

rca

revista colombiana de antropología

60 / 2

MAY.-AGO. 2024

e-ISSN: 2539-472X

BOGOTÁ, COLOMBIA



ICANH

rca

revista colombiana de antropología

60 / 2

MAY.-AGO. 2024

e-ISSN: 2539-472X

<https://doi.org/1022380>

Bogotá, Colombia



ICANH



Revista Colombiana de Antropología

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

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

Editores de la sección arqueológica
Beatriz Eugenia Rincón
Luis Francisco López Cano

Coordinadora editorial de la RCA
María Eva Mangieri

Asistente editorial de la RCA
María Camila Jaimes

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
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

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

La *Revista Colombiana de Antropología* es una revista científica cuatrimestral 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 (Q2)
- 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

Andrés Delgado Darnalt

Coordinación editorial

Bibiana Castro Ramírez

Corrección de estilo

Fernando Urueta Gutiérrez

Diagramación

María Libia Rubiano Marulanda

Diseño editorial y pauta interna

Nathalia Rodríguez González

Ilustración de cubierta

Testigo del río Magdalena, fotografía de Juan M. Echavarría

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), 2024

La *Revista Colombiana de Antropología* 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:

Diego Cagüeñas Rozo, Universidad Icesi, Colombia

Juan Camilo Cajigas Rotundo, Pontificia Universidad Javeriana, Colombia

Daniel Varela Corredor, University of Michigan, Estados Unidos

Ana Claudia Duarte Rocha, Universidade de São Paulo, Brasil

María Isabel Galindo Orrego, Universidad Icesi / Universidad del Valle, Colombia

Fernán González, Cinep, Colombia

Zenaida Osorio, Universidad Nacional de Colombia

César Moreno Baptista, Universidad de Caldas, Colombia

Javier Rivera Sandoval, Universidad del Norte, Colombia

Gabriela Robledo Hernández, Ciesas, México

“Amañarse por acá”: formas de quedarse en un “origen” boyacense de la migración rural

“Amañarse por acá”: *Staying in an “Origin” of Rural Migration, in Boyacá*

“Amañarse por aca”: *formas de permanecer em uma “origem” boyacense da migração rural*

Recibido: 08/06/2023 • Aprobado: 31/10/2023 • Publicado: 01/05/2024

Mónica Cuéllar Gempeler

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia

monicacuellarg@javeriana.edu.co

<https://orcid.org/0000-0003-4455-8156>

Resumen

Este artículo se pregunta por el esfuerzo que se requiere para *quedarse* en veredas boyacenses con una larga historia de migración rural, a partir de la exploración de los caminos de la palabra *amañarse*. En sintonía con la invitación a replantear la comprensión lineal de la migración, busca apreciar el trabajo repetitivo que se hace para sostener determinados presentes campesinos. Sugiere que el esfuerzo de quedarse es práctico, pero también narrativo. Propone, asimismo, que las palabras derivadas de *amañarse* se desenvuelven como una canción. Es una especie de canto que reconfigura los términos en los que se suelen contar las historias migratorias y que, insistiendo en regresar a lugares dibujados como un tipo de “pasado”, se abre sutilmente a la posibilidad de un futuro compartido y emplazado. Es, finalmente, un camino sonoro que nos invita a escuchar de otro modo la dificultad y el gusto de encontrar *amañeo*.

Palabras clave: quedarse, migración rural, vida campesina, Boyacá (Colombia), narrativa, canción

Abstract

This paper seeks to understand the effort required to *stay* in rural areas of Boyacá with a long history of out-migration, by following the paths of the word *amañarse*. In tune with

the invitation to reconsider the linear understanding of migration, it searches to appreciate the repetitive work made to sustain certain rural presents. It suggests that staying is a practical effort, but also an effort of narrative. It further proposes that the words of *amañarse* unfold in a way similar to a song. It is a kind of singing that reconfigures the terms in which migration stories tend to be told and that, insisting in returning to places rendered as a kind of “past”, opens subtly to the possibility of a shared future, emplaced. It is a sonic path that invites us to listen differently to the difficulty and the pleasure of finding *amaño*, of wanting to stay.

Keywords: staying, rural migration, peasant life, Boyacá (Colombia), narrative, song

Resumo

Este artigo se pergunta pelo esforço necessário para permanecer em aldeias de Boyacá com uma longa história de migração rural, a partir da exploração dos caminhos da palavra *amañarse*. Em sintonia com o convite a repensar a compreensão linear da migração, o texto procura valorizar o trabalho repetitivo que é feito para sustentar determinados presentes camponeses. Sugere que o esforço para permanecer é prático, mas também narrativo. Além disso, propõe que as palavras derivadas de *amañarse* se desenvolvem como uma música. É uma espécie de canto que reconfigura os termos em que habitualmente são contadas as histórias migratórias e que, insistindo no retorno a lugares desenhados como um tipo de “passado”, abre-se subtilmente à possibilidade de um futuro compartilhado e situado. É, por fim, um caminho sonoro que nos convida a ouvir de uma forma diferente a dificuldade e o prazer de encontrar *amaño*.

Palavras-chave: permanecer, migração rural, vida camponesa, Boyacá (Colômbia), narrativa, canção

Sobre el mediodía, desde una de las tiendas esquineras que dan contra el parque de la iglesia de San Miguel de Sema, la calle se ve desocupada. Su extensión pavimentada, de más o menos siete cuadradas, en poco va a ser transitada por el montón de estudiantes que salen del colegio después de las dos. Anticipamos sus voces, las risas y los chismes, el gusto perceptible de entrelazar los codos como ganchos, el gesto de la mano que busca en el bolsillo del uniforme lo de un dulce o un helado, o lo del bus que acorta el regreso a las veredas. Por un rato la cabecera del pueblo se verá llena, pero ya me han enseñado a advertir en la plenitud una especie de espejismo: esa multitud joven se renueva cada año, pero no envejece acá. Casi todos los recién graduados se van, así como la generación que vino antes y la que vino antes de esa. Se van a ciudades o a otros campos a buscar *su futuro*. Se van a buscar *una vida mejor*.

En la tienda, antes de la masa de estudiantes y después de haber almorzado muy temprano, con Claudia Pineda soplamos y sorbemos tinto contra el sueño. Recién acabada la mañana, el pueblo todavía parece “un cementerio”, dice

Claudia que “parece como muerto”; lo dice con la cabeza recostada sobre los brazos y los brazos sobre el mostrador de madera que, en este enero de 2017, según sus cálculos, debe tener cerca de cuarenta años, lo mismo que ella y yo. Ha estado parada desde el amanecer, sirviendo tintos, calentando arepas con queso, pendiente de quienes paran en la tienda antes de irse a trabajar o al llegar de ordeñar. Ya cada quien cogió su rumbo y estamos nomás las dos, luchando contra el peso que ya quiere cerrarnos los párpados. Desde su descanso sobre el mesón me pregunta: “¿Y usted sí se amaña por acá?”.

De cuando en cuando, Claudia va a traer de vuelta esta pregunta, y yo voy a volver a responder lo mismo, cada vez. No es que mi respuesta no la convenza, yo creo que Claudia sabe que aquí encontré amaño, aquí en San Miguel, aquí en esta cuadra al frente del parque de la iglesia, aquí en su tienda donde nos hicimos amigas hace ya más de diez años. Pero hay algo que nos va a devolver, en esas horas quietas, a ese cuestionamiento. Luego simplemente lo soltaremos, tomaremos más tinto, seguiremos charlando de todo y de nada, seguiremos pasando el tiempo juntas sobre esa calma adormilada que nos arrulla hacia el principio de la tarde. Ya nos volverá a encontrar, después, sobre el medio sueño de otro mediodía. ¿Y usted sí se amaña por acá?

En la oscilación de esta pregunta, quiero seguir el rastro de la palabra que acoge, de la palabra *amañarse*, con sus particulares sonoridades, los muchos significados que recoge y los caminos que despliega en su enunciación. Me propongo hacer esto partiendo de la manera como esta palabra da expresión al deseo de *quedarse* y considerando cómo lo hace junto al conocimiento de la migración rural que, desde el siglo XX, ha sido constante en el departamento de Boyacá (Colombia), donde se sitúa el municipio de San Miguel de Sema. A través de las formas de amañarse, me aproximo a esta historia migratoria desde un lugar que sería llamado “de origen”, apreciando los conocimientos y movimientos con los que se hace de este tipo de origen un destino. Busco así aprender de las personas que avivan un movimiento hacia el centro de presentes compartidos, si no hacia el tipo de “vida mejor” o de “futuro” que la gente ha tendido a buscar en otras partes.

Este escrito entonces se une al largo esfuerzo por replantear la comprensión lineal de la migración que, entendiendo el acto de migrar como un movimiento progresivo, conlleva la conceptualización de los lugares de los que se alejan los migrantes como una especie de pasado; se trata de una visión que, al tiempo, implica la comprensión del hecho de quedarse en estos lugares como un estancamiento (Dick 2010; Ralph y Staeheli 2011). En contraste con esta comprensión, y

en línea con la propuesta de pensar en conjunto el *desarraigo* y el *rearraigo* como experiencias que nos ocupan tanto “en casa” como por fuera (Ahmed *et al.* 2003), como experiencias que incluso podemos vivir dentro de nuestros propios cuerpos, me adhiero a la idea de que migrar no es lo mismo que estar desapegado y quedarse no es lo mismo que estar quieto (Ahmed *et al.* 2003, 1). Así como la partida de los migrantes no siempre implica el quiebre de sus relaciones emplazadas, sino que más bien suele extenderse a lo largo de múltiples lazos transfronterizos (Kearney 1986; Sayad 1999; Schiller, Basch y Szanton 1995), el asentamiento de quienes se quedan, de quienes se resisten a cruzar algún tipo de frontera, no necesariamente se encuentra en tierra firme. Quedarse puede ser un esfuerzo constante, repetitivo, que se mueve en contra de las muchas corrientes que desarraigan (Schewel 2019): el esfuerzo de recuperar el lugar al que uno sabe que pertenece y que rara vez se puede dar por sentado (Cuéllar Gempeler 2020).

Quedarse es un trabajo práctico, material; es un trabajo que, quiero sugerir, también es narrativo. Nos arroja en la búsqueda de elaborar otros modos de decir lo que podemos ser, otro tipo de relatos que, al surgir de las texturas palpables de presentes cambiantes, no se dejen capturar por las narrativas dominantes (Stewart 2007). Me voy a referir aquí en especial a la narrativa del progreso que subyace a la comprensión lineal de la migración y que, en la configuración de un *cronotopo modernista* (Dick 2010), hace de aquellos lugares que se desvían de sus lógicas un pasado doblegado en el atraso; un pasado que por décadas se asoció a la vida rural colombiana (Fals Borda 1957; Gutiérrez de Pineda 1958) y del que, siguiendo la orientación de las lógicas progresistas, no podríamos sino alejarnos. Encontrar otra forma de moverse parece ser necesario para mantener ciertos emplazamientos campesinos, y es también una búsqueda que sucede en el lenguaje, que “está ‘preñado’ de materia” (Marx y Engels [1932] 2014, 25), que está preñado de historia (Yie 2022, 144), que es tangible y versátil, que crece en el mundo y entre la gente. Es la exploración de “un vocabulario para usar, para encontrar nuestro camino en él, para cambiarlo en la medida en que lo consideremos necesario, mientras seguimos haciendo nuestro lenguaje y nuestra historia” (Williams [1976] 2003, 28).

Es a esto a lo que me quiero acercar en este ensayo que, sobre la resonancia de la pregunta de Claudia, inicia con una descripción preliminar de lo que *amañarse* puede significar, siguiendo las voces de quienes usan esta palabra para afirmar su deseo de quedarse en San Miguel. En seguida, exploro la historia de migración rural desde este lugar, observando cómo ha moldeado las vidas de quienes han seguido sosteniendo allí su emplazamiento. Al cabo de este recuento histórico y de memoria oral, se perciben desigualdades estructurales que, sin ser

resueltas, siguen sustentando un presente precario; un presente en cuyas fisuras se acelera la partida de algunos y donde otros, a la vez, siguen encontrando cómo quedarse. Pregunto, entonces, cómo *amañarse*, con los múltiples significados y prácticas que contiene, entra en el transcurso de esta historia, al tiempo que reformula los términos y la orientación en que suele contarse. Las otras orientaciones y otros ritmos que se anuncian se toman los últimos dos apartados que, escritos en torno a uno y otro canto, buscan fluir con sonoridades que acogen el gusto y el dolor de amañarse: el placer y la dificultad de encontrar cómo tomar lugar, voz y palabra en un mundo inestable.

Querer quedarse

Sobre la estufa de leña y bajo la mirada de Edilma Ruiz, una crema de ahuyama cogía calor y espesura. La luz de un bombillo apenas aclaraba la noche en la cocina de su casa, en una vereda del municipio de Tinjacá que colinda con San Miguel. Ya estábamos terminando de preparar la comida cuando le pregunté sobre la palabra *amañarse*, sobre este verbo reflexivo que, según algunas de sus acepciones oficiales, significa “adaptarse, acomodarse” o “acostumbrarse a la novedad de un ambiente o a una actividad” (RAE 2014). En San Miguel, esta es una palabra que suena en las historias que la gente cuenta sobre cómo se quedó en el pueblo, a pesar de que tantos de los suyos ya se fueron. Alzan los hombros e inclinan la cabeza, solo un poco y hacia un lado, cuando dicen: “Me amañé”. Como la pregunta de Claudia, es una afirmación que se repite, y de ahí venía la duda que entonces, esa noche del 2018 en la cocina, le transmití a Edilma. Con su paciencia generosa y con una cuchara de madera daba vueltas a la crema que ya empezaba a humear, y creo que daba vuelta también a los significados de esta palabra familiar. “Es querer quedarse. Es que le gustó tanto [un lugar o alguien] que quiere quedarse”. Amañarse, me dijo Edilma, “es de quedarse”.

Pocas veces se requiere examinar una palabra tan habitual como *amañarse*, para la que una no tiene tanto un significado a la mano, sino, diría yo, una sensación. Por eso debe ser que antes de describirla hay que removerla. De pronto por eso mismo, cuando se pronuncia, da pausa al impulso de pedir explicaciones. Eso me parece que hizo cuando mi amiga Natalia Mateus respondió con esta palabra a su tía, una vez que vino de visita desde el municipio de El Rosal. Cuando Natalia llegó a San Miguel, a estar cerca de sus padres y de sus hijas, lejos de un matrimonio recién terminado, venía de ese mismo pueblo que, impulsado por la industria de las flores, ha crecido a cuadras llenas de negocios y de gentes.

La tía estaba parada al lado del negocio de Claudia, mirando hacia las calles desocupadas, y le preguntó cómo podía imaginarse una vida en San Miguel, en este lugar donde, según ella alcanzaba a ver, no había nada, ni nadie ni nada que hacer. “Me amañé”. Algo parecido dijo Félix Roberto, justo después de contarme sobre los muchos viajes de trabajo que hizo, sobre las muchas oportunidades que tuvo para hacer una vida en otro lugar y sobre su decisión, una vez que se retiró de su trabajo como electricista en Bogotá, de regresar para siempre a San Miguel: “Yo conozco casi toda Colombia y no encontré amaño en ninguna otra parte”. Fue también con el vocabulario derivado de *amañarse* que Pioquinto Salinas respondió a sus familiares cuando le pidieron que se quedara a vivir con ellos en la ciudad, preocupados por el infarto que señaló que su salud, a sus más de ochenta años, ya no aguantaba el esfuerzo de mantener una finca por sí solo: “Yo no me amañé por allá”. Y Esperanza Parra recurrió a este verbo también el día en que me contó por qué, en algún momento de la segunda mitad del siglo XX, ella insistió en quedarse con su abuela en la casa de barro que ya empezaba a descascararse cuando su mamá y todas sus hermanas se fueron a trabajar como empleadas del servicio doméstico en Bogotá: “Yo me amañaba mucho con mi abuelita y ella ya no se amañaba sin yo”.

La palabra *amañarse* parece hacer el trabajo de un ancla con la que alguien asegura un emplazamiento justo cuando otros lo están jalando literalmente, aunque también sea afectuosamente, aunque sea solo discursivamente, hacia algún otro lugar. Cada una de estas veces, se formula y frena el curso de una conversación o de una línea de argumentación que cuestiona un asentamiento de algún modo deseado. Y entonces les da continuidad a vidas que quieren ser vividas en San Miguel, así como le da continuidad al día, mientras con Claudia tomamos tinto en el umbral entre la tarde y la mañana. Como me dijo Inés Dorado, un día en que estábamos sentadas junto al maizal de su casa en una vereda del municipio de Ráquira, mirando hacia las montañas que bordean los potreros donde hace años se extendía la laguna de Fúquene: “Amañarse es estar así, como estamos las dos, tranquilas”. Amañarse es una manera de estar juntas, de dejar que el tiempo pase, de dejar que la tarde nos alcance.

Como dijo Edilma, amañarse “es de quedarse”. Se trata de encontrar la manera de demorarse en un lugar. Al tiempo, se conjuga con la sensación de que uno debería irse, en contra de la impresión de que una debería moverse hacia algún otro lugar cambiante que parece tomar forma en relación con las geografías variables del progreso. En la primera mitad del siglo XX, este destino era, para San Miguel, la frontera agrícola que se expandía al norte del departamento del Tolima. A partir

de la década de 1970, han sido la creciente ciudad de Bogotá y las zonas rurales que la circundan. Estas son las regiones hacia donde la gente de San Miguel ha tendido a moverse en el último siglo, moldeando con su partida las vidas de quienes se han seguido quedando. La mención de *amañarse* no se deja desligar de esta historia de migración: su enunciación la contiene, al tiempo que, en algunos sentidos, reconfigura los términos en que suele contarse. Para entender el trabajo que se hace al hablar de amañarse, parece necesario explorar cómo la partida de la gente ha dado una forma particular a lo que significa quedarse en estos campos boyacenses, a lo largo de cien años de migración rural.

Caminos de migrantes

La memoria más antigua que los habitantes de San Miguel guardan acerca de la historia migratoria de su región alcanza la década de 1920. En ese tiempo, la mayoría de los habitantes de las veredas que ahora componen este municipio eran campesinos sin tierra que trabajaban sin remuneración para los hacendados. Las haciendas abarcaban casi la totalidad del territorio y las familias campesinas, con pocas excepciones, habitaban pequeñas parcelas de estas propiedades como arrendatarios. En San Miguel, las haciendas monopolizaban las tierras que rodean la laguna de Fúquene: tierras planas, fértiles y además muy codiciadas porque los constantes esfuerzos por desecar este cuerpo de agua permitían expandir progresivamente los lindes de las fincas. Los hogares campesinos se encontraban en los terrenos de ladera de las mismas haciendas, en parcelas empinadas menos adecuadas para la agricultura. Dadas las condiciones de la tierra habitada por familias campesinas, las restricciones que las haciendas imponían a la producción dentro de esos predios y la negación a ampliar las parcelas de las fincas de sus trabajadores, los arrendatarios de estas veredas, así como sucedió a lo largo y ancho del país hasta mediados del siglo XX (Ocampo 2007, 315), tenían muy pocas posibilidades de mejorar sus condiciones de vida (LeGrand [1988] 2016, 136). Vivían además bajo la amenaza de perder sus hogares, por lo que a menudo se veían obligados a satisfacer las excesivas solicitudes de los hacendados (Franco 2007, 64).

A la luz del recuerdo de estas limitaciones se habla de la partida de los campesinos jóvenes que empezaron a migrar en la década de 1920 hacia Caldas y hacia el norte del Tolima, donde la industria del café estaba creciendo y agotando la mano de obra local disponible (LeGrand [1988] 2016, 47, 69; Ramírez y Tobasura 2004). Para la cosecha, los propietarios de las haciendas cafeteras mandaban a agentes de reclutamiento al campo de Boyacá, y estos llegaban a

ofrecer transporte y buenos salarios para trabajadores temporales, ejerciendo así una forma voluntaria de *enganche* laboral (Ramírez y Tobasura 2004, 236). Las migraciones estacionales pronto se hicieron permanentes, a medida que los campesinos de Boyacá dejaban sus trabajos en las haciendas cafeteras para asentarse en zonas más frías y más al norte en el Tolima, donde, dada la expansión de la frontera agrícola, se podía acceder a tierras y a trabajo asalariado. Pronto los siguieron sus hermanos o sus familias enteras: el *enganche* trazaba un camino para escapar de las limitadas condiciones de vida que, en Boyacá, parecían inamovibles. Una vez que esta ruta fue cavada y conocida, empezó a ser transitada por todo tipo de razones: para escapar de las golpizas de padres y docentes, para terminar de romper con relaciones ya quebradas, para huir de la persecución de los seguidores del Partido Conservador, que predominaba en Boyacá (Ramírez y Tobasura 2004, 243-244).

Dado que las tierras boyacenses se quedaban sin mano de obra, los reclutados que llegaban del Tolima empezaron a recibir amenazas de muerte (Ramírez y Tobasura 2004, 237-238). En este mismo contexto, así como lo recuerda la gente de San Miguel y tal como sucedía en otras regiones del país donde escaseaban los trabajadores (LeGrand [1988] 2016, 158), a finales de la década de 1920 y principios de los años 1930, algunas haciendas de San Miguel empezaron a ofrecer un modesto salario a sus arrendatarios. En algunos casos, incluso les vendieron pequeñas parcelas. Roberto Franco estimó que a partir de la década de 1940 empezó a darse la parcelación de las haciendas de la región que rodean la laguna de Fúquene (2007, 63).

Como lo dijo José García, quien a sus casi ochenta años trabaja como sepulturero en San Miguel, aunque la gente ahora recibía un dinero a cambio de su trabajo, todavía “era muy raro que alguien tuviera su propia tierra”. Los padres y abuelos de don José fueron arrendatarios toda la vida. Cuando los hacendados sí vendían parcelas de sus propiedades, estas solían ser terrenos suficientes para el autoconsumo, pero inadecuados para la agricultura comercial. De este modo aseguraban su monopolio del comercio agrícola y, en consecuencia, la dependencia de familias campesinas a los escasos salarios que ahora ofrecían. La dependencia de las fincas campesinas con respecto a las haciendas se sostenía también porque los campesinos generalmente compraban tierra a través de préstamos que se podían demorar décadas en pagar. Con pesadas deudas a cuestas, no lograban fácilmente ampliar las fincas que, más bien, solían hacerse más pequeñas, una vez que empezaban a heredar parcelas a las hijas y a los hijos. En el transcurso de estos cambios, los jóvenes siguieron transitando los caminos ya familiares para reasentarse en el Tolima, especialmente en el

municipio de Murillo, donde crecía una comunidad de migrantes boyacenses (Ramírez y Tobasura 2004).

En los años que precedieron a la década de 1950, sin embargo, cuando la Violencia se intensificó en el campo del norte del Tolima, muchas personas de Boyacá que se habían reubicado allá empezaron a regresar. Así lo hizo el padre de Agustín Mendieta. Don Agustín, quien trabajó cuarenta años como celador del colegio de la cabecera de San Miguel, recuerda que su padre se había ido para el norte del Tolima alrededor de 1920 porque “allá es donde había trabajo”, pero en 1948, “cuando se exasperó la violencia”, tuvo que regresar a una tierra que había heredado de sus padres y que llevaba años abandonada. Algunos fragmentos de esta historia se repiten en la memoria de Floro Chacón, líder comunitario de la vereda de El Charco en San Miguel: sus padres habían migrado alrededor de 1920 al campo del Tolima, cerca de Murillo, donde él nació. Después de cumplir con el servicio militar, también a finales de la década de 1940, su hermano le advirtió que, siendo un hombre joven ya entrenado, uno u otro lado de la guerra lo iba a querer reclutar. Le dijo que, en ese momento, tenía “un pie en la cárcel y el otro en la tumba”. Don Floro regresó a San Miguel, “de vuelta” a la tierra de sus padres, aunque por primera vez.

No todo el mundo tuvo esa misma suerte. Muchos jóvenes de San Miguel perdieron la vida en tierras tolimeses. Azucena Ibagué, que también nació en el norte del Tolima, recuerda el escape apresurado de su familia luego de que sus tíos murieran y de que su padre recibiera una amenaza de muerte. A media noche empacaron lo que pudieron para regresar a Boyacá. Volvieron a la casa de la abuela materna de doña Azucena, una mujer anciana que, tal como ella la recuerda, no hubiera podido soportar la pérdida del único hijo que le quedaba vivo. Las tierras de San Miguel eran ahora un lugar de refugio, un lugar donde la vida se podía rehacer. “Si yo volviera a nacer”, dice doña Azucena, “nacería en San Miguel”.

Poco tiempo después de que algunos empezaran a regresar del Tolima, otros comenzaron a irse para Bogotá. Todos los hijos de don Agustín, don Floro y doña Azucena eventualmente siguieron este nuevo camino. Esto coincide con las cambiantes políticas gubernamentales que llegaron en las décadas que siguieron a la reforma agraria de 1961, bajo la cual la mayoría de campesinos de San Miguel y los municipios aledaños compraron su propia tierra (Franco 2007, 63). La redistribución de la tierra, sin embargo, se caracterizó por una lógica de préstamos que siguió endeudando a personas campesinas, cuyas tierras poco pudieron ampliarse bajo las políticas contrarreformistas que comenzaron a tomar lugar en la década de 1970, cuando se viró para privilegiar el desarrollo urbano y la mecanización del sector agropecuario, y para motivar la migración de los campesinos hacia la

ciudad (CNMH 2016, 175). En este contexto nacional, Bogotá se convirtió en el principal centro hacia el que los jóvenes de San Miguel empezaron a moverse en la segunda mitad del siglo XX. A nivel local, su continua migración también se dio en relación con la transición de las haciendas desde la agricultura, que había predominado en sus tierras hasta ese momento, hacia la industria lechera, que requería menos mano de obra y que ya era prominente en ciudades vecinas.

Esta transición también se dio en fincas campesinas, donde la gente empezó a vender leche cruda a los camiones provenientes de ciudades aledañas. Este cambio respondió al hecho de que la agricultura campesina solía girar en su mayoría en torno a la familia y a que, con la migración constante de los jóvenes, ahora se hacía necesario contratar a más trabajadores, ya difíciles de encontrar, para poder mantener fincas productivas. El dinero invertido en mano de obra e insumos, normalmente a través de préstamos, no se podía recuperar con los bajos precios establecidos por los intermediarios. Cuidar un par de vacas, a veces no más que una, ofrecía una entrada más estable y cada vez más necesaria. Sin embargo, para poder sortear los diversos costos que esto implicaba, los habitantes de las lomas siguieron trabajando ocasionalmente y *al jornal* en las haciendas o las fincas de los ricos, en las grandes propiedades que se suelen extender en los potreros alrededor de la laguna de Fúquene, donde hoy en día algunas familias campesinas también han arrendado o adquirido pequeñas parcelas para tener su ganado.

Ese terreno plano es vulnerable a las inundaciones que causa la laguna cada vez que “recupera su territorio”, especialmente bajo las lluvias de las épocas de invierno. En la región, la inundación que más se recuerda es la del 2006, cuando las aguas alcanzaron el pie de loma. En algunos potreros se ahogó el ganado; en otros, cuando se empezaba a secar el agua, se pudrieron los pastos; en todo lado, la gente campesina se quedó sin una de sus principales fuentes de ingreso. Apenas la industria lechera empezaba a recuperarse, se volvió a quebrar bajo las inundaciones que sucedieron entre el 2010 y el 2012. En los años que siguieron, la migración de los jóvenes se intensificó. Ahora no estaban solamente yéndose a la ciudad, buscando trabajar, estudiar, tener algo de movilidad económica. Ahora también se estaban yendo a trabajar en áreas rurales cercanas que no hubieran sido afectadas tan fuertemente por las lluvias: los cultivos de cebolla de Aquitania, las minas de carbón de Guachetá, la industria de flores de El Rosal.

La población de San Miguel fue, entretanto, envejeciendo, así como ha sucedido en general en Boyacá, donde se encuentran los más altos índices en el país de envejecimiento en zonas rurales, en relación con la migración rural (DANE 2016, 723; Díaz Acero 2011; DNP 2015, 36-39; López *et al.* 2018). La mayoría de los

sanmiguelenses hoy dedican sus días a ordeñar vacas y vender la leche cruda a los camiones que pasan diariamente por las carreteras ofreciendo un pago quincenal. Hay quienes montaron negocios en el pueblo, quienes hilan lana o tejen esparto, quienes recogen agraz y quienes trabajan en los invernaderos de tomate de Tinjacá. Pero, dada la escasez de trabajos remunerados, más allá de los que surgen esporádicamente en las grandes propiedades, algunas familias adineradas y la administración del municipio, la gente dice que, aparte del ordeño, y cuando la cosecha de agraz se acaba, “no hay nada que hacer”. Y, una vez que se formula, esta *nada* se expande mucho más allá de la falta de diversidad laboral: no hay oportunidades, ni empresas ni juventud. No hay mano de obra ni progreso. Una y otra vez se oye decir que *no hay futuro*. Desde esta perspectiva, quedarse de alguna manera es quedarse “atrás”: en el pasado que las lógicas del progreso por mucho tiempo ubicaron en el campo colombiano y, muy explícitamente, en el campo de Boyacá (Fals Borda 1957).

Desenvolverse

Con el conocimiento vivencial de esta historia de migración, los habitantes de San Miguel, sin embargo, hablan de amañarse: de *querer quedarse*. Al hacerlo, no contradicen exactamente los términos en los que esa historia suele contarse: los términos que hacen de San Miguel, entendido como un lugar “atrás”, un pueblo “sin futuro”. Quienes, amañados, se han seguido quedando, también han ayudado a sus hijos y nietos a partir para buscar “su futuro”; algunos sostienen ser los últimos habitantes de las veredas en las que viven, otros dicen que los campesinos de esta región se mueren de soledad y de tristeza (Cuéllar Gempeler 2021b). La mención de *amañarse* no es contraria a las lógicas del progreso que advierten en cualquier desvío de sus lógicas un decaimiento. Pero esta palabra, cuando se pronuncia, sí libera al hablante de la dinámica de la argumentación. Amañarse, querer quedarse, es una verdad que no se abre al debate. Uno no puede sino confiar, una vez que alguien lo afirma, en que de hecho se ha amañado a alguien o a algún lugar.

Algo se cierra al hablar de amañarse. Al mismo tiempo, toma forma algo más: una pausa, un ritmo acompasado que desacelera el paso de una conversación demasiado segura de sus propias conclusiones. En los términos de Stewart, ralentiza “el rápido salto al pensamiento representacional” (2007, 4), un salto a través del cual se estabiliza un presente siempre emergente dentro de una narrativa maestra como la del progreso o la del desarrollo, o, como escribe Stewart, “las cinco o siete o diez características que se usan para resumir y definir” la situación

en que nos encontramos (1). Dentro de esta pausa, se abre un espacio para que algo distinto se *desenvuelva*. Esta fue la palabra que Edilma usó mientras seguíamos reflexionando sobre los significados de amañarse: todavía revolviendo la sopa y sus palabras, justo después de decir que amañarse “es de quedarse”, también describió su sentido como “poder desenvolverse” en un lugar en particular.

Este poder del que habla Edilma se recoge en las raíces de *amañarse*: en la palabra *maña*, que viene de la palabra en latín para “habilidad manual”, *manía* (RAE 2014). La idea de ser hábil también se condensa en uno de los sinónimos de *amañarse*: *darse maña*. Uno dice que se da maña para hacer algo difícil en particular, a fin de expresar que encontró el truco para que algo funcione, por ejemplo, para abrir una cerradura imperfecta. A ese “truco” también se le dice *maña*, y, mientras darse maña quiere decir que uno ha incorporado la habilidad que alguna cosa requiere, de esa cosa que requiere maña se dice que “tiene mañita”. La palabra *maña*, entonces, quiere decir habilidad, truco o hábito: darse maña tiene que ver con incorporar los hábitos, algunas de las formas mañosas de ser de alguien o de algo para poder relacionarse con ello. Los dos significados de amañarse que he mencionado (adaptarse o habituarse y darse maña) son reflexivos: hablan de acciones que ejercemos sobre nosotros mismos. Teniendo en cuenta que amañarse siempre es amañarse a alguien o a algo, y que uno siempre se da maña para algo en particular, estas son acciones que hacemos sobre nosotros mismos en relación con algo que nos excede: acciones para dejarnos transformar. Al pensar en ambos sentidos al tiempo, y junto con las maneras en que amañarse “es de quedarse”, quizás en esta acción cultivamos la habilidad para *desenvolernos* hacia algo o alguien con quien nos queremos quedar.

Quienes se han seguido quedando en San Miguel hablan de las prácticas que hacen su emplazamiento posible con este vocabulario. Así lo hizo doña Inés cuando me contó que, en la década de 1970, todas sus hermanas se fueron, una por una, con menos de diez años, a vivir a la ciudad. Se escaparon en la madrugada, se metieron entre los matorrales para que los vecinos no las notaran y se montaron en un bus que no sabían a dónde iba. Iban “a donde fuera el bus”. Doña Inés dice que, entre las muchas razones por las que sus hermanas se fueron, estaba el problema de que ellas “no se amañaban al ordeño”. Y es que, para quedarse en San Miguel, en este pueblo lechero, hay que darse maña para ordeñar. La maña, dice doña Inés, es “relajarse”, dejar que los músculos del brazo se relajen al presionar con la mano los pezones de la vaca, y relajarse también con cada vaca, con que a veces pidan más o menos fuerza, o sean más o menos inquietas, con que cada una tenga sus propias mañas que uno debe incorporar en la firmeza de

las piernas, y de la mano que aprieta y da el jalón hacia abajo. Amañarse en San Miguel también implica conocer las mañas de los arbustos de agraz que todavía crecen “por sí solos” en los montes de las fincas campesinas; hay que conocer sus ritmos dispares y perseguirlos, incorporarlos, dejar que les den forma a las caminatas que se hacen para recoger las frutas ácidas que se venden a los intermediarios (Cuéllar Gempeler 2021a).

En la alternancia de estas prácticas, entre ordeñar y recoger agraz, las personas campesinas sostienen su vida en las veredas; el dinero que se gana con la leche se reinvierte casi todo en el ganado, un poco de la leche se guarda para la casa y el poco efectivo que queda se suma al que se gana con el agraz o de trabajar un par de días para las haciendas o las fincas de los ricos. Así es, en otras palabras, que la gente se amaña en el sentido de darse maña, de incorporar las mañas necesarias para poder quedarse. Es como hacen que un lugar económica y geográficamente limitado siga siendo, aunque por el momento, habitable; es como se ocupan para seguir haciendo parte de un lugar que, junto con ellos, va cambiando.

Si amañarse tiene que ver con desenvolverse hacia algo o alguien con quien uno se quiere quedar, aquello hacia lo que nos movemos también cambia en el proceso (véase Anzola 2017). Esto se encuentra en el vocabulario derivado de *amañarse*, cuando se usa para expresar que algo ha cambiado de acuerdo con el deseo de alguien: por ejemplo, cuando se dice que una encuesta está amañada. En esta última formulación de las mañas con las que nos desenvolvemos está latente la idea de que amañarse implica un movimiento por entre las líneas de las maneras correctas, oficiales, legales de hacer las cosas. Siguiendo esta misma lógica, amañarse puede significar vivir en concubinato. Amañarse no es solo “de quedarse”, no es solo sobre “poder desenvolverse”; también se refiere a escabullirse por entre las líneas de las narrativas oficiales y de sus mandatos, de las maneras en que se espera que nos relacionemos entre nosotros y con el mundo que habitamos. Es hacer una vida cuyo motivo es “querer quedarse”, una vida motivada por este deseo que no se puede expresar fácilmente dentro de una narrativa como la del progreso, que ha dado forma a la comprensión del campo como un asunto del pasado y que, al mismo tiempo, nos pide incesantemente movernos hacia delante. No se puede enunciar sino con las mañas de amañarse, con esta palabra que, así como Arcadio Díaz Quiñones nos muestra que sucede con el verbo *bregar*, nos enseña “cómo se constituye un lugar, a la vez elusivo y específico, en el que el sujeto es capaz de tomar la palabra” (2000, 13).

De pronto es por los múltiples significados que se condensan en *amañarse* que esta palabra es difícil de definir. Pero tal vez esa densidad que tiene, ese

peso que la hace funcionar como un ancla, consiste precisamente en todos los sentidos que se enredan en su enunciación. Con todos sus significados relacionados, en la pronunciación de *amañarse*, un deseo en particular (querer quedarse) se hace consustancial con el despliegue de una forma de estar en un lugar (de desenvolverse, de darse maña), y también con la constitución de ese lugar en el que uno quiere quedarse (un lugar que, al amañarse, uno puede seguir habitando). Hay algo holístico en amañarse, toda una constelación que se puede expresar con un solo aliento de tal manera que mantiene juntos deseos, prácticas y lugares, que acoge todo esto dentro de una misma palabra que no se deja pensar en términos lineales. Porque en esta palabra los fines (quedarse, amañarse) son también los medios (darse maña, amañarse); porque en *amañarse* el futuro se hace consustancial con el pasado en el lenguaje.

Por eso parece tan perfecto que, en otra formulación de lo que significa amañarse, cuando uno dice que está “haciendo mañita”, quiere decir que está “quemando el tiempo”, dándole continuidad a un momento que no tiene otro propósito, otro significado, otro punto que estar ahí, un rato más. Como me lo enseñaron en una charla en la que leí fragmentos de este escrito, hacer algo con maña es hacerlo despacio, despacito. Es tomarse su tiempo. Así es como la tarde nos alcanza, a Claudia y a mí, cuando tomamos café en su tienda sobre el silencio de los mediodías adormilados de San Miguel. Eso es lo que estábamos haciendo con doña Inés, ese día en que hablamos sobre amañarse. En esos momentos, no había nada que hacer, quizás ya era el momento de irse. Pero, amañadas en todo caso, haciendo nuestra propia mañita, pudimos saborear el placer sencillo de estar las dos ahí.

Amañarse da mucho gusto. Es un tipo de gusto que viene de aprender a demorarse y soltarse para fluir en el curso de las formas cambiantes y mañosas de las cosas, los lugares y las personas que “se dan maña para seguir siendo” (Suárez 2022, 201), que viven en relaciones que se enredan en su despliegue, todo en una atenta *correspondencia* (Ingold 2013), en un constante trabajo por responder a un mundo que nos acoge y nos excede. Pero, así como hay que aprender a abrir una cerradura que tiene mañita, amañarse en San Miguel implica aprender a moverse dentro de limitaciones estructurales que, hasta donde la historia deja ver, no van a cambiar en el futuro cercano. Este es un futuro próximo que no se puede dar por sentado, no en tanto San Miguel se siga presentando como un tipo de “pasado” del que uno no podría sino alejarse. Mientras que amañarse, esta forma de estar emplazados y juntos, esta forma de hablar, de estar así, ofrece una salida de la narrativa progresista que lleva a considerar a San Miguel como un lugar “sin futuro”, también dirige nuestra atención hacia la dificultad,

el esfuerzo y el dolor que implica habitar un lugar desacoplado con los ritmos y las temporalidades del progreso.

Un lamento igual

Una mañana de noviembre del 2017, Joaquina Rodríguez se estaba sintiendo enferma. Todavía no se había levantado de la cama y, previendo que allí pasaría todo el día, me invitó a arrimar una silla al pie de ella. Estábamos en su casa, en la cabecera de San Miguel. Desde su ventana, se alcanzaba a ver la finca donde pasó su infancia. Me dijo que la mirara, pero sus propios ojos no se desviaban del techo de la habitación. A sus 85 años, estaba recordando cómo era vivir y trabajar allá, en esa finca, en la década de 1940. En ese tiempo, San Miguel todavía no era un pueblo lechero y la familia de doña Joaquina, como la mayoría de las familias de la región, dedicaba sus días a la agricultura. La situación de su familia, sin embargo, no era tan común: su padre fue uno de los pocos campesinos que pudieron comprar tierra antes de la década de 1960. De pronto por eso no se quedó en el norte del Tolima, aunque allá vivió algún tiempo. Tal vez por eso podía contratar trabajadores para mantener amplios cultivos de maíz, o quizás fue porque, como doña Joaquina más o menos recuerda, su padre a veces vendía ganado. Pero doña Joaquina recuerda también que no había dinero, más allá del que ella y sus hermanas conseguían vendiendo lana en el mercado de Chiquinquirá. A pesar de tener trabajadores, por lo general vecinos o familiares lejanos, la familia entera trabajaba, desde los niños hasta los abuelos: “Y acá”, dice, “se trabajaba ferozmente”.

“Sí, eso era mucho comer”. En la finca había papa, calabaza, frijol, habas, alverja, nabos, cebolla, zanahoria, cilantro, cebada y mucho maíz. Había mucho que comer y también montones de gente: las familias enteras “se dedicaban a estar ahí” y a trabajar juntas para sostener las fincas. En ese sentido, doña Joaquina lo recuerda como un tiempo de abundancia. “Pero mucho lo friegan a uno”. Ella y sus hermanas trabajaron desde que pudieron caminar, y diariamente molían el maíz con una piedra para hacer comida y bebidas para la familia y los trabajadores. Doña Joaquina se pasa los dedos por los bordes de sus manos callosas.

Eso era que uno brotaba sangre de las yemas de los dedos y de esto, así las manos, aquí. Eso era así, se volvía cada vejiga. ¡Eso era en piedra! No era en máquina ni era con tanta cosa, sino eso era sufriendo. Sí.

Doña Joaquina también retiene en su cuerpo el recuerdo de pies sangrantes y embarrados. Los caminos que conectaban las fincas campesinas con otros pueblos o mercados eran estrechos, largos y quebrados. Tenía que caminar cuatro horas para llegar a Chiquinquirá y cuatro para regresar. Cuando el día aclaraba, el sol se sentía pesado. Cuando llovía, las alpargatas se le enterraban en el lodo de los caminos y sus pies sangraban al tropiezo con pedregones. Al llegar a la casa, ya vendida la lana en madejas y comprada la piel de oveja para sacar más, a veces pasaba la noche en vela, alimentando el fuego donde se iba calentando el mute para el desayuno. Se acuerda de pasar la noche cantando con sus hermanas para distraer el sueño. Ya olvidó las canciones de esa vigía porque hace tiempos dejó de cantar.

Aun así, trató de recordarlas y, a medida que esforzaba la memoria, algo más ocupó su mente: una canción diferente, que había oído hacía poco. Es una canción, dijo, que “describe igualito cómo sufríamos”. Ese día, sin embargo, doña Joaquina no alcanzó a ubicar el nombre. No fue sino unas semanas después, cuando la volvió a visitar, y con la ayuda de su hija, que la pudo nombrar. La canción se llama *Camino de herradura* y fue compuesta por Los Filipichines, un grupo de música carranguera del municipio de Tinjacá. Este día, sentada en la cocina con su hija y con su yerno que preparaban el almuerzo, doña Joaquina se sentía mejor. Su hija le sugirió cantarnos la canción, pero no quiso. Nos pusimos a buscarla en mi celular. La encontramos y la pusimos a sonar.

El ritmo de la canción, un merengue campesino, es alegre y ligero, el tipo de música que se baila a brincos. La letra, en cambio, describe una contemplación nostálgica. Habla sobre un hombre de Tinjacá que se fue “a buscar vida mejor”, un hombre que regresa, pero “solamente a recordar”. Recuerda el sufrimiento que vivió en el campo, caminando un camino acabado. La canción habla de una vida dura, y de verdad sí la describe “igualito” a como doña Joaquina la había contado: canta sobre el sol quemante, la lluvia y los caminos embarrados, los pies heridos, los caminos estrechos, el cansancio cotidiano. Al tiempo, expresa un lamento por la pérdida de una forma de vida campesina. De pronto por eso se encharcaron los ojos de doña Joaquina. En ese lamento también había algo igual.

Lloran los ranchos solitarios, no hay calor,
muchos murieron de abandono y soledad.
Los que nos fuimos a buscar vida mejor,
hoy regresamos solamente a recordar.

Con no más que un murmullo, doña Joaquina recitó la letra, pero pronto su susurro se acuerpó. Con una voz carrasposa y vigorosa, doña Joaquina finalmente cantó. Y una vez que empezó, ya no pudo parar. Cantó guabinas que recordó haber escuchado cuando niña en el mercado de Chiquinquirá, canciones que aprendió de mujeres santandereanas que llegaban a la misa, fragmentos de coros que memorizó de joven en la iglesia de Tinjacá, versos que recordó que le gustaba cantar y tarareó pedacitos de canciones medio olvidadas. Era como si su voz de repente pudiera alcanzar un recuerdo que antes no había podido pronunciar, el rezago de un tiempo que no podía enunciar sino sostenida por esas resonancias que le llegaron de un lamento igual; un lamento que, compartido, ahora por fin podía tomar lugar.

Tiple viejo

En el canto de doña Joaquina una canción conjura otra, y aquí me atrevo a convocar una más: una canción sobre un tiple, el instrumento de doce cuerdas que siempre acompaña la música de los Andes colombianos. La canción se llama *Tiple viejo* y sonó por primera vez en el programa de radio *Canta el pueblo* que se transmitía desde Chiquinquirá una vez a la semana a principios de la década de 1980. El programa era conducido por el grupo de Los Carrangueros de Ráquira. En una sección del programa, Los Carrangueros les pedían a quienes los escuchaban que mandaran coplas originales, luego leían las que ya habían recibido y después las acogían en canciones; *Tiple viejo* fue una de esas. Fue hecha a partir de coplas enviadas por Abraham Forero, un “volquetero poeta”, como lo recuerda Jorge Velosa (1981), que muchas veces mandó sus poemas al programa. Ese día, Los Carrangueros cantaron las coplas de *Tiple viejo* sobre el ritmo de una guabina que tocaron con requinto, guacharaca, guitarra puntera y tiple. Lentamente, a veces arrastrando las vocales, la canción dice:

Necesito un tiple viejo
de don Jeremías Padilla.
Necesito un tiple viejo
de don Jeremías Padilla.

