correcto», o, por el contrario, postulando que se

puede realizar desde alguna supuesta posición trascendente o libre de condicionamientos sociales, dentro y fuera del trabajo de campo y de las instituciones académicas?” (2022, 23).

Referencias

Castro, Yerko y Adèle Blazquez. 2017. “Micropolíticas de la violencia. Reflexiones sobre el trabajo de campo en contextos de guerra, conflicto y violencia”. *Cuadernos de Trabajo de MESO*, 5. México: Laboratorio Mixto Internacional MESO. <https://meso.hypotheses.org/871>