Quien lo tenga en San Alejo,
lo cambio por mi costilla.
Quien lo tenga en San Alejo,

lo cambio por mi costilla.

[...]

A ver si nos damos maña,

a ver si vuelve la vida.

A ver si nos damos maña,

a ver si vuelve la vida.

Llamándola con recuerdos,

al son de música antigua.

Llamándola con recuerdos,

al son de música antigua.

Hay una petición visceral en esta canción, un hombre dispuesto a entregar su propia costilla a cambio de un instrumento, de un tiple hecho por Jeremías Padilla, por este lutier colombiano que vivió en Bogotá en las primeras décadas del siglo XX y que hizo los triples más famosos de su época y algunos de los más viejos que todavía circulan (Matallana Castellanos 2017). El hombre en la canción, así como lo dice repetidamente, está pidiendo un tiple viejo, quizás el tiple más viejo; un tipo de tiple, en cualquier caso, que nos deje ver si es que podemos llamar la vida. Puede que sí podamos, puede que no; esto es algo que nosotros —un “nosotros” que la canción convoca— estaremos “viendo”, si es que conseguimos ese tiple. Si sí, primero tendremos que ver si es que nos damos maña para tocar ese instrumento, para evocar recuerdos al son de música antigua. En relación con los sentidos de amañarse, tal vez la pregunta es si podremos darnos maña para poder desenvolvernos hacia un tipo de vida que parece, por el momento, fuera de nuestro alcance.

Lo que sabemos es que necesitamos el tiple para hacer juntos esta pregunta y que lo necesitamos con urgencia. Con la canción, un “nosotros” se conforma para expresar la necesidad de hacer que el pasado vuelva a ser tangible, que vuelva a estar tan cerca como para sentirlo, de tal manera que nos permita preguntar si podremos hacer un llamado que haga volver la vida.

Pero ¿no es cierto que la canción ya está trayendo esas texturas al presente, al pedir un tiple sobre el rasgado de un tiple, al pedir los ritmos de la música antigua sobre el ritmo de una música a la vez actual y antigua? ¿No parece como si estuviera ya incorporando los materiales del pasado, como si estuviera ya haciendo lo que está pidiendo, lo que quiere poder ver si puede hacer? ¿No es este, como tal vez diría el filósofo Stanley Cavell (2002, 114), un lenguaje que se ajusta a nuestras

necesidades? Tal vez, al darnos maña o amañarnos, este es el tipo de transformación que ejercemos sobre nosotros mismos; una forma de devenir-con algo o con alguien con quien nos queremos quedar, de tal manera que, en la medida en que nos acercamos, sin saber cuál será el resultado de nuestro encuentro, nos convertimos, cada uno, en una parte del otro, acompañados por el canto (Stevenson 2017). El encuentro al que podríamos llegar a través de un tal acercamiento entonces sería algo así como un regreso; algo así como “volver” a nosotros mismos, ya que estamos siendo constituidos por ese otro al que nos estamos acercando. Tal vez esto es en lo que consiste esa pregunta sobre el regreso de la vida que parece motivar esta canción del tiple viejo.

Me pregunto, al oír esta canción, qué tipo de relación está intentando establecer con el pasado, por qué esta persona necesita los materiales del pasado para hacer este movimiento que puede hacer que vuelva la vida, que vuelva a este “nosotros” recién convocado. Se me ocurre que, en parte, lo que la canción convoca no es simplemente una vida compartida. Más bien, está convocando la posibilidad de una vida en el campo, una vida campesina que se siente fuera de alcance en determinados presentes; una vida que se encuentra en el pasado en los términos de la narrativa del progreso, también en la narrativa de la migración. Este es un tipo de vida, entonces, que no puede llegar a ser si nos seguimos moviendo hacia adelante, hacia un cierto futuro que parece ser inalcanzable en lugares como San Miguel. Requiere que intentemos un relato diferente en el que ni el pasado ni el futuro se vean desde la distancia, en el que ambos se traigan más acá.

El pasado, en *amañarse*, así como esta canción nos muestra, está tomando forma en la medida en que nos aproximamos, en que nos permitimos ser afectados por ese otro a quien nos acercamos, en que nos permitimos ser transformados por quien nos vamos a encontrar otra vez, así sea por primera vez, ya marcados por el rastro de una historia compartida. Al mismo tiempo, mientras nos desenvolvemos, hay algo que queremos ver, hay algo que estamos preguntando: hay, finalmente, una pequeña apertura hacia un futuro que, así como la pregunta de Claudia, se despliega regresando.

¿Y usted sí se amaña por acá?

Regreso

Quedarse no es lo mismo que estar quieto. Requiere encontrar formas de moverse, saber desenvolverse para hacer de un cierto origen un destino. He intentado sugerir que este esfuerzo es práctico y también narrativo, que implica trabajar con

el lenguaje de formas que se parecen menos al discurso argumentativo y más a una canción.

Darle voz a *amañarse* da lugar y también tiempo para encontrar otro modo de relacionarse unos con otros, con lugares y con la historia, inmiscuyéndose entre las líneas de limitaciones estructurales que parecen inamovibles, pero dentro de las que es posible moverse, siempre que se tenga conocimiento de sus formas, siempre que se tenga mañita. Se trata de saber cómo hacer para llamar la vida: para seguir encontrando posibilidades para vivir juntos aquí y así y, a pesar del tiempo que corre hacia adelante, con despacio. Se trata, finalmente, de solicitar “un futuro siempre en relación con el Otro” (Butler 2006, 72). Así es que en el sitio del origen se puede encontrar un destino compartido: eso que se puede llegar a ser *en relación*. Y esto se encuentra regresando, cada vez que otras fuerzas insisten en desplazarnos, así como sucede con las lógicas del progreso que distribuyen el futuro geográficamente, dislocando presentes emplazados.

He intentado acoplarme a la búsqueda por sostener este emplazamiento en este escrito, que entonces se encuentra anclado, amañado, a los particulares ritmos, senderos y sonoridades de San Miguel. Lo que ahí me han enseñado tiene, sin embargo, un alcance más amplio, dado que por el territorio colombiano se extienden tantos caminos transitados con el anhelo de poder regresar. Las formas que en este lugar boyacense se encuentran para quedarse resuenan entonces con aquellas que se han forjado en lugares afectados por el conflicto armado (Escobar 2003; Lederach 2019; Orrantia 2010) y con el trabajo de rehacer la vida en destinos obligados por la migración forzada (Moreno Escárraga 2022), y podrían conversar también con la labor práctica y narrativa que distintas gentes hacen a lo largo de Latinoamérica por sostener presentes precarios (Dick 2010; Millar 2014). Aquí y allá, en situaciones de otro modo difícilmente comparables, se nos enseña que la modernidad desplaza (Escobar 2003, 163), destierra (Molano 2001), y que necesitamos aprender a transitar desvíos y habitar fisuras que se abren a la posibilidad de sostenernos juntos y juntas mientras tanto.

Así, en contra de poderosas corrientes, la voz que afirma amañarse despliega un sendero sonoro que regresa, al fin y al cabo, y no sin dificultad, al lugar de su enunciación. Es un camino campesino que puede guiarnos en el intento de reconocer el esfuerzo de quedarse en lugares afectados por la migración y por la precariedad que la acelera, de escuchar la palabra que se toma y que toma lugar aun cuando no se alza en resistencia, de responder a lamentos ajados sin desconocer el gusto palpable de encontrar amaño.

Finalmente, de tanto hablar sobre amañarse, de escribir y leer en voz alta apartados de este texto, ahora Claudia me devuelve su pregunta en chiste. En las cortas visitas que he podido hacer en los últimos años, mientras preparamos algo de comer o nos acomodamos para ver televisión, mientras caminamos por el pueblo o doblamos la ropa, mientras comemos con sus dos hijas y su esposo, llega la pregunta y nos da mucha risa. A todos cinco nos contagia una sola carcajada.

Agradecimientos

Estas palabras dependen de la generosidad de las personas de San Miguel de Sema, Tinjacá y Ráquira que han compartido conmigo su tiempo, sus relatos y una duradera amistad. El más grande agradecimiento para ellas. Agradezco al Fonds de Recherche du Québec - Société et Culture y a Colciencias por la financiación que hizo posible el proyecto doctoral del que surge este artículo. Fue una fortuna contar con los atentos comentarios de los o las evaluadoras de este texto y de los editores de esta revista, a quienes agradezco de verdad. Gracias inmensas a mis “lectores de confianza”, que siempre enriquecen mi vida y mis textos. Dedico este escrito a la memoria de Joaquina Rodríguez.

Referencias

- Ahmed, Sara, Claudia Castañeda, Anne-Marie Fortier y Mimi Sheller, eds.** 2003. *Uprootings/Regroundings. Questions of Home and Migration*. Oxford: Berg.
- Anzola, Juan Sebastián.** 2017. *Uno hace la finca y la finca lo hace a uno: trabajo, conocimiento y organización campesina en Sucre, Cauca*. Bogotá: Editorial Gente Nueva.
- Butler, Judith.** 2006. *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Traducido por Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Paidós.
- Cavell, Stanley.** 2002. “Night and Day: Heidegger and Thoreau”. *Revue Française d’Études Américaines* 1 (91): 110-125. <https://www.cairn.info/revue-francaise-d-etudes-americaines-2002-1-page-110.htm>
- CNMH (Centro Nacional de Memoria Histórica).** 2016. *Tierras y conflictos rurales: historia, políticas agrarias y protagonistas*. Bogotá: CNMH. Consultado el 23 de septiembre de 2023. <https://centrodememoriahistorica.gov.co/wp-content/uploads/2020/01/tierras-y-conflictos-rurales.pdf>
- Cuéllar Gempeler, Mónica.** 2020. “A Song for Staying: Narrative, Absence and Mourning in Rural Boyacá”. Tesis de doctorado, Department of Anthropology, McGill University, Canadá.

- . 2021a. “Agraz y aburrimiento al nororiente de la laguna de Fúquene”. En *Antropología y naturaleza*, editado por Alejandro Camargo, 55-78. Colección Cuadernos Mínimos. S. l.: Asociación Colombiana de Antropología. Consultado el 23 de septiembre de 2023. <http://acant.net/wp-content/uploads/2022/07/Portada-Cuadernos-minimos-5-Con-Portada-2.pdf>
- . 2021b. “Tres Marías y una canta: migración rural y muertes de soledad en el campo de Boyacá (Colombia)”. *Revista de Antropología y Sociología Virajes* 23 (1): 12-22. <https://revistasoj.s.ucaldas.edu.co/index.php/virajes/article/view/4834/4415>
- DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística)**. 2016. *3er Censo nacional agropecuario: hay campo para todos*. T. 2, Resultados. DANE. Consultado el 23 de septiembre de 2023. <https://www.dane.gov.co/files/images/foros/foro-de-entrega-de-resultados-y-cierre-3-censo-nacional-agropecuario/CNATomo2-Resultados.pdf>
- Díaz Acero, Luz Marcela**. 2011. “Cambios en la estructura demográfica en Boyacá y su impacto socioeconómico (1985-2005)”. Tesis de Maestría en Ciencias Económicas, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Díaz Quiñones, Arcadio**. 2000. *El arte de bregar: ensayos*. San Juan: Callejón.
- Dick, Hilary Parsons**. 2010. “Imagined Lives and Modernist Chronotopes in Mexican Non-migrant Discourse”. *American Ethnologist* 37 (2): 275-290. <https://www.jstor.org/stable/40784521>
- DNP (Departamento Nacional de Planeación, Misión para la Transformación del Campo)**. 2015. *El campo colombiano: un camino hacia el bienestar y la paz. Informe detallado de la misión para la transformación del campo*. T. 1. Bogotá: DNP. Consultado el 23 de septiembre de 2023. <https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Agriculturapecuarioforestal%20y%20pesca/TOMO%201.pdf>
- Escobar, Arturo**. 2003. “Displacement, Development, and Modernity in the Colombian Pacific”. *International Social Science Journal* 55 (175): 157-167. <https://doi.org/10.1111/1468-2451.5501015>
- Fals Borda, Orlando**. 1957. *El hombre y la tierra en Boyacá: bases sociológicas e históricas para una reforma agraria*. Bogotá: Antares.
- Franco, Roberto**. 2007. “Elementos para una historia ambiental de la región de la laguna de Fúquene en Cundinamarca y Boyacá”. En *Fúquene, Cucunubá y Palacio: conservación de la biodiversidad y manejo sostenible de un ecosistema lagunar andino*, editado por Germán Andrade y Lorena Franco, 61-102. Bogotá: Fundación Humedales; Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia**. 1958. “El país rural colombiano: ensayo de interpretación”. *Revista Colombiana de Antropología* 7: 3-117. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1779>

- Ingold, Tim.** 2013. *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*. Londres: Routledge.
- Kearney, Michael.** 1986. "From the Invisible Hand to Visible Feet: Anthropological Studies of Migration and Development". *Annual Review of Anthropology* 15: 331-361. <https://www.jstor.org/stable/2155765>
- Lederach, Angela.** 2019. "'El campesino nació para el campo': un enfoque multiespecies hacia la paz territorial en Colombia". *Maguaré* 33 (2): 171-207. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/86200/75124>
- LeGrand, Catherine.** (1988) 2016. *Colonización y protesta campesina en Colombia (1850-1950)*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- López, Érica Paola, Lina Marcela Martínez, Camilo Andrés Martínez-Cañas y Amanda Vargas-Prieto.** 2018. "Desarrollo rural y envejecimiento: caso de estudio municipio de Chinavita, Boyacá, Colombia". *Revista de Investigación, Desarrollo e Innovación* 8 (2): 193-206. <https://doi.org/10.19053/20278306.v8.n2.2018.7959>
- Marx, Karl y Friedrich Engels.** (1932) 2014. *La ideología alemana*. Traducido por Wenceslao Roces. Madrid: Akal.
- Matallana Castellanos, Jesús David.** 2017. "Guitarrería en Bogotá durante el siglo XX: construcción de la guitarra acústica modelo Exp 06, diseño de José Alberto Paredes". Tesis de pregrado en Música, Facultad de Artes ASAB, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá.
- Millar, Kathleen M.** 2014. "The Precarious Present: Wageless Labor and Disrupted Life in Rio de Janeiro, Brazil". *Cultural Anthropology* 29 (1): 32-53. <https://journal.culanth.org/index.php/ca/article/view/ca29.1.04/23>
- Molano, Alfredo.** 2001. *Desterrados: crónicas del desarraigo*. Bogotá: El Áncora Editores.
- Moreno Escárraga, Óscar.** 2022. "El nido de los pájaros: micropolítica, memoria e imágenes de la migración forzosa". Tesis de doctorado, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad Externado de Colombia, Bogotá.
- Ocampo, José Antonio.** 2007. "Crisis mundial y cambio estructural (1929-1945)". En *Historia económica de Colombia*, editado por José Antonio Ocampo, 209-242. Bogotá: Planeta.
- Orrantía, Juan.** 2010. "En la corriente viajan...". *Revista Colombiana de Antropología* 46 (1): 187-206. <https://doi.org/10.22380/2539472X.996>
- RAE (Real Academia Española).** 2014. *Diccionario de la lengua española*. 23.ª ed. Consultado el 23 de septiembre de 2023. <https://dle.rae.es>
- Ralph, David y Lynn A. Staeheli.** 2011. "Home and Migration: Mobilities, Belongings and Identities". *Geography Compass* 5 (7): 517-530. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8198.2011.00434.x>

- Ramírez, Renzo e Isaías Tobasura.** 2004. “Migración boyacense en la cordillera Central, 1876-1945: del altiplano cundiboyacense a los espacios de homogeneización antioqueña”. *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines* 33 (2): 225-253. <https://www.redalyc.org/pdf/126/12633203.pdf>
- Sayad, Abdelmalek.** 1999. *La double absence: des illusions de l’émigré aux souffrances de l’immigré*. París: Seuil.
- Schewel, Kerilyn.** 2019. “Understanding Immobility: Moving beyond the Mobility Bias in Migration Studies”. *International Migration Review* 54 (2): 328-355. <https://doi.org/10.1177/0197918319831952>
- Schiller, Nina Glick, Linda Basch y Cristina Blanc Szanton.** 1995. “From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration”. *Anthropological Quarterly* 68 (1): 48-63. <https://www.jstor.org/stable/3317464>
- Stevenson, Lisa.** 2017. “Sounding Death, Saying Something”. *Social Text* 1 (130): 59-78. <https://doi.org/10.1215/01642472-3727996>
- Stewart, Kathleen.** 1996. *A Space on the Side of the Road: Cultural Poetics in an “Other” America*. New Jersey: Princeton University Press.
- . 2007. *Ordinary Affects*. Durham: Duke University Press.
- Suárez, Luis Alberto.** 2022. “Guacas: las ocupaciones crecientes de los Andes colombianos (una antropología a ras del suelo)”. Tesis de Doctorado en Antropología, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Velosa, Jorge.** 1981. “Don Abraham Forero, Poeta”. *Magazín Dominical* 29 (marzo): 6-7.
- Williams, Raymond.** (1976) 2003. *Palabras clave: un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Yie, Maite.** 2022. “Aparecer, desaparecer y reaparecer ante el estado como *campesinos*”. *Revista Colombiana de Antropología* 58 (1): 115-152. <https://doi.org/10.22380/2539472X.2005>

Ermitaños y alfareros: hacia una historia discontinua de la producción cerámica en el Desierto de la Candelaria

Hermits and Potters: Towards a Discontinuous History of Pottery-Making in Candelaria Desert

Eremitas e oleiros: para uma história descontínua da produção cerâmica no Deserto da Candelária

Recibido: 15/03/2023 • Aprobado: 31/10/2023 • Publicado: 01/05/2024

Daniela Castellanos Montes

Universidad Icesi, Cali, Colombia

dcastellanos@icesi.edu.co

<https://orcid.org/0000-0002-6057-9793>

Resumen

Este artículo aporta a la historia de la alfarería en Colombia desde un ángulo poco explorado: la presencia de ermitaños en el Desierto de la Candelaria. Si bien la arqueología y la antropología han documentado la cerámica prehispánica y sus transformaciones, conocemos menos sobre los intercambios y relaciones entre España y el Nuevo Mundo a partir de la influencia de religiosos en la tecnología alfarera durante la Colonia. Hornos de leña visibles en el paisaje y una tradición oral que sitúa a los monjes del siglo XVI como pioneros del oficio alfarero son señales de estos posibles intercambios. Retomando datos históricos y etnográficos sobre los ermitaños que fundaron el monasterio de la Candelaria y sus relaciones con la población local de alfareros y campesinos de Ráquira, además de reportes arqueológicos, el texto analiza la cerámica y sus desechos para rastrear una historia discontinua entre ermitaños y alfareros, y sus relaciones desde las fracturas del tiempo y el espacio.

Palabras clave: Desierto de la Candelaria, agustinos recoletos, ermitaños, alfareros, cerámica, desechos, discontinuo

Abstract

This article seeks to contribute to the history of pottery-making in Colombia from a not so familiar point of view: the presence of hermits in the Candelaria Desert. Archaeology and anthropology have focused mainly on pre-Hispanic ceramics and craft transformations. However, we know less about the exchanges and connections between Spain and the New World, and the role religious men played in ceramic technology during colonial times. Firing kilns and oral memory placing the XVI century monks as pioneers of pottery craft are telling of these encounters. Drawing on historical and ethnographic data about the hermits founding Candelaria Monastery and their relationships to local pottery and peasant communities in Ráquira as well as archaeological reports, this text considers pottery and *desechos* (paths and shards) as traces into a discontinuous history of hermits and potters and their relations made of fractures in time and space.

Keywords: Candelaria Desert, agustinos recoletos, hermits, pottery-makers, ceramics, *desechos*, discontinuous

Resumo

Este artigo contribui para a história da cerâmica na Colômbia desde um ângulo pouco explorado: a presença de eremitas no Deserto da Candelária. Embora a arqueologia e a antropologia tenham documentado a cerâmica pré-hispânica e suas transformações, sabemos menos sobre as trocas e relações entre a Espanha e o Novo Mundo baseadas na influência dos religiosos sobre essa tecnologia durante a Colônia. Os fornos de lenha visíveis na paisagem e uma tradição oral que coloca os monges do século XVI como pioneiros do ofício da olaria são sinais dessas possíveis trocas. Retomando os dados históricos e etnográficos sobre os eremitas que fundaram o mosteiro da Candelária e suas relações com a população local de oleiros e camponeses de Ráquira, além de relatórios arqueológicos, o texto analisa a cerâmica e seus resíduos para traçar uma história descontínua entre eremitas e oleiros, e suas relações a partir das fraturas do tempo e do espaço.

Palavras-chave: Deserto da Candelária, agostinianos recoletos, eremitas, oleiros, cerâmica, resíduos, descontínuo

Introducción

Clotilde Vergel, una de las alfareras más viejas y reconocida partera de la vereda Candelaria Occidente, en Ráquira, contaba en una de nuestras conversaciones que el “oficio de la loza”, como ella llama a la producción cerámica, venía de los antiguos ermitaños del Desierto de la Candelaria¹. En su relato, distinguía tres eta-

1 Desde comienzos del 2000, he realizado trabajo de campo etnoarqueológico y etnográfico entre alfareros de la zona rural de Ráquira (Boyacá), específicamente en las veredas Candelaria Occidente,

pas de la historia de la zona asociadas a diferentes grupos humanos y su cultura material: los indios con objetos de oro, piedra y cerámica; los antiguos ermitaños con vasijas grandes y hornos de leña, y, por último, los alfareros actuales como ella, que hacen la misma cerámica de los ermitaños (por ejemplo, vasijas utilitarias), pero que también la han modificado con formas ornamentales porque, en sus palabras, “la moda cambia”.

Para Clotilde, aquellos hombres llegados al finalizar el siglo XVI al valle del río Gachaneca dejaron como legado no solo la alfarería que conocemos y una tecnología cerámica de quema asociada a los hornos de leña. También fundaron un desierto.

Este artículo explora, con base en el relato de Clotilde, un ángulo de la historia poco indagado en los estudios arqueológicos y antropológicos sobre la alfarería en Colombia: las relaciones entre Europa y el Nuevo Mundo a partir de la presencia en tierras colombianas de un grupo de anacoretas, algunos de ellos europeos, y sus posibles influencias en la alfarería y la tecnología cerámica a través del tiempo. Si bien la cerámica arqueológica ha sido estudiada con especial interés en reconstruir los modos de vida de las sociedades prehispánicas, los intercambios y adaptaciones que la tecnología indígena sufrió con la conquista española y durante la Colonia son un tema, aunque investigado, menos conocido (véanse Alexander 2019; Therrien *et al.* 2002). Dentro de este campo, aún más inexplorada es la relación que pudieron establecer los monjes ermitaños (y demás grupos de religiosos) con comunidades locales a través de oficios como la cerámica, practicados como parte de su ascetismo².

Por otra parte, los estudios etnográficos sobre comunidades alfareras tienden a enfatizar los legados de las técnicas prehispánicas en la cerámica contemporánea, desconociendo la presencia de rasgos no propiamente indígenas en este oficio (una muestra de estudios con ceramistas del presente realizados en Ráquira es un buen ejemplo: véanse Broadbent 1974; Castellanos 2004; Falchetti 1975; Mora de Jaramillo

..... Pueblo Viejo y un sector comprendido entre ambas conocido como Aguabuena. Los datos que retomo en este texto corresponden a la temporada de campo realizada entre septiembre de 2009 y agosto de 2010, además de algunas visitas cortas de actualización desde entonces hasta hoy.

En el texto, *Desierto* aparece escrito con la primera letra en mayúscula, ya que Desierto de la Candelaria es un topónimo que, por lo demás, nada tiene que ver con ese tipo de ecosistemas: se trata más bien de un valle fértil. En la sección “Los comienzos del Desierto en los archivos de los agustinos recoletos” se mencionará cómo este lugar fue construyéndose, siguiendo una tradición anacorética, como un lugar de retiro, propicio para la introspección, y de ahí su nombre de *Desierto*.

- 2 Este artículo se alinea con el llamado de nuevos trabajos a restudiar las transformaciones que las distintas religiones y tipos de misiones han catalizado en diferentes regiones del país en la historia reciente (Páramo 2018). En lo que respecta a los agustinos recoletos, hay pocos estudios por fuera de la orden y, por ello, este texto es un aporte en ese sentido.

1974; Therrien 1991). Además, en dichas aproximaciones, se han esencializado las prácticas, asumiéndolas de manera estática e ignorando los intercambios que tuvieron lugar durante el periodo colonial (véanse Castellanos 2021; Ome 2006; Therrien *et al.* 2002) y las distorsiones propias de las categorías de análisis que empleamos³.

Abordaré estos asuntos sobre la base del caso de los agustinos recoletos que fundaron el monasterio de la Candelaria en Ráquira, y sus interrelaciones con los alfareros de ayer y hoy. A partir de textos históricos de la orden religiosa, datos etnográficos que ahondan en las relaciones entre los monjes y las poblaciones locales a través del tiempo, y detalles del mundo material visibles en el paisaje actual, identifico aspectos clave de los intercambios entre ermitaños y alfareros como parte de una historia de la alfarería aún por descubrir, que amplía la mirada sobre las relaciones coloniales en las que se inscribe, y su escala temporal y espacial.

La historia que presento es discontinua porque, si bien las relaciones entre monjes y locales han sido de largo aliento, han incluido interrupciones temporales por coyunturas históricas que llevaron al abandono del monasterio⁴: la paulatina disminución de novicios que se forman en el Desierto, la suspensión del apostolado y los servicios religiosos, y el cierre del monasterio a la comunidad no religiosa durante la pandemia de COVID-19. Además, es discontinua porque la memoria oral reflejada en el relato de Clotilde presenta saltos y reveses temporales. También porque usa distintas fuentes en aparente desconexión. Por último, es discontinua porque está hecha de fragmentos y desechos.

A este último elemento, los desechos, haré una breve mención, ya que son materia y método en mi aproximación (véase Castellanos 2020, 2021)⁵. Entre el

-
- 3 Varios autores hacen un llamado a problematizar y desestabilizar las categorías que empleamos. Términos como *indio*, *cacicazgo*, *mestizo/mestizaje*, *muisca*, entre otros, se inscriben en relaciones coloniales por fuera de las cuales no es posible pensar estas categorías. Cabe notar que los autores que han planteado sus críticas lo han hecho desde la revisión de las fuentes documentales y modelos arqueológicos empleados en el estudio de la sociedad muisca (véanse Gamboa 2015; Gómez 2005; Langebaek 2008, 2012, 2019; Rappaport 2018). Otra fuente de estudios críticos apunta a repensar la “tiranía de las tipologías” en arqueología (véase Gnecco y Langebaek 2008) y problematizar las clasificaciones de la cerámica en los análisis arqueológicos (véanse Argüello García 2021; Therrien *et al.* 2002).
 - 4 Por ejemplo, la crisis en la orden agustina producto de distintas visiones reformistas que condujeron al abandono temporal del convento por parte de los recoletos en 1636, y la persecución y expulsión de los religiosos durante la república federal en 1861 (véase la historia del recoleto Santiago Matute, publicada entre los años 1897 y 1903, que se centra en este periodo).
 - 5 Autores como Gordillo (2014) han hecho de un tipo de desecho, el escombro, un objeto de estudio y a la vez un concepto. En el contexto de las transformaciones en el paisaje y los impactos a las comunidades como consecuencia del *boom* de la soya en el Gran Chaco argentino, el autor se enfrenta a lugares de escombros, y los convierte en un recurso espacial y etnográfico para explorar “las rupturas

Desierto, ubicado en un valle fértil, y Candelaria Occidente, situada en un cerro, hay numerosos caminos llamados *desechos* (figura 1). Generalmente, estos caminos se transitan a pie y están en continua transformación, en devenir. Se esculpen (o difuminan) por la cooperación (o falta de cooperación) de fuerzas naturales (viento, lluvia, procesos de erosión del suelo) y humanas (pies en movimiento) (Castellanos 2020). He hecho de estos hilos, que (des)conectan el Desierto y el cerro, y por los que en varias ocasiones acompañé a Clotilde en sus viajes al monasterio, el recurso que también me permite transitar y conectar estos mundos.

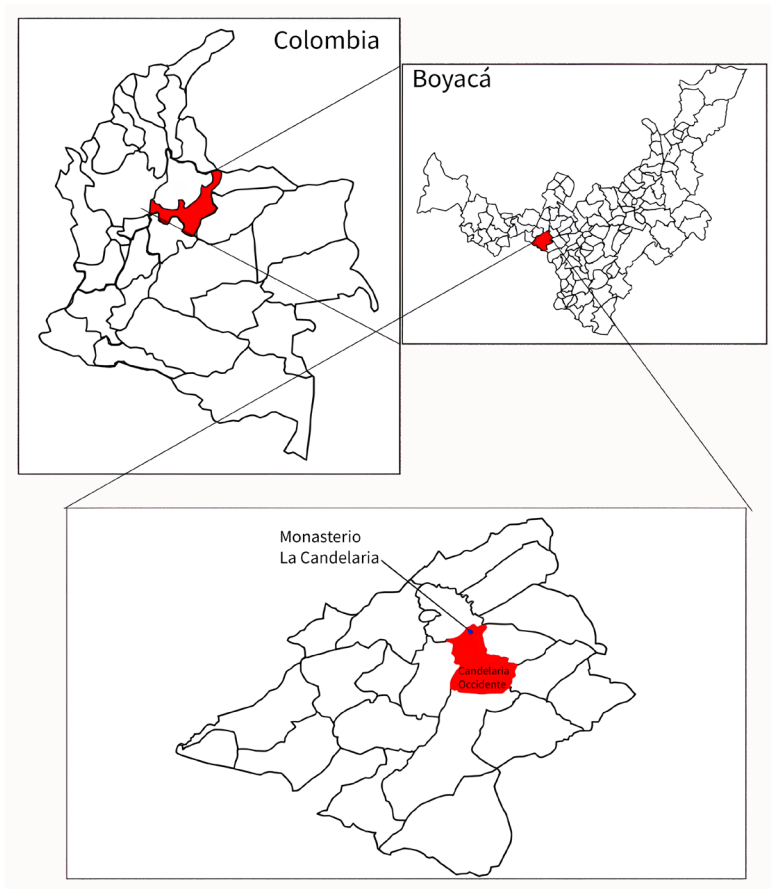


Figura 1. Localización del monasterio y el Desierto de la Candelaria, y de la vereda Candelaria Occidente

Fuente: elaboración propia.

.....
 múltiples que son constitutivas de todas las geografías en la forma en que son producidas, destruidas y rehechas” (2, traducción propia).

Si bien la discontinuidad y los desechos hacen parte de las condiciones objetivas del mundo que observo, también definen la aproximación analítica a lo que describo. En línea con otros autores que, alejados de la idea de progreso y evolución, han hecho de la contingencia, el corte, la interrupción y el quiebre el lugar para pensar la historia y el tiempo moderno (véanse Benjamin 1968; Gordillo 2014), mi esfuerzo se inspira en la multiplicidad de fracturas que emergen y (re)hacen no solo la textura material de este lugar, sino la de sus prácticas en el espacio y el tiempo.

Punto de partida: indios, ermitaños y alfareros

El punto de partida de este texto es el relato de Clotilde. Debido a su riqueza informativa y narrativa, a continuación, transcribo algunos fragmentos editados para facilitar su lectura.

Los indios hacían distinto [a los alfareros actuales], pero de ahí se sacó la moda. Cuando ya los indios, ya iba cambiando todo como está cambiando ahora, y se vio que iba a haber una guerra y que iban a matarlos. Ellos no hallaban pa dónde coger... Los indios vivían de eso [se refiere a la cerámica]. Ellos vivían en la Candelaria, se llamaba el Desierto. No había convento, no había nada. Ellos vivían solos y se mantenían con la locita que hacían, y eso eran bastantes y también tenían sus mujeres y sus hijos y los enseñaron a trabajar. Pero no estaba la Virgen [de la Candelaria] ni había nada, sino que se llamaba un desierto porque no había nada. Cuando ya cayó la noticia de que los iban a matar, que iba a haber guerra, entón los indios se enteraron con todo su trabajo y duraron algunos años haciendo subterráneos. No fue de hoy a mañana, no, porque ellos oyeron que iba a haber un cambio. Entón ellos se pusieron a hacer mucho trabajo. Muchos años fueron haciendo su socavón suficiente para caber con la familia y su trabajo bien, y qué comer y qué beber, a vivir allá hasta que se murieran allá, y no volvieron a salir.

Se enterraron con todo su trabajo, las mujeres y sus hijos; las tenencias las enterraron allá en la Candelaria. Se enterraron con todo, y allá murieron y de ahí vino esto [se refiere a la cerámica].

Ellos sacaban la arena del río y sacaban el barro dentre la tierra, el mejor barro que hubiera, y lo trabajaban y hacían su locita. No parecida a esta [señala con su

boca la vasija que está haciendo mientras narra la historia] porque ya cambió la moda, pero es de allá que se sacó las jormas.

Si los indios se enterraron con todos sus enseres y familia, ¿cómo aprendieron los alfareros actuales este oficio? Cuando le pregunté a Clotilde, esta fue su respuesta:

Porque empezó a jormarse que habían... Ya empezaron a haber gente enderredor, gente más civilizada, ya no eran indios. Entonces ellos fueron haciendo, haciendo locita, gruesa y jeíta; pero jueron haciendo y se jormó el ojicio. Ya resultó que había la Virgen, el río se creció y se jormó ya vecindario. Y ahora ya no es el Desierto, sino un convento. Pero no de monjas, sino de sacerdotes: los más católicos que hay en Colombia y en todo el mundo, de curas que son los más sagrados, son más santos [...]. Y siguió la loza en grande, ya todo mundo a hacer el hornito pa cocer.

En la historia de Clotilde se enuncian cuatro aspectos clave: 1) los indios hacían cerámica con desgrasante de arena y fueron enterrados junto con sus objetos y familias; 2) los ermitaños, que son también los monjes que fundaron el convento, hacían cerámica, una loza grande y fea, y después de ellos la gente siguió haciendo la misma loza grande y quemándola en hornos; 3) las formas cerámicas que hacen los ceramistas actuales son las que hacían los indígenas antes de desaparecer bajo tierra, pero la tecnología cerámica (manufactura y quema) que emplean es la que tenían los ermitaños; 4) el Desierto ha existido de distintas formas, como lugar vacío, y luego como lugar sagrado, cuando los monjes y la Virgen llegaron.

Al parecer, los indios y ermitaños habitaron en distintos momentos el Desierto. No es claro si ambos grupos coexistieron o si nunca se encontraron, detalle que nos habla de la textura temporal con la que construye Clotilde su relato, una que admite la discontinuidad en vez de la continuidad⁶. Tienen un punto en común: la cerámica. Esta, sin embargo, es distinta e inestable en cuanto a sus manifestaciones: vasijas

6 Estamos lejos de entender o siquiera plantearnos como problema la coexistencia de diferentes tecnologías cerámicas en la arqueología colombiana. Una de las “tiranías de la tipología arqueológica” es pensar los cambios socioculturales según modelos lineales. En este esquema, se pasa de un estadio a otro por criterios como la eficiencia en la estrategia de adaptación. Con respecto al caso de la cerámica y sus modos de producción, se ha propuesto que la quema al aire libre, de origen indígena, fue sustituida por los hornos de leña, de procedencia europea. En la práctica, estas tecnologías coexistieron y no estuvieron exentas de hibridaciones (véanse Roux y Lara 2016; Therrien *et al.* 2002 sobre el caso ecuatoriano), lo que desafía los límites fijos y cerrados de nuestros modelos interpretativos. El relato de Clotilde va también en esta vía.

utilitarias en el caso de los indios; ollas grandes, feas, y hornos en el de los ermitaños. Los alfareros como Clotilde son hacedores de formas indígenas que combinan con una tecnología de “gente más civilizada”, lo que se da sin necesidad de explicarlo a través de la linealidad en el proceso.

Los comienzos del Desierto en los archivos de los agustinos recoletos

Cambiamos de fuente. Retomemos ahora la historia oficial que aparece escrita en archivos y documentos de la Orden de los Agustinos Recoletos y que ha sido compilada por dichos religiosos. Se trata de una recopilación de fuentes escritas por frailes de la orden, algunas de las cuales bebieron directamente de fuentes primarias de los primeros ermitaños que habitaron el Desierto, mientras que otras son balances y estudios publicados como conmemoración⁷. De lo que se leerá a continuación, me interesa resaltar el proceso de construcción de la figura del ermitaño, concomitante con el surgimiento del desierto como lugar simbólico de introspección, así como las tensiones del movimiento religioso de la Candelaria con otros movimientos similares en Europa y entre los propios monjes dentro del convento. Estos antecedentes permitirán entender las bases de una vida contemplativa que no estuvo libre de tormentos y que incluyó, como parte de su ascesis, el trabajo manual, como se expone en la siguiente sección. La introspección del desierto revela otro carácter de la discontinuidad a partir de la desconexión del mundo, que, sin embargo, se realiza con un fuerte sentido de comunidad.

En 1595, Juan Rodríguez, un hombre “ilustre y letrado” de Santafé de Bogotá, “determinó recogerse a hacer penitencia” en un sitio apartado del mundo y silencioso para buscar a Dios (Patiño 2003, 14). Eligió, después de algunas andanzas, el valle del río Gachaneca, lugar actual del monasterio de la Virgen de la Candelaria

7 Entre los documentos consultados para este artículo, basados en memorias y fuentes primarias, se encuentran: *Los padres candelarios en Colombia o apuntes para la historia* de Santiago Matute (1900) e *Historia del Desierto de la Candelaria* de Eugenio Ayape (1935). Otro tipo de textos son los que hacen balances de la orden con motivo de conmemoraciones y que están basados en fuentes secundarias. Entre ellos están *Agustinos recoletos 400 años: historia y evolución* de José Uriel Patiño Franco (2003), *La Orden de los Agustinos Recoletos* de Ángel Martínez Cuesta (1988) y una compilación de análisis de varios autores titulada *Forma de vivir: los frailes agustinos descalzos de fray Luis de León. Edición y estudios* (Instituto de Espiritualidad 1989). En la actualidad, los archivos de la Orden de los Agustinos Recoletos que están en el desierto se encuentran en un proceso de organización e inventario. Respecto a los archivos de esta orden en Colombia y Venezuela, véase Campo del Pozo (1989).

de la Orden de los Agustinos Recoletos. Rodríguez no fue el único; otros lo siguieron. Se conformó así un grupo de doce ermitaños: nueve laicos y tres clérigos considerados los fundadores del Desierto de la Candelaria, quienes dieron origen a su vez al movimiento recoleto en América. Posteriormente, algunos de estos laicos serían ordenados también como sacerdotes.

De la vida de estos pioneros sabemos que emulaba la de aquellos primeros ermitaños que hubo en el norte de África en los primeros siglos de la historia del cristianismo: no vivían en grupo, sino cada cual en su recinto, alejados unos de otros, al parecer en chozas de paja; tenían sitios especiales de penitencia, recogimiento y mortificación, como cuevas alrededor del valle donde se reunían solo los domingos para la celebración de la eucaristía y alguna orientación espiritual. Sin embargo, a diferencia de los primeros cristianos que se retiraron a desiertos en África por motivos de persecución y penitencia, estos “ilustres hombres” lo hicieron voluntariamente (Patiño 2003, 15).

Una vez asentados en el valle del río Gachaneca, los ermitaños iniciaron la construcción de una pequeña ermita en tierras cedidas por el encomendero Andrés Velosa y Castro. La capilla fue dedicada a la Virgen de la Candelaria porque, posiblemente, dos de sus fundadores, que además eran hermanos, provenían de las islas Canarias (en donde es santa patrona la Virgen de la Candelaria).

El valle del río Gachaneca está lejos de ser un lugar desértico. Al contrario, se describe en los documentos como un bosque. Hoy sigue siendo un valle fértil y verde que contrasta con la aridez y erosión de las montañas circundantes. Como se ha visto, la llegada de los ermitaños supuso la fundación de un desierto, siguiendo la tradición eremítica occidental que construyó en estos lugares un simbolismo rico y propicio para la búsqueda de soledad y retiro. En América, además, este ideal tuvo un aire renovado en contraste con un modelo disminuido en popularidad en el Viejo Mundo, que cuestionaba la rebeldía del estilo eremítico y que fue perseguido y criticado desde distintas corrientes del cristianismo (véanse Le Goff 1986; Rubial García 1995).

Una vez el lugar de culto fue edificado, los doce ermitaños se dispusieron a buscar un “director espiritual” que les permitiera obtener aval y reconocimiento. Si bien la decisión no estuvo exenta de divisiones y conflictos en el grupo, asumió la tarea Mateo Delgado, sacerdote agustino del convento de Villa de Leyva, ya entrado en años y cura doctrinero de Tijo⁸. Delgado, de unos setenta años,

8 En 1587, habiendo tenido dos hijos y esposa y servido en la corte de Felipe II, rey de España, Mateo Delgado fue ordenado como sacerdote en el convento de los agustinos de Sevilla a los 61 años. Hizo parte de la primera expedición de agustinos que vino al Nuevo Mundo y tenía como destino Perú.

fue una especie de guía y armonizador de esa comunidad en crisis; una suerte de consejero. Su interés no fue constituir una nueva congregación, ni siquiera incorporar el grupo de ermitaños en su orden religiosa. Quiso, en cambio, servir de puente entre el rigor de la vida eremítica y el carisma agustiniano dentro de los parámetros de la recolección que varios religiosos trajeron de España.

Con la llegada de Mateo Delgado comienza la historia oficial del convento y de la recolección agustiniana en América, un proceso que se consolidó entre 1598 y 1604, y que se asumió como independiente del movimiento de recolección en España, aunque, posteriormente, fue anexado a este.

Al respecto, vale la pena mencionar que las órdenes mendicantes llegadas al Nuevo Mundo establecieron dos tipos de conventos para su actividad misional: rurales o urbanos y de recolección u observancia (estos últimos en menor proporción). Si bien casi todas las órdenes mendicantes en América tuvieron un convento de recolección, el caso de los agustinos fue notorio, ya que el establecimiento de este claustro generó una división interna que llevó a la creación de una nueva orden religiosa: los Agustinos Recoletos (Plata 2016, 275)⁹. Por esto, la recolección de los agustinos iniciada en la Candelaria se considera independiente de los movimientos de Europa, aunque guarda principios parecidos. Posteriormente, los conflictos internos entre recoletos y agustinos, y las facciones entre calzados y descalzos, llevaron a pedir la anexión de los recoletos americanos a la recolección española de Castilla en 1626, anexión que fue plenamente reconocida solo en 1648 (Ayape 1935, 46-48).

Sobre los comienzos de Delgado en el Desierto de la Candelaria, la presencia de los agustinos en la región y la importancia del monasterio, fray Ayape escribe en su libro:

.....
Sin embargo, cuando llegó a Cartagena enfermó y sus superiores decidieron enviarlo a Bogotá. De Bogotá pasó a Tunja y, finalmente, a Villa de Leyva en 1597, donde los religiosos conjugaban la vida conventual con la evangelización de los pueblos indígenas de la región.

9 Después del Concilio de Trento en 1545, varias órdenes religiosas iniciaron sus propios movimientos de recolección inspirados en el espíritu de la Contrarreforma y que se caracterizaban por querer llevar una vida religiosa más intensa, siguiendo la forma de vivir de los primeros cristianos. Entre los principios que guiaban estos movimientos estaban la total obediencia a las normas y principios rectores de la comunidad religiosa; la vida comunitaria y la pobreza individual y colectiva; la mortificación y la penitencia; la oración, el silencio y el retiro en términos de introspección, estudio y apostolado, y la conformación de comunidades pequeñas. Los primeros en tener este tipo de movimientos en su orden fueron los franciscanos, seguidos por otras órdenes, incluida la agustina.

Toda la región comarcana estaba bajo las influencias de los padres agustinos de la villa de los virreyes, el padre Mateo enseñaba catequesis en un sitio que llaman Tijo (vereda situada en el camino de Ráquira a Chiquinquirá). De estas dulces ocupaciones tuvo que salir el padre Mateo para encargarse de la dirección de un grupo de penitentes que espontáneamente fueron a buscarlo y a ponerse al amparo de sus luces y virtud bien probada.

Dios guio al eximio catedrático de Alcalá por recovecos incomprensibles hasta llegar a constituirlo en fundador de un Monasterio insigne, cuya fama había de emular la de los desiertos de la Tebaida y Palestina, centro de atracción de las almas vírgenes o hastiadas de la vida mundana, oasis del amor más purificado, teatro de extáticas elaciones y de visiones sobrenaturales maravillosas, trono de las bondades de María de la Luz de la Candelaria, foco inmenso de actividades misioneras, oficina de artistas y sabios, y, finalmente, cuna gloriosa de la recolección en América. (1935, 56)

Delgado les aconsejó a los ermitaños acudir a sus superiores para que los organizaran según los lineamientos de las casas destinadas a la recolección en Europa, y fue entonces cuando fray Vicente Mallol, padre provincial de la orden agustina, asumió el liderazgo del movimiento de ermitaños dentro de ella.

Mallol estableció los principios de este movimiento en un compendio de normas que debían seguirse en la Candelaria¹⁰. El documento está fechado en 1604, año considerado, oficialmente, como el inicio de la recolección agustiniana en América y de la fundación del monasterio de la Candelaria. En doce puntos, la regla plasmaba

un proyecto de vida sumamente austero y silencioso, totalmente orientado a la oración y la ascesis. Las dos horas de oración mental, la misa conventual, la liturgia de las horas con maitines a medianoche y el oficio de la Virgen constituían

.....

10 La importancia de la Candelaria radicará en ser no solo el primer monasterio de su tipo en América, sino el epicentro desde donde emerge una importante actividad misional que conduce a la erección de otros monasterios de la orden. Por ejemplo, de allí salen las misiones que fundarán varios monasterios recoletos en la primera y segunda década del siglo XVII, como el de la Popa en Cartagena (1606), Panamá (1610), Bolivia (1617), Lima (1619), además de numerosas casas, hospicios y conventos en otros lugares de Colombia y América durante los siglos XVII y XVIII (véase un listado completo en Ayape 1935, 40-43). Una lectura más reciente sobre la intensa actividad misional de los recoletos en el siglo XX en el Pacífico colombiano puede leerse en Aparicio-Eraza (2022).

el esqueleto de la jornada. Y lo rellenaban con ayunos frecuentes, disciplina tres veces por semana y la total exclusión de bienes raíces. (Martínez Cuesta 1988, 63)

En 1616, se sustituyeron las normas de Mallol, descritas como “descarnadas”, por las más “elaboradas” de fray Luis de León (1988, 63-64)¹¹, compiladas bajo el título *Forma de vivir*, publicadas en 1588 en Toledo, España, y cuya popularidad las convirtió en doctrina de los agustinos recoletos en Europa.

Forma de vivir recoge el espíritu agustiniano y lo plasma en reglas y códigos que, al ser seguidos en la cotidianidad, lleven a los frailes al perfeccionamiento moral. El libro está dirigido a la personalización e interiorización de reglas que enfatizan la necesidad de salvaguardar la quietud, el recogimiento de ánimo y la pureza del espíritu por medio de prescripciones prácticas que consagran al monje en la virtud de la caridad, la más elevada para los agustinos. En síntesis, se trata de un código de normas concretas y detalladas para los monjes acerca de la oración, el recogimiento, la introspección y la soledad, que al mismo tiempo establece principios relativos a la pobreza, la disciplina de la vida en común, la eucaristía y el apostolado, los cuales rigen sus relaciones en el monasterio y fuera de él (véase Instituto de Espiritualidad 1989).

Sabemos, nuevamente por Ayape, que la vida de estos pioneros, llamados por él “ángeles encarnados” (1935, 59), seguía una estricta disciplina que incluía la mortificación. En un apartado de su libro relata cómo las cuevas del Desierto, adonde se retiraban de vez en vez, les servían para calmar sus “ímpetus fervientes”:

Su ejercicio principal era el de la oración mental y vocal hasta tal punto que casi todo el día y parte de la noche lo empleaban en ello. La disciplina estaba cansada de azotar aquellos cuerpos macilentos que no se alimentaban sino de raíces y de algunas legumbres y verduras que los mismos hacían producir a las huertas. Todos los días, imitando a los padres antiguos, tenían reuniones espirituales en que rivalizaban la humildad de los unos con el fervor místico o la afición a las maceraciones

.....

11 Fray Luis de León (1527 o 1528-1591) fue un destacado teólogo del siglo XVI. Fue, además, poeta, astrónomo y humanista. Se desempeñó como catedrático de la Universidad de Salamanca, que, para la época, fungía como un importante centro de pensamiento en Europa. Estuvo cinco años en prisión por traducir del hebreo a lengua vernácula el *Cantar de los cantares* y, tras asumir su propia defensa, fue absuelto por la Inquisición, luego de lo cual retomó su cátedra en la Universidad de Salamanca hasta su muerte. La doctrina por él escrita fue aprobada por el papa Clemente VIII en 1597 y estuvo vigente hasta 1637, cuando fue remplazada por las *Constituciones* que disminuyen el rigor de vida para los monjes (Zambrano Rodríguez 2003, 92).

de los otros. El silencio fue tal que hubo quien no abrió sus labios para conversar con los demás en el intervalo de dos años. No salían nunca de casa, a no ser a las huertas tapiadas, y caminaban completamente descalzos. En cuanto al abrigo de su cuerpo, digamos que llevaban un hábito muy estrecho de jerga tosca y, debajo, ¿quién sabe qué cilicios y qué garfios incrustados en viva carne? No usaban para cama más que una tabla desnuda y por cabecera una piedra o una gavilla de palos. (35)

El fraile también nos da pistas de por qué este fértil valle se llama *Desierto*:

Se comenzó a denominar al valle del Gachaneca el Desierto de la Candelaria porque, en los primeros siglos del cristianismo, los desiertos se poblaron de almas ávidas de sacrificio y de soledad como ahora aquí. Esta es la explicación del nombre del Desierto, que, por otra parte, no merece tal denominación atendiendo a su lindísima topografía y a su no completo aislamiento de la gente. (35)

El trabajo manual en la regla de los agustinos recoletos

En el capítulo 6 de la *Forma de vivir*, fray Luis de León se refiere al “tema del trabajo y obra de manos” como uno de los principios clave en la búsqueda y el alcance de la perfección de los monjes:

El trabajar por sus manos y el ayudarse de ellas para su sustento, san Pablo lo encomienda y todos los religiosos y antiguos lo usaron; y cierto es una cosa muy conforme a nuestro natural, y muy conveniente a aquellos que profesan pobreza y desprecio. (Instituto de Espiritualidad 1989, 39)

La *Forma de vivir* coincide con algunos postulados erasmistas que criticaban severamente la mendicidad en cualquiera de sus manifestaciones (ni siquiera los frailes mendicantes debían dedicarse a ella), y que en su lugar promovían la autonomía y el autosostenimiento de los conventos. Este principio incentivó la adquisición de terrenos bastante amplios alrededor del monasterio para tener huertos, frutales y vides. Estos espacios, además, permitían un aislamiento razonable y cierta cercanía con la naturaleza, con el doble propósito de brindar tanto una

oportunidad de trabajo y recursos para la manutención como un lugar de distensión, utilizable para prácticas de retiro y oración personal.

En uno de los textos de la orden que analiza la *Forma de vivir*, el padre Diez enfatiza el llamado al trabajo que hace fray Luis de León y que configura parte de la regla. El autor aclara que el trabajo al que se alude no incluye actividades de la vida espiritual como el estudio o la predicación que realizan los monjes. Se refiere, exclusivamente, al trabajo manual u “obras de las manos”, cuya importancia como parte de la ascesis podría ser menos evidente. Sin embargo, este trabajo constituía un nuevo rasgo del proyecto de la vida comunitaria que se estaba dibujando en la Candelaria (Diez 1989, 223)¹².

La *Forma de vivir* establece de manera escueta cuatro razones con las que se justifica la necesidad del trabajo con las manos: 1) san Pablo lo encomienda, 2) todos los religiosos antiguos lo usaron, 3) es una cosa muy conforme a su natural (la regla que profesan) y muy conveniente a aquellos que profesan pobreza y desprecio, y 4) es una ayuda para su sustento de la que se puede obtener “parte de lo que han menester”. De estos principios se desprende el llamado “principio general”: por eso, “mandamos que en estos monasterios siempre se trabaje por los religiosos en alguna obra” (Diez 1989, 225). Si bien esto parece incluir a todos, incluso a los sacerdotes, no se definen horarios ni tareas, posiblemente, por la gran variedad de circunstancias locales que hicieron que el trabajo manual tuviera especificidades en los distintos conventos.

Mateo Delgado ejemplifica bien esta combinación de oración y trabajo manual. Sobre sus actividades en la Candelaria, Ayape relata:

Entregado a los ejercicios de piedad y a dictar discretos consejos directivos a los ermitaños, tenía lugar todavía para dirigir la obra material del convento y emplear en ello sus propias ancianas manos; para recorrer las poblaciones vecinas como Tunja y Leiva con el fin de recoger limosnas, y para ir a predicar a los indiecitos de las cercanías. Ejerció por obediencia el cargo delicado de maestro de novicios. [...]

Qué elogios haremos nosotros de sus virtudes practicadas en grado heroico...?
Su humildad se manifiesta en que se ocupaba en las acciones más ordinarias:

.....

12 El trabajo manual se convirtió en parte estructurante del estilo de vida monástico en los movimientos de recolección en el mundo. Para ver las discusiones y críticas que generó la obra de manos conjugada con la contemplación, el lector puede revisar Ovitt (1986).

barría su celda, trabajaba en oficios manuales, servía a la mesa, y era el primero en lo bajo y el último en lo honroso. (1935, 56-57)

Las acciones de Delgado en el convento iban de lo ordinario a lo extraordinario, puesto que, así como se ocupaba de hacer oficios manuales, también hacía prodigios y milagros, como sanar enfermos desahuciados. Además, tenía revelaciones frecuentes y era presa de raptos sublimes. Nuevamente, Ayape nos da claves de las cualidades extraordinarias de Delgado:

Su habitación casi continua era el coro, cuando no se retiraba a la ermita de san José situada en medio de la huerta alta, y en la cual, según aseguran documentos fehacientes, gozó de comunicaciones íntimas con Dios. Dedicado a sus contemplaciones celestiales, afirma una nota, parecía transfigurarse. Semejaba más bien un ser superior; dejaba de ser hombre. Tan frecuentemente obraba el cielo prodigiosas maravillas, tan acostumbrados estaban los religiosos a mirarlo extático o gozando de raptos sublimes, que ya nadie se sorprendía. (59)

Otro rasgo extraordinario era su capacidad de volar, como lo describe Ayape, citando como fuente primaria una anécdota que se cuenta en las crónicas de la orden. El fray relata que, un sábado a la hora del salve, la comunidad se reunió en la sacristía para salir de la iglesia a cantar la plegaria mariana. Allí advirtieron que hacía falta el padre Mateo, mandaron a un religioso a buscarlo y este lo halló absorto en la más alta contemplación. Cuando lo llamó, se relata que el padre, “llevado de un impulso divino, de un brinco pasa por encima de la celosía, cual si tuviera alas, y volando por el aire en un momento se presentó delante de la comunidad asombrada de lo que veía” (60).

Volviendo a los oficios manuales que Delgado y otros monjes practicaban, estos bien pudieron extenderse más allá de su trabajo en la huerta y el mantenimiento de las estructuras del convento. En distintos conventos se realizaron labores de cestería, “cosas de corcho” y herrería. El trabajo con las manos incluyó una gran variedad de artes y oficios cuyo reparto entre los monjes, supeditado a las habilidades de estos, fue tan flexible como lo fueron los horarios reglamentados para su práctica (Diez 1989, 226). Así, no es descabellado pensar que entre los oficios manuales que hubieran podido hacer Delgado y otros monjes estuviera también el de la alfarería. Después de todo, era una práctica común en el lugar, a juzgar por los registros materiales que han atestiguado la presencia de cerámica arqueológica en la zona desde los siglos X y XI (Falchetti 1975, 199), por los

documentos de oficiales de la Corona que describen a Ráquira en el siglo XVIII como “pueblo de olleros” (Falchetti 1975; Orbell 1995) y por el testimonio de Clotilde, que sitúa el epicentro de la producción cerámica en el Desierto de la Candelaria cuando menciona a los monjes ermitaños como productores de loza, además de los múltiples desechos que en hilos de caminos y tiestos cerámicos enlazan la montaña donde Clotilde compartió conmigo esta historia con el valle donde está el convento de los agustinos.

Hornos de los antiguos, hornos mediterráneos

Ahora concentrémonos en la producción cerámica desde la perspectiva de sus aspectos técnicos y tecnológicos, y retomemos la historia de Clotilde en la que nos dice que los ermitaños hacían una loza grande y que empleaban hornos para su cocción.

Los hornos son elementos fascinantes dentro de un taller actual de cerámica. Tienen una chimenea larga a la que los artesanos llaman *guitrón*, en muchos casos tiznada, que termina con una cruz y una vasija, emblema de esa familia ceramista (figura 2). Algunas chimeneas tienen inscripciones, como el año en el que fue construido el horno o las iniciales de la familia a la que pertenece. Los materiales de construcción de los hornos actuales son el ladrillo y el adobe. Su forma es como un conjunto de cuevas que convergen en una gran bóveda; dependiendo del tamaño, cuentan con cuatro o tres entradas llamadas bocas o quemadoras, en donde se pone el carbón mineral, que es el combustible utilizado para la quema¹³.

En las entradas del horno es común encontrar imágenes religiosas, incluida la de la Virgen de la Candelaria. A los hornos se los bautiza (Castellanos 2013) y hasta se los exorciza (Mora de Jaramillo 1974, 42). No es para menos. Recordemos que la quema es un momento riesgoso en la vida de una familia de ceramistas. En un proceso que dura alrededor de 32 horas (esto en los hornos de carbón), todo el trabajo de un mes y medio, a veces más, puede perderse si las vasijas quedan “güires” o mal cocidas. Esto provocará que se quiebren fácilmente o no hayan dado “su punto”, es decir, que queden crudas.

13 Ha habido algunos intentos de cambiar esta tecnología de quema por una de tipo sostenible a través del horno de gas o de adaptar estas construcciones de hornos de carbón para que usen combustible de gas. Pese a lo anterior, este horno sigue siendo el más popular.



Figura 2. Copa de la chimenea del horno

Fuente: fotografía tomada por la autora.

Una de las primeras veces que fui a Aguabuena, escuché hablar de un ermitaño que vivía dentro de un horno. En una de tantas salidas de campo, yo misma dormí dentro de uno que hacía varios años había dejado de funcionar. Recuerdo que me pareció un lugar bastante cómodo, caliente y oscuro, una cueva confortable. Al ermitaño luego lo conocí. Era un intelectual y artesano local, un hombre alto, delgado, de pelo largo, que vestía ropa blanca de telar, hijo de una alfarera de la vereda Candelaria Occidente y un abogado de Bogotá. Se destacaba por hacer esculturas grandes de arcilla y vasijas de gran tamaño que, además, decoraba con engobes¹⁴.

Volvamos a los hornos. Además de ser fascinantes por la simbología que los envuelve y su aura mágica, desde el punto de vista arqueológico son muy importantes al analizar registros de contextos de producción cerámica. Esto se debe a que son altamente visibles arqueológicamente y dan cuenta de cierto grado de especialización: tienen una estructura definida y sus rasgos (cenizas, ladrillos quemados y muchos fragmentos cerámicos) hacen que sus huellas sean fáciles de reconocer (Arnold 1991; Castellanos 2004; Schiffer 1995; Stark 1985).

.....

14 Este artesano formaba parte, junto a otros artistas e intelectuales —la mayoría de Bogotá—, de un movimiento que ha ido tomando fuerza y que busca hoy el reconocimiento de un resguardo muisca en esta área rural de Ráquira. Me interesa señalar que este lugar sigue atrayendo a personas que se alejan del mundo persiguiendo un fin espiritual.

Hablando de la forma como cocían las vasijas, Clotilde identifica distintas tecnologías de quema en relación con los grupos que distingue en la historia local. Sobre los indios, esto es lo que indica:

Porque no se sabía trabajar, pero ellos hacían un hoyo en un plan y hacían un hoyo parejo, y ahí llenaban eso de leñita o rama. Encima de esta tendada, echaban la loza que hacían y más encima otra tendada de rama y más encima otra tendada de leñita. Eso por Roa [vereda de Ráquira] porque por allá era en hoyo. Entonces la tapaban con rama y tierra. A lo que ya taba, le dejaban un hueco pequeño en un lado. Tenía que cocerse la locita con eso que le habían dejado y no más. Pero durar esa loza; la loza no salía de un color especial, sino más oscurita.

Esta forma de cocción también la registró la arqueóloga Ana María Falchetti en la década de los setenta entre algunas ceramistas de edad avanzada, en la vereda de Roa, en Sutamarchán, y en la vereda homónima en Ráquira. La cerámica que hacían es una loza llamada “loza de suelo”, hoy extinta, que ella identifica en el registro arqueológico con fecha de antigüedad de los siglos XI y XII de nuestra era. El nombre viene, precisamente, de la forma de cocción al aire libre, “en el suelo”, tal como la describe Clotilde. Se realiza un hoyo de 5 metros de largo por 4 metros de lado y 50 centímetros de profundidad. En la mitad de cada uno de los lados hay un pequeño canal de 50 centímetros de ancho que tiene la función de buitrón o escape. Luego, se pone leña gruesa sobre toda la extensión del fondo del hoyo, que sirve de almacén, y sobre este se disponen las ollas crudas. Una vez dispuestas, se cubren con ramas más delgadas. El tiempo total de cocción es de, aproximadamente, 15 horas (Falchetti 1975, 221), a una temperatura de 700 a 800 grados centígrados (Therrien 1991, 66).

Falchetti también estudia otro tipo de cerámica utilitaria que es de Ráquira, llamada *Ráquira desgrasante arrastrado*. Esta tiene características similares a la loza de suelo —por ejemplo, en la manufactura—, pero también grandes diferencias, sobre todo en la forma de cocción: es hecha en hornos. En este tipo de tecnología, la cocción demora alrededor de diez horas. Dice Falchetti:

Los hornos se construyen generalmente con barro, ladrillo y ollas viejas fragmentadas. Las formas son variadas, aunque la más común es la abovedada, a veces ligeramente cónica, con entrada en forma de arco, una chimenea en su parte superior; son frecuentes asimismo los hornos dobles, formados por dos cámaras abovedadas.

En el momento de realizar la cocción, se coloca en primer lugar la cerámica dentro del horno, añadiendo luego una pequeña cantidad de leña, la cual se enciende inmediatamente; a continuación, van agregando ramas poco a poco, con el fin de que la temperatura suba lentamente, para evitar el riesgo de que las vasijas se rompan por un exceso de temperatura al comienzo de la cocción. (1975, 231)

Si bien Falchetti sugiere que hay semejanzas entre la loza de suelo y Ráquira desgrasante arrastrado, y que estos tipos de cerámica tienen una continuidad con la cerámica prehispánica, el uso de hornos es el punto de quiebre en esta continuidad que ella quiere establecer entre el registro arqueológico y el etnográfico.

A los hornos que describe Falchetti en los setenta, Yolanda Mora de Jaramillo, otra antropóloga, los describe, en esa misma década, como caracterizados por tener una cámara alta y abierta para las vasijas, que queda separada del fuego por una parrilla:

Son hornos que se prenden con leña, aunque también se añade carbón mineral. Son de adobe y están recubiertos con una camisa de piedra para protegerlos de la lluvia. En algunas ocasiones tienen en lo alto de la cámara fragmentos de vasijas rotas. La punta de la chimenea o copa se cubre con un pequeño techo de teja, que ayuda a mantenerlo seco. (1974, 39)

Si bien no hay datos arqueológicos o investigaciones de corte etnohistórico o histórico al respecto, hay un consenso en las investigaciones previas en torno a que estos hornos, a los que se los llama *tipo colmena* o *mediterráneo*, son rasgos tecnológicos traídos por los españoles durante la Colonia y adaptados por las poblaciones locales (39). Duncan (1998), un investigador norteamericano que visitó el área en los ochenta, propone que estos hornos son semejantes a los usados en varias partes del sur de España y que tienen una influencia árabe.

Pese a que son un factor clave en la producción cerámica, hay pocos estudios sobre hornos y tecnologías de quema en la arqueología colombiana, puesto que los estudios de tecnología cerámica se han centrado en la manufactura, las técnicas, las formas y las materias primas. Aquí también se expresa un sesgo que tiene que ver con un interés más marcado hacia el mundo precolombino, y los hornos, al ser identificados como elementos europeos, no servirían a tales propósitos¹⁵.

15 La escasa atención a los hornos es característica de la arqueología mesoamericana. Un artículo de Ciudad y Beaudry-Corbett hace un balance en Centroamérica y evidencia cómo estos rasgos fueron

Los ceramistas actuales se refieren a los hornos que coinciden en sus rasgos con los hornos reportados por estas investigadoras en los setenta como “hornos de los antiguos”, y es común verlos abandonados, como ruinas en el paisaje (figura 3). Algunos de estos también están presentes en los talleres actuales. Aunque no son usados para cocer, siguen empleándose para almacenar vasijas crudas o cocidas, o como refugio de mascotas. Del mismo modo, se refieren a los fragmentos cerámicos en superficie asociados a estos hornos como “loza de los antiguos”, y se anota la diferencia en cuanto a la pasta, la materia prima y el tipo de cocción que se puede identificar a partir de estos fragmentos y en comparación con la cerámica actual.



Figura 3. Horno de los antiguos

Fuente: fotografía tomada por la autora.

.....

también tecnologías indígenas comunes antes de la llegada de los españoles, con una alta variabilidad en el tipo de sus estructuras (2002, 572) y una continuidad en sus usos que se ha prolongado en algunos lugares desde antes de la Conquista española hasta hoy (573). Sobre la presencia de hornos precolombinos en América y los sesgos de los arqueólogos que, pese a la evidencia, consideran estos rasgos como traídos de Europa, véase Ladrón de Guevara (1994).

Clotilde fue una de las pocas alfareras que se refirió a un pasado distante para trazar una relación entre su oficio y una tradición. En su mayoría, los alfareros a los que conocí parecían saber poco o preocuparse casi nada por la historia de su oficio. Esto contrasta con los discursos oficiales tanto de académicos como de instituciones (por ejemplo, Artesanías de Colombia, Alcaldía de Ráquira y Gobernación de Boyacá), cuyas narrativas, a veces instrumentales, establecen un vínculo directo entre el oficio alfarero de hoy y la producción cerámica de la época prehispánica. Los alfareros rurales, en cambio, no recurren al pasado prehispánico para darle una profundidad histórica a lo que hacen, más bien lo ven como un asunto desconectado o lejano. Esta aproximación es distinta a la de otras comunidades alfareras y de artesanos en otros lugares, quienes hacen del pasado un asunto estratégico desde el punto de vista económico, político y cultural (por ejemplo, para darles más valor a sus productos y para obtener más prestigio y reconocimiento), y se identifican como herederos y depositarios de un saber indígena.

En mi trabajo de campo, *antiguo* era una palabra vaga, como lo era la preocupación por el pasado para los artesanos. ¿Quiénes fueron estos antiguos? ¿Por qué hacían la cerámica así? Fueron preguntas a las que respondían con fórmulas vacías. Sin embargo, otras veces, estos hornos antiguos y su loza resultaban más cercanos porque correspondían a los que se usaron dos generaciones atrás. En estas ocasiones hablaban de sus abuelos y padres cuando eran pequeños y de la cerámica que hacían en ese entonces: en esos momentos, los antiguos eran sus propios antepasados.

Antiguos era, pues, un término flexible, oscilante entre una categoría vacía y lejana y una muy próxima e íntima. Un término ambiguo, pero a la vez el referente más claro para señalar unos ancestros de un pasado reciente cuyas huellas, todas en superficie y siempre presentes en sus trayectos cotidianos, daban cierta (dis)continuidad a su oficio. Dentro de esta categoría, los hornos eran referentes claros, ya que, en cuanto ruinas, evocaban un pasado, pero desconectado y en desintegración (véase Gordillo 2014).

Falchetti también reseña el término *antiguos* en su trabajo etnográfico de la siguiente manera:

Los habitantes de Ráquira hablan frecuentemente de los “hornos de los antiguos” y de “la loza de los antiguos”. Sin embargo, estos “hornos” son siempre vestigios de hornos para cerámica similares a los actuales, y la “loza de los antiguos” de que hablan presenta invariablemente todas las características de la cerámica elaborada actualmente en la vereda de Ráquira. (1975, 200)

El comentario de Falchetti sobre *los antiguos* también apunta a señalar una ambigüedad, que en el caso de la arqueóloga se refiere a la desilusión que le produce la contemporaneidad a la que apunta la categoría.

Cierre: hacia una historia discontinua

Detengámonos en esta imagen:



Figura 4. El convento, el cerro y, en el medio, muchos desechos

Fuente: fotografía tomada por la autora.

Vemos abajo, en el valle, el monasterio y el Desierto de la Candelaria, y arriba, el cerro donde vivió Clotilde hasta que sus hijos decidieron llevársela, primero a Ráquira y luego al municipio de La Calera, Cundinamarca.

El valle y el cerro se comunican por una carretera serpenteante, sin pavimentar, cuyos baches y huecos se rellenan con los fragmentos de la cerámica que se hace en los talleres de la zona. Es común ver a la gente con carretilladas de tiestos que vuelcan sobre el camino para mantenerlo, para nivelar los baches. El camino entre el valle y la montaña se actualiza con fragmentos, con pedacitos de vasijas rotas. Aquí lo roto y quebrado tiene un uso y crea nuevas relaciones.

Pero hay muchos otros caminos que conectan estos dos puntos. Son caminos directos, llamados *desechos*, que atraviesan la geografía quebrada. Se ven como hilos, como grietas en las montañas que se mantienen por la sincronía de la erosión, el viento y los pies en movimiento. Son las formas rápidas de atravesar este paisaje montañoso, pero son también físicamente exigentes por lo empinados y porque se camina entre rocas grandes y pequeñas, algunas de ellas fósiles, dispuestas sobre una matriz de suelo que perdió toda cobertura vegetal.

En este texto he usado diferentes fuentes de información: datos etnográficos obtenidos de entrevistas realizadas en campo a ceramistas actuales, documentos escritos que he extraído de los archivos de los agustinos recoletos y noticias sobre rasgos tecnológicos como los hornos, que son registros arqueológicos superficiales descritos por otras investigadoras de décadas pasadas. Por último, me he referido a los *desechos*.

Los arqueólogos sabemos que trabajamos, sobre todo, con fragmentos. Ellos son la materia prima de la que están hechos nuestros modelos y explicaciones del pasado. Los fragmentos, al ser trozos, nos enfrentan a los riesgos y posibilidades que representa lo parcial e incompleto. Cuando encontramos varios pedazos que pueden ser de una misma vasija, siempre está el riesgo de que no encontremos todas las piezas, y entonces nos enfrentemos a huecos, baches, vacíos y grietas que nos marcan superficies discontinuas. A ausencias.

Así mismo, yo he presentado una historia discontinua. Es discontinua porque los referentes son de distintos tiempos y de distintas naturalezas. Es discontinua porque está desconectada.

Tengo pedazos. Estos pedazos, al ponerlos juntos, pese a que son dispares, detonan más relaciones. Por ejemplo, nos hablan de una dimensión espiritual de la cerámica; de otras posibles relaciones entre Europa y América que expanden nuestras apreciaciones sobre la colonialidad; de un pasado que está en la superficie porque sus huellas son visibles, se transitan mientras se desintegran, y de unos antiguos desconocidos y a la vez próximos. También nos permiten explorar otra forma de aproximarnos al tiempo y al pasado, no desde la linealidad, sino desde el quiebre y la fractura, y sus múltiples direcciones.

Esas mismas superficies discontinuas son las que, literalmente, hoy por hoy siguen comunicando al Desierto con la montaña. En este paisaje, los caminos son *desechos* y los *desechos*, caminos. Ambos vasos comunicantes han mediado las relaciones entre el mundo de abajo y el de arriba, (des)conectando ermitaños y alfareros por más de quinientos años, con todas sus fracturas.

Referencias

- Alexander, Rani, ed.** 2019. *Technology and Tradition in Mesoamerica after the Spanish Invasion. Archaeological Perspectives*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Aparicio-Erazo, Jorge-Luis.** 2022. “Misión agustina y etnografía de la alteridad. Indígenas y negros del Pacífico sur de Colombia en la obra del sacerdote agustino Bernardo Merizalde, 1921”. *HISTORELo. Revista de Historia Regional y Local* 14 (29): 51-87. <https://doi.org/10.15446/historelo.v14n29.93938>
- Argüello García, Pedro.** 2021. *Métodos para la caracterización de la cerámica arqueológica*. Tunja: Editorial UPTC.
- Arnold, Philip.** 1991. *Domestic Ceramic Production and Spatial Organization. A Mexican Case Study in Ethnoarchaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ayape, Eugenio.** 1935. *Historia del Desierto de la Candelaria*. Bogotá: Escuela Tipográfica Salesiana.
- Benjamin, Walter.** 1968. *Illuminations: Essays and Reflections*. Editado por Hannah Arendt. Nueva York: Schocken.
- Broadbent, Sylvia.** 1974. “Tradiciones cerámicas de las altiplanicies de Cundinamarca y Boyacá”. *Revista Colombiana de Antropología* 16: 223-248. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1533>
- Campo del Pozo, Fernando.** 1989. “Fuentes de los ermitaños de San Agustín en el Nuevo Reino de Granada”. *Archivo Agustino* 73 (191): 257-276.
- Castellanos, Daniela.** 2004. *Cultura material y organización espacial de la producción cerámica en Ráquira: un modelo etnoarqueológico*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República.
- . 2013. “Locations of Envy: An Ethnography of Aguabuena Potters”. Tesis de doctorado, Departamento de Antropología, Universidad de St. Andrews, Reino Unido.
- . 2020. “Caminar desechos: reflexiones desde las superficies de Aguabuena”. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 49 (1): 41-62. <https://doi.org/10.4000/bifea.11554>
- . 2021. “Revisiting Aguabuena Pottery-making Through Discontinuity”. *Interdisciplinaria Archaeologica* 12 (2): 281-295. <http://dx.doi.org/10.24916/iansa.2021.2.13>
- Ciudad, Andrés y Marilyn Beaudry-Corbett.** 2002. “Hornos de cerámica en Centroamérica: descubrimiento y contexto”. En *XV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, 560-577. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Diez, Jesús.** 1989. “La comunidad en la forma de vivir”. En *Forma de vivir: los frailes agustinos descalzos de fray Luis de León. Edición y estudios*, editado por Instituto de Espiritualidad Agustinos Recoletos, 177-249. Madrid: Avgvstinvs.

- Duncan, Ronald.** 1998. *The Ceramics of Ráquira, Colombia: Gender, Work, and Economic Change*. Florida: University Press of Florida.
- Falchetti, Ana.** 1975. *Arqueología de Sutamarchán, Boyacá*. Bogotá: Banco Popular.
- Gamboa, Jorge Augusto.** 2015. *Los muiscas y su incorporación a la monarquía castellana en el siglo XVI: nuevas lecturas desde la nueva historia de la conquista*. Diálogos en Patrimonio Cultural. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica.
- Gnecco, Cristóbal y Carl Langebaek, eds.** 2008. *Contra la tiranía tipológica en arqueología: una visión desde Suramérica*. Bogotá: Ediciones Uniandes, CESO.
- Gómez, Ana María.** 2005. *Muiscas: representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Gordillo, Gastón R.** 2014. *Rubble: The Afterlife of Destruction*. Durham: Duke University Press.
- Instituto de Espiritualidad Agustinos Recoletos, ed.** 1989. *Forma de vivir: los frailes agustinos descalzos de fray Luis de León. Edición y estudios*. Bogotá: Avgvstinvs.
- Ladrón de Guevara, Sara.** 1994. "Hornos cerámicos en Mesoamérica precolombina". *La Palabra y el Hombre* 90: 141-159. <https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/1224/199490P141.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Langebaek, Carl.** 2008. "Dos teorías sobre el poder político entre los muiscas: un debate a favor del diálogo". En *Los muiscas en los siglos XVI y XVII: miradas desde la arqueología, la antropología y la historia*, compilado por Jorge Gamboa, 64-93. Bogotá: Universidad de los Andes.
- . 2012. "Experiencias oníricas, el más allá y el purgatorio en la Nueva Granada: la demonización de las entrañas americanas y la conversión de los indios". *Boletín de Historia y Antigüedades* 99 (855): 251-306. <https://academiahistoria.org.co/bha-855/>
- . 2019. *Los muiscas: la historia milenaria de un pueblo chibcha*. Bogotá: Debate.
- Le Goff, Jacques.** 1986. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona: Gedisa.
- Martínez Cuesta, Ángel.** 1988. *La Orden de los Agustinos Recoletos: evolución carismática*. Madrid: Avgvstinvs.
- Matute, Santiago.** 1900. *Los padres candelarios en Colombia o apuntes para la historia*. Bogotá: Escuela Tipográfica Salesiana.
- Mora de Jaramillo, Yolanda.** 1974. *Cerámica y ceramistas de Ráquira*. Bogotá: Museo Arqueológico Casa del Marqués de San Jorge; Banco Popular.
- Ome, Tatiana.** 2006. *De la ritualidad a la domesticidad en la cultura material: un análisis de los contextos significativos del tipo cerámico Guatavita desgrasante tiestos entre los*

- periodos prehispánico, colonial y republicano (Santa Fe y Bogotá)*. Bogotá: Departamento de Antropología, CESO, Universidad de los Andes.
- Orbell, John.** 1995. *Los herederos del cacique Suaya: historia colonial de Ráquira*. Bogotá: Banco de la República.
- Ovitt, George.** 1986. "Manual Labor and Early Medieval Monasticism". *Viator. Medieval and Renaissance Studies* 17: 1-18. <https://doi.org/10.1484/J.VIATOR.2.301402>
- Páramo, Carlos, comp.** 2018. *Sal de la tierra: misiones y misioneros en Colombia, siglos XIX-XX*. Bogotá: ICANH.
- Patiño, José, ed.** 2003. *Agustinos recoletos 400 años: historia y evolución*. Bogotá: Kimpres.
- Plata, William Elvis.** 2016. "Frailes y evangelización en el Nuevo Reino de Granada (s. XVI): vicisitudes de un proceso conflictivo y no muy exitoso". *Franciscanum* 58 (165): 263-302. <https://doi.org/10.21500/01201468.2190>
- Rappaport, Joanne.** 2018. *El mestizo evanescente: configuración de la diferencia en el Nuevo Reino de Granada*. Traducción de Santiago Paredes Cisneros. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Roux, Valentine y Catherine Lara.** 2016. "Why Potters Have Not Borrowed the Kiln?: Comparing Narratives of Indian and Ecuadorian Potters". *Americae* 1: 21-35. <https://hal.archives-ouvertes.fr/AMERICAIE/hal-02045668>
- Rubial García, Antonio.** 1995. "Tebaidas en el Paraíso. Los ermitaños de la Nueva España". *Historia Mexicana* 44 (3): 355-383. <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/2293>
- Schiffer, Michael.** 1995. *Behavioral Archaeology: First Principles*. Utah: University of Utah Press.
- Stark, Barbara.** 1985. "Archaeological Identification of Pottery-Production Locations: Ethnoarchaeological and Archaeological Data in Mesoamerica". En *Decoding Prehistoric Ceramics*, editado por Ben Nelson, 158-194. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Therrien, Monika.** 1991. "Basura arqueológica y tecnología cerámica: estudio de un basurero de taller cerámico en el resguardo colonial de Ráquira, Boyacá". Tesis de pregrado, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Colombia.
- Therrien, Monika, Elena Uprimny, Jimena Loboguerrero, María Fernanda Salamanca, Felipe Gaitán y Marta Fandiño.** 2002. *Catálogo de cerámica colonial y republicana de la Nueva Granada: producción local y materiales foráneos (costa caribe, altiplano cundiboyacense, Colombia)*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República.
- Zambrano Rodríguez, José Andrés.** 2003. "Reformación y fundaciones". En *Agustinos recoletos 400 años: historia y evolución*, editado por José Patiño, 89-119. Bogotá: Kimpres.

Cómo se escribió *Namuy misag*: las investigaciones de Gregorio Hernández de Alba, John Howland Rowe y Francisco Tumiñá Pillimúé en Guambía, Colombia, 1946-1949

How Namuy Misag Was Written: The Research of Gregorio Hernández de Alba, John Howland Rowe, and Francisco Tumiñá Pillimúé in Guambía, Colombia, 1946-1949

Como foi escrito Namuy misag: as pesquisas de Gregorio Hernández de Alba, John Howland Rowe e Francisco Tumiñá Pillimúé em Guambía, Colômbia, 1946-1949

Recibido: 12/09/2023 • Aprobado: 23/02/2024 • Publicado: 01/05/2024

Joanne Rappaport

Georgetown University, Washington D. C., Estados Unidos

rappapoj@georgetown.edu

<https://orcid.org/0000-0002-7602-7117>

Resumen

El archivo de Gregorio Hernández de Alba contiene un extenso cuerpo de información etnográfica sobre la comunidad indígena de Guambía que revela que el etnólogo, más que investigador de terreno, fue gestor de los estudios de otros. Entre ellos, se destaca el trabajo del antropólogo norteamericano John Howland Rowe en compañía de su informante indígena, Francisco Tumiñá Pillimúé. El artículo explora cómo el conocimiento y las investigaciones hechas por Tumiñá contribuyeron a la riqueza de este repositorio etnográfico y cómo Hernández de Alba recurrió a esta información para elaborar el libro *Nuestra gente (Namuy misag)*. Arguye que Tumiñá debe ser considerado, no como una víctima de la apropiación etnológica por agentes externos, sino como un creador de conocimiento.

Palabras clave: Guambía, Hernández de Alba, Rowe, Tumiñá, apropiación de conocimiento

Abstract

Gregorio Hernández de Alba's personal archive contains an extensive body of ethnographic information concerning the Indigenous community of Guambía, which reveals that more than a field researcher, he was a manager of ethnographic information collected by others. Among them, the work of the North American anthropologist John Howland Rowe stands out, as well as that of his Indigenous informant, Francisco Tumiñá Pillimué. The article explores the extent to which Tumiñá's personal knowledge and his own research contributed to the wealth of information in this ethnographic archive, and how Hernández de Alba used this information to write *Nuestra gente* (*Namuy misag*). It argues that more than a victim of ethnological appropriation by external agents, Tumiñá must be considered as a creator of knowledge.

Keywords: Guambía, Hernández de Alba, Rowe, Tumiñá, appropriation of knowledge

Resumo

O arquivo de Gregorio Hernández de Alba contém um extenso corpus de informações etnográficas sobre a comunidade indígena de Guambía que revela que o etnólogo, mais do que um pesquisador de campo, foi um gestor dos estudos de outros. Entre eles, destaca-se o trabalho do antropólogo norte-americano John Howland Rowe junto ao seu informante indígena, Francisco Tumiñá Pillimué. O artigo explora como o conhecimento e as pesquisas feitas por Tumiñá contribuíram para a riqueza deste repositório etnográfico e como Hernández de Alba lançou mão dessa informação para elaborar o livro *Nuestra gente* (*Namuy misag*). Argumenta-se que Tumiñá deve ser considerado, não como vítima da apropriação etnológica por agentes externos, mas como criador de conhecimento.

Palavras-chave: Guambía, Hernández de Alba, Rowe, Tumiñá, apropriação de conhecimento

Entre 1947 y 1949, el Instituto Etnológico de la Universidad del Cauca (de aquí en adelante, IEUC), bajo la dirección del antropólogo Gregorio Hernández de Alba, emprendió investigaciones etnográficas en el resguardo indígena de Guambía, municipio de Silvia, Cauca. Hasta ese momento, la etnografía de los misak —anteriormente conocidos como guambianos— estaba basada principalmente en observaciones hechas por viajeros y breves visitas de etnólogos cuyas interpretaciones fueron en su mayoría de índole etnohistórica (Douay 1900; Hernández de Alba 1945; Lehmann 1945; Rivet 1941). La documentación del proyecto del IEUC, cuya extensión es de más de dos mil folios, está disponible en el archivo de Hernández de Alba en la Biblioteca Luis Ángel Arango (BLAA) en Bogotá. Sin embargo, ese vasto ejercicio de investigación culminó en un solo artículo académico escrito en inglés y publicado en una revista alemana de limitada difusión, varios ensayos aparecidos en revistas de difusión amplia y un libro, *Namuy misag* (Hernández de Alba y Tumiñá Pillimué 2019), que combina breves ensayos en un estilo literario

sobre la cultura misak con los dibujos de Francisco Tumiñá Pillimúé, miembro de la misma comunidad indígena; por otra parte, la obra artística de Tumiñá fue expuesta con gran éxito en el prestigioso local de Galerías de Arte en Bogotá.

En la última década los historiadores de la antropología colombiana han dedicado mucha atención a la trayectoria de Hernández de Alba, uno de los pioneros de la disciplina en el país. Hernández es particularmente reconocido por sus excavaciones arqueológicas en San Agustín y en Tierradentro, que comenzaron a finales de la década de 1930 (Perry 2006; Pineda Camacho 2015). Según García Botero, el objetivo principal de estas pesquisas arqueológicas era “pone[r] al territorio colombiano y su pasado prehispánico a la ‘altura’ de las civilizaciones mesoamericanas y de los Andes peruanos” (2012, 38). A la vez, sus investigaciones arqueológicas encajaban en la política cultural de la República Liberal (1930-1946), en la medida en que esta consistía en una nueva valoración del patrimonio indígena del país (Pineda Camacho 2015). Hernández organizó una gran exposición arqueológica en 1938 en Bogotá, con el fin de introducir en sus esfuerzos investigativos al público nacional; fue acompañada de una exhibición sobre la vida indígena, con escenarios en vivo compuestos por indígenas misak, nasas y de otras etnias que participaban en varios quehaceres domésticos (Barragán 2015, 122). Igualmente, Hernández es reconocido como uno de los gestores de las principales instituciones antropológicas del país, incluyendo el Instituto Etnológico Nacional y el Servicio Arqueológico Nacional (Perry 2006; Pineda Camacho 2015, entre otros). Asimismo, fue uno de los impulsores de lo que se podría llamar *antropología aplicada* en Colombia: colaboró en crear el Instituto Indigenista de Colombia (Castañeda Vargas 2021; García Botero 2012) y terminó su carrera profesional como director de Asuntos Indígenas (Trojan 2015, cap. 4).

La investigación que Hernández dirigió en Guambía fue, sin embargo, la secuela de una serie de desacuerdos con colegas nacionales e internacionales, diferencias que parecen haber originado su rechazo de investigadores extranjeros y sus sentimientos de insuficiencia frente a colegas con entrenamiento formal, dado que Hernández nunca terminó su formación en el Museo del Hombre en París y algunos lo vieron como autodidacta (Langebaek Rueda 2010). Sobre todo, su estadía en el Cauca se debía a querellas con su mentor, el profesor francés Paul Rivet (Perry 2006), que provocaron su salida del Instituto Etnológico Nacional.

Aquí me interesa en particular examinar las relaciones que se dieron entre los investigadores del IEUC y Francisco Tumiñá, que culminaron en la publicación de *Namuy misag*. En los últimos años se ha planteado una interpretación simplificada del proceso de redacción de ese libro, con implicancias para el ejercicio de

la investigación etnográfica hoy en día. En el prólogo de una excelente historia del IEUC, Guido Barona tilda a Hernández de Alba de “apropiador” de la voz de Tumiñá (Llanos Vargas y Romero Alfonso 2016, XLII-XLIII). Sostiene que el antropólogo tomó textualmente las palabras de su informante principal y las insertó en una publicación en la cual él se identificó como el primer autor, relegando a Tumiñá a la función de ilustrador¹. Llanos Vargas y Romero Alfonso (2016) ilustran estos argumentos reproduciendo una transcripción del borrador final del libro, documento que contiene algunas correcciones de estilo. Se presume que el texto es de Tumiñá y las correcciones de Hernández; no obstante, en el manuscrito original (Hernández de Alba y Tumiñá Pillimué [1949] 2019, 135-223) es obvio que tanto el texto como las alteraciones provienen de una sola mano, la de Hernández de Alba. Este hecho sugiere que el documento es más bien un borrador tardío de la obra.

Mi propósito aquí no es defender a Hernández. Él muy claramente se aprovechó de los materiales etnográficos coleccionados y expuestos por Tumiñá, para luego recomponerlos bajo su propia autoría, insertándolos dentro de un marco etnológico y literario de su propia creación. En cambio, sostengo que debemos volver a los comienzos de la investigación del IEUC para entender con claridad cómo el etnólogo usó la voz de su informante, examinando todo el proceso de colección, edición y recontextualización de los datos etnográficos. *Namuy misag* es el resultado de ese proceso más largo en el cual participaron múltiples actores, no solo Hernández y Tumiñá. Es este proceso más complejo el que debemos indagar si queremos comprender de qué manera, por quiénes y para qué fue construido el texto de *Namuy misag*.

Este ejercicio nos puede servir como un espejo para cuestionar y replantear nuestro oficio de etnógrafos, para que sea menos apropiador y más dialógico. A menudo, los antropólogos adaptamos las ideas de nuestros interlocutores, usando un lenguaje académico para enmarcar sus voces. A veces las reproducimos en citas textuales, insertadas como evidencias para sustentar nuestros propios argumentos, pero más usualmente las parafraseamos. De esa manera, borramos los contextos originales en los que fueron pronunciadas, ignoramos las interpretaciones de nuestros interlocutores y desconocemos los objetivos que podrían tener ellos para participar en una investigación etnográfica. Pero este problema es mucho más

1 El vocablo *informante* es problemático, pero a diferencia de palabras más suaves, como por ejemplo *interlocutor*, no ocluye el carácter artificial y apropiativo del acto de dar información sobre una cultura a un investigador ajena a ella. Pido que los lectores inserten comillas mentales cuando encuentren la palabra en este artículo.

profundo. Como explican Claudia Briones y Ana Ramos (2023), las mismas técnicas de la etnografía —como, por ejemplo, la entrevista— frecuentemente producen una conversación dirigida por el investigador, sin que nuestros interlocutores tengan la oportunidad de contextualizarla en torno a sus propios intereses. Asimismo, ignoramos en qué consiste la investigación para ellos: por ejemplo, puede tratarse más de la interpretación colectiva de elementos ya conocidos de la cultura que de la recolección de informaciones etnográficas sobre ellos (Vasco 2002). Estas preocupaciones son aún más apremiantes en la actualidad, puesto que hoy en día las personas que antes eran los objetos de la etnografía leen lo que escribimos y hacen sus propias investigaciones.

Una manera de mitigar las consecuencias de las falencias del ejercicio etnográfico es la adopción de metodologías colaborativas para entablar relaciones más horizontales y para que prestemos más atención a los usos que nuestros interlocutores podrían dar a la etnografía (Leyva Solano *et al.* 2015). Sin embargo, las jerarquías de conocimiento y posicionamiento de los investigadores muchas veces persisten en los productos de nuestras pesquisas colaborativas, en los cuales omitimos narrar y evaluar el proceso de colaboración a favor de una exposición más plana de los resultados, de nuevo borrando el protagonismo de nuestros coinvestigadores. La experiencia de Hernández de Alba con Tumiñá arroja luces sobre esas complicaciones, dado que es un ejemplo temprano de la investigación colaborativa en Colombia, si entendemos la coautoría como un ejemplo de la colaboración. En este sentido, Hernández de Alba no constituye un simple chivo expiatorio: en su trato con Tumiñá debemos contemplarnos a nosotros mismos.

Los actores principales

Cuando me acerqué al archivo de Hernández de Alba, pensaba que iba a encontrar un repositorio de anotaciones suyas. Todo lo contrario: la etnografía del IEUC sobre Guambía se llevó a cabo gracias a la participación de múltiples investigadores y estudiantes que trabajaron bajo la dirección de John Rowe, arqueólogo y etnohistoriador norteamericano con previo entrenamiento en la historia del arte. Rowe se vinculó a la institución regional de investigación etnológica mediante un convenio con la Smithsonian Institution de los Estados Unidos (Llanos Vargas y Romero Alfonso 2016, 130; Perry 2006, 51-53). Mostraré en estas páginas que no es que Hernández de Alba simplemente se haya apropiado de la voz de Tumiñá, sino que su uso de los relatos del informante misak fue mediado por la voz de Rowe, cuyos

apuntes cristalizan los insumos etnográficos del proyecto. Además, la información que Tumiñá compartió con Rowe fue el producto de una doble investigación, porque buscó contestar las preguntas del antropólogo a través de su propia pesquisa con sus parientes en Guambía. Es decir, en realidad estamos ante múltiples apropiaciones de las informaciones etnográficas.

Hernández de Alba y Rowe manifestaban nociones diversas de cómo hacer una investigación etnológica, además de manejar sus propios estilos para entregar sus resultados a un público lector. Hernández buscaba alimentar un proyecto indigenista, creando sinergias entre la etnología académica y su práctica en el terreno, con el fin de estimular, tal vez ingenuamente, la adaptación de grupos indígenas a la sociedad nacional y la aceptación de la diversidad cultural como parte de la nación colombiana (Jimeno 2007). En cambio, Rowe parece haber seguido una agenda antropológica norteamericana más convencional, la de recolectar datos etnográficos para presentar una visión totalizante de la cultura indígena, como si la comunidad que estudiaba fuera completamente homogénea. Asimismo, Hernández solía compartir los resultados de sus investigaciones con un público amplio, empleando muchas veces un estilo literario para ello, mientras que Rowe prefería dirigirse a un público lector profesional interesado en argumentos que circulaban dentro del mundo académico.

Más allá de los investigadores externos, debemos tener en cuenta la naturaleza de la participación misak en este proyecto. El informante principal, quien fue nombrado por el cabildo indígena, fue Francisco “José Antonio” Tumiñá —José Antonio era su sobrenombre, su nombre de pila fue Francisco (BLAA, ms. 2280)—. El hecho de ser nombrado como delegado del cabildo ante el Instituto representaba un voto de confianza por parte de la corporación indígena. Asimismo, en el Instituto, Tumiñá recibió un entrenamiento etnológico a través de su asistencia a los seminarios académicos. Su vinculación con el IEUC, y particularmente con Hernández de Alba, le ayudó a forjar relaciones por fuera de Guambía durante las décadas posteriores. El apoyo de Hernández lo propulsó al cargo de director de una escuela en su vereda (plantel que anteriormente estaba en manos de un director mestizo [BLAA, ms. 2293, f. 252]) y, a largo plazo, lo ayudó a solidificar su posición como una persona influyente en Guambía sin que hubiera sido elegido a un puesto dentro del cabildo, aunque fue concejal en Silvia (Tumiñá Muelas 2019; Tumiñá Pillimué 2019). Finalmente, la vinculación académica, la publicidad luego de la publicación de *Namuy misag* y la exposición de sus dibujos en Bogotá nutrieron sus deseos de compartir su voz propiamente misak con la opinión pública colombiana (Llanos Vargas y Romero Alfonso 2016, 165-170).

Estos vínculos entre individuos no se dieron en un vacío. Todo lo contrario: se realizaron dentro del marco de las relaciones institucionales establecidas entre el Instituto Etnológico en Popayán y el cabildo indígena de Guambía. Tanto el Instituto como el cabildo buscaban beneficios en esta colaboración. En el caso de Hernández de Alba, el IEUC le daba una plataforma sobre la cual podría construir un equipo capaz de lograr un nivel profesional de investigación etnológica en un momento en el cual se fundaron varios institutos regionales de investigación en el país (Llanos Vargas y Romero Alfonso 2016; Perry 2006, cap. 3) y, a la vez, introducir un proyecto “civilizatorio” para defender los intereses indígenas tal como él los entendía.

Por su parte, el interés principal del cabildo era defenderse de los habitantes mestizos de Silvia y de los terratenientes, quienes bregaban por expandir su control sobre la tierra a expensas de la propiedad comunal del resguardo, que estaba amenazada por el proyecto gubernamental de parcelación y privatización de las tierras comunales indígenas. Las posiciones de Hernández y otros indigenistas (Duque Gómez 1945) en contra de la parcelación debieron haber sido llamativas para el cabildo, una corporación tradicionalmente controlada por un círculo estrecho de veredas reacio a los proyectos de modernización (Schwarz 2018, 202-203). Sin embargo, en 1946 comenzaron a percatarse de la amenaza de la parcelación y, en consecuencia, establecieron relaciones colaborativas con el antropólogo bogotano, cosa que antes no habían querido hacer (Jimena Perry, comunicación personal, 2023).

Sobre todo, y regresando a los actores principales, debemos darle a Francisco Tumiñá el protagonismo que merece. No fue una fuente pasiva de información etnográfica, sino que participó directamente en la construcción de una imagen etnográfica de la cultura de Guambía; era una suerte de curador de la cultura misak. En el resto de este artículo desarrollaré y sustentaré este argumento mediante el desenredo de los procesos de recolección de datos e interpretación etnográfica de Hernández, Rowe y Tumiñá. Me interesa indagar cómo la noción de *informante principal* —el rol que jugaba Tumiñá— funcionaba en la práctica: ¿quién era el *dueño* o el *autor* de este material etnográfico? ¿Percibían los antropólogos de mediados del siglo pasado la jerarquía que hoy sabemos está implícita en la relación entre informantes e investigadores? La literatura de la época sugiere que los antropólogos no prestaban mayor atención a esas relaciones desiguales. Una evaluación en profundidad de los apuntes de Rowe podrá arrojar luces sobre cómo se construían tales relaciones a mediados del siglo XX, pero no hay espacio aquí para abarcar esa enorme tarea. En cambio, focalizaré mis preguntas en el proceso

mejor delimitado de la escritura de *Namuy misag*, acudiendo a las investigaciones de Rowe para documentar las relaciones que se dieron entre los diferentes miembros del equipo del IEUC.

Los contornos del archivo de Hernández de Alba

Los papeles de Hernández de Alba sobre Guambía —el archivo es muchísimo más extenso que esto, con documentación de tres décadas de sus trabajos investigativos y aplicados— forman un palimpsesto de varios géneros de expresión y voces. En primera instancia, están los cuadernos de campo de las expediciones que hizo a Guambía entre 1947 y 1948 (BLAA, ms. 1915), que son más bien apuntes al azar, pedazos de información sin mayor reflexión que el etnólogo no alcanzó a reelaborar en anotaciones más pulidas; también hay algunos pocos apuntes que tomó durante sus conversaciones con Tumiñá (BLAA, mss. 1323, 3107). Además, la colección contiene borradores de artículos de revistas de amplio acceso público y discursos cuyas finalidades no siempre están claras (BLAA, mss. 1334, 1651, 1950, 2280), así como versiones mecanografiadas de partes de *Namuy misag* (BLAA, mss. 1496, 2495). Finalmente, está su correspondencia, que incluye comunicaciones con Rowe, con otros antropólogos internacionales y nacionales, y con Tumiñá, que datan de los años posteriores a su residencia en Popayán (BLAA, mss. 2292-2294, 2296). Sin embargo, como se mencionó antes, estos escritos forman apenas una selección mínima de lo que hay en este archivo.

Los varios centenares de páginas de apuntes de campo de John Rowe nos dan una idea de cómo se hicieron las pesquisas etnológicas sobre y en Guambía. El antropólogo norteamericano laboró para transformar sus notas extemporáneas en una prosa categórica y legible, sin tachaduras o correcciones; en las transcripciones se insertan las observaciones del estudiante Tomás Issa, quien lo acompañó en el terreno. La colección de la BLAA contiene los cuadernos originales escritos a mano (BLAA, mss. 1883, 1890, 1917, 1919) y las transcripciones mecanografiadas correspondientes a los cuadernos (BLAA, ms. 1924, “Un viaje a Guambía”, “Apuntes de cultura guambiana”, “Transcripción de apuntes”), además de un informe preliminar de investigación (BLAA, ms. 1924, “Informe al Señor Director”). Rowe es muy sistemático en la compilación de sus observaciones y las aumenta a menudo con dibujos técnicos. Asimismo, el archivo incluye los apuntes de varios otros profesores y alumnos del IEUC, aunque no exhiben la misma sistematicidad o profundidad de los apuntes de Rowe, tal vez porque

sirvieron de materia prima, puesto que no fueron reelaboraciones de las notas tomadas en terreno.

Podemos entender esa relación compleja entre investigadores e informantes como si Hernández fuera el director de la orquesta y Rowe el concertino. El director y el concertino están íntimamente conectados en la presentación de una obra de música. Un director de orquesta preside sobre el conjunto de músicos, selecciona las piezas que va a presentar y mantiene las relaciones con la institución anfitriona y con otras orquestas; Hernández coordinaba todo el trabajo del IEUC, decidía en dónde iban a hacer las investigaciones, negociaba los permisos con las autoridades locales y forjaba lazos con otras instituciones para facilitar el flujo del apoyo económico. Por su parte, el concertino vela por que todos los músicos toquen al unísono; es el canal de comunicación entre la orquesta y el director, además de que asume el rol de solista cuando la partitura lo indique. Rowe, cuyo papel se asemejaba al de un concertino, supervisaba la investigación en Guambía, rendía informes a Hernández y finalmente publicó su propio reporte en forma de un artículo académico.

El mediador de esta relación, quien salvaba las brechas entre el rigor académico de Rowe y la comunicación con el público y la coordinación asumidas por Hernández, fue Francisco Tumiñá. Él está siempre presente en el archivo, no solo como informante, sino también como escritor. Entre 1947 y 1949 produjo una serie de breves ensayos etnográficos en castellano que narran las hazañas de héroes culturales y describen fiestas (BLAA, ms. 1924; mss. 1323, 1420, 1454-1455, 1610). Además, hay dos poemas (BLAA, mss. 1484-1485), una reflexión sobre la necesidad de hacer transformaciones en la educación primaria (BLAA, ms. 3024) y una libreta de apuntes que registra sus observaciones de un velorio (BLAA, ms. 1413). Asimismo, Tumiñá colaboró con Rowe en un diccionario bilingüe y una gramática de namrik (BLAA, ms. 1128), el idioma de los misak. Al igual que los apuntes de Rowe, los escritos de Tumiñá no son borradores, sino informes redactados después de los hechos, con base en apuntes más efímeros y en un castellano correcto, con una letra legible, sin muchas tachaduras (después de revisar las cartas que escribió a Hernández, que muestran cierto grado de interferencia del namrik en su español, conjeturo que alguien corrigió los escritos que Tumiñá entregó al IEUC). Estos papeles son productos de una investigación, no simples recopilaciones de su voz, y aparecen en coordinación con los materiales que Tumiñá compartió con Rowe, según los apuntes de este último. Son textos de un agente consciente de su propia autoridad etnográfica. Siguiendo la metáfora de la orquesta, podríamos visualizar a Tumiñá como el compositor de una obra. No obstante, como suele

sucedir con muchos compositores, su control sobre la composición siempre se le escapaba de las manos.

Tumiñá y Rowe

Los apuntes de Rowe son la base de todo el proyecto del Instituto en Guambía. Según el informe que rindió a Hernández, su participación en el equipo germinó de una colaboración entre el IEUC y la Smithsonian Institution en

un proyecto de estudios etnológicos en la comunidad indígena de Guambía, como complemento de su programa de enseñanza antropológica y extensión de los trabajos adelantados el año anterior en Tierradentro por el Instituto Etnológico. El trabajo de campo estuvo a cargo del Dr. John H. Rowe, representante en Colombia del Instituto de Antropología Social, ayudado especialmente por el Sr. Tomás Issa Álvarez, estudiante del segundo año, y con la participación del Prof. Gregorio Hernández de Alba, Director del Instituto Etnológico, y de los estudiantes Silvio Yépes Agredo (para etnobotánica), Libia Arango y Rogerio Velásquez. El Cabildo de la Parcialidad indígena designó al Sr. José Antonio Tumiñá Pillimué como su representante en el proyecto, y mucho del éxito de los estudios se debe a sus servicios como guía e intérprete. El Instituto Etnológico Nacional colaboró con una partida de mil pesos para equipos y gastos en el campo, y la Universidad costó los viáticos y compra de colecciones. (BLAA, ms. 1924, "Informe", f. 1)

Rowe fue ampliamente conocido por su obra arqueológica y etnohistórica sobre los incas, pero al regresar de la Segunda Guerra Mundial se dedicó dos años a la docencia en el Cauca. Posteriormente, aceptó una cátedra en la Universidad de California en Berkeley, donde permaneció el resto de su vida investigando la cultura incaica (Schreiber 2006). Como cuenta en su informe, el trabajo en el terreno fue concebido como una extensión de la formación teórica de los estudiantes del Instituto; la documentación de la Smithsonian corrobora que el objetivo de su apoyo institucional fue principalmente la consolidación del entrenamiento de antropólogos en Colombia (Llanos Vargas y Romero Alfonso 2016, apéndice 3). Por lo tanto, las visitas de los investigadores a Guambía se dieron principalmente durante las vacaciones universitarias. Rowe confiesa haber pasado escasamente unas seis semanas en el resguardo (1954, 139). Sin embargo, hospedó a Tumiñá en su casa en Popayán y pudieron conversar ampliamente.

Rowe conoció a Tumiñá en una visita a su residencia en la vereda de El Pueblito a finales de diciembre de 1946. Lo acompañaron en el viaje Hernández de Alba, sus dos hijos y el lingüista del IEUC Manuel Peñuela Vargas. Conversaron durante la visita sobre la contratación de Tumiñá como empleado del Instituto. Según Rowe,

hicimos un arreglo para que José Antonio Tumiñá, un joven de 19 años que ya había trabajado como informante de [Henri] Lehmann [un etnólogo francés] y de Peñuela, venga a Popayán para trabajar [...] en el Instituto, sirviendo de informante a la clase de lingüística. (BLAA, ms. 1924, “Un viaje a Guambía”, f. 7)

Cabe enfatizar aquí que un individuo de diecinueve años era considerado un adulto en la Guambía de esa época, a pesar de que Rowe lo describe como “un mozo inteligente”. Tumiñá trajo al encuentro cierta experiencia con la sociedad colombiana: “Ha viajado hasta Bogotá, y [...] sabe muy bien leer y escribir el español. Tiene una pronunciación bien clara, y es recomendado por varios viejos como el joven que mejor habla” (BLAA, ms. 1924, “Un viaje a Guambía”, f. 7). También anota que “José Antonio nos mostró el techo de su cuarto que ha pintado muy artísticamente él mismo. Además, ha pintado un cuadro de un hombre sembrando en la pared exterior de su casa” (BLAA, ms. 1924, “Un viaje a Guambía”, f. 7).

Tumiñá llegó a Popayán poco después de ese encuentro y permaneció en la ciudad por tres años. Se hospedó en la casa de Rowe y participaba de la vida familiar; también era bienvenido a las cenas en la casa de Hernández de Alba. No obstante, es difícil saber si él se sentía cómodo en estos hogares; hay toda una gama de posibles grados de distancia entre un huésped y la familia que lo recibe en su casa, sobre todo tratándose de una visita indígena en la Popayán de la época. De todas formas, su residencia en el hogar Rowe fue organizada con el propósito de recoger informaciones etnológicas para precipitar una serie de visitas posteriores a Guambía. Durante los meses de julio y agosto de 1947 Tumiñá compartió con Rowe datos básicos sobre la cultura misak en una serie de entrevistas, registradas en 51 páginas redactadas por la meticulosa mano de Rowe y posteriormente mecanografiadas, repletas de dibujos técnicos y planos, además de terminología en namrik escrita con el alfabeto fonético (BLAA, ms. 1924, “Apuntes”, mss. 1883, 1890). Desafortunadamente, estos registros no incluyen las preguntas que le hacía y tampoco tenemos acceso a los apuntes que habría hecho mientras lo escuchaba. Rowe adoptó un método parecido al que solía usar Malinowski, que conducía el trabajo de campo con “un informante sentado, quien contestaría las preguntas preestablecidas por el etnógrafo, preguntas frecuentemente extraídas de

guías impresas” (Sanjek 1993, 13)². Pero, a diferencia de los etnógrafos de principios del siglo pasado, Rowe se aprovechaba de este método más bien como un preparativo para sus visitas a Guambía, donde observaría la cultura directamente en la práctica y conversaría con múltiples informantes.

Los apuntes de Rowe alternan entre uno y otro tema, siguiendo la trayectoria de sus conversaciones con Tumiñá. Entre el 1.º de julio y mediados del mes cubrieron una amplia agenda de asuntos. Comenzando con una información básica del cabildo y los trabajos colectivos (las mingas), procedieron a anotar datos en torno al ciclo de la vida, la ritualidad y la curación, las rutinas diarias, la terminología del parentesco, la construcción de casas y la confección de la indumentaria. Terminaron con varios relatos sobre el embaucador Pedro de Urdimales. El 16 de julio Tumiñá salió a su casa y no regresó hasta el 19 de agosto, cuando trajo consigo varios dibujos y un texto en castellano sobre doña Manuela Caramaya, la heroína cultural misak que salvó a su pueblo de la invasión de los pijaos y, después, de los españoles. Durante el resto del mes siguieron las entrevistas, enfocadas en una serie de relatos.

Los apuntes cubren lo básico de lo que se conocerá durante muchas décadas como la *cultura guambiana*. Los investigadores parecen haber ido desde informaciones más concretas a datos sobre curaciones y agüeros, y haber terminado con relatos, pero saltando entre temas prácticos y cosmológicos. Según el informe que Rowe rindió ante el IEUC, Tumiñá

resultó ser un informante de primera clase, sobre todo para los aspectos técnicos de la cultura. El resultado de esta encuesta fué una guía para el trabajo con otros informantes en el terreno. Al mismo tiempo, el Sr. Tumiñá hizo una serie de dibujos a tinta china de varios aspectos de la vida guambiana y como ilustraciones de algunas leyendas. Mostró gran talento para los dibujos, con un estilo ligeramente abstracto que hace recordar el gran códice peruano de Guamán Poma. (BLAA, ms. 1924, “Informe”, f. 3)

El alcance y el nivel de detalle de este cuerpo de datos atestiguan el talento de Tumiñá como etnógrafo, y su capacidad de destilar los datos en una narración coherente y persuasiva. Sin embargo, esta primera serie de entrevistas también muestra los límites del conocimiento de una sola persona: en muchas ocasiones Tumiñá reportó informaciones que habría aprendido de segunda mano, además

.....
2 Todas las traducciones son propias.

de que confesó no tener el conocimiento especializado sobre distintas áreas de la vida misak. Habría que hacer un trabajo etnográfico en el terreno.

Entre el 31 de agosto y el 3 de noviembre de 1947, Rowe visitó Guambía, acompañado por estudiantes; se hospedó en la casa de Tumiñá (BLAA, ms. 1924, “Transcripción”). La expedición fue organizada por este último, con la bendición del cabildo. Rowe observa que la colaboración de la corporación indígena

no solamente hizo posible una expedición muy económica sino facilitó también la recolección de muchos datos que se habían negados [sic] a los investigadores anteriores, especialmente en las categorías de medicina y de folklore. La misión volvió a Popayán a principios de octubre con cinco libretas de notas, planos de casas, fotografías, copias de documentos, especímenes etnográficos y modelos. Las notas tocan a casi todos los aspectos de la cultura, pero especialmente a la historia cultural de los últimos 60 años, arquitectura, industrias, alimentación, medicina, geografía humana, y folklore. (BLAA, ms. 1924, “Informe”, f. 3)

Además de alojar a Rowe en su casa, Tumiñá acompañaba a los investigadores en sus visitas a otros informantes, quienes les explicaron las complejidades de la administración del resguardo, compartieron la historia de varios pleitos que habían seguido con los mestizos de Silvia y comentaron sobre la lucha contra la parcelación del resguardo; muchos de estos individuos eran notables de la comunidad. Los informantes relataron la historia de las grandes haciendas de Las Mercedes y El Chimán, donde laboraban aparceros misak. Esclarecieron numerosos detalles sobre los matrimonios y velorios, el cultivo de papas y cebolla, la fabricación de implementos y las artes manuales, específicamente, el tejido de anacos, jigras y sombreros de paja. En particular, varios ancianos visitaron a los investigadores para narrar sus historias, con Tumiñá en el papel de intérprete. Adicionalmente, este los llevaba al campo a ver los cultivos, observar la construcción de casas, divisar el paisaje y conocer los sitios que aparecían en los relatos de los mayores. Además, visitaron brevemente otras zonas de Guambía: fueron en una ocasión a la vereda del Cacique y asistieron a una convención evangélica en Puente Real. Fue una visita enteramente orquestada por Tumiñá.

Asimismo, Rowe consultó los archivos parroquiales en Silvia y los papeles del secretario del cabildo, el mestizo Francisco Rengifo (el último secretario que no era misak). Además, revisó expedientes de pleitos de tierras y documentos de adjudicación de parcelas que guardaban los exgobernadores del cabildo. El equipo observó el Día de las Ofrendas, del 1.º al 3 de noviembre, cuando los misak reciben

las visitas de sus ancestros muertos con mesas repletas de las comidas apetecidas por los fallecidos y se hace una misa especial en Silvia. Asistieron al mercado que tiene lugar cada martes y que atrae comerciantes, vendedores rurales y clientes de todas partes, además de misak, indígenas quizgüeños y nasas. El día de mercado es también el día de reuniones del cabildo; Rowe anota que Tumiñá lo guiaba por las minuciosidades de los pleitos presentados a la corporación, mostrando de esa manera su familiaridad con los debates dentro del cabildo, en el cual parece haber sido un *insider*.

Una fascinante tabla clasificatoria de unos treinta temas y múltiples subtemas sintetiza cómo organizaba sus datos Rowe y muestra la sistematicidad de su práctica investigativa (BLAA, mss. 1434, ff. 1-3). Su breve publicación resume los contenidos de esta tabla: subsistencia y economía, indumentaria, casas y vida doméstica, manufactura, organización social, organización política, ciclo vital, religión, curaciones, festivales, música (Rowe 1954). Son categorías que hasta la década de los 1980 seguirán rigiendo los contornos de la etnografía, replicando de ese modo esquemas que reflejan la cultura de los antropólogos más que las cosmovisiones indígenas.

Creo que no podemos subestimar la influencia de Francisco Tumiñá en la compilación de este cuerpo de datos, hecho que Rowe reconoce en el primer párrafo de su artículo (1954, 139). Además de disponer de un público cautivo en los investigadores visitantes y de gozar del apoyo del cabildo, Tumiñá ya tenía experiencia como informante y su asistencia a los seminarios del IEUC le habría brindado una familiaridad con la agenda etnológica. En otras palabras, Tumiñá debería haber internalizado el mismo sistema de clasificación de los datos etnográficos que empleaba Rowe. Yo me aventuraría a sostener que los cimientos de la imagen etnográfica de los misak esbozada por el IEUC vienen justamente del diálogo entre Tumiñá y Rowe, de la curaduría del primero y de seguir el modelo patrocinado por el segundo.

Las conclusiones de Rowe en su artículo de 1954 asumen la forma de una etnografía modernista. Suponen la existencia de una sinergia que, permitiendo al etnógrafo elaborar una “descripción total” de la cultura, une holísticamente las varias áreas de la vida social dentro de los parámetros etnográficos de la época. No obstante, a Rowe también le interesaba rastrear la habilidad de los indígenas para “adaptar e integrar los elementos nuevos sin perder su carácter especial y distintivo”, lo que refleja la influencia todavía naciente en la década de los 1940 de la escuela antropológica del cambio cultural (BLAA, ms. 1924, “Informe”, ff. 1-2). Sus inquietudes están reflejadas en las investigaciones posteriores, que se centran en

la historia de la acomodación de los misak a la sociedad dominante sin perder el carácter distintivo de su cultura (Schwarz 2018).

En la década de los 1990 irrumpió en el escenario el Comité de Historia de Guambía, un equipo de investigadores misak que trabajaban en compañía del antropólogo Luis Guillermo Vasco y publicaron en coautoría el libro *Guambianos: hijos del aroiris y del agua* (Dagua Hurtado, Aranda y Vasco [1998] 2015). El equipo optó por enmarcar su interpretación de las formas culturales misak dentro del modelo de una espiral multidimensional —la llaman un *caracol*— gobernada por el movimiento de las aguas a través del territorio. Los detalles de esta constelación cosmogónica se repiten a manera de espiral en los capítulos, con diferentes grados de prolijidad, lo que facilita conferirle un impulso organizador a la narración originado en la tradición oral. Además de la diferencia en el marco interpretativo, los investigadores misak no intentan explicar su cultura, sino que tratan de sumergir al lector dentro de una intrincada red de significados, cargada de un torrente de detalles, enunciando los conceptos principales en namrik.

Mi estudio de los apuntes de campo del IEUC me lleva a concluir que Tumiñá cubrió una significativa parte del territorio etnográfico que luego abarcarían los investigadores misak, aunque con pinceladas mucho menos finas, pues recogió pocas variantes de los relatos y, sobre todo, estaba influenciado por el modelo conceptual de la antropología de mediados de siglo XX, en vez de construir su propio marco teórico a partir de una cosmovisión propia. Tumiñá no tenía acceso a los recursos necesarios para alcanzar lo que lograron los investigadores misak posteriores, ni tampoco vivía en una época en la que fuese posible imaginar las posibilidades narrativas y la validez de una interpretación regida por una cosmovisión indígena en vez de por los lineamientos académicos. Por eso, sus esfuerzos quedan atrapados en categorías occidentales.

Tumiñá y Hernández de Alba

A pesar de estar matizada por la jerarquía que la antropología siempre ha impuesto entre investigador e informante, de acuerdo con la cual el informante provee información y el investigador la analiza, no sabemos mucho sobre la relación Tumiñá-Rowe más allá de las cortas frases de agradecimiento con las cuales Rowe abre su única publicación sobre Guambía y las pocas referencias a Tumiñá en sus apuntes. Tanto el artículo como los apuntes (que, en realidad, forman un extenso reporte) son documentos públicos; no tenemos acceso a un

diario de campo con sus reflexiones personales. Siendo un antropólogo de su época, Rowe se centra más en los datos que en las relaciones que forjó con su informante; se distancia de Tumiñá con el fin de presentar un análisis “objetivo” en el cual la voz de su informante está enmarcada en un discurso etnográfico que retrata a los “guambianos” en tercera persona del plural. En cambio, tal vez debido a un estilo literario que privilegia la opinión y lo sentimental, Hernández de Alba deja entrever sus sensibilidades frente a Tumiñá. Sus textos contienen a veces una alta dosis de romantización del *indio* (vocablo que Hernández utiliza a menudo, mientras que, siguiendo la usanza antropológica, Rowe suele adherirse al etnónimo *guambiano*). Por ejemplo, Hernández dibuja a su informante como un ente surgido de la naturaleza de las riberas del Piendamó, como expresa cuando describe el

sonido y sabor de esa otra lengua que mama María Santos comenzaría a enseñarle al tiempo mismo en que los cerros, el río, el rancho, el cebollar, el humo del fogón, los animales de la tierra alta y muchos hombres y mujeres le iban mostrando el vivir de los indios, los de su pueblo y raza, de sus montañas caucanas. (BLAA, ms. 2280, f. 1)

Encontré esta frase en un borrador, quizá escrito para una revista de divulgación amplia o para acompañar la exposición de los dibujos de Tumiñá que se haría en 1949 en Bogotá, aunque no he podido precisar su contexto ni la fecha de su composición. Pero en el mismo documento, a pocos párrafos de distancia, Hernández se contradice, pues relega a Tumiñá a la categoría de sirviente y, de ese modo, lo coloca dentro del mundo urbano payanés en vez de ubicarlo en las silvestres orillas del Piendamó:

José Antonio es el hombre para asear un piso, ordenar una oficina, arreglar las vitrinas museales, conservar colecciones arqueológicas, enseñar los fonemas de su lengua, informar sobre el uso y la costumbre de gentes de su pueblo, estar listo a servir, reír a veces en explosión muy corta y exigir otras veces en corta fórmula, imperativa, lo que cree su derecho: “Tenés que subirme el sueldo”. “Tenés que dejarme ir a Guambía”. (BLAA, ms. 2280, f. 1)

Aunque Hernández no reconoce a Tumiñá como investigador en estos escritos, queda claro que en la práctica lo tomaba en serio: lo ayudó a dotar la escuela de El Pueblito, organizó la exposición de sus dibujos y lo colocó en el centro de

Namuy misag, volumen que abre una suerte de diálogo entre el texto verbal del antropólogo y la expresión artística del informante. En fin, el abanico de textos escritos por Hernández revela una conspicua ambivalencia frente a la relación investigador-informante.

Esa ambivalencia tiene sus raíces en el hecho de que Tumiñá constituía una pieza clave en el proyecto de Hernández de Alba, admitiese o no este último su nivel de sofisticación intelectual. Hernández se esforzaba para que sus publicaciones etnográficas sobre una auténtica cultura indígena despertaran “simpatías por la causa científica y social” (Llanos Vargas y Romero Alfonso 2016, 159). Como veremos, los datos que le permitían retratar esa autenticidad los cosechaba de sus lecturas de los informes de Rowe y sus conversaciones con Tumiñá en torno a los dibujos de este. La forma literaria que asumió su presentación de la cultura de Guambía para un público lector amplio en *Namuy misag* la podemos encontrar en sus antecedentes. En su juventud, durante la década de los 1920, publicó dos novelas (Pineda Camacho 2015, 66) y se acercó al movimiento artístico Bachué, cuyos miembros redibujaban la imagen del indígena desde una mirada modernista e indigenista. En 1937 estrenó *Cuentos de la Conquista*, una colección de ensayos sobre héroes indígenas de la época de la invasión española, que se alimenta de las crónicas coloniales, pero les da un giro más literario con el fin de “hacer amable al indio” (Hernández de Alba [1937] 2021, 53).

No obstante, los discursos etnológicos no eran los únicos estilos disponibles para los investigadores de la época. La entrevista que el antropólogo Henry Valencia hizo en 1950 con Tumiñá, y que se publicó en *El Tiempo*, a raíz de la exposición de sus dibujos revela que existían medios por fuera de la etnología para retratarlo como una personalidad compleja y elocuente, además de mostrar que Tumiñá estaba muy consciente de su papel privilegiado como autoetnógrafo. Lo reconoce explícitamente cuando declara que su pertenencia a la comunidad indígena le da la legitimidad para narrar su propia cultura en dibujos:

Pues por mal dibujados que salgan, el paisaje se ve y se siente, los ranchos se reconocen en medio del papal y también el Piendamó y sus grandes piedras, que han habitado, desde la boca de los viejos del pueblo, los duendes [...] y los espíritus de los muertos. Fijáte vos que los cuentos de los niños los ilustran y los ponen en cine; [¿]por qué no podemos los indios mirar en el dibujo lo que los abuelos nos cuentan? (Citado en Llanos Vargas y Romero Alfonso 2016, 166)

En vez de recurrir a la clasificación estilística de sus dibujos —algunos lo habían tildado como “artista primitivista”— enfatiza el papel de la investigación en su composición:

Pa[ra] mí es mucho más importante, desde este punto de vista del arte, la capacidad pa[ra] la creación pura que se podría hallar en la representación de los mitos y las leyendas de mi pueblo. Debes saber que este trabajo intelectual es difícil aun pa[ra] aquellos que poseen un grado de cultura e intelectualidad; pa[ra] mí son una experiencia muchas veces dolorosa por las limitaciones que imponen la falta de técnica, ciertos ancestrales puntos de vista y la exactitud que debo guardar pa[ra] lograr también la documentación etnológica. Si en mis dibujos puede haber algo que resista llamarse estético es solo lo sentimental de la inspiración, el punto de vista humano de la tierra y el paisaje que darían pie a cualquier pretensión en tal sentido. En eso, inclusive, puede haber hasta un mayor grado de valores con respecto al artista. Quizá mi carencia de prejuicios en el campo artístico [me] salvaguardó pa[ra] la honradez estética, la fuerza y la frescura de mi concepción. (169)

Es decir, para Tumiñá estos dibujos son interpretaciones etnográficas, no son meras ilustraciones, además de guardar un nivel de honestidad e inmediatez que sobrepasa la producción de los estudiosos externos.

Por el otro lado, la entrevista contiene una clara evaluación del lugar que ocupan los indígenas en la sociedad colombiana:

Todo indígena lleva consigo una gran cantidad de problemas debidos a prejuicios tradicionales unos o impuestos otros; una legislación hecha desde las posiciones menos experimentales que se hayan visto; una incompreensión absoluta del verdadero sentido del trabajo a realizar en esos conglomerados y lo que es más grave una protección estatal inoperante y acomodaticia. Pa[ra] realizar cualquier trabajo en este medio se necesita llegar muy hondo, hasta las raíces ciertas y planificar una labor. (166)

Tumiñá revela en esta breve cita su análisis astuto y penetrante de las fuerzas que los resguardos confrontaban.

“Pensar en indio”

Namuy misag representa el punto culminante de las investigaciones de la IEUC en Guambía. Es un compendio de breves relatos sobre la cultura misak, escritos en una voz literaria hispanista, acompañados de dibujos; los textos son de Hernández y las ilustraciones, de Tumiñá. Cada sección de ese delgado volumen lleva un título poético: comienza con una descripción de los contornos geográficos de Guambía (“Naturaleza”); procede entonces a compartir breves relatos sobre los trabajos productivos (“Madre tierra”); de ahí pasa a describir la casa (“El rancho”) y la confección de los tejidos (“Los descansos del indio”), y luego ofrece una mirada bucólica del matrimonio y la muerte (“Principio y fin”); esto último es seguido por una sección sobre la cosmología (“El alma de las plantas”) y por relatos de los héroes culturales (“Mito, leyenda, realidad”). El libro obedece más o menos al ordenamiento de la clasificación de Rowe, pero aquí los contenidos están cargados de un lenguaje lírico característico de algunos de los escritos anteriores de Hernández. Perfilados con pluma y tinta, en líneas claras, los dibujos de Tumiñá representan a personas con indumentaria misak paradas frente a trasfondos montañosos, con la vegetación y los cultivos propios de la región (muy parecidos a los dibujos de Guaman Poma, como Rowe observa en su reporte). El nivel de información etnográfica de los dibujos sobrepasa los datos que ofrecen los textos. Juan Pablo Fajardo considera que “son autónomos y pueden leerse independientemente de los textos de Hernández de Alba” (2022, 77).

Pese a su lenguaje hispanista, Hernández intenta captar su propia versión de la voz misak, con el fin de darle más autenticidad. Anuncia en una nota final, compuesta en tercera persona: “El autor de las notas, para ser fiel al mandamiento que un Etnólogo debe cumplir, quiso al trazarlas pensar en Indio; quiso sentir en Indio, quiso acercarse comprensivo a un pueblo que es parte de la Patria” (Hernández de Alba y Tumiñá Pillimúé [1949] 2019, 132). Esto es similar a lo que buscaba el etnólogo norteamericano Franz Boas cuando en las primeras décadas del siglo XX se apropió de los textos en el idioma indígena kwak’wala, de la costa occidental canadiense, coleccionados por su informante, George Hunt, hijo de una mujer noble tlingit y un comerciante inglés. Hunt escuchaba los relatos en kwak’wala y tomaba breves apuntes. Después, desde su escritorio, reconstruía los textos utilizando un estilo de habla al que Briggs y Bauman identifican como “arcaico”, es decir, un lenguaje que no hubiese sido empleado por los mismos narradores (1999, 492). El proceso investigativo de Tumiñá era parecido, aunque mucho menos riguroso

y copioso. Es cierto que hay claras diferencias entre los contextos y las obras de Boas y de Hernández: el primero ocupaba una posición de poder y legitimidad académica, mientras que el segundo, en el momento de lanzar *Namuy misag*, sentía la necesidad de defender su reputación como etnólogo ante una academia nacional de la cual se había distanciado. Reconozco, además, que las descripciones culturales tan superficiales que Hernández anota en castellano distan mucho de las recopilaciones voluminosas de la voz de Hunt en kwak'wala publicadas por Boas. Sin embargo, las aproximaciones metodológicas que utilizan Briggs y Bauman para analizar la metodología utilizada por Boas nos pueden servir igualmente para acercarnos al proceso de composición de *Namuy misag*.

Boas empleaba varios procesos metadiscursivos para moldear los textos de Hunt. Primero, enmarcó los testimonios originales en nuevos géneros de expresión, que les “impon[ían] una amplia gama de limitaciones estilísticas, retóricas, léxicas y semánticas” (Briggs y Bauman 1999, 485). Segundo, desacoplaba los discursos de sus contextos originales para recontextualizarlos en nuevos escenarios (486). De ese modo, construyó la ilusión de una “cultura tal como la entiende el indígena mismo” (486) —no un interlocutor específico, sino “el indígena”—, objetivo que intenta lograr Hernández cuando se habla de “pensar en indio”.

Para comenzar, debemos cuestionar por qué Hernández optó por una combinación de textos literarios con dibujos, en la cual podemos entender las ilustraciones de Tumiñá como contraparte de los textos de Hunt. Gracias al cuaderno de campo de Rowe, sabemos que Tumiñá dibujaba y pintaba mucho antes de su encuentro con Hernández. En la primera visita a su casa, los investigadores observaron los murales pintados en las paredes de las habitaciones; en la segunda ronda de entrevistas en Popayán, Tumiñá entregó dibujos basados en los relatos que había compartido con el antropólogo. Sin embargo, Hernández recontextualiza su obra artística, presentándola como una habilidad que él descubrió en vez de algo que estaba siempre a la vista de todos. Aún más importante, parece desconocer que el dibujo funcionaba para Tumiñá como una herramienta de investigación e interpretación del material que había recopilado: una suerte de investigación-creación, como vemos en su entrevista con Valencia. De esa manera, Hernández transfirió a sí mismo el protagonismo que debería corresponderle a Tumiñá. No es simplemente el hecho de haberse apropiado formalmente de la autoría de *Namuy misag*, relegando a Tumiñá a la posición secundaria de ilustrador, como arguye Barona (Llanos Vargas y Romero Alfonso 2016, XLII-XLVII), sino además la negación de la capacidad de Tumiñá para investigar su propia cultura y transmitir ese conocimiento al público lector.

Para ver cómo Hernández niega el protagonismo de Tumiñá, tenemos que acercarnos no solo al texto de *Namuy misag*, sino a la documentación del archivo acerca de la publicación del libro. Refiriéndose a un relato sobre el viento —cuyo texto viene de los apuntes de Rowe, aunque Hernández no lo manifiesta (BLAA, ms. 1924, “Apuntes”, f. 43)—, Hernández enfatiza en el borrador de un artículo para la revista *Américas* su papel en la re-creación de Tumiñá como artista (lo narra, curiosamente, en tercera persona):

Hernández de Alba lo animaba a trabajar, pidiéndole que interpretara aquellas leyendas y dibujara el mundo de los suyos, el rancho, el telar, los árboles del camino, la sabana, la cocina, la feria, el plantío, la poda de los novios. Así surgió el artista. En esos dibujos recogía la vida de su pueblo a flor de pluma. Tumiñá trabaja largas horas en ellos. Primero dibuja en papel delgado a lápiz, y luego calca sobre cartulina, y la nueva plancha la repinta y sombrea con tinta china. Un sistema de su invención. (BLAA, ms. 1571, f. 4)

Hernández fue persistente en su deseo de acumular los dibujos de Tumiñá. En una misiva se compromete a prestarle folletos de programas gubernamentales con el fin de estimular sus actividades artísticas:

Usted tome sus apuntes, léalos completos, use las ideas que le parezcan más apropiadas al medio campesino de esa tierra fría, y después me devuelve los folletos [...] Es urgente que en todo tiempo disponible haga dibujos, de cosas nuevas como le hablé en casa. (Citado en Llanos Vargas y Romero Alfonso 2016, 176)

Y le recuerda, en mayúsculas: “NO [SE] OLVIDE DE DIBUJAR MUY BONITO” (217). Sin embargo, Hernández no creía que estos dibujos hablaran por sí mismos, sino que se requería la interpretación de un experto como él (BLAA, ms. 1571, f. 5).

Pero esta explicación es incompleta, porque le cede la última palabra a Hernández de Alba, en vez de traer a la luz la práctica investigativa de Tumiñá. Luego de escuchar los relatos de sus parientes en namrik, Tumiñá preparaba versiones escritas en castellano de ellos; estos textos a menudo son citados en los apuntes de Rowe, pero los originales están redactados a mano, fechados y firmados por Tumiñá. Si comparamos estos manuscritos con el texto de *Namuy misag*, podemos distinguir los procedimientos metadiscursivos que Hernández empleó. Primero, solía reducir los relatos de Tumiñá a un solo género de expresión. En contraste con los manuscritos originales, que varían en su extensión, los cuentos de *Namuy*

misag están adecuados a las exigencias editoriales: nunca exceden las dos páginas, en las primeras ediciones, y una en la versión más reciente por los cambios en el diseño y la tipografía. El lenguaje de los textos es más culto que la voz de Tumiñá. Por ejemplo, la heroína cultural Manuela Caramaya está descrita por Hernández como “la Maga protectora” que “libró al pueblo Guambiano de perecer” (Hernández de Alba y Tumiñá Pillimué [1949] 2019, 75). Asimismo, en el capítulo sobre el matrimonio en Guambía, Hernández inserta diálogos entre los personajes (107), replicando el estilo literario que emplea en *Cuentos de la Conquista*, en una suerte de no ficción literaria (*literary non-fiction*) ampliamente accesible a su público lector.

Es particularmente interesante la comparación entre el capítulo sobre el velorio *misak* (Hernández de Alba y Tumiñá Pillimué [1949] 2019, 109) y los apuntes de campo de Tumiñá, donde compila sus observaciones del velorio de Jacinta Almendra en El Pueblito, a finales de 1948 (BLAA, ms. 1413). Su técnica de registro del evento refleja lo que aprendió en los seminarios de etnología de la Universidad del Cauca. El cuaderno ocupa doce páginas, mientras que en la versión actualizada de *Namuy misag* solo hay una página sobre el velorio. Las observaciones hechas por Tumiñá están pormenorizadas: una cascada de detalles que incluye, por ejemplo, los precios de los panes servidos a los acompañantes y las horas exactas de cada fase del evento. Tumiñá aprendió esto en Popayán: lo sabemos porque los cuadernos de campo de otros investigadores del IEUC son igualmente pormenorizados (BLAA, ms. 1343, entre otros). La prosa del investigador *misak* es sencilla, gramaticalmente comprensible, pero sin sutilezas literarias, como se puede notar en el párrafo inicial de los apuntes: “Pueblito diciembre 29 de 1948. [En otra mano: J. A. T. P.] Velación del cadáver de Jacinta Almendra. Las 7 p. m. se empezó a llegar los acompañantes o vecinos cada uno regalando como papas, velas plata etc., etc.” (BLAA, ms. 1413, f. 1). En cambio, el texto de Hernández está lleno de florituras:

Esto es el fin. El fin sobre esta tierra de montañas. El fin de los caminos, en el páramo, en la huerta, en el fogón, en la venta, en el cuero del lecho; y —oh gran dolor— el fin en el grupo familiar. Pero no es el fin arriba, en el aire, en el cielo. La madre misionera que le dio buen morir así lo dijo. Así lo cuenta lo que de antiguo saben sobre las almas, que cada año bajan a comer y a beber lo que en la vida les gustaba, y cada año favorecen para tener cosechas y animalitos. (Hernández de Alba y Tumiñá Pillimué [1949] 2019, 109)

De ese modo, Hernández convierte la descripción etnográfica en el género del cuento, con su propio estilo, lenguaje y extensión. Además, reduce a los actores, que para Tumiñá son personas conocidas con nombres y lugares de residencia, a tipos culturales.

Asimismo, un estudio pormenorizado de *Namuy misag* revela la presencia de lecturas miméticas de las escenas expuestas en los dibujos de Tumiñá. Es como si Hernández estuviera presenciando las actividades en el terreno cuando, en realidad, son recreaciones del acto de observar un dibujo resultante de una investigación etnológica hecha por otros, en este caso, por Tumiñá y Rowe. Esto está claro en el capítulo sobre la minga (Hernández de Alba y Tumiñá Pillimúé [1949] 2019, 83). El vocablo *minga* es una categoría que contempla una vasta gama de contextos del trabajo colectivo, según la información etnográfica recolectada en detalle por Rowe (BLAA, ms. 1924, “Apuntes”, ff. 2-3; “Transcripción”, ff. 1, 35-36, 60-61). Los investigadores misak actuales dedican veinte páginas al tema (Dagua Hurtado, Aranda y Vasco [1998] 2015, 175-194). El texto verbal de *Namuy misag* lo reduce a una sola página que parece sintetizar el contenido del dibujo, en una suerte de écfrasis: quizá Hernández habría buscado reproducir en sus propias palabras lo que le contó Tumiñá al mostrarle su obra. De hecho, logra insertarse como partícipe en la observación de la actividad, testigo ocular de un evento que no presenció:

Por un momento, ante este visitante curioso, se agrupan los mingueros: delante las mujeres, detrás los hombres con el dueño del predio que en un extremo mostrando está la cuerda en la que ha hecho tantos nudos cuantas son las ayudas que le presta esta vez su sociedad. (Hernández de Alba y Tumiñá Pillimúé [1949] 2019, 83)

En la imagen de Tumiñá (figura 1) se puede apreciar dos filas de personas, las mujeres en frente de la línea de hombres, todos con palas paradas en el suelo; el hombre que carga el *kipu* (la cuerda) a mano derecha está posicionado entre las dos filas. Al igual que en sus apuntes sobre el velorio, donde Tumiñá identifica por nombre a la fallecida, en su dibujo de la minga su pluma distingue entre los participantes en el evento, representándolos con sus diferentes estaturas y con facciones distintas. Hernández, en cambio, descontextualiza la actividad, la hace genérica, transformando a las personas representadas en tipos, como hacía la etnografía convencional del siglo XX y como hace Rowe en su artículo sobre Guambía.

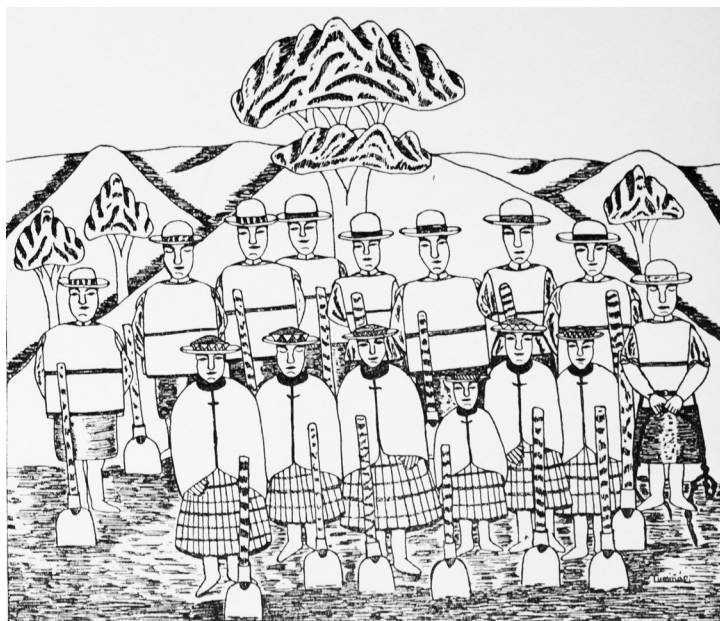


Figura 1. *La minga*, dibujo de Francisco Tumiñá Pillimué

Fuente: cortesía de Mary Elizabeth Tumiñá Muelas y Manuel Jesús Tumiñá Muelas.

Finalmente, Hernández de Alba desacopla los discursos de Tumiñá de sus contextos originales y los recontextualiza en nuevos ambientes, como evidencia su adaptación del relato de doña Manuela Caramaya. El archivo contiene múltiples variantes de esa historia (BLAA, ms. 1924, “Historia de Doña Manuela Caramaya”, ff. 97-99), una de las cuales proviene de la mano de Tumiñá (BLAA, ms. 1323). Rowe especifica que Cayetana, la tía de Tumiñá, se la contó a su sobrino en namrik y que ella la había escuchado de su abuelo Domingo Tombé (BLAA, ms. 1924, “Apuntes”, f. 49). Es decir, el relato va acompañado de una genealogía de sus narradores. Es una narración larga, llena de detalles sobre la ubicación geográfica de la acción y los protagonistas: cómo espía doña Manuela a los pijaos, de dónde venían, cómo los transformó en frailejones. Luego, se devuelve a la llegada de los españoles a Guambía: cómo bautizaron a la fuerza a los dos hijos de doña Manuela, cómo se escondió ella dentro de una peña, desde donde se acostumbra salir para dar de comer a los cuyes (BLAA, ms. 1924, “Apuntes”, f. 48; “Transcripción”, f. 1).

Hernández organiza la historia de doña Manuela en dos capítulos que reproducen algunas de las oraciones del relato original, enmarcadas por textos compuestos por el antropólogo. Asimismo, invierte el orden de los relatos: en *Namuy misag*, el primero es sobre la invasión española y el segundo, sobre la llegada de los pijaos.

Hernández se inserta en el primer capítulo como uno de los oyentes de la narración: “La vieja Cayetana está hablando la historia de la mejor mujer que ha sido madre de esta gente de Guambía” (Hernández de Alba y Tumiñá Pillimúé [1949] 2019, 125). En estos capítulos, el autor del texto y el dibujante no siempre coinciden en sus interpretaciones del escenario. Mientras que Hernández coloca a los españoles en el primer plano, Tumiñá los ignora por completo, prefiriendo centrarse en la figura de doña Manuela (figura 2), a quien pinta como una mujer desnuda, con pelo largo, un ramo de lechero agarrado en la mano, que está parada sobre una piedra debajo de la cual hay un rebaño de animales pequeños al lado de una pequeña choza y una enorme peña. El recuento de Hernández de la confrontación de doña Manuela con los pijaos replica algunas de las frases del original, pero en una versión muy resumida (Hernández de Alba y Tumiñá Pillimúé [1949] 2019, 127). En cambio, el dibujo de Tumiñá (figura 3) contiene una gran riqueza de detalles: un enorme pijao, desnudo, de pelo largo, lanza en mano, viene bajando la montaña, mientras por detrás brotan dos frailejones: son los compañeros del guerrero, a quienes doña Manuela había transformado en plantas; debajo del pijao está una casa de paja con sembrados cuidadosamente cultivados en surcos, que representan el territorio que doña Manuela defiende. En este dibujo, Tumiñá traza una distinción entre la barbarie de los pijaos y la civilización de los misak, encasillando múltiples referentes en una sola imagen.

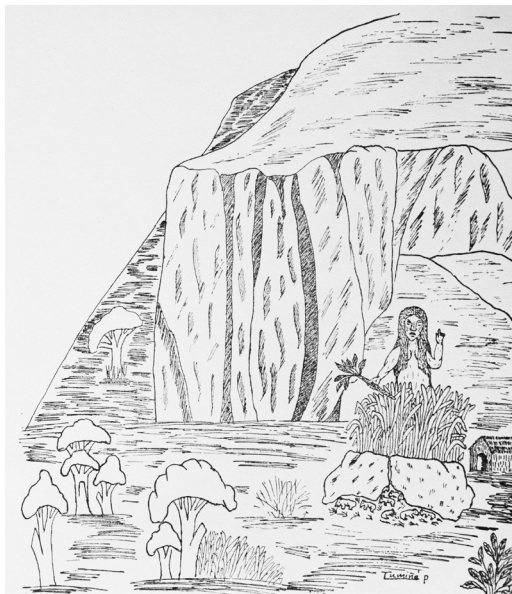


Figura 2. *Doña Manuela Caramaya*, dibujo de Francisco Tumiñá Pillimúé

Fuente: cortesía de Mary Elizabeth Tumiñá Muelas y Manuel Jesús Tumiñá Muelas.



Figura 3. Doña Manuela y pijao, dibujo de Francisco Tumiñá Pillimúé

Fuente: cortesía de Mary Elizabeth Tumiñá Muelas y Manuel Jesús Tumiñá Muelas.

Conclusión

Confieso que apenas he rozado la superficie de lo que podemos aprender de los contenidos del copioso archivo de Gregorio Hernández de Alba. Opté por concentrar mis esfuerzos en vislumbrar los problemas que subyacían a la relación entre él y Francisco Tumiñá, particularmente en cómo se construyó una jerarquía de conocimiento en *Namuy misag*: una jerarquía entre etnólogo e informante, entre un profesional miembro de la élite blancomestiza capitalina y un joven indígena caucano, y entre la escritura alfabética y el dibujo. Son jerarquías que siguen manifestándose hoy en día en la antropología. Hernández de Alba es apenas un ejemplo de las problemáticas relaciones que caracterizan el estudio etnográfico. Nos sentimos libres de hacerle la crítica porque está disponible su archivo, además de que la distancia temporal y el lenguaje que él emplea hacen que sean más patentes sus falencias metodológicas que las nuestras, aunque la apropiación de la voz del Otro sigue siendo uno de los rompecabezas centrales de la etnografía.

Si queremos entender más a fondo el papel de Francisco Tumiñá en la investigación que emprendió el IEUC en Guambía, el archivo de Hernández de Alba nos facilita una rica veta de información. Sus varios miles de páginas contienen datos que dibujan una imagen de la cultura misak a mediados del siglo XX, producto de la estrecha colaboración entre Francisco Tumiñá y John Rowe. Creo que es clave analizar más a fondo la relación entre estos dos para comprender el posicionamiento de Tumiñá como investigador. Un joven de diecinueve años no pudo haber sacado de su memoria y su corta experiencia de vida la inmensa base de datos etnográficos que encontramos en este archivo, sino que condujo su propia investigación, sobre todo en lo tocante a los relatos orales y la cosmología, tal vez estimulado por las preguntas de Rowe. Asimismo, su acercamiento a la etnología académica en los seminarios del IEUC le facilitó un modelo conceptual para clasificar ese gran acervo de información. Seguramente existía una jerarquía investigador-informante entre Rowe y Tumiñá, pero creo que es igualmente posible imaginar que Tumiñá apreciara la relación como una de mentoría (la cual también implicaba que Rowe ejerciera poder sobre su contraparte).

¿Cómo, entonces, usar el archivo de Hernández de Alba para entender mejor la colaboración entre Tumiñá y Rowe? Por un lado, creo que es necesario analizar en todo su detalle este archivo. Hay que desacoplar los hechos culturales de su armazón etnológico y hacer una contraingeniería de datos con el fin de identificar las posibles fuentes de la información y los contextos de su recopilación, además de establecer su veracidad. Esto se podría lograr en parte por medio de una comparación entre los datos que Tumiñá compartió con Rowe en Popayán y los apuntes de su subsiguiente investigación en Guambía. Por el otro lado, valdría la pena comparar ese acervo con los dibujos de Tumiñá, con el fin de identificar cómo el dibujante captó lo fundamental de la cultura misak y cómo presentó retratos diferentes de la información recopilada en los apuntes de campo.

Para lograr esas dos finalidades, considero que es necesario emprender un trabajo colaborativo con investigadores misak. Como ya he mencionado, ellos llevan varias décadas estudiando su cultura a través de teorizaciones propias. Por lo tanto, tienen una reserva de conocimiento y una posición de sujeto privilegiada, clave para la evaluación de los apuntes de Rowe y los dibujos de Tumiñá. Una investigación de esta índole no implicaría la recolección convencional de datos etnográficos, sino que tomaría la forma de una intensa interlocución a largo plazo con el cuerpo de materiales ya existentes. Esta metodología ha sido utilizada con pueblos originarios norteamericanos sobre la base de colecciones etnográficas decimonónicas (Ridington y Hastings 1997); incluso, el remplazo de la recolección

por el diálogo interpretativo fue una pieza clave en investigaciones anteriores en Guambía (Vasco 2002). Puede que con esta metodología se abra un proceso menos jerárquico que el que caracterizó la producción de *Namuy misag*.

Agradecimientos

Agradezco a los funcionarios de la Biblioteca Luis Ángel Arango por su buena voluntad para ayudarme a investigar el archivo personal de Gregorio Hernández de Alba. También, a Mauricio Archila, Carolina Castañeda, Tom Cummins, Les Field, Martha Cecilia García, Jimena Perry, Roberto Pineda Camacho y Ronald Schwarz por sus comentarios sobre borradores anteriores de este artículo. A Mary Elizabeth y Manuel Jesús Tumiñá Muelas por permitirme usar los dibujos de su padre, Francisco Tumiñá. Finalmente, agradezco a los editores y los evaluadores anónimos de la *Revista Colombiana de Antropología* por sus sugerencias y críticas tan perspicaces.

Referencias

- Barragán, Carlos Andrés.** 2015. “Entre redes científicas, alianzas intelectuales y fricciones políticas: itinerarios etnológicos de Gregorio Hernández de Alba (1935-1945)”. En *La cultura arqueológica de San Agustín*, por Gregorio Hernández de Alba, 95-167. Editado por Carlos Andrés Barragán. Bogotá: ICANH.
- Biblioteca Luis Ángel Arango, Banco de la República.** Colección Gregorio Hernández de Alba. Bogotá.
- Briggs, Charles y Richard Bauman.** 1999. “‘The Foundation of All Future Researches’: Franz Boas, George Hunt, Native American Texts, and the Construction of Modernity”. *American Quarterly* 51 (3): 479-528. <https://doi.org/10.1353/aq.1999.0036>
- Briones, Claudia y Ana Margarita Ramos.** 2023. “La interculturalidad es una palabra que no está hilando’: condiciones para la producción intersubjetiva, interepistémica e interexistencial de conocimientos”. *Revista de Antropología Iberoamericana* 18 (3): 455-475. <http://doi.org/10.11156/aibr.180302>
- Castañeda Vargas, Carolina.** 2021. “La invención de la raza hispanoamericana y lo mestizo: raza, antropología y nación en Colombia 1930-1940”. *Corpus* 11 (1). <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.4658>

- Dagua Hurtado, Abelino, Misael Aranda y Luis Guillermo Vasco.** (1998) 2015. *Guambianos: hijos del aroiris y del agua*. Bogotá: Cerec.
- Douay, Leon.** 1900. *Nouvelles sur l'antiquité américaine*. París: Librairie Orientale et Américaine.
- Duque Gómez, Luis.** 1945. *Problemas sociales de algunas parcialidades indígenas del occidente de Colombia*. Publicaciones de Divulgación Indigenista. Bogotá: Instituto Indigenista de Colombia.
- Fajardo, Juan Pablo.** 2022. “El comic de Tumiña Pillimúé y el logo de Lame Chantre”. En *Tipo, lito, calavera: historias del diseño gráfico en Colombia en el siglo XX*, coordinado por Juan Pablo Fajardo, 76-83. Bogotá: Banco de la República. Publicado en conjunto con una exhibición del mismo título, organizada y presentada en la Casa Republicana de la Biblioteca Luis Ángel Arango del 28 de septiembre de 2022 al 17 de septiembre de 2023.
- García Botero, Héctor Andrés.** 2012. “La pasión por la tierra; Gregorio Hernández de Alba y Antonio García Nossa en la fundación del Instituto Indigenista en Colombia”. *Baukara 2*: 29-41. <https://shre.ink/872M>
- Hernández de Alba, Gregorio.** (1937) 2021. *Cuentos de la Conquista*. Comentarios de Carlos Hernández de Alba, Roberto Pineda Camacho, Lorena Daniela Robayo Cuevas y Laura María Martínez Ramírez. Bogotá: ICANH.
- . 1945. “Etnología de los Andes del sur de Colombia”. *Revista de la Universidad del Cauca* 5: 141-226.
- Hernández de Alba, Gregorio y Francisco Tumiñá Pillimúé.** (1949) 2019. *Nuestra gente (Namuy misag): tierra, costumbres y creencias de los indios guambianos*. Bogotá: ICANH.
- Jimeno, Myriam.** 2007. “Naciocentrismo: tensiones y configuración de estilos en la antropología sociocultural colombiana”. *Revista Colombiana de Antropología* 43: 9-32. <https://doi.org/10.22380/2539472X.2793>
- Langebaek Rueda, Carl Henrik.** 2010. “Diarios de campo extranjeros y diarios de campo nacionales: infidencias de José Pérez de Barradas y de Gregorio Hernández del Alba en Tierradentro y San Agustín”. *Antípoda* 1 (11): 125-161. <https://doi.org/10.7440/antipoda11.2010.08>
- Lehmann, Henri.** 1945. “Vêtement et tissage des indien de la Cordillère Central dans la région de Popayán, Colombie”. *La Revue de l'IFAL* 1: 182-188.
- Leyva Solano, Xochitl, Camila Pascal, Axel Köhler, Hermenegildo Olguín Reza y María del Refugio Velasco Contreras, eds.** 2015. *Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras*. San Cristóbal de las Casas, México: Cooperativa Editorial Retos.
- Llanos Vargas, Héctor y Oscar L. Romero Alfonso.** 2016. *Memoria recuperada: Instituto Etnológico de la Universidad del Cauca (1946-1960)*. Bogotá: ICANH.

- Perry, Jimena.** 2006. *Caminos de la antropología en Colombia: Gregorio Hernández de Alba*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Pineda Camacho, Roberto.** 2015. “Hernández de Alba: el antropólogo de la República Liberal”. En *La cultura arqueológica de San Agustín*, por Gregorio Hernández de Alba, 59-93. Editado por Carlos Andrés Barragán. Bogotá: ICANH.
- Ridington, Robin y Dennis Hastings (In’aska).** 1997. *Blessing for a Long Time: The Sacred Pole of the Omaha Tribe*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Rivet, Paul.** 1941. “Le groupe kokonuko”. *Journal de la Société des Américanistes* 33: 1-61. https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1941_num_33_1_3795
- Rowe, John Howland.** 1954. “An Ethnographic Sketch of Guambía, Colombia”. *Tribus* 4-5: 139-156.
- Sanjek, Roger.** 1993. “Anthropology’s Hidden Colonialism: Assistants and Their Ethnographers”. *Anthropology Today* 9 (2): 13-18. <https://doi.org/10.2307/2783170>
- Schreiber, Katharina.** 2006. “John Howland Rowe 1918-2004”. *Ñawpa Pacha* 28: 195-201. <https://doi.org/10.1179/naw.2006.28.1.011>
- Schwarz, Ronald A.** 2018. *La gente de Guambía: continuidad y cambio entre los misak de Colombia*. Traducido por Mauricio Pardo Rojas. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Troyan, Brett.** 2015. *Cauca’s Indigenous Movement in Southwestern Colombia: Land, Violence, and Ethnic Identity*. Blue Ridge Summit, PA: Lexington Books.
- Tumiñá Muelas, Mary Elizabeth.** 2019. “Biografía de Francisco Tumiñá Pillimué”. En Hernández de Alba y Tumiñá Pillimué (1949) 2019, 39-47.
- Tumiñá Pillimué, Francisco.** 2019. “Autobiografía”. En Hernández de Alba y Tumiñá Pillimué (1949) 2019, 255-266.
- Vasco, Luis Guillermo.** 2002. *Entre selva y páramo: viviendo y pensando la lucha indígena*. Bogotá: ICANH.

“Prepárese para morir”: latifundio, ética y recuerdos de agresiones en Belém

“Prepare to Die”: Plantation, Ethics, and Memories of Aggression in Belem

“Prepare-se para morrer”: latifúndios, ética e lembranças de agressões em Belém

Recibido: 05/09/2023 • Aprobado: 12/03/2024 • Publicado: 01/05/2024

Mónica Fernanda Figurelli

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), Buenos Aires, Argentina

ferfigus@yahoo.com.ar

<https://orcid.org/0000-0003-2813-381X>

Resumen

En este artículo exploro los recuerdos sobre diversas formas de agresión ocurridas en un antiguo latifundio del Nordeste de Brasil, hoy desaparecido, y enfoco las moralidades que la reconstrucción de ese pasado pone en juego. Me baso en un trabajo de campo antropológico realizado en las tierras de la expropiación y considero particularmente los relatos de quienes fueron sus habitantes. Mis interlocutores e interlocutoras despliegan una ética en torno a la *necesidad* de las muertes y ultrajes que ocurrían allí. Esa ética muestra agresiones normativizadas que constituyen una pieza fundamental de la dinámica social del latifundio. De este modo, en lugar de abordar asesinatos, castigos, amenazas y otras agresiones como si fueran externas a dicha dinámica, pretendo mostrar etnográficamente que el uso de la fuerza por parte de los propietarios, o avalado por estos, no consistía en actos excepcionales, sino que era parte de la sociabilidad que allí se desarrollaba.

Palabras clave: agresión, necesidad, moralidades, etnografía, latifundio, Rio Grande do Norte

Abstract

In this article, I explore memories of different types of aggression experienced on a former plantation in Northeast Brazil, homing in on the moralities that come into play in the reconstruction of this past. The article draws on anthropological fieldwork conducted on the lands that were once part of the property and, in particular, it considers the accounts of the plantation's inhabitants. My informants express an ethic about the *necessity* of the deaths and other acts of aggression that occurred there. The ethics that come up in these reconstructions bring to view a normalized aggression that is fundamental to the plantation's social dynamics. As the ethnography laid out in this article shall reveal, the murders, punishments, threats, and other acts of aggression cannot be separated from such dynamics. In fact, the use of force either by the owners or at their behest was not exceptional but part of the sociability on the plantation.

Keywords: aggression, need, moralities, ethnography, plantation, Rio Grande do Norte

Resumo

Neste artigo exploro as lembranças de diversas formas de agressão acontecidas em um antigo latifúndio do Nordeste do Brasil, hoje desaparecido, e coloco em foco as moralidades que a reconstrução desse passado põe em jogo. Baseio-me em um trabalho de campo antropológico realizado nas terras da antiga propriedade e considero particularmente as narrações daqueles que foram seus habitantes. Os meus interlocutores e interlocutoras desenvolvem uma ética em torno da *necessidade* das mortes e dos ultrajes que ali ocorreram. Essa ética evidencia agressões normatizadas que constituem uma peça fundamental da dinâmica social do latifúndio. Desta forma, em vez de abordar os assassinatos, castigos, ameaças e outras agressões como se fossem alheios àquela dinâmica, pretendo mostrar etnograficamente que o uso da força por parte dos proprietários, ou por eles endossado, não era um ato excepcional, mas fazia parte da sociabilidade que ali se desenvolvia.

Palavras-chave: agressão, necessidade, moralidades, etnografia, latifúndio, Rio Grande do Norte

Después llegó corriendo un sujeto diciéndome que la gente de Marreira quería agarrar al preso para matarlo. Llamé a Floriano y a João Calmo, armados de rifle. Que fueran a llevar al hombre y no tuvieran pena de quien se pusiera en frente. Me vino una rabia enorme del chico. Grité para que todos oyesen, no me controlaba: —Dispara a cualquier descarado que se interponga.

(RÊGO 1966)¹

Introducción²

“La gente nos *respetaba* tanto que, si un hombre peleaba con la policía y llegaba a la tranquera, el soldado no entraba en Belém: la policía venía y se iba” (énfasis añadido), me contó Antônio Melo Neto, uno de los herederos de Belém, en una conversación durante mi trabajo de campo en el año 2009. Belém es un desaparecido latifundio ganadero y algodónero del sur agreste de Rio Grande do Norte, Brasil. Inmediatamente, el heredero continuó:

Entonces cuando [la policía] llegaba allá adentro, había cincuenta hombres, todos armados; no había forma de resolver con cincuenta hombres armados [...] En aquella época, sesenta años atrás, setenta, yo creo que en Argentina³ también era así [...] Lo que pasaba allá también pasaba acá.

Las muertes que ocurrían en Belém, los asesinatos y las peleas, así como los *pistoleros* que el latifundio cobijaba, conforman una característica bien conocida del lugar. En repetidas ocasiones del trabajo de campo me dijeron eso: Belém era el refugio de los *criminales*.

-
- 1 “Depois, chegou correndo um sujeito me dizendo que o povo de Marreira queria tomar o prêso para matar. Chamei Floriano e João Calmo, armados de rifle. Fôssem levar o homem e não tivessem pena de quem se metesse na frente. Veio-me uma raiva danada do moleque. Gritei para que todos ouvissem, não me dominava: —Passe fogo no safado que se meter”.
 - 2 Una versión anterior de este artículo fue presentada en la XIII Reunión de Antropología del Mercosur, celebrada en julio del año 2019. Estoy agradecida por los comentarios de los y las colegas allí presentes. Agradezco asimismo las observaciones de las y los evaluadores anónimos que colaboraron con la mejora del manuscrito. Cualquier error que contenga es de mi exclusiva responsabilidad. En este texto los nombres de las personas y de la mayoría de los lugares fueron cambiados. Las traducciones de citas y pasajes de entrevistas son propias.
 - 3 Antônio Melo alude a Argentina por ser mi país de origen.

Además del dueño (el *fazendeiro*) y su familia, en la propiedad habitaban los *moradores* con sus familias, que proveían al lugar de su fuerza de trabajo. Sus casas incluían una porción de terreno donde cultivaban y criaban animales para el autoconsumo. En contrapartida, debían dar al propietario una *diaria*, es decir, un día por semana de trabajo gratuito. También debían pagar anualmente el *foro*, definido por los antiguos habitantes como un arrendamiento. Finalmente, estaban obligados a vender su cosecha de algodón únicamente al dueño de la tierra, lo que implicaba condiciones desfavorables para los moradores.

Aparte de ellos, otros trabajadores con tareas de mayor jerarquía residían en la propiedad. Por ejemplo, los *vaqueros*, que se ocupaban del ganado del propietario; los *balanceros*, así llamados por algunos de mis interlocutores, encargados de los almacenes de Belém y, entre otras tareas, de pesar el algodón que los moradores vendían, y los *administradores* o *capangas* que, principalmente, supervisaban a los moradores. Los capangas se desempeñaban en diferentes rincones de esas tierras. Entre ellos había un administrador central, quien en estas páginas será conocido como Zé Jacó⁴.

Belém era un latifundio del complejo ganadero-algodonero. Hasta comienzos del siglo XX, el ganado había sido la actividad predominante en la zona; de hecho, los municipios de la región nacieron de ella (Casculo 1956). El algodón se sumó hacia fines del siglo XVIII, lo cual estimuló la pequeña producción por la posibilidad de cultivarlo en compañía de otras plantaciones de subsistencia (Andrade 1998). Durante los siglos XIX y XX, este producto avanzó y modificó el paisaje de la zona (Casculo 1956). En ese proceso, en el que la región se desarrollaba como productora de materia prima, la élite agraria del norte riograndense ligada a esa producción fue tomando el poder político del estado (Monteiro 2007). En Belém, el cultivo de algodón llegó a su fin en la década de 1980 tras la plaga del *bicudo*.

La conformación de los latifundios en la zona fue un producto tanto del *sistema* sesmarial, que funcionó desde 1539 hasta 1822 y estaba basado en la donación por parte de la Corona portuguesa de significativas extensiones de tierra, como de las *ocupaciones* de grandes áreas por parte de señores rurales, realizadas desde la época colonial hasta 1850, cuando se decretó la Ley de Tierras (Monteiro 2007)⁵.

4 Sobre *fazendas* de ganado en el Nordeste de Brasil, véanse, entre otros, Casculo (1956), Johnson (1971), Bastos (s. f.), Almeida y Esterci (1977a, 1977b).

5 La Ley de Tierras dispuso que las tierras del Estado solo podían adquirirse mediante compra—el precio se elevó a partir de ese momento— y que las ya adquiridas por donación y ocupación únicamente

Los latifundistas fueron figuras poderosas del sistema militar, tanto en el periodo colonial, al ocupar puestos de comando en las fuerzas armadas, como luego de la proclamación de la independencia. La Guarda Nacional, creada en 1831, dio origen al título de coronel, signo de prestigio y poder que se concedía (o se vendía) a los jefes locales de mayor reputación, grandes propietarios rurales, y que luego se transmitía a los herederos. El uso de la denominación de *coronel* por parte de la población sobrevivió a la decadencia de la Guarda Nacional tras la proclamación de la república, cuando vino a ser utilizada por la población para designar a quienes detentaban poder político y económico (Monteiro 2007; Nunes Leal 1975; Queiroz 1976).

Belém tuvo su auge como latifundio entre 1930 y finales de 1950, cuando murió su dueño más reconocido. Tras ello, las tierras se disgregaron entre múltiples herederos y herederas, y debido a ventas posteriores. Hoy, en ese lugar se encuentran diferentes *comunidades* que en buena medida han mantenido los núcleos poblacionales del latifundio y son habitadas mayoritariamente por exmoldadores de la propiedad y sus descendientes, que fueron comprando pequeñas extensiones del terreno. Uno de los núcleos poblacionales fue transformado en un asentamiento de reforma agraria a partir de las acciones realizadas por las y los habitantes agrupados en el Sindicato de Trabajadores Rurales de Bom Jesus, ciudad de referencia para quienes vivían en esas tierras.

En este artículo me baso en una investigación multisituada, realizada en las tierras que antiguamente pertenecieron a la propiedad, en la ciudad de Bom Jesus y en la capital de Rio Grande do Norte. Durante gran parte de mi trabajo de campo, en el año 2009, me hospedé en la casa del presidente del sindicato de los trabajadores y trabajadoras rurales de Bom Jesus y de su esposa, localizada en el asentamiento mencionado. Allí, acompañé a mis anfitriones, particularmente a la esposa del presidente, en sus actividades cotidianas y realicé entrevistas a las y los habitantes y antiguos dueños del lugar. La selección de las personas entrevistadas se guio por las recomendaciones, hechas por mis interlocutores e interlocutoras, de personas idóneas para conversar sobre Belém. Las entrevistas fueron realizadas tanto en las diferentes comunidades que se erigen en lo que antes era el latifundio como en las ciudades de Natal y de Bom Jesus. En estos dos últimos lugares investigué, además, diferentes archivos relacionados con Belém.

A lo largo de este trabajo exploro los recuerdos en torno a diversas formas de agresión y muerte ocurridas en Belém, y analizo las moralidades que surgen de la reconstrucción de ese pasado. Considero particularmente los relatos de antiguos

.....
podían ser legalizadas en caso de haber sido explotadas.

y antiguas habitantes y de sus descendientes, tanto de exmoradores y de sus familias como de expropietarios y empleados de mayor jerarquía. Esos recuerdos remiten a diferentes momentos: a la época en que la propiedad estaba concentrada en un antiguo y reconocido dueño, y a aquella después de su muerte, cuando llegaron los herederos.

Al observar diversos ángulos de reconstrucción, más allá de las diferencias entre las versiones de los eventos, me interesa atender a las disputas morales respecto a la *necesidad* de las agresiones, ultrajes o muertes ocurridas, a cómo los relatos ponen en primer plano valores sociales compartidos por las y los habitantes de diferentes estratos, quienes, en algunos de los casos narrados, se oponen entre sí. La necesidad, o su ausencia, hablan de una ética en torno a los asesinatos y otras formas de violencia que no condena los actos en sí, sino la situación en la que se ejecutaron. En los relatos es posible observar esos actos como una pieza central de las relaciones sociales recreadas en la propiedad, una pieza que no solo garantizaba el poder de los latifundistas dentro y fuera de la tierra, sino también modos de organización familiar, construcciones de género, de masculinidades y de reputaciones, concepciones sobre la propiedad, el trabajo y los derechos laborales, así como el funcionamiento de formas estatales de la política. En las narrativas que presentaré se refleja todo un sistema de matanza y hostigamientos que formó parte de la sociabilidad del latifundio y de su dinámica.

Ese sistema alcanzó un punto crítico con la emergencia de las organizaciones de trabajadores. En 1961 se fundó el Sindicato de Trabajadores Rurales de Bom Jesus, uno de los primeros que surgieron de la sindicalización rural emprendida por personas vinculadas a un ala de la Iglesia católica de Rio Grande do Norte. Luego del sindicato, fue fundada la *delegación sindical* de Belém, que dio paso a la organización sindical de los moradores. La necesidad de las agresiones, y la continuidad de cierta ética en los diferentes estratos sociales de las y los habitantes de la propiedad, se resquebrajaban con la llegada de los derechos laborales, lo cual ofreció nuevos ángulos para observar los ataques de los propietarios.

Diferentes investigaciones académicas sobre los usos de la fuerza física han abordado el tema de la *violencia* o *agresión* como constitutiva de las relaciones sociales, en parte siguiendo la estela del pensador alemán Georg Simmel. En este artículo dialogo con trabajos que, desde diferentes perspectivas, han considerado la agresión no como un fenómeno disruptivo de la organización social ni como un fenómeno marginal, sino en su continuidad con los modos cotidianos de relacionamiento social (por ejemplo, Barreira 2008; Black-Michaud 1975; Gilmore 1987; Marques 2002; Spencer 2007; Villela 2004). Asimismo, en el intento de comprender

el fenómeno desde dentro, como una pieza clave de las dinámicas sociales, los valores, las representaciones y moralidades que supone el uso de la fuerza han sido puntos centrales en algunos de esos trabajos.

En las páginas que siguen, trataré las diferentes reconstrucciones de las agresiones ocurridas en Belém: las de los antiguos empleados de la propiedad, las de los antiguos moradores y sus familias, y la de un expropietario y su familia. En sus trazos más gruesos, se observan regularidades en la relación entre las posiciones sociales semejantes y las reconstrucciones realizadas, razón por la cual he decidido separar estas narrativas (Figurelli 2011). Como veremos, los eventos destacados por los antiguos empleados ocurren por lo general a la luz del día y son de conocimiento público. Por medio de ellos se asientan valores, se construyen reputaciones familiares y se establecen jerarquías entre los propietarios de Belém y las autoridades estatales.

Por su parte, los eventos narrados por el antiguo dueño, Antônio Melo Neto, y su familia adoptan un tono de defensa ante “ataques” de moradores. Esto se debe, por un lado, a la condena formal que, según supe, tuvieron luego algunos de los crímenes ejecutados por los propietarios, pero también a la condena moral que fue posible debido a la introducción de las leyes laborales entre las normas del latifundio⁶. Sin embargo, como veremos, los relatos del expropietario no se reducen a una defensa; en ellos es posible entrever cuestiones que hablan del ejercicio del *mando*, del *respeto*, de la *obligación* y de la *moralización*. Por otro lado, más allá de los “accidentes” que considera pertinente relatar, el propietario delega el relato sobre “las muertes” a sus empleados, a quienes considera más entendidos en el asunto, con lo cual se aleja del ejercicio de las agresiones que, de este modo, pasan a identificarse como acciones de otros.

Finalmente, los antiguos moradores y sus descendientes permiten vislumbrar la ilegitimidad de los crímenes cometidos por los patrones contra los trabajadores de la propiedad. A estos crímenes, los trabajadores y las trabajadoras no dudan en referirse como ataques *innecesarios*, constantes y frecuentes, cuyo único fin era garantizar la *ley del patrón*.

6
 Junto a esto, no es de desdeñar la lectura que el expropietario hizo de mi propia posición en el asunto, al saber de mis entrevistas a antiguos moradores y de mi estadía en la casa del presidente del sindicato y de su esposa.

Relatos de empleados

En el *living* de su casa de Bom Jesus, Serafim, el empleado que pesaba algodón para Belém, me contó varias anécdotas. Una de ellas data de 1920 aproximadamente, cuando estaba vivo Juca Melo, el primer dueño de la propiedad⁷. La historia es sobre “un viejo, un señor en la propiedad de Belém que dicen que era *bravo* [...], que castigaba a la gente” (énfasis añadido). El viejo, que era un capanga llamado Tomé, “daba con *macaca*”⁸ por cualquier cosa. Por eso, lo denunciaron en la Policía de Bom Jesus. En el camino a dicha ciudad, el viejo pasó por la casa de Juca y le dijo:

—Don Juca, el delegado mandó a llamarme, allá en Bom Jesus.

—Ve a atender —sugirió Juca Melo.

—Coronel, ¿[pero] no me va a arrestar?

“La gente vieja, antigua, lo llamaba coronel, ¿no?”, me explicó Serafim.

—Si te arresta, yo te suelto —concluyó Juca Melo.

El viejo llegó entonces a la unidad de policía. El delegado lo hizo entrar, Tomé se sentó. Eran tres: Tomé, el delegado y un soldado.

—¿Usted ha castigado a mucha gente? —le preguntó el delegado.

—Nunca castigué a nadie. Castigo a tipos sinvergüenzas, a hombres nunca castigué —respondió Tomé.

El delegado decidió ponerlo en prisión; sin embargo, el viejo saltó por la ventana para escapar. El soldado se dirigió hacia la puerta intentando perseguirlo, pero se cayó. Tomé logró escapar y volvió a Belém. Cuando pasó por la casa del finado Juca Melo, le dijo:

7 Juca Melo, muerto en 1926, fue el primer dueño y monopolizador de las tierras de Belém. Su hijo Tozé Melo, a quien los hermanos y hermanas le vendieron su parte, continuó con la propiedad. Como Tozé Melo no tenía hijos, adoptó a algunos parientes y parientas. Entre ellos se encontraba mi interlocutor Antônio Melo Neto, uno de los herederos entre quienes se disgregó la tierra luego de la muerte de Tozé, ocurrida en 1957. Los recuerdos aquí citados recorren el espectro de tiempo que va de Juca Melo hasta los herederos.

8 “En Brasil es popular la *macaca*, látigo de cuero trenzado con el mango corto, cuyo uso estaba destinado a los animales de tracción y otrora a los esclavos *de eito*, en los trabajos rurales” (Casculo 1970, 205). El *eito*, entre trabajadores rurales del Nordeste de Brasil, alude, a grandes rasgos, al trabajo que los moradores realizaban para el propietario. Véanse, por ejemplo, Figurelli (2011) y Palmeira (1977).

—Me mandó a arrestar...

—¿Y qué hiciste? —preguntó Juca Melo.

—Me enfrenté al [viejo], se cayó y me vine.

Serafim se rio al concluir la anécdota y luego me dijo: “Hacía eso porque tenía apoyo del propietario, ¿viste?”. (Serafim, entrevista en Bom Jesus, 2009)

De acuerdo con los relatos de mis interlocutores e interlocutoras, la policía no interfería en el latifundio ni entraba allí. El propietario y sus “hombres”⁹ se habían ganado el respeto y los agentes no atravesaban los límites puestos por la tranquera. En el relato de Serafim, se puede observar un vínculo entre el bravo y el propietario: ser bravo en Belém implicaba una relación con el propietario que le permitía al primero castigar a la gente y burlar la autoridad legal. Los pistoleros ejecutaban el poder del latifundista.

Más avanzado el relato, Serafim me contó que en Belém aparecían muchos muertos, pero no por acción de los bravos, y tampoco, a diferencia de lo que se daba en la mayoría de las otras propiedades, por la del propietario:

el propietario [se refiere a Tozé Melo, hijo de Juca Melo, que luego adquirió la propiedad] nunca se enganchó con eso, de mandar a matar, esas cosas... Siempre es el propietario el que paga para matar a otro, ¿no? Pero él no [...] Fue uno de los mejores propietarios [...], era *buena persona*. (Énfasis añadido)

De acuerdo con Serafim, las muertes ocurrían por peleas de trabajadores:

Antes, la gente tenía una ignorancia de pelear para matarse el uno al otro a causa de cachaza [...]; terminaban peleando, aparecían todos cortados después [...] Desapareció toda esa *valentía* de la gente; la gente en aquella época tenía sangre caliente, sangre caliente es que no se aguanta las insolencias, pisaban el palo para pelear. (Serafim, entrevista en Bom Jesus, 2009, énfasis añadido)

Sin embargo, mi interlocutor también se refirió a otras muertes, ajenas a los trabajadores, como aquellas provocadas por una gran pelea que ocurrió entre la policía y la “gente de Belém” (*povo da Belém*): “La gente decía que había muchos

9 El uso que los moradores hacen de la categoría *hombres* para referirse al personal de más alto rango en la propiedad no es exclusivo de Belém y fue objeto de análisis anteriores, como el de Sigaud (1971).

bravos, pero no había. Aunque el 13 de febrero del 28 hubo una pelea acá, con la gente de Belém, con la policía, acá en la ciudad”. Serafim me la contó con detalles.

En la época posterior a la muerte de Juca Melo, la policía ordenó desarmar a la gente de Belém. Cícero, “un negrón alto, de raza fuerte”, del grupo de la propiedad, le dio unos golpes al auto de la policía de Bom Jesus. En reacción al hecho, un domingo, el día anterior a la pelea, llegaron a Bom Jesus automóviles cargados de policías: teniente, sargento, cabo y un equipo de soldados, y se dirigieron a Belém para notificar el desarme. El día siguiente era lunes de feria. “Como el finado Tozé era vivo, le avisó a la gente que no llevase armas”, señaló Serafim, de modo que mucha gente guardó sus revólveres, facones y cuchillos, cuya presencia era habitual los días de feria. Sin embargo, Vado Melo, uno de los hermanos de Tozé Melo, decidió ignorar la sugerencia de este último y llevó un pequeño puñal. De acuerdo con mi interlocutor, “los soldados andaban haciendo el recorrido dentro de la ciudad, tomando las armas de quienes tenían”, y se acercaron a Vado:

—¿Usted está armado? —preguntó uno de los policías.

—Sí —respondió Vado Melo.

—Deme el arma —ordenó el policía.

Entonces, Vado Melo entregó el arma al sargento y este se la dio al soldado, ante lo cual Vado reaccionó:

—No, se la estoy dando a usted, que es la mayor autoridad.

Luego se volvió al soldado y le dijo:

—¡Entrégasela!

Enseguida, los policías vieron cómo un conjunto de gente comenzaba a agruparse alrededor de Vado Melo. Los palos que servían de sostén a la carne seca que se vendía en la feria fueron tomados para ser usados como armas. “Entonces la policía mató a dos”, dijo Serafim, ambos “del lado de acá, del lado de Belém”. Los demás fueron todos enviados a prisión. “Vamos, entremos a Belém ya, ¡para matar a todo el mundo!”, exclamó la policía. (Serafim, entrevista en Bom Jesus, 2009)

En esa época Serafim era muy joven y todavía vivía en la propiedad, en casa de su padre, quien decidió no salir hasta que volviera la calma. A diferencia de Serafim, cuando Manoel David, viejo vaquero de Belém, se refiere a las muertes, les asigna a Tozé Melo y a sus empleados una responsabilidad destacada. Si bien

Serafim mencionó a los hombres de la casa del propietario, que “se llamaba[n] capanga[s], ¿no?, que hacía[n] los mandados, que iba[n] a dar palizas”, la narración de las muertes hecha por Manoel David ya no subraya el papel de los trabajadores que peleaban entre sí ni el de la gente de Belém que peleaba con la policía. En cambio, sus relatos enfatizan el papel central que en esos acontecimientos adquirirían el propietario y sus hombres.

Una de las figuras renombradas en este tema es el finado Zé Jacó, el más temido y recordado capanga de Belém. De las tantas versiones que escuché de su muerte me valdré principalmente de la que me contó Manoel David, yerno suyo, con quien conversé una mañana en su casa, en Bom Jesus.

A pleno sol moriría un lunes en la feria el *malvado* Zé Jacó. “Ese Zé Jacó cargaba un montón de muertos”, contó Manoel David. Había trabajado para un coronel muy rico de Limoeiro, en Pernambuco. Una muerte, de las tantas que hubo durante su ejercicio con aquel coronel, lo trajo a resguardarse en la Belém de Tozé Melo, que administraría durante veinte años. Aquí casaría a todas sus hijas; una de ellas sería la exesposa de nuestro principal interlocutor. Todo comenzó con un encuentro entre un hijo de Zé Jacó y la hija de un morador, criada en la sede de la propiedad. Ella era la joven hermana de dos empleados de Tozé Melo. Cuando se supo del encuentro, tanto los hermanos de la joven como Tozé Melo intentaron encaminar al hijo de Zé Jacó al casamiento. La respuesta provino de su padre:

—No quiero que mi hijo se case con la muchacha.

—No, Zé Jacó, haz el casamiento —respondió el viejo Tozé Melo.

“Entonces mi suegro dijo que, aunque le sacaran la vida, su hijo no se casaría con la muchacha”.

La muerte se perfilaba: “El hombre *tenía* que *vengar a la hermana*, ¿no?”^[10], señaló Manoel David. Ante el plan concebido por unos de los hermanos de la joven para matar al hijo del administrador, Tozé Melo aconsejó que el futuro muerto fuera Zé Jacó en lugar de su hijo: “Si matan al muchacho, Zé Jacó no deja vivo a ninguno”. Manoel David me aclaró que su suegro era malvado, “rápido para matar gente”.

Se hizo como Tozé Melo dispuso. El heredero Antônio Melo Neto contó que, al despertar, los dos empleados tomaron el desayuno y afilaron el cuchillo en una piedra. Apuñalaron al viejo y dejaron al joven. En la ciudad, frente a la iglesia donde

10 Sobre venganza, véanse, entre otros, Ayoub (2017), Marques (2002) y Villela (2004).

antiguamente se realizaba la feria, yacía el cuerpo del capanga. (Manoel David, entrevista en Bom Jesus, 2009, énfasis añadido)

Nuevamente, la feria se revela como escenario de las muertes; de muertes que son algo más que episodios excepcionales; de muertes que muestran una ética para matar y morir, así como una formalización del modo en que el crimen debe ser realizado; de muertes que ponen en juego la producción de reputaciones (Marques 2002). Esto puede apreciarse tanto en la pelea narrada por Serafim como en la muerte de Zé Jacó. Esas ocasiones eran cruciales en la construcción de la reputación de la familia de quienes mataron a Zé Jacó y de la gente de Belém, que debió enfrentar a la policía para defender a un miembro del grupo que llevaba el apellido Melo. Los episodios narrados revelan así los lazos sociales que esas muertes implicaban. No es casual que hayan ocurrido en la feria, que si bien es un espacio que “propicia el encuentro y la confraternización, termina siendo también lugar de peleas y ajuste de cuentas”, como señalan Palmeira y Heredia, en referencia a actos políticos etnografiados en el interior de Rio Grande do Sul y de Pernambuco (2009, 61). Por su parte, Marques (2002) advierte que es en las disputas y en las oposiciones al otro que se establecen las reputaciones; sin embargo, estas no se completan sin la intervención de la comunidad que se apropia o no de determinada reputación. De ahí que los espacios públicos se transformen en los escenarios donde es más común que se expliciten las oposiciones.

Las muertes que Manoel continuó contando, a diferencia de lo ocurrido con Zé Jacó, referían a eventos consumados por pistoleros enviados por el propietario, que ya no se vinculaban a venganzas familiares. Entre ellos se encuentra el asesinato de un vaquero a quien Tozé Melo mandó a matar cuando descubrió que le robaba ganado: “Empezó a vender ganado escondido, o sea que estaba actuando mal, ¿no?”. Esos asesinatos, contados por Manoel David a trabajadores de la propiedad, nos abren un plano que nos arrima a los relatos de los moradores, de los que nos ocuparemos a continuación.

Relatos de moradores

Cuando, en la galería de su casa, Gregório (en ese momento el presidente del Sindicato de Trabajadores Rurales de Bom Jesus, en cuya casa me hospedé) contó sobre Tozé Melo, Elia, yerno de Gregório, preguntó si era Tozé Melo quien “castigaba a los trabajadores”. “Tozé nunca castigó a nadie, quien castigaba era Zé Jacó”, le

respondió Gregório. Entre los exmoradores y sus parientes suele hablarse de “los hombres de Tozé Melo”, especialmente de Zé Jacó: el bravo, el capanga, el *chaleira*.

“Con permiso que a mí me gusta fumar”, dice Joca, el tío de Teresinha (la esposa de Gregório y mi principal interlocutora en el trabajo de campo), y se prepara un cigarrillo mientras ella le cuenta sobre nuestra caminata desde su casa hacia la de él.

—¿Me vas a hacer más preguntas? —me dice Joca.

—Entonces, cuenta de los hombres, quién era bravo [...] Zé Jacó era bravo —le responde Teresinha.

—Zé Jacó era bravo, bandido, tenía todo, ¿no? Valiente, que se llamaba valiente —señaló Joca.

Zé Jacó había conseguido despertar su miedo:

—Yo nunca tuve miedo de hombres, ¿no? Ahora, de mujer, tengo miedo, pero de hombre no —prosiguió.

Joca estaba por casarse y en una ocasión salió a pasear junto a su novia. Se cruzaron con Zé Jacó, que llevaba un revólver y una *macaca*. Este dijo a la joven:

—¿Y el casamiento con Joca?

—Él todavía tiene que asentarse —respondió la joven.

—Porque si él no se casa, yo me caso contigo —concluyó Zé Jacó.

Joca quedó callado, no tenía otra opción. Desde aquel día tuvo miedo, aunque, al final, nada ocurrió. (Joca, entrevista en una de las comunidades de la antigua Belém, 2009)

En Belém era la ley del patrón. “¡Cómo había pistoleros! ¡Había en abundancia, mi hija! En la casa de don Tozé se juntaba todo eso, ¿no?”, contó Joca. No había policía que entrara. La policía era el *fazendeiro*, como señaló Luis de Boa Fe, otro antiguo morador. De acuerdo con Luis, hoy el pueblo es más conoedor, pero en esa época quien escapaba al modo de Tozé Melo era expulsado o finiquitado: “Mataba al otro como si matara a un perro”.

Al hablar del gran poder de intervención y control que el propietario mantenía sobre sus moradores en la zona cañera de Alagoas, Heredia señala:

Son abundantes las descripciones de la bibliografía que caracterizan al *senhor de engenho* con atribuciones de juez, de policía y hasta de párroco [...] Esa intervención, inclusive, impedía la interferencia de cualquier otra autoridad externa a los límites del *engenho*. (1986, 176)

En las reconstrucciones de mis interlocutores e interlocutoras, Belém no es una excepción a esas observaciones. Al referirse a los hombres de Tozé Melo, quienes hacían valer la ley del patrón, los relatos de los antiguos habitantes presentan al patrón como una figura extremadamente poderosa.

Algunos exmoradores destacaron que Tozé Melo había comprado el título de coronel y tenía autoridad sobre sus tierras, al igual que el finado Juca. La policía solo podía entrar a la propiedad por orden del dueño: “Si un bandido cometía un crimen aquí, salía y entraba ahí, en Belém, era apadrinado por los dueños de Belém y la policía no entraba para agarrarlo”. Las palabras de Antônio de Serras, el consero de Gregório y antiguo habitante de Belém, son representativas de lo que me contaron otras personas. “¿En qué lugar la policía tenía más poder que Tozé Melo? En Bom Jesus quien mandaba era él”, opinó Fátima, otra antigua habitante. Tozé tenía aquella “fuerza” que le daba el título, según señaló Antônio de Serras.

Con frecuencia me dijeron que Belém era un refugio para los *criminosos*, los pistoleros y los bandidos, que eran mantenidos por Tozé Melo para hacer valer su ley. Gregório contó que Belém se dividía en varias *fazendas*; en cada una se construía una *casa grande* y se colocaba un administrador que se hacía cargo de la zona. Los pistoleros circulaban de *fazenda* en *fazenda*. Cuando los propietarios los necesitaban, “mandaban a llamarlos”. Estos se dirigían entonces hacia la *fazenda* en la que eran requeridos y allí permanecían hasta concluir el “trabajo”. Luego iban hacia otra *fazenda*: “Nadie veía ni sabía quién era”, expresó Gregório.

“Acá solo moría una persona si el propietario la mandaba a matar, un vecino no mataba al otro, nadie tenía el coraje [...], porque al otro día el propietario mandaba al capanga a matar a quien mataba”. Como expresó Fátima, la ley era la del propietario. “Si él mandaba a sus capangas a matar [...], a la semana el capanga salía de prisión”. Al hablar de eso, Fátima dice recordar su “tiempo de niña”, pero también las historias que las personas más viejas contaban. Tozé Melo “mandaba a matar” y ordenaba que le trajeran la oreja del difunto para confirmar su muerte. Era una tierra peligrosa, según concluyó Fátima. Belém era peligrosa para los moradores, para los propietarios y para los pistoleros. De acuerdo con Gregório, estos últimos no eran recompensados por los trabajos que hacían y eso generaba temor en los patrones, de modo que siempre había un pistolero para matar al otro.

“En aquel tiempo, su gente, sus empleados, casi todos murieron así: mataba a uno, después el otro ya mataba al otro”, señaló Luis de Boa Fe.

“Yo sé que acá no se estaba bien, esto era de los criminosos, por cualquier cosita mandaban a matar”, mencionó Manoel de Bete, antiguo morador que hoy vive en el territorio de la vieja propiedad. Se dice que Tozé Melo castigaba y mataba a los pobres, según señaló doña Lurdes, vecina de Teresinha: “Acá ya escuché a la gente hablar de ese Tozé, que ese Tozé era una persona muy *mala*” (énfasis añadido). Los moradores eran obligados a venderle su producción de algodón, a trabajar gratis una vez a la semana, a votar por quien Tozé Melo indicara, a casarse con quien Tozé dispusiera¹¹. Aquello tenía una parte buena y otra mala, como mencionó Fátima. No era del agrado de los padres que un joven se involucrara con una joven y no se casase con ella; la parte favorable era que, si eso ocurría, la madre podía quejarse con Tozé. Luis de Boa Fe señaló que los moradores debían votar por el candidato que Tozé apoyara: “Desayunaba para poder ir a Bom Jesus y votar, era obligado votar; si alguien decía que votaba en contra de su sugerencia, él lo mataba”. Antônio de Serras, por su parte, expresó que el finado Tozé Melo no era una persona “sanguinolenta”, no tenía el “coraje de matar”. Si alguien iba en su contra ordenaba una paliza y/o su expulsión, pero no la muerte. “Expulsaban demasiado”; sin embargo, no era Tozé quien lo hacía, sino uno de sus “cabos”, porque él era cobarde, como dijo Antônio de Serras.

Fátima contó que su padre plantaba mucho algodón y no lo podía vender fuera de la propiedad. En la entrada de Belém, los hombres del propietario revisaban a los moradores, que, en caso de cargar algodón, eran castigados con una “zurra”. Al respecto, Fátima mencionó la historia que su padre contaba de un morador que vendía algodón afuera. En todo el monte que se extendía sobre Belém, en todo ese “mundo”, ese “medio mundo”, había un camino que permitía salir de la propiedad sin ser descubierto. El morador conocía ese camino, del cual se valía para vender su algodón a un mejor precio. A medianoche, con su familia, juntaba el algodón en sacos y lo cargaba en el caballo. Luego salía de su casa. “¡Dios, mi Señor, si lo descubrieran...!”; expresó mi interlocutora.

Tal vez sí fue descubierto; ese hombre al que Fátima evocó quizá sea el mismo Benedito Aguiar, de quien me hablaron otras personas. Zé Fama, un habitante del asentamiento, me contó que cuando Antônio Melo Neto era uno de los propietarios de Belém, Benedito Aguiar vendió un saco de algodón afuera de

11 En otros artículos (Figurelli 2017, 2020) me referí a los castigos físicos a los que eran sometidos los moradores que se negaban a trabajar en la diaria.

la propiedad para proveer alimento a su familia. Antônio Melo Neto le disparó entonces y lo alcanzó en la pierna. Desde aquello, Benedito Aguiar vivió lisiado. En esa época “todavía había una parte de los Melo subordinando a la gente, haciéndola pagar *foro* y obligándola a venderles el algodón”. Cuando Antônio Melo Neto se postuló para intendente, jubiló a Benedito Aguiar y le dio una casa, según señaló Zé Fama.

Como veremos más adelante, Antônio Melo Neto también me contó ese episodio, sobre el cual les pregunté luego a Teresinha y a Gregório. Teresinha señaló que el algodón era bien pago, pero no cuando los Melo se lo compraban a sus moradores, que, además, eran engañados en el peso. Lo que ocurrió con Benedito Aguiar, agregó Gregório, fue que no quiso vender más su algodón a la propiedad y, al saber de aquello, Antônio Melo Neto lo fue a buscar para dispararle. Benedito Aguiar era el vecino de Teresinha. El disparo perforó su pierna y nunca volvió a caminar bien.

Por otra parte, cuando Joca recordó el temor que le causó el interés de Zé Jacó en su novia, Teresinha contó que los Melo mataron a su tío Bento, el hermano de su padre y de Joca. Los capangas ya lo habían castigado durante un buen tiempo en la diaria.

—¿Por qué lo mataron? —le pregunté a Teresinha.

—Por una novia, una mujer, ¿no fue? —me respondió al mismo tiempo que le hacía la pregunta a su tío.

—Sí —dijo su tío. Y se dispuso a contar aquella muerte.

En aquella época, Joca era el camarada de Zé Melo. A este último le gustaba la novia de Bento y resolvió darle una paliza al compañero de la muchacha. Un día de feria, Zé Melo ordenó que lo llamaran para que fuera a trabajar en la diaria. Bento respondió que no iría. Aquello generó *odio* en Zé Melo; si antes quería castigarlo con latigazos, la situación se ponía ahora más tensa. Al otro día, Zé Melo tomó su revólver, se dirigió a la casa de Bento y le disparó. Zé Melo disparaba mucho, según concluyó Joca.

Teresinha agregó que fue en el rozado, cuando su tío estaba trabajando. Zé Melo lo llamó, le dijo: “Prepárese para morir”, y le disparó en el oído. Bento no pudo defenderse. “Así fue”, asintió Joca: “lo llamó y lo mató al instante”. Hoy ya está muerto, como señaló Joca, igual que los otros Melo: “Todos ya murieron pagando lo que deben. Que nadie nunca haga eso, ¿no? Que no haga eso [...], aunque no

sea cristiano, matar sin *necesidad*, muere de la misma enfermedad: sin necesidad, como ellos murieron. Zé Jacó también” (énfasis mío).

Con estos relatos se revela el lado más sombrío del poder del patrón. Cuando los exmoradores refieren los asesinatos y otras agresiones ocurridas en Belém, generalmente resaltan la arbitrariedad de los actos. Lo que critican no es tanto las muertes o los ataques en sí, sino la falta de ética que acompañó a esas acciones. La frase de Joca, “matar sin necesidad”, indica que no es el acto de matar lo que está en cuestión, sino la ausencia de necesidad, la muerte sin razón de ser. A diferencia de lo que ocurre en los relatos de los empleados —y, como veremos en el siguiente apartado, de los propietarios—, las amenazas, los disparos y los golpes aludidos están rodeados por un halo de ilegitimidad. Los moradores señalan el carácter inmoral que asumían los ataques de los propietarios, quienes, como personas en las que no se podía *confiar*, arremetían contra un adversario indefenso. En estos relatos, los ajustes de cuentas ya no suceden en la feria. Los desacuerdos no se resuelven en público. Como dijo Gregório: “Nadie veía ni sabía quién era”.

Relatos de propietarios

La primera entrevista con Antônio Melo Neto no finalizó en los términos que mi interlocutor hubiera preferido porque, un poco más adentrada en la conversación, y ya sin temor a generar moderación en sus respuestas, me atreví a preguntar sobre temas alusivos al sindicato que los trabajadores rurales habían formado en Belém en la década de 1960, antes de la dictadura militar en Brasil. Las preguntas lo incomodaron y, aunque luego de aquello recorrió otros temas, su curiosidad sobre lo que “me habían contado” se dejó transparentar en repetidas ocasiones: “Pero cuenta, cuenta lo que sabes, apaga esa cosa [la grabadora] para que conversemos”. El final del primer encuentro se vio marcado por temas que esas preguntas habían generado.

El lunes siguiente a aquella entrevista, realizada un viernes, recibí una llamada: Antônio Melo Neto había pedido a su yerno que me hablara para que fuera nuevamente a conversar con él. Quería contarme cosas que recordó sobre Belém luego de mi partida. En esa segunda conversación trataríamos “el asunto de las muertes”. Crímenes, sindicato de trabajadores, asesinatos a cuchillo de pistoleros y otros temas se mezclaron bajo el amplio y polisémico rótulo de “la muerte”, del que los propietarios habían preferido no hablar. El asunto fue despojado de

espinas y neutralizado como una costumbre de época o como algo circunstancial. De este modo, las agresiones que Antônio Melo Neto se animó a contar se presentaron como episódicas y justificadas; las otras se mostraron rudimentarias y marginales a Belém, como si se tratara de un asunto de los empleados¹². Las dos entrevistas terminaron con una recomendación de Antônio Melo Neto, su esposa y su yerno: me sugirieron hablar con Mendes, su empleado de confianza, quien, en su opinión, sabría más que ellos de ese asunto.

“La historia que te estoy contando ahora, me abrí para contártela porque tú me preguntaste todo el asunto de pelea, de muerte, no sé qué”, dijo Antônio Melo Neto antes de narrar algunos episodios a los que haré referencia brevemente.

Tú preguntaste por las muertes, las muertes que hubo allá y todo eso, que mataron a Zé Jacó, ¿no? Mataron en la feria, ¿no? Con mi hermano, Zé Melo¹³, también pasó una cosa, bien cerquita de la casa de Gregório. Ya sabes de eso, ¿no?

Ese fue el primer “accidente” de los tres que Antônio Melo Neto decidió contarme. Su hermano “fue a llamar a los trabajadores para la *diaria*”. El que moriría sería un morador que se negaba a trabajar bajo aquel régimen. Fue en la época de Getúlio Vargas, expresó, “cuando empezó aquella revolución, el asunto del trabajador, el asunto de la CLT¹⁴, de la ley del trabajo, y empezó a haber trabajo en blanco y [el trabajador] se creía que mandaba”. Ante la negación del morador, el propietario fue a su casa a buscarlo. Allí, el morador tomó una estaca de la cerca y, como antes lo había hecho con otras dos personas de la familia, intentó agredir a Zé Melo. “¿Está queriendo desmoralizarme?”, reaccionó este último, “conmigo la conversación es diferente”, le dijo antes de dispararle y matarlo. En aquel tiempo el narrador tenía nueve años.

Diez o quince años después, José Marques Melo, el padre biológico de Antônio Melo Neto, “también se vio *obligado*” (énfasis mío) a disparar a una persona que quiso atacarlo. Era su vaquero y había comenzado a robarle. José Marques Melo dejaba la venta de ganado a cargo de ese vaquero. Un día le contaron que su

12 Es interesante citar en este punto la reflexión de Da Cunha, cuando, retomando a Manuel Delgado (2003), rescata la marca de alteridad que trae aparejado el término *violencia*, al implicar que “los violentos son siempre los otros” (Da Cunha 2007, 174).

13 Zé Melo fue su hermano de crianza a partir de la adopción, mencionada en la nota 7, que Tozé Melo hizo de algunos de sus parientes.

14 Consolidação das Leis do Trabalho.

encargado vendía más de lo que decía. Aquello, de acuerdo con mi interlocutor, provocó una discusión entre ambos y, mientras el vaquero levantó una hoz con la intención de arrojársela, José Marques Melo acabó la discusión con un tiro.

Y la tercera y más extendida historia contada por Antônio Melo Neto es en primera persona. “El 11 de noviembre del 66, yo, Antônio Melo Neto, fui obligado también a dispararle a alguien [...] para evitar mi muerte”. Su nombre era Benedito Aguiar. Antônio Melo Neto era un gran productor de algodón. Dentro de Belém, poseía 350 hectáreas de algodón.

De acuerdo con Antônio Melo Neto, su esposa y su yerno, Benedito Aguiar era un morador de Belém que trabajó *de meia* para Antônio Melo Neto durante más de seis años; este le ofrecía el carozo, los insecticidas, los bueyes, el dinero y todo lo necesario para la producción de algodón. Como *meeiro* de Antônio Melo Neto, Benedito Aguiar estaba comprometido a venderle su producción, según enfatizó el yerno. El propietario era financiado por la *usina* (la fábrica) donde el algodón era tratado.

En una ocasión, Antônio Melo Neto fue a una exposición de animales en Ceará. Al volver en la noche, un empleado suyo le contó que Benedito Aguiar había vendido el algodón, lo que se hizo de conocimiento público. Él era muy trabajador, pero “le metieron en la cabeza que yo tenía mucha plata”, señaló mi interlocutor. Cuando Antônio Melo Neto lo vio, lo paró y le dijo:

—Benedito Aguiar, ¿tú vendiste tu algodón afuera?

—Ni le vendí el algodón a usted ni le venderé más. Voy a vender el algodón afuera.

Antônio Melo Neto me presentó su marco familiar: su hija tenía tres o cuatro años, su esposa estaba cocinando puré y él todavía estaba de luto por la muerte de su padre. El enfrentamiento fue en el camino, cuando estaba yendo a juntar el algodón de un camión que se había volcado. Era casi de madrugada y vestía una piyama. Entonces encontró a Benedito Aguiar, que estaba con su familia.

De acuerdo con Antônio Melo Neto, Benedito Aguiar lo agredió y cortó su piyama, por lo cual Melo tuvo que dispararle. Aguiar no sabía que él estaba armado. Pero en aquella época, después de la “revolución” (la dictadura militar), Antônio Melo Neto siempre portaba un arma. Si no hubiera sido así, como reforzó su yerno, Benedito Aguiar lo habría matado. “Yo pasé un montón de tiempo asustado por él, con miedo”, señaló Antônio Melo Neto y agregó que debió haber acabado con la vida de Benedito Aguiar: “Todo lo que yo le di... porque en ese

tiempo él tenía buey de arado, vaca, caballo, burro, todo de calidad, y murió en la miseria. Yo fui obligado a darle una casa [por lo ocurrido]”. Aquel “accidente” fue luego aclarado en la justicia; si volviera a ocurrir, según dijo Antônio Melo Neto, haría lo mismo.

En el relato del propietario, el “asunto de las peleas y las muertes” adquiere un comienzo y un fin. Su significado se restringe a determinados “accidentes” que pueden ser contados (o justificados) por el heredero, y a otros episodios que él no puede contar, pero sí delegar. Su antiguo empleado es el indicado para transmitirme las varias muertes que hubo en Belém y que injustificadamente le otorgaron el “mal prestigio”, ya que si en Belém “uno mandaba a matar y aquel ya mandaba a matar a otro”, ese era un asunto que, según mi interlocutor, escapaba del alcance de los propietarios.

Consideraciones finales

Al abordar la cuestión de los asesinatos y otras agresiones ocurridas en el gran latifundio del *agreste* nordestino me interesó enfocar las reconstrucciones en torno a su legitimidad. Más allá de la oposición que se genera a partir de las diferentes versiones y perspectivas acerca de los hechos, el enfoque permite vislumbrar un orden moral y las reputaciones consecuentes que atraviesan las diferentes posiciones sociales de quienes narran; a su vez, deja al descubierto algunos fragmentos de la dinámica social del latifundio.

En los relatos presentados podemos ver cómo las agresiones son fundamentales en esa dinámica, son constitutivas de la sociabilidad. Garantizan el poder del propietario en lo que respecta a su relación con los trabajadores y con las instituciones estatales, así como los modos de vínculo familiar, de género y de la masculinidad. En repetidas ocasiones, los relatos reconstruyen una necesidad —o una ausencia de ella— en torno a las agresiones, y nos ayudan a observarlas, no como eventos excepcionales, sino como una pieza fundamental en las formas de enlace social.

Las agresiones se entremezclan con procesos de atribución de reputación, autoridad y poder. Al hablar de ellas aparecen nociones como *prestigio*, *confianza*, *respeto*, *desmoralización*, *mando*, *necesidad*, *venganza*, impresas en la sociabilidad del lugar. En las agresiones observamos, entre otras cosas, procesos de producción de reputaciones. Cuando mis interlocutores e interlocutoras se refieren al

latifundio, se pone en juego la idea de prestigio¹⁵. El prestigio de Belém se activa en las peleas y otras interacciones de “los hombres” de la propiedad con la policía, y marca una relación entre la autoridad pública y la autoridad de los latifundistas en lo concerniente a la aplicación de la ley. Por su parte, con los propietarios que “se defienden” y no se desmoralizan ante la oposición de los moradores, así como con la venganza consumada con la muerte de Zé Jacó, también se hace manifiesta, no una justicia abstracta, sino la producción de reputaciones y la construcción de una masculinidad. Aquí, el poder público no interviene en el ordenamiento del latifundio, aunque ese ordenamiento implique la violación de la ley estatal.

Las reputaciones, entre ellas, el prestigio y la fama, “suponen competencia entre miembros de la comunidad” (Marques 2002, 184). El ejercicio de las agresiones y de la competencia en Belém confiere una *respetabilidad* al latifundio y a sus hombres, a la vez que avala, para las autoridades estatales y para los moradores, el ejercicio del mando por parte de sus dueños. Al mismo tiempo, ese ejercicio sin necesidad genera una desconfianza que surge de la violación a las formas acostumbradas de *sociabilidad*.

Asimismo, la sociabilidad en torno al trabajo y a la propiedad fue regulada por diversas formas de agresión, luego puestas en jaque con la llegada de un nuevo orden moral de *derechos*. También el funcionamiento de políticas estatales se encuentra influido por las agresiones latentes en la *obligación* de que los moradores y empleados votaran al candidato del propietario.

Por fin, las masculinidades no solo se construyen mediante el ejercicio hábil de las agresiones, sino también, y entre otras cosas, por el cumplimiento de determinadas normativas respecto al casamiento. De este modo, con las agresiones se entrelazan tanto un proceso de producción de reputaciones como el ejercicio del mando y de una ley no estatal, los vínculos de parentesco, las formas de la masculinidad, las relaciones laborales y fragmentos de la política pública.

En la narrativa del antiguo propietario, los crímenes conllevan una justificación que pretende congraciarse con el contexto en el que se da el relato. Los tres hechos narrados por él adoptan la misma forma, en la cual el propietario que mata o dispara a un morador o vaquero lo hace para defenderse de los ataques ejercidos por estos últimos. La defensa ante esos ataques explica, a partir de ese relato, la ocurrencia de los actos. Sin embargo, sus palabras nos muestran más que una

15 Según Marques (2002), el prestigio, a diferencia de la fama, supone beneficios que otorgan algún poder. Es interesante ver que, en el caso aquí presentado, la categoría se activa al hablar de un latifundio.

justificación. Antônio Melo Neto no solo narra defensas y ataques; también habla de robo, de desmoralización, de obligación, de *respeto* y de la pretensión de los atacantes de *mandar*. Así, el asesinato del tío de Teresinha a manos de Zé Melo, por ejemplo, se enmarca —contrario a lo narrado por ella y por Joca— en un contexto de *necesidad*, de no dejarse *desmoralizar* en un momento en el que los trabajadores comenzaban a adquirir derechos laborales que marcaban un límite al poder absoluto del patrón. La llegada de los derechos ponía en juego una disputa moral en torno a los límites del poder. Esos límites implicaban no únicamente pérdidas económicas, sino que también eran vividos por los propietarios como una *desmoralización*; envolvían la pérdida de una autoridad, la cual, al mismo tiempo, garantizaba la explotación de los trabajadores residentes en el latifundio. Las leyes comenzaban a penetrar la tranquera, una tranquera que, por el *respeto* que en otros tiempos se le tenía al propietario, como señaló Antônio Melo Neto, no era atravesada. Entre otras cosas, los propietarios defendían ese *respeto* dando muerte o por medio del ataque físico a moradores que intentaban adquirir derechos y se negaban a trabajar gratis o a vender el algodón que producían en condiciones desfavorables.

El acto de apropiarse de lo ajeno, muchas veces señalado como “robo” o como “invasión”, es condenado moralmente por todos los relatos citados en el artículo, tanto por moradores como por empleados y propietarios, y, nuevamente aquí, las muertes y agresiones físicas, que llegan de la mano de los propietarios, garantizan esa condena. Si bien el disparo de José Marques es presentado por Antônio Melo Neto como consecuencia de un ataque, este no deja de mencionar que todo aquello ocurrió a partir del robo del vaquero. Manoel David también expresó, respecto a un vaquero que robaba ganado y que Tozé Melo había mandado a matar: “O sea que estaba actuando mal, ¿no?”. La muerte, desde esas perspectivas, respondía a una *necesidad*.

Pero no había condena para los robos del algodón y del trabajo de los moradores por parte del propietario, que exmoradores y sus familias mencionan. Quien era castigado, en cambio, era aquel que se negaba a ser robado, pues hay un claro vínculo entre poder y *violencia* en el medio rural, como observa Barreira (2008). Es el caso de Benedito Aguiar, por ejemplo, a quien se le produjo una lesión irreparable. Lo que remarcan los y las trabajadoras aquí es la arbitrariedad del propietario, la sujeción que las agresiones pretendían mantener. Desde esta mirada, los castigos del propietario contra sus trabajadores y trabajadoras no tendrían ninguna *necesidad*.

Por otro lado, los antiguos moradores y sus familias presentan ese ejercicio de arbitrariedad del latifundista más allá de lo laboral. El evento vinculado con el tío de Teresinha habla de un disparo generado por el *odio* de un propietario a causa de la relación que un morador sostenía con una mujer que le interesaba a aquel. En oposición a lo señalado por Antônio Melo Neto, Teresinha y su tío remarcan la muerte *sin necesidad*. Mientras el tío de Teresinha trabajaba, el propietario llegó y le disparó. No pudo defenderse. Fue una muerte *innecesaria* e inmoral, como queda expresado en el comentario de Joca: “Que nadie nunca haga eso [...] aunque no sea cristiano”. La arbitrariedad de las muertes también es señalada en el caso de las elecciones de candidatos, que aseguraban los intereses políticos del latifundista. Era una “tierra peligrosa”, la ley era del patrón y sus arbitrariedades generaban *miedo*, como apunta Joca cuando se refiere a la intervención del capanga en su noviazgo. De este modo, las amenazas y agresiones de los propietarios contra sus trabajadores se muestran arbitrarias y pierden su *necesidad*. Los exmoradores y sus familias remarcan la falta de ética de los patrones y sus *hombres* en el ejercicio de la agresión.

Además del intento de salvaguardar un poder y un mundo moral conmocionado por la llegada de los derechos laborales, las muertes y agresiones se entrelazan con otras dinámicas en las que aparecen valores con menos quiebres. Estas se vinculan a las relaciones entre el dueño de la tierra y las organizaciones estatales, así como a las convenciones sociales, los casamientos, las grupalidades, el honor y la masculinidad. Algunos de los eventos narrados ocurren a la luz del día y consagran públicamente un estado de relaciones, como aquellos contados por Serafim y Manoel David. En esos relatos, si se trata de defender la reputación de una familia, de garantizar la obligación social del casamiento o de defender el honor del grupo, la muerte es *necesaria*. Como señalé anteriormente, esto no solo muestra las formas de funcionamiento social del latifundio y las facultades que en esas formas posee el propietario, sino también la estrecha relación entre los dueños de la tierra y la política estatal, y el modo en que el poder latifundista hace parte de esta. La posibilidad de dar muerte, de agredir y de usar las armas contando con el amparo de la tranquera deja ver un poder estatal que, al ponerse al margen del latifundio, le otorga facultades de regulación, al tiempo que, en su constitución, no se encuentra desligado de ese latifundio, como lo muestra el caso de la votación obligada de los moradores (además de las *amistades* y de la ocupación de cargos por parte de los mismos propietarios, cuestión en la que aquí no me detengo).

Por último, me gustaría referirme brevemente a los juicios morales evocados por mis interlocutores e interlocutoras al aludir al destino de una persona. La ética

no solo se presentó ligada al ejercicio de la agresión, sino también a la forma de morir. Por ejemplo, el relato de la muerte de Benedito Aguiar hecho por Antônio Melo Neto destaca la “miseria” en la que ocurrió, con lo cual el discurso del propietario adjetiva los actos de Benedito Aguiar y los contrapone a una generosidad propia: todo lo que Melo dice haberle dado a Aguiar no pudo contra una cualidad moral de este último que lo hizo morir en la miseria. También podemos observar esa correspondencia en las frases de Joca, cuando señala que los Melo murieron por la misma enfermedad por la que mataron: sin necesidad, murieron “pagando lo que deben”. En la narración de esas muertes se explicita una coherencia entre la moral de una persona y su desenlace.

Así, la normativa de los crímenes, muertes y agresiones expresa una organización del latifundio. Expresa formas legitimadas de vinculación entre los latifundistas y diferentes instituciones estatales, y entre los latifundistas y sus trabajadores. Expresa el poder de los primeros para disponer de las relaciones privadas y comerciales de estos últimos. Las muertes y agresiones le permiten al propietario ejercer la dominación. Construyen reputaciones. Refuerzan la marcación de lo punible, de lo que está o no permitido, avalan algunos valores sociales y condenan otros. Como pudimos observar, los crímenes normativizados constituyen una pieza central de esta organización social.

Referencias

- Almeida, Alfredo Wagner Berno de y Neide Esterci.** 1977a. “Quixadá: a formação do povoado e o acesso à terra pelos pequenos produtores”. En *Projeto emprego e mudança sócio econômica no Nordeste*, coordinado por Moacir Gracindo Soares Palmeira, 2-24. Río de Janeiro: Museu Nacional; UFRJ. Mimeo.
- . 1977b. “Terras soltas e o avanço das cercas”. En *Projeto emprego e mudança sócio econômica no Nordeste*, coordinado por Moacir Gracindo Soares Palmeira, 25-36. Río de Janeiro: Museu Nacional; UFRJ. Mimeo.
- Andrade, Manuel Correia de.** 1998. *A terra e o homem no Nordeste: contribuição ao estudo da questão agrária no Nordeste*. Recife: Editora Universitária da UFPE.
- Ayoub, Dibe.** 2017. “Fazer vingança, jurar vingança: a morte matada e a vida cotidiana”. En *Questões e dimensões da política*, editado por John Comerford, Marcos Otavio Bezerra y Moacir Palmeira, 229-240. Río de Janeiro: Papéis Selvagens.
- Barreira, César.** 2008. *Cotidiano despedaçado. Cenas de uma violência difusa*. Fortaleza: Pontes.

- Bastos, Eliane Cantarino O’Dwyer Gonçalves.** S. f. *A cultura de algodão no sertão paraibano*. Río de Janeiro: Mimeo.
- Black-Michaud, Jacob.** 1975. *Cohesive Force. Feud in the Mediterranean and the Middle East*. Nueva York: St. Martin’s Press.
- Cascudo, Luís da Câmara.** 1956. *Tradições populares da pecuária nordestina*. Río de Janeiro: Ministério da Agricultura, Serviço de Informação Agrícola.
- . 1970. *Locuções tradicionais no Brasil*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco.
- Da Cunha, Manuela Ivone.** 2007. “A violência e o tráfico: para uma comparação dos narcocomercados”. En *Conflito, política e relações pessoais*, editado por Ana Claudia Marques, 173-179. Fortaleza: Pontes.
- Delgado, Manuel.** 2003. “Del movimiento a la movilización. Espacio ritual y conflicto en contextos urbanos”. En *Retóricas sem fronteiras*, organizado por Jorge Freitas Branco y Ana Isabel Afonso, 143-165. Oeiras: Celta.
- Figurelli, Mónica Fernanda.** 2011. “Família, escravidão, luta: histórias contadas de uma antiga fazenda”. Tesis de Doctorado en Antropología Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Río de Janeiro.
- . 2012. *Registros del conflicto. Miradas sobre ocupaciones de tierra en el Nordeste de Brasil*. Buenos Aires: Antropofagia.
- . 2017. “Atados al rabo de la burra: lecturas del trabajo gratuito en una antigua propiedad rural”. *Revista Latinoamericana de Antropología del Trabajo* 1 (2): 1-18. <http://www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/lat/article/view/306>
- . 2020. “Días cautivos en el Nordeste de Brasil: vivir y trabajar en ‘tierras de otros’”. En *Tratado latinoamericano de antropología del trabajo*, editado por Hernán Palermo y Lorena Capogrossi, 1727-1750. Buenos Aires: Clacso.
- Gilmore, David.** 1987. *Aggression and Community. Paradoxes of Andalusian Culture*. New Haven; Londres: Yale University Press.
- Heredia, Beatriz Maria Alasia de.** 1986. “As transformações sociais na *plantation* canavieira. O caso do sul de Alagoas”. Tesis de Doctorado en Antropología Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Río de Janeiro.
- Johnson, Allen.** 1971. *Sharecroppers of the Sertão. Economics and Dependence on a Brazilian Plantation*. Stanford: Stanford University Press.
- Marques, Ana Claudia.** 2002. *Intrigas e questões. Vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco*. Río de Janeiro: Relume Dumará.
- Monteiro, Denise Mattos.** 2007. *Introdução à história do Rio Grande do Norte*. Natal: EDUFRN.
- Nunes Leal, Victor.** 1975. *Coronelismo, enxada e voto*. São Paulo: Alfa Omega.

- Palmeira, Moacir.** 1977. “Casa e trabalho: nota sobre as relações sociais na *plantation* tradicional”. *Contraponto* 2 (2): 103-114. <https://memov.org/site/livros-e-textos/casa-e-trabalho-nota-sobre-as-relacoes-sociais-na-plantation-tradicional-1977/>
- Palmeira, Moacir y Beatriz Heredia.** 2009. *Política ambígua*. Río de Janeiro: Relume Dumará.
- Queiroz, Maria Isaura Pereira de.** 1976. *O mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios*. São Paulo: Alfa Omega.
- Rego, José Lins do.** 1966. *Bangüê*. Río de Janeiro: Livraria José Olympio Editora.
- Sigaud, Lygia.** 1971. “A nação dos homens. Uma análise regional de ideologia”. Tesis de Maestría en Antropología Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Río de Janeiro.
- Spencer, Jonathan.** 2007. *Anthropology, Politics, and the State. Democracy and Violence in South Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Villela, Jorge Mattar.** 2004. *O povo em armas: violência e política no sertão de Pernambuco*. Río de Janeiro: Relume Dumará.

Los desafíos de la Iglesia católica en contextos de violencia: activismo religioso frente al crimen en Michoacán, México

The Challenges of the Catholic Church in Contexts of Violence: Religious Activism against Crime in Michoacán, Mexico

Os desafios da Igreja Católica em contextos de violência: o ativismo religioso perante o crime em Michoacán, México

Recibido: 15/02/2023 • Aprobado: 01/01/2024 • Publicado: 01/05/2024

Salvador Maldonado Aranda

El Colegio de Michoacán, Zamora, México

maldonado@colmich.edu.mx

<https://orcid.org/0000-0002-7381-6022>

Resumen

En este artículo exponemos los resultados de un estudio sobre el papel que la Iglesia católica ha jugado en el estado de Michoacán, México, en respuesta a las violencias producidas por las políticas de seguridad y el crimen organizado. Nuestro trabajo etnográfico con varios sacerdotes en sus comunidades e iglesias sugiere que el clero enfrenta grandes retos frente a las violencias y el empoderamiento de actores armados. Fundamentalmente, se debate en una constante tensión entre la justicia, la verdad y el consuelo que parece replantear, otra vez, el lugar de la Iglesia en la sociedad. Un análisis minucioso de la trayectoria histórica de esta institución y sus respuestas a las violencias en espacios altamente conflictivos nos brindará una visión de los actores involucrados en la construcción de una posible paz.

Palabras clave: Iglesia, Michoacán, crimen organizado, activismo, justicia

Abstract

In this article we present the results of a study on the role that the Catholic Church has played in the state of Michoacan, Mexico, in response to the violence produced by

security policies and organized crime. Our ethnographic work with several priests in their communities and churches suggests that the clergy face great challenges in the face of violence and the empowerment of armed actors. Fundamentally, it struggles in a constant tension between justice, truth and consolation that seems to be rethinking, once again, the place of the church in society. A thorough analysis of the historical trajectory of the church and its responses to violence in highly conflictive spaces will provide us with a vision of the actors involved in the construction of a possible peace.

Keywords: Church, Michoacán, organized crime, activism, justice

Resumo

Neste artigo apresentamos os resultados de um estudo sobre o papel que a Igreja Católica tem desempenhado no estado de Michoacán, México, em resposta à violência produzida pelas políticas de segurança e pelo crime organizado. O nosso trabalho etnográfico com vários sacerdotes nas suas comunidades e igrejas sugere que o clero enfrenta grandes desafios face à violência e ao empoderamento dos atores armados. Fundamentalmente, oscila numa tensão constante entre a justiça, a verdade e o consolo que parece colocar, mais uma vez, a questão do lugar da Igreja na sociedade. Uma análise aprofundada da trajetória histórica desta instituição e das suas respostas à violência em espaços altamente conflituosos nos dará uma visão dos atores envolvidos na construção de uma paz possível.

Palavras-chave: Igreja, Michoacán, crime organizado, ativismo, justiça

Introducción

Nuestro pueblo de Michoacán tiene años sufriendo las injusticias del crimen organizado que se han recrudecido en los últimos meses. Han aumentado los levantones, los secuestros, los asesinatos, el cobro de cuotas se ha generalizado y familias enteras han tenido que emigrar por el miedo y la inseguridad que se está viviendo. En los últimos días se está obligando a líderes sociales para que pidan que el Ejército y los federales se vayan de Michoacán y a los comisariados ejidales se les ha amenazado para que vayan ante el Congreso de la Unión a hacer la misma petición. (Vera 2013, s. p.)

Con estas líneas, escritas el 15 de octubre de 2013, el obispo Patiño de la diócesis de Apatzingán, Michoacán¹, difundió una extensa carta para denunciar la

.....

1 La diócesis de Apatzingán, Michoacán, forma parte de una región situada geográficamente en el centro-occidente de México. Se la conoce popularmente como la Tierra Caliente por su clima cálido y su vocación productiva relacionada con la agroindustria. Su cercanía con la Sierra Madre del Sur posibilitó la expansión de cultivos de droga vegetal (amapola y marihuana) y actualmente sintética,

situación lamentable de violencia que se vivía en la región debido a varios grupos criminales. Hasta ese año no se había conocido una carta pública tan directa y contundente donde la Iglesia denunciara abiertamente los enfrentamientos armados. Tampoco sabemos de otro documento en el que se expusiera la colusión de autoridades con la delincuencia organizada, así como la indignación por la indiferencia de la sociedad mexicana.

En los días en que se escribió la misiva, la región enfrentaba un nuevo ciclo de movilizaciones de grupos de civiles armados conocido como movimiento de autodefensas². El cártel de los Caballeros Templarios había incrementado la violencia criminal como consecuencia de la resistencia de sectores económicos a pagar elevadas cuotas ilícitas, lo que derivó en que los ciudadanos se defendieran con poderosas armas de fuego. En consecuencia, el obispo estaba atendiendo demasiadas solicitudes de audiencia privada para pedirle su apoyo y consuelo. Las parroquias se habían convertido en refugio temporal de familias amenazadas, desplazadas o agredidas por los grupos armados de ambos bandos. Ante ello, el obispo escribió en la misma carta:

El pueblo está exigiendo al Gobierno que primero agarre y desarme al crimen organizado [...]. El Gobierno y el Ejército han caído en el descrédito porque en lugar de perseguir a los criminales han agredido a las personas que se defienden de ellos. *¿No han comprendido que estamos ante un estado de necesidad?* (Vera 2013, énfasis añadido)

Las cartas pastorales escritas desde el obispado regional en la coyuntura de la movilización armada de ciudadanos provocaron que el Gobierno federal implementara una estrategia de intervención contra los grupos criminales. Sin embargo, siete años después, en 2021, la misma diócesis volvió a denunciar las violencias infligidas a la población por el crimen organizado. Desde hacía más de un año dos poderosos cárteles de la droga habían tomado varios poblados para controlar el territorio, causando desplazamiento forzado, asesinatos y cobro de cuotas ilícitas definidas localmente como “impuestos de guerra”.

.....
lo que la transformó en una de las regiones más disputadas por grupos del crimen organizado. Véase mapa 1 más adelante.

- 2 En febrero de 2013, a raíz del cobro de nuevas cuotas ilícitas a los productores de limón, ganaderos y comerciantes de Tierra Caliente, y un grupo de líderes campesinos propietarios agrícolas se reunieron para enfrentar con armas a los grupos delictivos. Se organizaron numerosos escuadrones de autodefensas por municipios y localidades para defenderse de las extorsiones y despojos, frente a la inacción del Gobierno (para ampliar, véase Maldonado Aranda 2018).

Ante la gravedad de la situación, el nuevo obispo estaba profundamente desconcertado por el contraste entre el discurso desinteresado del Gobierno federal y las vidas precarias de la población civil. La política de seguridad de “abrazos, no balazos” mantenía al Ejército acuartelado, sin hacer prácticamente nada para proteger a los ciudadanos frente al empoderamiento de los grupos criminales. Por el mes de enero de 2022, el obispo decidió buscar a las máximas autoridades del país para exhortarlas a trabajar en una solución. Sus encuentros con altos funcionarios motivaron varias visitas oficiales a la región, además de la del nuncio apostólico de México a una de las comunidades más afectadas. Sin embargo, decepcionado por el poco compromiso gubernamental, expresó: “Lo que están haciendo hasta ahora es, no para erradicar, sino para que se enraíce más el crimen organizado, para que permanezca, y mientras esté, más hermanos están muriendo, más gente está siendo desplazada” (García 2022). En un encuentro con nosotros, nos dijo: “No me resigno a ver morir a mi gente [...] yo recurriré a los organismos internacionales o donde sea buscaré ayuda” (nota de campo, 21 de mayo de 2022).

Estas viñetas etnográficas retratan parte de las tensiones cotidianas que el clero michoacano experimenta en los contextos de violencia criminal que la población sufre permanentemente. En varias regiones del país, la Iglesia católica está llegando a un punto de tensión con el Gobierno sobre las políticas de seguridad implementadas para detener las violencias³. Pero esto se da en medio de un entramado muy complejo y multidimensional de acciones y contraacciones, de voluntades y resistencias tanto dentro de la Iglesia como fuera de la institución, cuya dinámica configura un campo social enormemente variable y diverso.

Mediante un estudio etnográfico realizado en la región michoacana, este artículo analiza algunos retos que la Iglesia católica enfrenta en el contexto de las violencias perpetradas por el crimen organizado. Las observaciones etnográficas, los acompañamientos y las entrevistas con varios sacerdotes en sus comunidades y parroquias sugieren que, a nivel regional, el clero enfrenta grandes desafíos políticos y religiosos, debido a la constitución de nuevos actores sociales que ejercen violencias criminales. De múltiples formas, el clero michoacano se debate en una constante tensión entre justicia, verdad y consuelo, que parece replantear, nuevamente, el lugar de la Iglesia en la sociedad.

.....

3 El 20 de junio de 2022 fueron asesinados dos sacerdotes jesuitas dentro de una iglesia por un grupo armado, lo que desató una condena hacia el Gobierno por parte de las Iglesias y la sociedad. A raíz de ello, se conformó un movimiento nacional por la paz que encabezan los jesuitas.

El argumento central es que la Iglesia católica está jugando un papel muy importante en torno a la visibilización pública y la mitigación de la violencia que el Gobierno federal parece subestimar y trivializar. Sin embargo, por sus complejas relaciones con el Estado mexicano, los poderes regionales y la diversidad de actores dentro y fuera del clero regional, no es fácil encontrar un camino libre de obstáculos para coadyuvar en la construcción de la paz. Para dar cuenta de dichas tensiones y dilemas, el artículo presenta siete secciones contando esta introducción: la primera parte resume brevemente la importancia de la Iglesia en el contexto histórico latinoamericano en tiempos de crisis (al respecto, privilegiaremos alguna bibliografía del caso colombiano, ya que es el más cercano a las problemáticas regionales mexicanas); la segunda y tercera partes reconstruyen de modo panorámico las características del clero michoacano y su incrustación en las historias de poder, narcotráfico y violencias; en la cuarta parte se analizan algunas iniciativas de la Iglesia contra las violencias y cómo articuló sus respuestas; en la quinta parte, se recapitulan rápidamente las acciones actuales emprendidas desde el arzobispado para, en las conclusiones, dar cuenta de las complejidades que afronta la Iglesia, al estar situada entre el Estado y el crimen.

Interludio crítico sobre el campo eclesiástico

A pesar de la creciente literatura sobre la violencia relacionada con el crimen, existen pocos estudios de las respuestas de las Iglesias frente a la crisis de derechos humanos y su papel en la historia latinoamericana (Stack 2022; Wilde 2015). Paralelamente, se advierte que, frente a la vasta literatura sobre sociedad civil, pocos autores notaron que muchas organizaciones de dicha sociedad han estado vinculadas de alguna manera a las Iglesias (Stack 2022). Sean o no mesurados estos juicios, lo cierto es que los trabajos sobre las Iglesias son escasos en comparación con su relevancia social en la mitigación de la violencia y en la mediación que ejercen para proteger a las víctimas.

El modelo paradigmático para comprender a la Iglesia católica como una institución similar a los Estados nacionales fue propuesto por Foucault (2009). Dicha perspectiva resulta oportuna cuando ciertos Estados, como el mexicano (o el colombiano), experimentan una pérdida de credibilidad por la expansión de las violencias, lo que abre una oportunidad para que las Iglesias lleguen a ocupar el espacio vacío. Entre los trabajos que nos ayudan a ubicar la trayectoria de la Iglesia católica y las reformas que ha emprendido como una necesidad de adecuarse a los

tiempos violentos, podemos señalar la compilación de Wilde (2015). Mediante una revisión de los capítulos compilados, podemos apreciar desde distintos ángulos cuáles han sido las principales transformaciones eclesiológicas latinoamericanas, sobre todo desde el Concilio Vaticano II y las conferencias episcopales. Llama la atención el profundo replanteamiento de las Iglesias para adoptar el lenguaje proveniente del campo de los derechos humanos en el quehacer y la visión religiosa. Cruz Contreras y Ramírez (2015) han seguido de cerca a la Iglesia católica y a la teología de la liberación durante la dictadura del general Pinochet. Su enfoque sobre las disputas dentro de aquella, el papel que desempeñó en la dictadura y la transición, así como la manera en que católicos, laicos y jerarcas gestionan la memoria del pasado, los lleva a preguntar por los modelos de Iglesia que se disputan y las relaciones entre esta institución y la política.

A través de estos autores observamos que la Iglesia católica ha sido parte integral de procesos de cambio político durante periodos de posconflicto. La Iglesia católica en Guatemala ilustra de la manera más nítida el papel de los religiosos en los procesos de paz y en la defensa de los derechos humanos. Candela (2015) ofrece una radiografía del activismo religioso durante la dictadura guatemalteca y muestra que la jerarquía eclesiológica se oponía a legitimar el trabajo sacerdotal en las comunidades indígenas y urbanas, tanto como a la participación de sacerdotes en los diálogos de paz bajo la bandera de la sociedad civil. Según sus conclusiones, “los activistas entrevistados dicen que, para llegar a la paz, lo primero que debe existir es justicia. Solo mediante la exigencia de justicia la sociedad guatemalteca podría vivir en paz” (190). Al final, el autor plantea una paradoja central del activismo religioso:

Durante el conflicto armado en Guatemala hubo religiosos comprometidos con la justicia [...] que se unieron a grupos guerrilleros y que usaron estrategias de violencias. Por su falta de una actitud pacífica no se les puede categorizar como actores religiosos en favor de la paz [...], sino como defensores por la justicia. (192)

Una línea de análisis distinta se relaciona con la indagación sobre el papel de las Iglesias protestantes en procesos de paz. Entre los trabajos que nos proporcionan visiones en esta línea se destaca el de Giménez Béliveau y Mosqueira (2020), quienes realizaron una investigación sobre la relación entre la religión y la problemática de la tierra en la frontera entre Argentina y Paraguay, enfocada especialmente en el papel de la Iglesia luterana. De forma similar, las Iglesias protestantes en Chiapas (México), así como en Cajamarca y Junín (Perú), han contribuido a

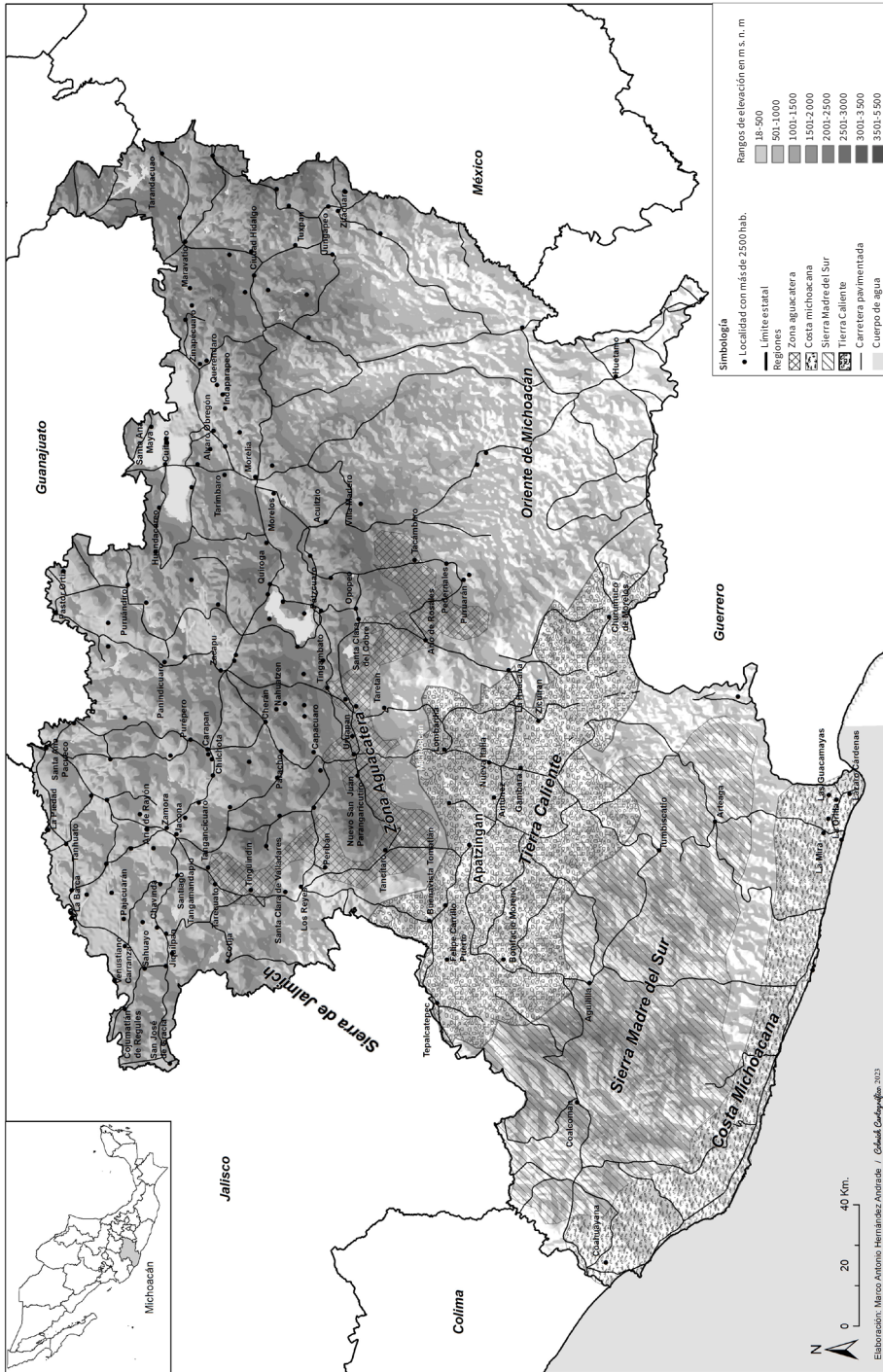
defender a la población indígena de la violencia caciquil y criminal, con lo que han logrado empoderar a organizaciones indígenas frente al desplazamiento forzado y en defensa de sus derechos humanos (Robledo 2020). Estos casos muestran que el pluralismo religioso genera nuevos espacios para la participación, aunque también llega a constituirse en obstáculo para el cambio cuando se politiza la religión, con lo cual pasa a formar parte del problema que pretende resolver.

Aunque sus historias son contrastantes, el contexto colombiano y el mexicano se asemejan. Como mencionamos, Wilde (2015) logró compilar estudios de caso ejemplares sobre la historia de las Iglesias latinoamericanas y mostrar cómo esas instituciones fueron adaptando sus posiciones religiosas y teológicas ante las reformas del Concilio Vaticano II y las conferencias episcopales, así como frente a los cambiantes contextos sociopolíticos nacionales y regionales. Los estudios de caso en Colombia, México y Centroamérica son ilustrativos porque contextualizan el lugar del clero para emprender proyectos de colaboración y compromiso con la paz social. El trabajo de Ramírez Bonilla (2015) nos permite vislumbrar el papel del episcopado colombiano en la construcción de la paz y los diversos conflictos que ha enfrentado con el Estado, las guerrillas y el narcotráfico. Por su parte, la investigación de Rodríguez Cuadros (2019) sobre el rol de las diócesis en varias regiones colombianas es un material de mucho valor para contrastar el estudio de la Iglesia católica en regiones mexicanas con fuertes violencias criminales. Su revisión analítica de los cambios de la institución religiosa y las constantes tensiones en su interior y de cara a las transformaciones nacionales permite ubicar las opciones del clero regional frente a las políticas de seguridad y el crimen organizado mexicano.

Este breve estado de la cuestión enseña que las Iglesias se insertan en campos competitivos que sitúan a los activismos religiosos en arenas movedizas que, en ocasiones, exceden las intenciones y los propósitos teológicos de sus iniciativas. Por tanto, a continuación, brindaremos un breve recorrido histórico de la conformación de la Iglesia en la región de estudio.

El santuario católico mexicano: una perspectiva histórica

El obispo Patiño estuvo a cargo del obispado de la región de Apatzingán, Michoacán (mapa 1), por más de treinta años; en 2015 fue sustituido por jubilación y amenazas. Más tarde, fue nombrado obispo emérito. Contaba que en el transcurso de



Mapa 1. Región de Michoacán

Fuente: mapa elaborado por Marco Antonio Hernández Andrade, *Colmich Cartográfico*, 2023.

esos años había perdido la cuenta de las intervenciones estatales y de los enfrentamientos de su diócesis con los grupos delictivos. Al igual que él, otros sacerdotes de las parroquias llevan décadas al frente de la Iglesia, conviviendo con un sinnúmero de situaciones que han costado la vida a por lo menos seis sacerdotes y amenazas a muchos laicos. Comprender la profundidad histórica de la Iglesia católica en regiones endémicamente violentas puede ayudarnos a entender cómo han bordado sus relaciones y definido sus programas religiosos.

El estado de Michoacán forma parte de una extensa región de tradición marcadamente conservadora. De allí proviene una parte significativa de los cuadros religiosos de la Iglesia católica, debido a los desplazamientos poblacionales que tuvieron lugar en la ferviente zona de los Altos de Jalisco desde el siglo XVII. Una de las principales regiones donde se asentaron los grupos poblacionales fue Tierra Caliente (Barragán 1997). Una vez que estos numerosos grupos domésticos —identificados como rancheros— se afincaron, la Iglesia católica se desplazó hacia los poblados rurales para brindarles sus servicios religiosos bajo esquemas de intervención del tipo “nuevas evangelizaciones”. Tras una reforma presidencial que prohibió el culto religioso y que pretendía cerrar las iglesias, se detonó una rebelión armada (conocida como la guerra cristera) contra el Gobierno nacional. Los pobladores se levantaron en armas en los años treinta del siglo XX para detener el proyecto. En los años sesenta se fundó la diócesis de Apatzingán con quince parroquias dispersas en la región. Todo ello, en medio de una transformación territorial, económica y social promovida por el proyecto gubernamental de la cuenca del Tepalcatpec y del Balsas, bajo la dirección del anticlerical presidente Lázaro Cárdenas del Río. Durante este periodo, las migraciones rancheras habían conquistado gran parte del territorio michoacano, desplazando pueblos indígenas nahuas de sus tierras. Con la transformación regional se expandió el cultivo de marihuana y amapola para la subsistencia de los ranchos agrícolas. Con una velocidad vertiginosa, el narcotráfico fue tomando forma en medio de campañas militares para la despistolización y la erradicación de droga y contra el homicidio, lo que derivó en una agudización de violencias a las que desde esas fechas la Iglesia, entrando en una convivencia tensa con narcotraficantes y jefes políticos locales, comenzó a atender. Dichas tensiones dieron lugar a nuevas expresiones religiosas, como la fundación de una “Iglesia” bajo el liderazgo de un religioso católico que fue expulsado de esta, una congregación amurallada conocida como la Nueva Jerusalén. Su crecimiento poblacional fue objeto del deseo de políticos que la miraron como reserva de votos e hicieron concesiones políticas a cambio, frente al recelo de la Iglesia católica y laicos indignados. Paralelamente, la región dio a luz al liderazgo del padre Maciel y los Legionarios de

Cristo, que tantas polémicas han causado debido a las numerosas acusaciones de abuso sexual (“Benedicto XVI: los abusos del padre Maciel” 2022).

Estos breves apuntes indican un proceso de expansión de la Iglesia católica de la mano de innumerables cambios teológicos y sociales que han delineado parte de sus estrategias de intervención pastoral. Así, en ciertas zonas los sacerdotes podían —y de hecho tenían que— procurar buenas relaciones con caciques y narcotraficantes para llevar a cabo sus proyectos religiosos. Sin embargo, en el santuario michoacano no todo salía como se esperaba, pues gente decididamente religiosa defendía sus convicciones con violencia. En el poblado rural de San José de Chila, del municipio de Aguililla —muy cercano al supuesto lugar de nacimiento del Mencho, líder del cártel de Jalisco (CJNG)—, el párroco fue reasignado por el obispado a otra parroquia, pero antes de partir sugirió al pueblo que apoyara al nuevo padre con una camioneta para que pudiera trasladarse entre los sinuosos caminos. La propuesta fue cumplida, pero, sin saberlo, el transporte fue brindado por los narcos, que posteriormente cobraron el favor con la exigencia de servicios religiosos especiales que terminarían con el asesinato del párroco, quien se negó a bautizar al hijo de uno de ellos. Un caso similar aconteció en la localidad de El Aguaje, donde supuestamente se originó el cártel de Los Valencia o Milenio: allí también asesinaron al párroco, esta vez por haberle sugerido a la mujer de un traficante que lo abandonara para evitar la violencia a la que constantemente era sometida. Estos casos contrastan con otros en que un sacerdote solicitó la cooperación voluntaria del pueblo para tener una “iglesia decente”, por lo que los traficantes apoyaron económicamente la iniciativa de reconstruir la iglesia.

No son pocos los sacerdotes que han debido mediar con y, en ocasiones, enfrentarse a caciques o narcotraficantes para proteger a personas amenazadas o expulsadas por grupos delictivos. Aún hoy, muchos sacerdotes siguen exponiendo su vida en sus parroquias e ideando planes y rutas de escape por caminos rurales para salvar a familias del crimen. En algunos casos, los párrocos son vigilados por personas ligadas con el crimen que asisten a las misas con el objeto de saber e informar qué dicen en el púlpito. En estos contextos, la experiencia y los consejos entre los religiosos adquieren especial relevancia para salvaguardar sus vidas. Sacerdotes que llevan años en zonas de conflicto han aprendido a limitar su vida social, aislándose en sus parroquias en días de fiesta, y rechazando invitaciones a comilonas o a brindar servicios religiosos fuera de la iglesia. Otros prefieren cultivar buenas relaciones con grupos poderosos como una forma de garantía; aceptan regalos, reciben donativos o abren las puertas de la iglesia a cualquier hora.

En resumen, la Iglesia católica se ha debatido en medio de una historia de larga data de reconfiguraciones territoriales y poblacionales, enfrentándose a desafíos delictivos en torno al predominio del narcotráfico y caciques violentos. También, ha sido criticada por vastos sectores poblacionales, incluso por algunos sacerdotes que exigen un mayor activismo y compromiso eclesial frente a las violencias. Pese a todo, el clero regional comenzó a ser cada vez más sensible a las violencias criminales y sus efectos. En el siguiente apartado analizaremos algunos documentos que han orientado esta reconfiguración de la sensibilidad y colocado a la Iglesia frente a desafíos complejos.

Del consuelo espiritual al activismo religioso

Los debates posconciliares que la Iglesia ha enfrentado desde el Concilio Vaticano II y las conferencias episcopales tuvieron diversas expresiones teológicas y pastorales de acuerdo con la construcción del clero nacional y regional. Rodríguez Cuadros reconstruye las tensiones que se generaron desde la conferencia de Puebla y luego del “invierno clerical” de Santo Domingo en 1992, cuando el papado decidió frenar a una Iglesia más carismática y popular, reinstitucionalizando la Iglesia latinoamericana (2019, 75). Estos cambios y tensiones siguen influenciando a la Iglesia católica hasta el presente. Para el mismo autor, “la Iglesia vive aún un tiempo de prolongación de invierno eclesial ocurrido durante los años noventa” (78).

En el contexto de una Iglesia enfrentada por al menos dos modelos eclesiales, el clero michoacano ya resentía las violencias del narcotráfico de una manera más directa. Una breve revisión del historial de las asambleas diocesanas pastorales nos señala que en el año 1993 se llevó a cabo la primera de ocho realizadas hasta el año 2013; a partir del año 2015 se integraron bajo un plan diocesano⁴. En las primeras asambleas, la Iglesia mencionaba tibiamente el problema de la violencia. Sus planes en torno a la nueva evangelización, brindar mayor atención a su feligresía y adelantar una renovación pastoral ocuparon gran parte de esas asambleas diocesanas. Sin embargo, desde la asamblea de 2005 el clero trató el tema de una diócesis actualizada para una época cambiante, según el informe.

4 Actualmente, la división pastoral de la arquidiócesis de Morelia está integrada por la foranía 1: Cabildo Metropolitano; la foranía 2: Curia Diocesana de Pastoral, y la foranía 3: Seminario de Morelia. Esta división se suma a los 310 centros parroquiales y semiparroquiales distribuidos en el territorio michoacano y parte de Guanajuato.

Posteriormente, se perfiló el modelo de una Iglesia misionera, tal como el papa Juan Pablo II la había delineado en sus documentos teológicos. Así, en la IX Asamblea Diocesana del 2013, año en que Michoacán estaba prácticamente controlado por el crimen organizado y cuando el obispo de Apatzingán denunció la falta de interés público por atender las violencias, se eligió la frase “Mi mayor alegría es saber que mis hijos caminan en la verdad” (Arquidiócesis Morelia 2013, 1), en alusión a un proceso de ruptura del tejido social y, a su vez, a un anhelo que la Iglesia comenzó a predicar para dar a entender la descomposición social y familiar. En esta misma asamblea, el arzobispo de Morelia criticaba también a los sacerdotes:

Un punto delicado que no puedo omitir... es la apreciación del pueblo [...] yo sé que a los padres les molesta muchísimo que los laicos vayan a hablar con el obispo... de que tenemos afición por el dinero o de que hay personas que a nuestro alrededor a veces nos crean un círculo de influencias que nos impiden que la gente se nos acerque con mayor libertad y sobre todo una queja frecuente [...] que la gente ya no soporta, *el autoritarismo “yo soy aquí el párroco, yo soy el que mando y aquí nadie me va a quitar ni el obispo, vayan a donde quieran quejarse”*. (Arquidiócesis Morelia 2013, 81, énfasis en el original)

Las asambleas permiten vislumbrar que la Iglesia expresó gran preocupación sobre cómo debía conducirse el clero regional frente a sí mismo y las violencias. La IX Asamblea se planteó metodológicamente “penetrar en las estructuras donde el mal está enraizado” y “escrutar a fondo los signos de los tiempos” (Arquidiócesis Morelia 2013, 114). De una forma análoga a como Conrad concibió su novela *El corazón de las tinieblas*, la arquidiócesis de la provincia de Morelia planteó una suerte de viaje al interior de la penumbra para encontrar alguna respuesta que orientara cómo afrontar las violencias, lo cual, de paso, sacudió algunos privilegios sacerdotales, como darse una vida de lujos y alejarse de la feligresía⁵.

Inspirado por las tensiones de las conferencias episcopales y las reformas del papa Juan Pablo II, el clero michoacano lanzó por primera vez un profundo

.....

5 Años después, un grupo de sacerdotes de una zona pastoral me buscó para conversar sobre la situación en Michoacán. Fue una plática sin protocolo y abierta en la que me pareció que algunos de ellos querían confirmar lo que ya sabían o habían concluido. No obstante, se mostraban muy preocupados por el alcance de la violencia a nivel familiar y cotidiano, particularmente en el poblado donde nos reunimos, una frontera muy “caliente” que históricamente han disputado varios grupos delictivos.

cuestionamiento a la arquitectura de las violencias. Se trató de un documento breve, elaborado por un laico, del que destaco los siguientes extractos:

Del corporativismo clientelar del PRI pasamos al neocorporativismo clientelar de la oposición electoral, lo que, lejos de mejorar, empeoró los principales rasgos de nuestra cultura política [...] *la irrupción de la delincuencia organizada, que a lo largo de 12 años ha puesto en jaque a una parte del diseño legal e institucional del país y le ha arrebatado la tranquilidad y la seguridad económica a la sociedad.* (Arquidiócesis Morelia 2013, 145, énfasis añadido)

A su vez, el manuscrito señaló que, a la dinámica de deterioro permanente y al rezago económico ancestral que padece Michoacán, habría que sumar otras cuatro “plagas” que azotan al estado desde 2002:

a) La implantación profunda de la delincuencia organizada en casi todos los tejidos de la vida económica y social de la entidad; b) la peor degradación de la educación pública en la historia del estado [...]; c) la irrupción de una gran e inmoderada conflictividad social; d) la peor quiebra de las finanzas públicas, acompañada de un endeudamiento descomunal e injustificado y de uno de los saqueos de recursos públicos más graves e impunes que se recuerden en la historia de la entidad. (Arquidiócesis Morelia 2013, 153)

Este documento constituye la primera de varias misivas dirigidas a la feligresía y al público con el objeto de denunciar abiertamente las violencias. La asamblea se convirtió así en el espacio más importante para construir una narrativa de lo que acontecía en Michoacán. En las siete zonas en que se divide la provincia se señaló que la delincuencia organizada que formaba parte de la vida cotidiana; la pobreza socioeconómica, la violencia y la corrupción; la cultura de la muerte, el resquebrajamiento familiar y la falta de atención de los padres a la familia fueron los desafíos trazados que sobresalieron de las asambleas. En varias de ellas explícitamente se hizo referencia al crimen organizado como un problema al que no se sabía cómo enfrentar. Por ello, el clero michoacano acordó llevar a cabo una nueva cruzada por la evangelización, aceptando que el mal y sus peligros se debían a personas que habían perdido la fe en Cristo, lo que suponía trabajar desde abajo con las familias para evitar lo que se entendió como la “pérdida de valores”.

Aun cuando el clero michoacano fuera conservador y estuviera alineado con un modelo eclesiológico institucional, opuesto a una Iglesia del pueblo de Dios, de

corte más popular, no renunció a su labor crítica y pastoral. Así, en 2013, cuando surgió un poderoso movimiento de civiles armados, integrado por varios sectores poblacionales afectados por la criminalidad, se mostró proclive a la liberación de la opresión criminal. No obstante, el clero regional también enfrentó diversas posturas políticas en torno al conflicto armado. Varios sacerdotes alzaron la voz para condenar la intromisión de líderes criminales en el movimiento civil armado. Otros más se convirtieron en mediadores entre grupos de autodefensas y autoridades, con el fin de impulsar la expulsión de bandas delictivas de sus parroquias. La participación de algunos sacerdotes como voceros y mediadores entre facciones rivales fue fundamental. Sin embargo, el trabajo pastoral del clero experimentó situaciones muy difíciles, como la protección a víctimas amenazadas, la búsqueda de contactos secretos para proteger familias, la gestión ante las autoridades ejidales o municipales de cartas de apoyo para solicitudes de asilo en Estados Unidos por amenazas, el acompañamiento a familiares de personas desaparecidas y mujeres víctimas de violencia o la mediación con autoridades militares para que no reprimieran manifestaciones civiles acusadas de ser manipuladas por criminales. Estas acciones fueron y son algunas de las iniciativas que, no sin desgaste, peligro y enemistades, impulsan desinteresadamente los sacerdotes. A mediados del año 2014, el obispo de Apatzingán volvió a denunciar estos y otros crímenes en una carta pública, al constatar la manipulación política del movimiento de autodefensas a raíz de la intervención gubernamental federal que empoderó a una facción de él⁶. Los convulsos años desde 2014 al 2016 dibujaron una Iglesia y un clero michoacano mucho más proactivos de lo que años anteriores pareció evidenciarse, sin adoptar un modelo preferencial por los pobres.

En noviembre de 2016 se designó un nuevo arzobispo de Morelia con mayor experiencia en trabajo pastoral y atención a víctimas de las violencias. El nombramiento del arzobispo Carlos Garfias no fue casual, pues es originario de Michoacán; además, desde 1997 se había encargado de comisiones de la pastoral que la Iglesia impulsó como estrategia para la construcción de paz en México. En 2010 el papa lo nombró arzobispo de Acapulco y con ese cargo gestionó varios programas sociales y pastorales que el episcopado propuso llevar a cabo. Un elemento relevante que lo distinguió fue la idea de crear conciencia de que la paz es una

6 El surgimiento del movimiento de autodefensas acaecido en febrero de 2013 se expandió rápidamente a gran parte del territorio michoacano y amenazó con tomar las principales ciudades con el propósito de desterrar al cártel de los Templarios. El Gobierno federal nombró a un comisionado federal para la seguridad que pudiera coordinar la política y negociación con el movimiento. Para ampliar, véase Maldonado Aranda (2018).

construcción social que implica verdad, justicia y reconciliación (Garfias Merlos s. f.). Desde su designación, la provincia de Michoacán ha emprendido múltiples proyectos bajo su liderazgo que más adelante analizaremos.

Aquí son muy interesantes los contrastes y similitudes con experiencias eclesiales de Colombia. El estudio de caso en el Magdalena Medio en torno a la construcción de paz y la participación jesuita (Pachico 2015), el trabajo sobre atención pastoral en el Putumayo (Tate 2015), así como la extensa investigación de Rodríguez Cuadros (2019) sobre el papel de cuatro diócesis en relación con grupos guerrilleros, paramilitares, bandas criminales y las fuerzas armadas colombianas, son un excelente contraste con lo que el clero michoacano está realizando para paliar las violencias. En particular, llaman la atención el Programa de Desarrollo y Paz, los laboratorios de paz y la relevancia de la pastoral de los jesuitas en la región del Magdalena Medio. Este proyecto parece muy similar al emprendido por jesuitas mexicanos en zonas de conflicto armado para reconstruir lo que llaman el tejido social.

Tensiones y dilemas teológicos acerca de las violencias

Las adaptaciones y reacciones tanto de la Iglesia como del clero michoacano ante las nuevas criminalidades y víctimas condujeron a trazar ciertas directrices enfocadas en los costos de las violencias. Nuestro acercamiento a varios sacerdotes en trabajo de campo permite observar que hay una diversidad de puntos de vista, desde posiciones muy conservadoras inspiradas en modelos eclesiológicos de contemplación de Cristo hasta posturas más proactivas encaminadas a una Iglesia popular y carismática. Sin embargo, el modelo de una Iglesia conservadora que pretende influir en la realidad sin cuestionamientos sigue predominando en el clero michoacano. Esto ha generado críticas y posturas teológicas contrarias entre sacerdotes que viven las violencias de una manera directa. Por ejemplo, el sacerdote José Luis Segura es un personaje público que ha denunciado por años las atrocidades cometidas por grupos delictivos en contra de la población civil. El padre ha estado en los lugares más conflictivos de la región, de donde provienen las familias que integraron los cárteles más poderosos.

Con su ironía característica, ha criticado abiertamente a los académicos que todavía siguen envueltos en un circunloquio intelectual sin conocer *in situ* el terreno y la vida local que representan desde espacios metropolitanos. Está cansado de

escuchar y no actuar. Él ha sido un activista religioso radical en sus críticas al clero institucional, lo que le valió la censura de la jerarquía eclesiástica por sus constantes comentarios en contra del Gobierno y, de vez en cuando, de la propia Iglesia. Una experiencia parecida sucedió con el padre Gregorio, conocido como padre Goyo, quien se involucró muy cercanamente en 2013 con el movimiento de auto-defensas, cuyo protagonismo también significó alejarlo del ejercicio sacerdotal, aunque ha seguido apoyando a las víctimas y denunciando las violencias.

En el año 2018 volví a ver al padre Segura en su entonces parroquia, en un poblado rural por el que frecuentemente transitaba años atrás para internarme en la Sierra del Sur a realizar trabajo de campo. Relató la vigilancia de su parroquia por jóvenes sicarios ante las denuncias públicas de la violencia que molestaron al jefe de plaza. Posteriormente, lo designaron párroco de otro poblado rural infestado de grupos delictivos; allí duró al frente de la parroquia dos años, ya que, en un momento álgido de confrontaciones armadas, según relató, decidió dar la cara por varias personas afectadas para evitar que las asesinaran, lo que le valió la enemistad y amenazas de otro grupo armado, así como campañas dirigidas a expulsarlo del pueblo. A pesar de que fue asignado a otra localidad, ha seguido denunciando en espacios como Facebook y YouTube la corrupción, la indiferencia y las afectaciones a la población civil por la guerra entre cárteles.

La vida religiosa que ha llevado el padre, así como muchos otros, se ha transformado en los últimos años de una manera tal que la letalidad y el daño moral se han vuelto comunes. Varios sacerdotes que levantan la voz son blanco de amenazas de grupos delictivos. No es fácil practicar el sacerdocio cuando la violencia se ha vuelto crónica, y además la respuesta de autoridades civiles es nula o se encuentra coludida con estructuras delincuenciales. Todo esto lo sabe muy bien cualquier sacerdote de pueblos rurales o ciudades pequeñas capturadas por el crimen, y también saben que denunciar cualquier arbitrariedad o injusticia ante instancias judiciales no es la ruta adecuada para obtener garantías.

Las formas de sanción social hacia los sacerdotes y laicos por parte del crimen organizado se han vuelto más sutiles e íntimamente amenazantes. Algunas de ellas van desde limitar su campo de acción (enviando con familiares mensajes que insinúan tragedias o amenazas; prohibiendo aportaciones voluntarias para la iglesia; desanimando la asistencia bajo el pretexto de que las ceremonias son aburridas, que siempre se dice lo mismo y que no se apegan a la Biblia; boicoteando obras de caridad, proyectos de dispensarios y atención a víctimas) hasta poner trabas a las fiestas patronales si los criminales no obtienen beneficios. Increíblemente, las tensiones en torno a cómo llevar los servicios religiosos, quiénes son

los grupos más cercanos, quiénes pueden ser motivo de escarnio moral o beneficiarios de actividades como las fiestas constituyen ventanas que nos proporcionan una mirada a la cotidianidad de las violencias.

En una conversación con un sacerdote comentaba que, durante la fiesta patronal en tiempos de pandemia, varios grupos políticos y delictivos disputaban la decisión de si debía realizarse la fiesta como tradicionalmente se hacía o solo debían llevarse a cabo ciertas actividades por la disposición oficial de aislamiento. Según sus propios cálculos, la fiesta genera un movimiento financiero de varios millones de pesos que ayuda a la población a sobrevivir durante casi un año, entre la dispersión de miles de dólares de remesas de migrantes en múltiples actividades comerciales y de negocio, las aportaciones para la fiesta, el comercio que controlan varios grupos políticos y delictivos, además de los impuestos que ingresan al municipio sin declaraciones fiscales (las cuotas se dan en dinero/efectivo), por mencionar algunas actividades que en su conjunto varios grupos delictivos, instituciones y organizaciones terminan por captar. Por tanto, las presiones a favor y en contra de la fiesta son tan fuertes y tensas que escapan al control del sacerdote, que cede en algunos aspectos y en otros no. Durante el primer año de la pandemia, quedó acotada a ciertas actividades, pero al año siguiente se celebró tradicionalmente, salvo algunas restricciones. La toma de decisiones para realizar o no la fiesta patronal se amplifica a otros ámbitos que también juegan un papel importante en la relación del clero con la violencia y los grupos armados.

Durante la celebración patronal, otra fuente de tensiones es la selección de participantes que se responsabilizan de su preparación y *performance*. Varios jóvenes considerados halcones, sicarios o jefes de bandas delictivas de los barrios disputan entre vecinos un lugar para participar en las procesiones, dado el prestigio que otorga hacerse cargo de actividades litúrgicas. Ellos y ellas definen infinidad de microestrategias para ocupar los primeros cargos de representación. Estas dinámicas performativas que generan reconocimiento local se conjugan con la organización espacial de la fiesta y el recorrido litúrgico. Los lugares por donde pasa alguna procesión son espacios muy locales de disputa entre el crimen y el clero, cosa que el sacerdote y sus colaboradores deben tener muy presente, a riesgo de ser acusados silenciosamente de tolerar la presencia de la delincuencia en la fiesta. Estos casos son un ejemplo de lo que un sacerdote no puede perder de vista y de cómo enfrentarlo sin que grupos laicos lo critiquen por dejar pasar o por no creer en los rumores que le hacen llegar a su parroquia. Tal como veremos en el siguiente apartado, las acciones y programas de apoyo que lleva a cabo el clero se insertan en estas dinámicas contradictorias que los sacerdotes deben comprender bien para tomar decisiones.

Acciones de la Iglesia para mitigar la violencia

Desde la llegada del arzobispo Garfias a la arquidiócesis de Morelia, el clero michoacano ha transitado a una nueva etapa en que la Iglesia se muestra más coherente y propositiva en cuanto a sus proyectos de construcción de paz. Desde la arquidiócesis de Michoacán se implementaron programas de apoyo y un mayor involucramiento de la Iglesia en labores de atención social y religiosa. El énfasis en la dimensión pastoral, así como la construcción de puentes de diálogo con diversos sectores gubernamentales, civiles e incluso de otras Iglesias son algunos ejes que el arzobispo lleva a la práctica. Después de cierto silencio sobre el movimiento de familiares de desaparecidos, se propuso, para orar por estas personas, la celebración de misas callejeras en las diócesis en las que la asistencia pública desbordaba las expectativas; mucha gente se acercaba con pequeñas cruces, pañuelos blancos o fotografías que eran expuestos frente al altar improvisado de la celebración eucarística.

Entre los diversos programas pastorales se destaca la atención a víctimas, a población penitenciaria y a migrantes o niños en situación de calle. Se dio especial cuidado a la apertura de centros de escucha parroquiales, los cuales suman 37 en la actualidad. Se administran refugios para mujeres víctimas de violencia y se impulsaron escuelas del perdón y la reconciliación (Espere) que habían sido probadas en Colombia; retomando dicho modelo, se constituyó la primera en Monterrey, luego replicada en otras regiones. En Morelia se abrieron dos escuelas, pero experimentaron algunos problemas para convertirse en una alternativa atractiva por posiciones sacerdotales encontradas en las parroquias. El arzobispo impulsó un acercamiento con instancias civiles y gubernamentales como las mesas de seguridad, cuyo fin es evaluar periódicamente y tomar medidas sobre la inseguridad; no obstante, varias de ellas se convirtieron en actos protocolarios sin efectividad. Un proyecto que personalmente me pareció muy interesante fue el programa piloto de un observatorio eclesial de la violencia impulsado por el padre Juan Pablo en Morelia, bajo la asesoría del arzobispo. Este programa fue una iniciativa que surgió por la falta de transparencia de la estadística delictiva del Gobierno, de la cual la Iglesia pretendió construir una cartografía a partir del levantamiento de información que los párrocos pudieran sintetizar con base en las quejas interpuestas por las personas ante un centro de sistematización de datos. Fue un proyecto interesante porque posibilitaba, a través de la mesa de seguridad, estar en contacto con funcionarios del Ayuntamiento de Morelia, la Policía, el Ejército y líderes políticos con el fin de participar en el diseño de un nuevo modelo de atención ciudadana.

Para ello se requería un esfuerzo extraordinario y una logística que incluía convencer a párrocos resistentes o indiferentes a la iniciativa. Además, se necesitaba un equipo de trabajo y de cómputo que muchas veces la Iglesia no tiene, sin contar que, salvados estos obstáculos, el proyecto consistía en reordenar los polígonos de las parroquias para adecuarlos a un nuevo trazado de cuadrantes que la Policía propuso a fin de mejorar la capacidad de atención y reacción por colonias. El proyecto tenía, a su vez, la intención de que, a través de las parroquias, se elaborara una estadística que sirviera de “espejo” de los datos de la fiscalía estatal de justicia para dar seguimiento a los casos. Era un proyecto que costaría bastante esfuerzo y superación de resistencias por parte del sector público y de los propios sacerdotes que estarían a cargo de las parroquias. Había cierto miedo por las represalias de los victimarios hacia la Iglesia y las víctimas. Al final, se llevó a cabo un piloto en algunas parroquias, pero el cálculo de las consecuencias y resistencias del clero, el Gobierno, la Policía y la fiscalía hizo que fracasara relativamente. Pese a todo, fue un proyecto interesante que guarda cierta coincidencia con los laboratorios de paz implementados por los jesuitas en algunas regiones colombianas (Pachico 2015, 305).

Tal como observamos, la Iglesia michoacana ha puesto en marcha diversas estrategias religiosas y sociales como programas sistemáticos (las Espere, los centros de escucha, los refugios y los programas pastorales para la atención a migrantes, penitenciarías, víctimas de delitos, etc.) con el interés de mitigar la violencia. Varios de esos programas y acciones se llevan a cabo en medio de los propios compromisos de sacerdotes, y algunos de ellos parecen romper ciertas inercias que provocan las violencias, pero en muchos casos fracasan debido a la multiplicidad de factores que intervienen en su ejecución, incluyendo la resistencia o indiferencia que despiertan. En medio de ello, el clero sigue trabajando, aun cuando el nivel de saturación emocional de los sacerdotes se incrementa. El trabajo pastoral en penitenciarías que dirigía el padre Gustavo, ahora exdirector general de Cáritas, es un buen ejemplo. Él llevaba siete años en el cargo en el momento de nuestra entrevista en 2018. Contaba entonces que, cuando llegó a trabajar en las cárceles (los domingos visitan las penitenciarías del estado), pensó que se encontraría gente de lo peor, pero en realidad “hay presos de la injusticia; el sistema de justicia está corrompido y encierran a aquellos que no tienen para pagar su proceso y un abogado que lo auxilie”. Según el sacerdote, los presos “no tienen para comprar la justicia” (nota de campo, julio de 2018).

El padre Gustavo intentó implementar una ayuda jurídica para personas encarceladas injustamente, pero no fue efectiva porque era necesario colocar un

despacho dentro del centro penitenciario; sin embargo, como dijo, los abogados no tienen convicción de servir si no hay pago. Se logró en un momento sacar de la cárcel a dos personas, pero se canceló el proyecto por presiones internas y externas: “Y es que la situación de los abogados también es preocupante, pues muchos les han robado a los prisioneros, piden dinero, lo juntan las familias, y después desaparecen y cómo los contactas” (nota de campo, julio de 2018). A la pregunta sobre los límites de Cáritas en cuanto a la incidencia social, el padre señaló principalmente la falta de dinero (que solo se obtiene de las donaciones) para pagar servicios, gasolina, etc. Además, mencionó que hay poca cultura de la filantropía hacia los privados de la libertad, falta de compromiso de sacerdotes y una difícil relación con las autoridades penitenciarias, que muchas veces los hacen esperar largas horas.

Otra área que la Iglesia ha administrado son los refugios de víctimas de violencia. En el trabajo de campo se tuvo acceso a información del refugio Santa Fe. Fundado en 1999, brinda asistencia psicológica y jurídica a mujeres maltratadas. Está integrado por voluntarios y asalariados. La Iglesia administra los recintos y el Gobierno federal proporciona los recursos económicos. Existe una cuidada confidencialidad debido a la naturaleza del programa. Se recibe a mujeres víctimas de violencia extrema, sobre todo de agentes gubernamentales o del crimen organizado. A estas mujeres, previa disposición de la Iglesia, se las lleva a un refugio cuya dirección no conoce nadie. Se las apoya para continuar con la escuela dentro del refugio. En 2018 estaban en pláticas con el Centro Nacional de Evaluación de la Educación (Ceneval) para que ellas concluyeran la preparatoria con un examen. Las oficinas de Morelia han sido objeto de violencia por parte de hombres que suponen que ahí se esconden las parejas o esposas violentadas por ellos. Sus retos consisten en atender a más mujeres y a varones agredidos mediante métodos de manejo de conflictos, autoestima y autoimagen. La responsable del refugio Santa Fe afirma que el 90 % de las mujeres regresan con sus parejas, pero “no regresan iguales, marcan límites”. Se les da seguimiento después de abandonar el refugio. A partir de estas experiencias de colaboración para la construcción de paz, la provincia de Morelia ha ido fortaleciéndose en cuanto a su estructura organizativa y sus proyectos en este campo. Ello llevó a que desde el arzobispado se impulsara en 2022 el Consejo Michoacano para la Construcción de Paz y Reconciliación, cuya finalidad es edificar una plataforma para que todos los actores e instituciones posibles puedan sumar esfuerzos en pro de la paz, en un estado como Michoacán, en el que las violencias no dejan de aumentar.

Así como la Iglesia diocesana traza sus proyectos religiosos para aminorar las violencias, el papel de la congregación jesuita ha venido fortaleciéndose en los

últimos años en México. A raíz de que el Gobierno federal lanzó un plan de pacificación para negociar las demandas del movimiento de autodefensas, con el cual logró desactivar casi la totalidad de las barricadas instaladas por los grupos armados e incorporar a los autodefensas a un programa de policía rural, desde el año 2016 la Compañía de Jesús inició un trabajo muy importante sobre reconstrucción del tejido social (RTS), cuyo modelo se implementó en diez localidades de México, con la esperanza de generar visiones y estrategias alternativas contra la inseguridad. En el caso de Michoacán, los jesuitas lo llevaron a tres localidades que habían pasado por una situación de violencia criminal sumamente seria. De acuerdo con nuestra interpretación, el modelo de RTS se orienta por una visión positiva contraria al pesimismo y a la parálisis que genera la violencia, pues centra sus pilares en el fortalecimiento comunitario para generar proyectos alternativos, conciencia de la acción colectiva y nuevos imaginarios de seguridad. Sus conceptos principales son reconciliación familiar, educación para el buen vivir, economía social solidaria, participación comunitaria, gobierno y espiritualidad ecocomunitaria (González Candia, Torres Rosales y Torres Lázaro 2019, 19). Los proyectos implementados en Michoacán han sido de enorme valor para la generación de nuevas condiciones de seguridad y visiones alternativas respecto del cuidado, el territorio y sus recursos (González-Fuente y Paleta Pérez 2019). No puede afirmarse que, en las dos comunidades donde trabajaron los jesuitas, la seguridad humana se haya restablecido a partir de su intervención, pero su contribución ha sido fundamental en la disminución de violencias. Su paralelismo con los laboratorios de paz en regiones colombianas donde los jesuitas han implementado proyectos es muy significativo.

Conclusiones

Con base en el análisis anterior, nos gustaría concluir este artículo resaltando un par de rasgos que pueden contribuir a nuevas investigaciones. En primer lugar, hemos señalado que un análisis apropiado de la Iglesia católica con respecto a las violencias y el crimen debería tomar en cuenta la relación histórica que ha construido con las localidades en contextos de violencia. Las adaptaciones del clero regional a las historias de poder, al narcotráfico, y el trabajo pastoral son fundamentales para una comprensión situada de sus acciones y programas. En segundo lugar, la transformación de las sociedades a partir de la violencia criminal ha puesto al clero regional en un dilema sobre sus propios oficios. Para algunos sacerdotes, la Iglesia debería restringirse a dar consuelo espiritual, pero, para otros, no puede dedicarse

a ver pasar la violencia y orar por las víctimas. Estos dilemas se enfrentan cotidianamente conforme la violencia se extiende a todos los rincones de la vida. Varios sacerdotes han emprendido un activismo religioso que les ha valido una condena de la Iglesia, pero muchos más siguen preguntándose constantemente lo que es posible hacer desde la Iglesia sin cruzar fronteras.

Nuestro acercamiento al clero michoacano sugiere que la Iglesia ha tenido un papel muy relevante en lo que se refiere a mitigar las violencias y atender a la población vulnerable, en un momento en que el Estado mexicano ha dejado desamparadas a miles de personas desaparecidas y violentadas⁷. De hecho, es una de las instituciones más importantes en cuanto a programas de apoyo, tratamiento y acompañamiento para víctimas de violencia. El papel de la arquidiócesis de Morelia ha sido fundamental para construir puentes de entendimiento y colaboración con instituciones civiles y judiciales, aunque ello posibilita que otros actores se alejen y que los cuestionamientos sobre la jerarquía, el abuso y la transformación clerical queden sin respuesta. El balance de los desafíos de la Iglesia frente al crimen nos lleva a la conclusión de que, tal como en varios casos latinoamericanos, especialmente el colombiano, donde sectores progresistas del clero se han comprometido activamente en el ámbito de la política para aminorar las violencias, por ejemplo en los diálogos pastorales y las negociaciones con los grupos armados de las guerrillas y actualmente con algunas pandillas (“Monseñor y bandas” 2022), el clero michoacano juega un papel relevante en el trabajo colaborativo, pero dependerá de las historias de violencias, de la orientación eclesiológica y de la presión del movimiento de víctimas lo que pueda hacer para empujar hacia una transformación que realmente cambie las relaciones de poder y de violencia sostenidas por el Estado mexicano.

Referencias

Arquidiócesis Morelia. 2013. “Memoria: IX Asamblea Diocesana de Pastoral”. Consultado en la web el 27 de febrero de 2024.

Barragán, Esteban. 1997. *Con un pie en el estribo: formación y deslizamiento de las sociedades rancheras*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

7 Al mes de octubre de 2013, el número de personas desaparecidas ascendía a 110 000, y el de homicidios, entre 2018 y 2023, a 156 204.

- “Benedicto XVI: los abusos del padre Maciel, el mayor escándalo con el que tuvo que lidiar el papa emérito en América Latina”.** 2022. *BBC News Mundo*, 31 de diciembre. Consultado el 27 de febrero de 2024. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-64127020>
- Candela, Tamara.** 2015. “El trabajo religioso por la paz en tiempos de conflicto: el caso de Guatemala”. *Iberoamericana* 15 (59): 188-192. <https://www.jstor.org/stable/43901505>
- Cruz Contreras, María Angélica y Camilo Ramírez.** 2015. “Memorias subalternas sobre la dictadura militar en Chile: el caso de la corriente liberadora de la Iglesia católica”. *Archives de Sciences Sociales des Religions* 60 (170): 17-35. <https://www.jstor.org/stable/24740002>
- Foucault, Michel.** 2009. *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- García, Adán.** 2022. “No se está erradicando, sino enraizando al crimen: obispo”. *Primera Plana*, 8 de enero. Consultado el 27 de febrero de 2024. <https://primeraplana.mx/archivos/850629>
- Garfias Merlos, Carlos.** S. f. “Proyecto de construcción de la paz en la arquidiócesis de Acapulco”. <https://cem.org.mx/wp-content/uploads/2022/03/Articulo-para-la-Revista-c-Social-Original.pdf>
- Giménez Béliveau, Verónica y Mariela Mosqueira.** 2020. “La tierra como problema: encrucijadas de una Iglesia protestante en el Paraguay contemporáneo”. En *La religión ante los problemas sociales: espiritualidad, poder y sociabilidad en América Latina*, editado por Verónica Giménez Béliveau, 339-353. Buenos Aires: Clacso.
- González Candia, Jorge Atilano, Óscar Daniel Torres Rosales y Gilberto Lenin Torres Lázaro.** 2019. *Un camino para la paz: experiencias y desafíos en la reconstrucción del tejido social*. Ciudad de México: CIAS por la Paz, A. C.
- González-Fuente, Íñigo y Guillermo Paleta Pérez.** 2019. “Discursos y prácticas del buen convivir en un contexto de post-violencia en Michoacán (México)”. *Obets. Revista de Ciencias Sociales* 14 (2): 407-436. <https://revistaobets.ua.es/article/view/2019-v14-n2-discursos-y-practicas-del-buen-convivir-en-un-contex>
- Maldonado Aranda, Salvador.** 2018. *La ilusión de la seguridad: política y violencia en la periferia michoacana*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- “Monseñor y bandas”.** 2022. Video de YouTube publicado el 16 de septiembre por Noticias Buenaventura. <https://www.youtube.com/watch?v=Nm9HIR6k-dM>
- Pachico, Elyssa.** 2015. “Construyendo paz y dignidad: la participación jesuita en el Magdalena Medio de Colombia”. En *Wilde* 2015, 295-323.
- Ramírez Bonilla, Laura Camila.** 2015. *Entre altares y mesas de diálogo: el episcopado colombiano en acercamientos con grupos armados al margen de la ley*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Penguin Random House.

- Robledo, Gabriela.** 2020. “Religión y vida pública entre los mayas de la frontera sur de México”. En *La religión ante los problemas sociales: espiritualidad, poder y sociabilidad en América Latina*, editado por Verónica Giménez Béliveau, 211-228. Buenos Aires: Clacso.
- Rodríguez Cuadros, José Darío.** 2019. “Iglesia católica y violencia armada en Colombia. Dinámicas y transformaciones (1990-2016)”. Tesis de Doctorado en Estudios Políticos, Centre d’Études Sociologiques et Politiques Raymond Aron, École des Hautes Études en Sciences Sociales, París.
- Stack, Trevor.** 2022. “Churches as Institutions in Regions of Violent Organized Crime”. En *Citizens against Crime and Violence. Societal Responses in Mexico*, editado por Trevor Stack, 93-110. Nueva Jersey; Londres: Rutgers University Press.
- Tate, Winifred,** 2015. “Violencia y atención pastoral en Putumayo, Colombia”. En Wilde 2015, 351-381.
- Vera, Rodrigo.** 2013. “Michoacán es un Estado fallido: obispo de Apatzingán”. *Proceso*, 27 de febrero. Consultado el 23 de febrero de 2024. <https://www.proceso.com.mx/nacional/2013/10/29/michoacan-es-un-estado-fallido-obispo-de-apatzingan-125222.html>
- Wilde, Alexander, ed.** 2015. *Las Iglesias ante la violencia en América Latina*. Ciudad de México: Flacso; Clals.

Artículo

<https://doi.org/10.22380/2539472X.2616>

Página 1 de 23

Gestos metodológicos y distorsiones temporales: estudio de caso con tesistas de diseño durante la pandemia

Methodological Gestures and Temporary Distortion: Case Study of Undergraduate Thesis in Design During the Pandemic

Gestos metodológicos e distorções temporais: estudo de caso com graduandos de desenho durante a pandemia

Recibido: 24/05/2023 • Aprobado: 31/10/2023 • Publicado: 01/05/2024

María Fernanda Moscoso

Centro Universitario de Arte y Diseño de Barcelona (BAU), España

maría.moscoso@bau.cat

<https://orcid.org/0000-0002-3377-7778>

Mariona Moncunill-Piñas

Centro Universitario de Arte y Diseño de Barcelona (BAU), España

mariona.moncunill@bau.cat

<https://orcid.org/0000-0002-9844-9089>

Lúa Coderch

Centro Universitario de Arte y Diseño de Barcelona (BAU), España

lua.coderch@bau.cat

<https://orcid.org/0000-0001-7894-0906>

Resumen

El artículo explora el impacto del COVID-19, en su escala temporal, sobre las metodologías que se pusieron en juego en las investigaciones de un grupo de estudiantes de diseño que desarrollaron sus trabajos de grado durante el confinamiento en un centro universitario de Barcelona. Nos preguntamos sobre la variación de la experiencia

del tiempo en sus proyectos, de qué manera la experiencia de mundo afectó el curso de las investigaciones y qué podemos aprender de lo ocurrido. A partir de una aproximación etnográfica (entrevistas abiertas), se sostiene, entre otras cosas, que la pandemia generó un fenómeno de desaceleración que hemos relacionado con experiencias temporales que pueden ser leídas como fuga de los regímenes de atención hegemónicos neoliberales. También, que estas distorsiones temporales fueron un acontecimiento *queer* que condujo al *hacer propio*, relacionado con la producción de investigaciones centradas en los procesos y el desarrollo de prácticas autorreflexivas.

Palabras clave: metodologías de investigación, etnografía, desaceleración temporal, pandemia, formas de atención

Abstract

The following article explores the impact of COVID-19, on its time scale, on the methodologies that were put into play in the research of a group of design students who developed their final degree projects during the quarantine. We wonder what a change in the experience of time meant in the projects that were being carried out during the pandemic, how the experience of the world affected the course of the investigations and vice versa, and if there is anything we can learn from what happened. It is argued, among other things, that the pandemic generated a slowdown phenomenon that we have related to temporary experiences that can be read as a flight from neoliberal hegemonic care regimes. We also propose the idea that these temporal distortions were a queer event that led to research focusing on self-doing which is related to the production of process-focused research and the development of self-reflexive practices.

Keywords: research methodologies, ethnography, temporary slowdown, pandemic, forms of attention

Resumo

O artigo explora o impacto da COVID-19, na sua escala temporal, sobre as metodologias que foram postas em prática nas pesquisas de um grupo de estudantes de desenho que desenvolveram os seus trabalhos de graduação numa universidade de Barcelona durante o confinamento. O texto se pergunta pela variação da experiência temporal nos seus projetos, por como a experiência mundial afetou o percurso das pesquisas e por aquilo que podemos aprender com o que aconteceu. Com base numa abordagem etnográfica (entrevistas abertas), argumenta-se, entre outras coisas, que a pandemia gerou um fenômeno de desaceleração vinculado com experiências temporais que podem ser lidas como uma fuga dos regimes hegemônicos de atenção neoliberais. Além disso, afirmamos que essas distorções temporais foram um evento *queer* que levou ao *fazer próprio*, ligado à produção de pesquisas focadas nos processos e ao desenvolvimento de práticas autorreflexivas.

Palavras-chave: metodologias de pesquisa, etnografia, desaceleração temporal, pandemia, formas de atenção

Introducción

A catastrophe is the first strophe of a love poem.

JEAN-LUC GODARD

Transcurre el año 2020. Una estudiante se encuentra haciendo su trabajo de grado y está a punto de graduarse en un centro universitario de diseño situado en Barcelona. De modo repentino, tiene que dejar la ciudad para irse a su pueblo. Ha vuelto a casa de sus padres. Se ha desatado una pandemia de alcance global. Su familia vive en una zona rural en Cataluña, así que sale cada día en dirección al bosque donde da paseos en soledad. Un día, la estudiante empieza a ver cosas que no había visto nunca. Repara en detalles que no había observado antes. El arte de ver las cosas, señala Burroughs (2018, 11), no es algo que se pueda transmitir mediante normas y preceptos, es un componente esencial en el ojo y el oído, es decir, en la mente y en el alma, de los que aquellos son órganos. Sin ser consciente de lo que estaba ocurriendo en ese momento, la joven traslada esa experiencia a la metodología de su propia investigación, que así se convierte en un dispositivo de conocimiento completamente diferente al que se había propuesto llevar a cabo en un contexto definido como “prepandémico”.

Este artículo considera las experiencias narradas por un grupo de estudiantes graduadas en un centro universitario de arte y diseño, cuyas cinco investigaciones finales se vieron afectadas por el confinamiento declarado en el marco de la pandemia del COVID-19. Las preguntas que guían el estudio se vinculan con las metodologías utilizadas en un contexto investigativo que sufrió una transformación espaciotemporal radical. Entendemos que la selección y el despliegue de métodos, marcos teóricos, dispositivos y técnicas de investigación involucran enfoques ontológicos y epistemológicos concretos. Existe una afectación mutua al investigar: las metodologías son afectadas por los planteamientos ontológicos de un proyecto y viceversa. A su vez, estos planteos se relacionan con gestos de aproximación que se ponen en juego entre una misma, quien investiga, y aquello que se quiere explorar. Siguiendo a Agamben (2001), consideramos que estos gestos pertenecen a un tipo de acción que no es ni un medio tendiente a un fin ni un fin sin medios. Así, se puede señalar que están marcados por dos cuestiones: el tiempo y el espacio, que son determinantes en tanto que todo proceso de investigación tiene lugar *en* y *entre* la superposición de capas temporales y espaciales

que definen su devenir, puesto que forman parte de los principios ontológicos y epistemológicos que subyacen a las metodologías.

Del mismo modo en que Moscoso (2023) recogió cuestiones sobre el manejo del tiempo en las prácticas etnográficas en un documental desarrollado por el Laboratorio de Antropología Audiovisual Experimental (LAAV) en León, España, durante el 2020, diversos autores y autoras —Adam (1995, 1998, 2004); Fabian (1983) y Said ([1978] 1990), entre otros— reflexionaron sobre qué se considera el uso del tiempo en la antropología hegemónica, que no es lo mismo que una antropología del tiempo. Entre otras cosas, estas investigaciones explican que la mirada de unas personas sobre otras personas humanas, y más que humanas, se sustenta en manejos concretos del tiempo que hacen que quien mira atribuya una carga de significados a las formas a través de las cuales se establecen relaciones entre unas y otras. Recordemos que, en la antropología, la temporalidad constituye uno de los ejes centrales de la labor etnográfica. Sin embargo, en el artículo que tenemos entre manos, más que colocar la atención sobre la disciplina, nos interesa adoptar un enfoque antropológico del tiempo a través de una exploración de las temporalidades que emergen en contextos concretos, como el que abordamos en nuestro estudio de caso. Por otra parte, sabemos que el COVID-19 fue un evento multidimensional (Ahmed *et al.* 2020; Belloso Martin 2020; Imran *et al.* 2021) que impactó de diferente manera sobre distintos cuerpos y territorios a escala global y local. Mientras una parte de la población se vio obligada a continuar con los llamados trabajos esenciales para el sostenimiento de la vida —antes leídos como invisibles (Pérez Orozco 2021)—, quienes pudimos quedarnos en casa (en condiciones completamente disímiles según clase, raza, género, etc.) nos vimos abocados a experimentar una transformación radical de nuestros mundos de la vida cotidiana. En *¿Qué mundo es este? Fenomenología y pandemia*, Judith Butler (2022) no solo indaga sobre un acontecimiento concreto —la pandemia—, sino sobre el mundo en el cual esta se hace posible¹. Reflexionar sobre la pandemia no significa aislarla, sino encontrar lo que la rodea y constituye, aquello que la ha vuelto también *experiencia de mundo* (Cadena y Blaser 2018). Se trata, entonces, de algo parecido a indagar sobre su ecología-mundo.

El artículo realiza una aproximación etnográfica a las formas adquiridas por esa experiencia de mundo y, más específicamente, a la incidencia de la pandemia —en su escala temporal— sobre las metodologías empleadas en las investigaciones de

1 Esta idea la tomamos de un *post* escrito en Instagram por Verónica Gago (10 de abril de 2023) a propósito de la publicación del libro de Judith Butler.

las estudiantes durante el confinamiento en España (14 de marzo - 2 de mayo del 2020). Nos preguntamos cómo la variación de la experiencia temporal influyó en esos proyectos; de qué manera la experiencia de mundo afectó el curso de las investigaciones y viceversa; y si hay algo que podemos aprender de lo ocurrido. Para ello, adelantamos resultados de una investigación más amplia² en la que se tuvieron en cuenta dieciséis trabajos finales de grado en diseño de BAU (Centro de Artes y Diseño de Barcelona), en distintas áreas, seleccionados por visibilizar la particularidad del contexto pandémico en sus respectivas metodologías. También, se ha tenido en cuenta la normativa que regula los trabajos finales de grado y que determina aspectos relevantes como su temporalidad y los formatos de entrega de los resultados de las investigaciones, así como las reflexiones de tutores y tutoras en torno a los procesos investigativos de las estudiantes. En especial, este artículo se centra en las conversaciones abiertas mantenidas con cinco autoras de estos trabajos sobre sus procesos de investigación, más allá de lo explicitado en las memorias de sus proyectos³. Los resultados del análisis que aquí se presenta plantean cuestiones vinculadas con la experimentación de formas temporales que, desde una perspectiva antropológica, evidencian la fragilidad de las lógicas temporales neoliberales marcadas por las instituciones académicas. Así mismo, consideramos que estas reflexiones pueden ser útiles tanto para los debates metodológicos como para la comprensión de los procesos de aprendizaje en el arte de investigar.

A partir de la evidencia empírica, argumentamos que la pandemia generó una desincronización que permitió la emergencia de un fenómeno de desaceleración o lentitud que hemos relacionado con experiencias temporales vinculadas a los procesos de investigación en ese momento, las cuales conviven con la imposibilidad de separar el ocio y el trabajo, la procrastinación y el no futuro. En nuestro criterio, algunas de estas formas temporales, lejos de ser desechadas por improductivas, pueden ser leídas como puntos de fuga respecto a los regímenes de atención hegemónicos neoliberales, que suelen estar caracterizados por aquello que está definido *a priori* como digno de atención (Stengers 2023). Estos regímenes de atención suelen subyacer a las metodologías investigativas. También proponemos la

2 La investigación “Metodologías co-emergentes para re-imaginar la investigación en el contexto COVID-19”, a cargo de las autoras, forma parte del proyecto de investigación “Actuar en la emergencia. Repensar la agencia del diseño durante (y después) de la COVID-19” (Real Academia de Roma, Gredits, Bau 2021-2023).

3 Las conversaciones tuvieron lugar aproximadamente un año después de entregados los trabajos finales de grado.

idea de que las distorsiones temporales aludidas fueron un acontecimiento *queer* que condujo, por una parte, a que las metodologías de investigación fueran transformadas, *queerizadas*, en la práctica, y, por otra parte, a que las investigaciones se enfoquen en el *hacer propio* relacionado con dos cuestiones: la producción de investigaciones centradas en procesos (no solo en los resultados) y el desarrollo de prácticas autorreflexivas.

El artículo se organiza en tres secciones. En la primera, abordamos los efectos del choque entre el tiempo de la economía neoliberal y el tiempo de la pandemia sobre los procesos de investigación de las estudiantes. En la segunda, mostramos que el confinamiento fue experimentado por ellas como una distorsión temporal vinculada con un sentido de desorientación que, en lugar de bloquear los procesos, permitió la emergencia de gestos metodológicos con impacto pedagógico, político y epistemológico. Finalmente, reflexionamos brevemente sobre hilos que se fueron tejiendo a lo largo de la escritura, con el fin de abrir un diálogo y preguntas sobre las complejas relaciones con lo sensible y lo conocible durante los procesos de investigación.

Desaceleración del tiempo y formas de atención

¿Qué ocurriría si el reloj se detuviese? Aunque se podría sostener que existe una multiplicidad de temporalidades que cohabitan, se superponen o chocan, en el modo de producción propio del capitalismo prevalece un tiempo hegemónico, el tiempo-reloj abstracto⁴ con predisposición a la universalización. En este punto, la idea de alienación es especialmente útil para reflexionar sobre la relación —no la mera oposición— entre el tiempo-reloj abstracto y los múltiples tiempos concretos, puesto que la temporalidad propia del capitalismo se caracteriza por la alienación del tiempo sujeto al mercado.

Nuestras vidas están sujetas al mercado. Habitar esta alienación supone recurrir a formas específicas de estar en el mundo asociadas con una suerte de malestar

.....

4 El modelo temporal dominante en nuestro presente, al que el historiador Moishe Postone denomina *tiempo abstracto*, no se rige por, sino que rige los procesos cotidianos cuantificando su duración (Duerto 2021, 505). Este modelo se forjó en la incipiente industria textil de los núcleos urbanos europeos del siglo XIV, en los que se prefiguraba la relación entre capital y trabajo asalariado, que precisaba de un tiempo continuo, homogéneo, vacío e independiente de los acontecimientos para coordinar la jornada laboral. La fabricación de los relojes, de acuerdo con Postone, no fue en ningún caso la causa, sino el resultado de un conjunto de procesos socioeconómicos y políticos que transformaron las relaciones sociales desde la raíz (505).

temporal compartido, cuyos *síntomas* (Cristiano 2020, 262) son la expropiación, la aceleración, la racionalización, la obsolescencia, la futurización y la fragmentación de las vidas. La aceleración es un mecanismo temporal que les da formas muy precisas a las redes de interacciones entre uno/a mismo/a y el mundo humano —y más que humano— con el que estamos íntimamente conectados/as. De este modo, si las relaciones tienen una dimensión temporal en la que somos afectados/as y afectamos a los/as demás, su aceleración genera prácticas temporales que se caracterizan por la preeminente sensación de que vivimos cada vez más rápido (Duerto 2021, 506). Esto implica tres aspectos: la aceleración del cambio social, la aceleración tecnológica y la aceleración del ritmo de vida (Rosa 2016). A su vez, la aceleración tiene un impacto directo sobre los modos de producir conocimiento en las universidades occidentales y occidentalizadas del siglo XXI, pues afecta las prácticas académicas, dentro y fuera del aula. En este sentido, Isabelle Stengers (2017) sostiene que la aceleración se ha trasladado a nuestros modos de investigar, hoy inducidos por la urgencia. Las universidades demandan unas prácticas aceleradas y resultados que reducen las posibilidades de que el tiempo del pensamiento transcurra a su propio ritmo. Se trata de una apología indirecta del capitalismo en la que el saber es análogo a una mercancía. Como resultado, se obtiene una producción de conocimientos en la que investigar es todo lo contrario a pensar (Maldonado 2021).

De este modo, sabemos que la pandemia causó lo que podríamos llamar un *choque temporal* o una desincronización entre el tiempo de la economía neoliberal y el tiempo de la urgencia social planteada por el coronavirus (Ferreira 2020, 55-56). En esta sección indagamos de qué manera este choque o desincronización repercutió sobre los procesos de investigación de las estudiantes de diseño.

Como se verá, una de las cuestiones que surgió con frecuencia en las conversaciones con las estudiantes tiene que ver, precisamente, con la idea de que las medidas tomadas por los Gobiernos (y las empresas multinacionales) en el 2020 “detuvieron” las vidas, lo cual generó una suerte de sensación de desaceleración del tiempo, expresada a través de efectos temporales que influyeron directamente en las metodologías de las investigaciones. En otras palabras, si bien la lentitud se vincula, generalmente, con la posibilidad de llevar a cabo los diferentes pasos de la investigación prestando más atención a cada uno de ellos —punto que se desarrollará en la segunda parte del artículo—, también desempeñó otro papel en los procesos de investigación desplegados. Así, nos encontramos con modos de experimentar la desaceleración vinculados a tres experiencias del tiempo: la imposibilidad de separar el ocio y el trabajo, la procrastinación y el no futuro.

La sensación de lentitud durante la cuarentena, definida no tanto como una respuesta tardía, sino como el desarrollo pausado de un acontecimiento o una acción, es una de las experiencias que se repiten de modo más frecuente en los relatos de las estudiantes. Se refiere a un cambio drástico del transcurrir del tiempo que se traslada al transcurrir del proceso de investigación:

Ahí es cuando, a mí, tener tanto tiempo y el no ser consciente de que estoy investigando es lo que me da la libertad y una perspectiva que no hubiera tenido si no hubiera tenido ese tiempo. Habría sido diferente, me habría sentido en tensión pensando: “Tengo de esta hora a esta hora y ya”. No creo que hubiera llegado a las mismas conclusiones, quizás diferentes. (Conversación con Marion, 14 de agosto de 2022)

Como se puede leer en el testimonio, la idea de tener mucho tiempo transforma la experiencia del proceso de investigación en cuanto supone un cambio de perspectiva y, en consecuencia, de dirección. Contar con más horas de dedicación exclusiva al proyecto transforma las distintas fases del proceso y, por lo tanto, incide directamente sobre los resultados:

Poder tener tiempo de tener conversaciones, registrarlas, grabarlas, y después volver a escuchar esa conversación e incluso volver a tener un segundo encuentro. Eso me permitió tener dos conversaciones, parar esa conversación, apuntar, detener, proseguir. Y también el tiempo de poder picar toda la conversación. (Conversación con Tamara, 1.º de julio de 2022)

Las estudiantes se refieren a la posibilidad de llevar a cabo investigaciones “cocidas a fuego lento”, realizadas con cuidado y atención, lo que se vislumbra en un tipo de trabajo que atiende por igual al proceso y a los resultados. La metáfora de la cocción a fuego lento es un buen modo de explicar una actividad que deja de ser un requisito (“no ser consciente de que estoy investigando”) opuesto al gusto por el *hacer* de un modo casi artesanal sin generar más expectativas que ese hacer: “El proceso fue completamente inesperado: a fuego lento, con mucho cariño” (conversación con Paula, 9 de agosto de 2022).

La dificultad de separar el ocio y el trabajo es una experiencia compartida que se vincula con la difuminación de las fronteras entre el mundo del trabajo y la vida. Recordemos que, hace no mucho, los mundos del trabajo y de la vida se definían en contraposición (Parker 2022, 43; Valenzuela Reygadas y Cruces 2015, 196); el mundo de la vida solía ser todo aquello que quedaba fuera de los espacios

y tiempos del trabajo. Sin embargo, hoy en día la dualidad trabajo/vida se ve sacudida por los procesos de individuación y universalización capitalistas (Fisher 2016). Esto se traduce en la dificultad de habitar temporalidades consideradas poco productivas, debido a que el tiempo del ocio es percibido como improductivo (Gomes y Elizalde 2009), lo cual se experimenta como “estar en falta”, incluso con ansiedad:

Para mí fue una relación muy ansiosa con el proyecto porque era eso: tengo una sola cosa que hacer y no la estoy haciendo, pero no lo hago porque estoy saturada porque no siento que avance, pero sí que estoy haciendo cosas, pero no las sé bajar, entonces para mí era muy ansiosa la relación con el proyecto porque ponerme a hacer otras cosas de ocio, no podía hacer la distinción. No podía separar tiempo de trabajo y tiempo de ocio porque en el tiempo de ocio voy a sentirme mal por no avanzar una cosa teniendo ahora el tiempo, entonces no podía. (Conversación con Marina, 29 de septiembre de 2022)

Por otra parte, durante la etnografía hemos encontrado experiencias del tiempo que se expresan en acciones, en el hábito de retrasar actividades o situaciones que deben atenderse sustituyéndolas por otras consideradas más irrelevantes como la procrastinación. Esta última está relacionada, según se verá, con la crisis del uso del tiempo disciplinar y disciplinado que surgió durante el periodo de industrialización (Thompson 1967, 63). Nos llama la atención, en este sentido, que “no hacer lo que se debía hacer” se describa como una actividad que no se ajusta a lo que “debería ser” (producir) y se traduzca en un “estar en falta”:

Al final me pasaba todo el día delante del ordenador, obviamente allí había mucha procrastinación por el miedo a enfrentarme a tomar decisiones [...] Había un punto de autoexigencia, pero no se acompañaba de la disciplina para hacerlo. Entonces te culpabas mucho. Te vas a la cama mal. Era la sensación de que avanzaba, pero no al ritmo que quería porque estaba nublada. A lo mejor no se refleja en cosas concretas, pero se hizo en un estado de ánimo. (Conversación con Tamara, 1.º de julio de 2022)

Sin un disciplinamiento del tiempo, explica Thompson (1967, 92), no habría sido posible el surgimiento de una subjetividad industrial, abocada a la producción, a un sometimiento del tiempo al ritmo del mercado. En este sentido, es interesante que la dificultad para tomar decisiones, el titubeo, el dar vueltas sobre la misma cosa, la duda e incluso la sensación de pérdida —experimentada por las

estudiantes con culpa— también hayan formado parte de los procesos de investigación, en el sentido de que la otra cara de la medalla (perder el tiempo) de las formas de atención dirigidas a la hiperproductividad es la fuga —que es derrame, pérdida, escape, deserción—, en cuanto forma no reglamentada de uso del tiempo.

Si bien es evidente que la procrastinación o la idea de “perder el tiempo” forman parte de procesos de investigación en los que ocio y tiempo de trabajo no se escinden, proponemos entenderlas como rajaduras mínimas, en tanto son experimentadas como hábitos poco productivos. Así, ¿no se podría pensar que en el gesto de huir de una situación o actividad también hay una suerte de distanciamiento de las formas de atención hegemónicas que, por lo tanto, pone en crisis el habitual ensamblaje temporal? ¿Se podría sugerir, entonces, que la desaceleración y la procrastinación son formas de resistencia temporal en un contexto de alienación generalizada y temporalidad acelerada, dirigidas a aumentar la productividad? ¿Se podría hablar de una fuga de la mercantilización del tiempo? Si esto es así, proponemos atender a estas grietas temporales teniendo en cuenta que es probable que sea allí, en esos pliegues, donde haya que explorar con el fin de imaginar otros modos temporales de investigar, en contextos institucionales marcados por lógicas adscritas a la reproducción del capitalismo cognitivo más radical.

La idea de no futuro es, por otra parte, un modo de experimentar el tiempo que apareció con frecuencia durante los procesos de investigación que se llevaron a cabo durante la cuarentena. Aquí se manifiestan varias cuestiones. Por una parte, se habla de los imaginarios de futuro en negativo (Cantó-Milà, Moncunill-Piñás y Seebach 2020, 13), aquellos que nos guían en el día a día y que “exorcizamos en momentos liminales desde la negación” (13), esto es, aquellos futuros que no se desea vivir. Sin embargo, la experiencia de futuro a la que hacen referencia las estudiantes es distinta en cuanto el encierro transforma de un modo tan radical el ritmo de las vidas que estas fluyen de un modo diferente a como lo hacían antes. En este caso, la sensación es que, más que un futuro no deseado, hay una suerte de suspensión del tiempo. La idea de futuro se desvanece, dando paso a una idea de presente continuo:

Al estirar tanto el tiempo, también se estiraban las horas del proyecto. Yo me despertaba solo para terminar esto, era mi único objetivo. Sin *deadlines* o, como no veía cuándo iba a terminar o cuándo cambiaría todo, estiraba todo, estiraba la toma de decisiones, pensaba: “Para qué voy a tomar hoy decisiones, si mañana me voy a levantar y tengo tiempo para cambiarlo”. Era como que no veía nunca el tiro de salida. Entonces tomaba una decisión y era como ahora otro paso largo hasta

la siguiente decisión. Entonces me costaba mucho ver a corto plazo qué era el proyecto. No lo veía, no veía cómo lo que hacía hoy, dentro de dos meses, tendría relación porque tengo tanto tiempo por delante que todavía puede distorsionarse más. (Conversación con Tamara, 1.º de julio de 2022)

Al desaparecer el *deadline* —que literalmente significa “línea de muerte”—, la idea del fin se esfuma. Y con el desvanecimiento del fin aparece algo así como el síndrome del “día de la marmota”, una sensación similar a la del periodista meteorólogo de la película *Groundhog Day* (1993), que un día se encuentra atrapado en un ciclo temporal circular en el que cada día se repite una y otra vez sin escapatoria. Aunque no son los mismos hechos, hay similitudes entre la experiencia del protagonista de la película y la de las estudiantes, para quienes, durante ese periodo, cada día era idéntico al anterior (y al siguiente); y, además, parecía no haber un final: “Me daba lo mismo tomarme un día porque sábado es igual que miércoles y jueves: todo es el mismo día, entonces, qué más da” (conversación con Marina, 29 de septiembre de 2022).

La ausencia de porvenir es algo que marca las experiencias, puesto que el tiempo era vivido como repetitivo, alargado e interminable. Ahora bien, aunque el desvanecimiento del futuro causó malestar, parece no haber implicado necesariamente un bloqueo ni haber conducido a un abandono del proyecto en desarrollo. Esto nos parece importante. Nos gustaría enfatizar que la sensación de un tiempo que se repite y que se presenta como interminable también puede ser leída, junto a la lentitud y la dispersión, como un punto de fuga de los regímenes de atención hegemónicos neoliberales que dan forma, muy frecuentemente, a las metodologías de las investigaciones en el ámbito académico.

El papel de la antropología ha sido fundamental a la hora de desarrollar aproximaciones etnográficas a temporalidades otras que constituyen y exceden el capitalismo, sin corresponderse necesariamente con su linealidad. Cuando Anna Lowenhaupt Tsing (2017) fija su atención en los matsutakes de Oregon, nos invita a volver la mirada hacia las temporalidades múltiples: aquello que queda vivo más allá de la devastación provocada por el capitalismo. O, cuando Bear *et al.* (2015) se refieren a los lugares de trabajo externalizados vinculados con prácticas sociales complejas de tiempo-espacio, nos recuerdan que no se trata de excepciones temporales, sino que ponen en duda la idea de que el progreso es “una marcha hacia adelante que arrastra a otras clases de tiempo a sus propios ritmos” (citados en Lowenhaupt Tsing 2017, 41). De allí la necesidad de aprender a percibir otras pautas temporales en contextos diferentes:

Los análisis etnográficos de los lugares de trabajo externalizados, globalmente vinculados y financiados revelan una realidad diferente. Aunque el espacio-tiempo comprimido y acelerado parece ser una fuerza externa a la sociedad en las nuevas tecnologías y estrategias de gestión, su implementación en los lugares de trabajo lo ha vinculado con prácticas sociales complejas de tiempo-espacio. No existe un tiempo-espacio social singular o uniforme en el capitalismo contemporáneo. En su lugar, existen paisajes temporales complejos en los que intentamos (a través del trabajo en y del tiempo) coordinar actividades humanas y no humanas (Bear 2014; Bear *et al.* 2015; Thrift y May 2001). (Lowenhaupt Tsing 2017, 41)

La idea de que los tiempos-espacios del capitalismo contemporáneo son heterogéneos (Bear *et al.* 2015), esto es, de que no existe un tiempo-espacio social singular, universal o uniforme, nos permite sostener que los procesos de investigación académicos también ponen en juego una suerte de paisajes temporales que, en algunas ocasiones, no solo son capaces de desalinearse de la temporalidad asignada por las instituciones educativas determinadas por lógicas neoliberales, sino, como hemos podido constatar, de mostrar su propia fragilidad. Nos gustaría subrayar que los tiempos descritos no están polarizados ni separados. Al contrario, conviven, se superponen en capas y tejidos espaciotemporales complejos que no pueden ser entendidos por fuera de sus contextos socioculturales. De hecho, la transformación temporal fue acompañada por una limitación espacial que, paradójicamente, por motivos de espacio, no abordaremos aquí. Sin embargo, consideramos que merece la pena mencionar, aunque sea brevemente, que la constricción espacial también repercutió en la toma de decisiones metodológicas que no se habrían llevado a cabo en otras situaciones. Esto es interesante dado que nos permite conectar el ejercicio de la investigación con sus condiciones de producción, es decir, nos recuerda de modo determinante que los procesos de exploración y creatividad siempre son situados, responden a su envoltura espaciotemporal (Latour 2001).

Volver al proceso, volver a las prácticas, volver a una misma

Según el calendario en el que transcurrieron los trabajos de fin de grado, se podría decir que estos empezaron en un mundo y terminaron en otro. Este dato es relevante porque permitió colocar la lupa sobre las decisiones metodológicas tomadas en una situación que transformó de modo determinante las condiciones en las que se realizaron los proyectos. No es raro, en este sentido, que las investigadoras hagan referencia al confinamiento como una distorsión, esto es, una alteración

de las condiciones (de trabajo) que incidió directamente y de modo determinante en el devenir de los proyectos que se habían planteado llevar a cabo en un inicio: “Para mí, lo que cambió el COVID fue que, en el momento en el que nos confinaron, todo cambió radicalmente. Nunca pensé que el proyecto se situara en un marco local” (conversación con Tamara, 1.º de julio de 2022).

Ahora bien, esta transformación fue experimentada como una distorsión que era al mismo tiempo espacial, relacional y temporal. Sin embargo, seguiremos fijando la atención en la escala temporal que afectó de modo determinante el proceso de investigación:

Para mí la investigación fue una distorsión. El tiempo distorsionó mucho lo que era para mí el proyecto porque no era lo mismo a nivel de tiempo como lo veía cuando empecé en febrero a como estaba en abril. En realidad, podría haber sido otra cosa totalmente distinta y el paso de acelerar, encerrarte y de repente estirlo fue como un choque que me desubicó mucho. (Conversación con Tamara, 1.º de julio de 2022)

La distorsión se relacionó, en las conversaciones, con un choque que generó un sentido de pérdida, incluso de confusión. Sin embargo, esta desubicación, desde nuestra perspectiva, no es necesariamente un problema. Al contrario, la desubicación, vinculada con la desorientación, puede dar lugar a un sentimiento de extrañamiento que, en vez de cerrar las posibilidades para pensar, también puede abrirlas, como intentaremos mostrar.

En sus reflexiones sobre fenomenología y objetos *queer*, Sarah Ahmed (2019) dialoga con James Aho (1998, 11): si él sugiere que cada mundo vital es una coherencia de cosas, para ella, los momentos *queer* tienen lugar cuando las cosas dejan de ser coherentes. Es en esos momentos en que las cosas no se mantienen en su sitio o no son coherentes, cuando la desorientación aparece (Ahmed 2019, 233). Entendemos que las distorsiones emergidas en el año 2020 generaron un sentido de desorientación y fueron un acontecimiento *queer* (y doloroso) que obligó a transformar, queerizar, las metodologías que se estaban llevando a cabo. La desorientación fue un estado trascendental en la toma de decisiones metodológicas en la medida en que modificó los puntos de partida:

Para mí cambió todo completamente en el sentido de que yo quería hacer algo sobre los límites de los parques naturales y la propiedad privada, pero un día me vi encerrada en casa y vi que era imposible. Entonces de ahí cambié. (Conversación con Marina, 29 de septiembre de 2022)

La idea de que “todo cambió por completo” y de que el contexto sufrió una transformación hasta entonces desconocida se relaciona aquí con la idea de que lo conocido —los significantes comunes compartidos en la vida cotidiana— dejó de operar. Entre otras cosas, la pandemia puso en evidencia, en Occidente, que estamos interconectadas/os y dependemos de las/os demás para seguir vivas/os (Butler 2022). Sin embargo, en estos casos el sentido de desorientación no se sostuvo en el tiempo hasta clausurar las investigaciones. Al contrario, fue la oportunidad para hacer de lo familiar algo extraño y de lo extraño algo familiar —algo muy parecido a una experiencia etnográfica—. Devino en una invitación a que “lo familiar baile de nuevo con la vida” (Ahmed 2019, 225), lo cual se relaciona con la sorpresa, con la diferencia entre las expectativas y la realidad.

En otras palabras, la desorientación fue un dispositivo que produjo formas de investigar que no habíamos podido ver en años anteriores. Es muy posible que las estudiantes hubiesen hecho lo que su formación, los/as tutores/as y los/as profesores/as esperábamos de ellas, lo cual, frecuentemente, se reduce a una repetición mecánica de metodologías en las que pocas veces se revisan los puntos de partida, el hacer propio. Como hemos mencionado en otras ocasiones (Moscoso 2016), en una entrevista, Varela (2010) señala algo que es evidente, pero que no se suele decir con frecuencia: si los/as militares y los/as académicos/as generalmente no reflexionamos sobre nuestro hacer se debe a que esta reflexión cambia el hacer: “Si te preguntas por los fundamentos del hacer, cambia el hacer. Y si el hacer cambia, todo se transforma, incluidos los conocimientos y los cuerpos que los producen. La certidumbre niega la reflexión” (Moscoso 2016, 392). Desde nuestra perspectiva, la necesidad de revisar el hacer propio se relaciona, en los proyectos aludidos, con dos cuestiones. Por una parte, con la producción de estudios centrados en los *procesos* de las investigaciones, sobre todo en sus metodologías, y, por otro, con el desarrollo de prácticas autorreflexivas.

Respecto al primer punto, la obligación de cambiar por completo los procesos que se estaban llevando a cabo en un contexto libre de las restricciones de movilidad e interrelación impuestas por los Estados condujo a que el grupo de aprendices tuviese que aproximarse a los puntos ciegos de sus propias investigaciones para reestructurar los métodos o dispositivos de indagación, herramientas, instrumentos, técnicas o entidades distintas (materiales-semióticas) con los que habían arrancado sus trabajos de grado. Para Paula, por ejemplo, el cambio condicionó de tal modo el proyecto que el medio se convirtió en el objeto de la exploración:

Mi proyecto se convirtió en una práctica de escritura. Esto para mí tuvo un punto muy terapéutico porque en ese momento, al estar negada de mis maneras habituales de relajarme o de soltar tensiones, era como que necesitaba una manera de canalizar todas esas emociones extrañas. La práctica de escribir le dio sentido al proyecto y a hacer que pudiera disfrutar, porque tenía mucha presión y no sabía qué hacer y me di cuenta de que el relato en sí es una formalización. (Conversación con Paula, 9 de agosto de 2022)

La escritura dejó de ser un vehículo y se transformó en un objeto de búsqueda e indagación alrededor del cual se pusieron en marcha acciones del cuerpo muy concretas (maneras habituales, disposiciones, emociones). La escritura, convertida en práctica metodológica, devino, en la investigación, en “acción sobre y desde”, lo que permitió pensar en otras disposiciones metodológicas —posiblemente enactivas—, de acuerdo con las cuales se escribe en la acción⁵ y en la acción se escribe. Esto se relaciona, a su vez, con la repentina ausencia de espacios, herramientas y entidades materiales-semióticas con los que contaban en un inicio, ausencia que produjo una transformación de la acción performativa de las investigadoras vinculada con los objetos en su dimensión material y relacional:

En mi caso, en el hecho de que con lo que hay tengo que hacer algo, me hizo que sea más sostenible. Las acciones fueron cambiar de servilletas para pensar la propiedad y dónde se sentaban las personas a comer, coger una planta de mi casa, plantarla fuera cuando nadie me veía, plantar una de fuera dentro. Todo eso no lo habría pensado si no hubiese sido porque no podía salir, porque estaba planeado para que fuera mucho más lejos. (Conversación con Marina, 29 de septiembre de 2022)

Marina desplegó estrategias basadas en usos y acciones particulares (reciclar, reutilizar, transformar, hackear, etc.) de los materiales y objetos con los que interactuaba. Probablemente esto sea un buen ejemplo para abordar los vínculos que se generan entre humanos y objetos en situaciones de aprendizaje del oficio de investigar en contextos académicos en el campo del diseño y las ontologías⁶ que subyacen

5 “Escribir es poner un cuerpo. Escribir es poner en acción un cuerpo. Escribir es acción sobre el cuerpo (un cuerpo que, por otra parte, se escribe en la acción, y en una acción que puede llegar a conjurar inquietantes cuotas de pasividad, abstención, inmovilidad, espera, silencio y elusión)” (Flores 2013, 11).

6 Aquí hay algo que hemos de aprender de las prácticas de diseño que se llevan a cabo en el sur global porque nos parece que pueden aportar a esta reflexión en la medida en que apuestan por aquello

a dichos contextos. Recordemos que las bases del diseño moderno en Occidente son de tradición racionalista: sujeto y objeto se encuentran separados (Escobar 2000, 2017). Ahora bien, aun cuando el gesto de proponer acciones diferentes con los objetos (cambiar el uso de las servilletas, transformar el orden de las plantas) no pone en crisis dicha ontología, a lo mejor sí representa un atisbo para imaginar una suerte de reorientación de la relación entre investigadoras y objetos que escapa a los usos y acciones aprendidos, esto es, naturalizados.

Por lo señalado, si los proyectos de investigación empezaron a gravitar alrededor de sus metodologías, se podría decir que las condiciones en las que estas investigaciones tuvieron lugar permitieron una atención⁷ que no estuvo dirigida únicamente a los resultados, sino al propio camino. ¡Y esto nos interesa!: “Por eso gran parte de mi proyecto es metodología, porque era cómo voy a hacerlo, entonces me centré en cómo lo estoy haciendo” (conversación con Tamara, 1.º de julio de 2022).

La acción de centrarse en lo que “se está haciendo” es un aspecto sobre el que también nos gustaría reflexionar en otro sentido, esto es, relacionándolo con unas dinámicas en las que las estudiantes desplegaron formas de atención ligadas de modo profundo al presente, a hábitos (Ingold 2018) que ponen sobre la mesa la conexión entre el hacer y el someter:

El confinamiento le quitó un poco de espontaneidad a las conversaciones, pero hizo que fueran mucho más atentas, era casi como los minutos de gloria. Entonces estaban muy presentes al hablar. Yo normalmente no estoy tan presente en una conversación tan larga; o la hago más breve o no ocurre tan regularmente. Creo que hubo un punto de valorar ese momento. (Conversación con Paula, 9 de agosto de 2022)

Este ejemplo ilustra la idea de que un cambio en las condiciones temporales en las que se desarrollaron los trabajos finales de grado, en este caso, la desaceleración, podría haber posibilitado el surgimiento de formas de atención que cuestionarían aquellas que son hegemónicas. Estas últimas están relacionadas con lo que Berardi (2017) llama *cronopatologías* (patologías del tiempo y la sensibilidad), uno de cuyos síntomas más comunes es la dificultad para la atención: interactuamos, pero no ponemos consciencia en la interacción, en las afectaciones mutuas

.....
que De la Cadena nombra como *relacionalidad radical*. Como explica Escobar (2017, 9), en esa relacionalidad “no hay separación [...] entre humanos, no-humanos y ‘lugar’”.

7 Entendemos la atención como vinculada al acto de habitar (Ingold 2018), esto es, a aquellos procesos, perpetuamente renovados, entre impactar el entorno y ser impactado por él.

del cuerpo, en la posibilidad de sostener una conversación que representa “minutos de gloria”, en estado de plenitud, sin interferencias.

La investigación la hice más consciente de todo lo que iba sucediendo, de detalles que de otra manera no habría visto, habría sido todo más superficial. Por ejemplo, la forma de escribir la metodología mezclaba procesos de trabajo y cosas más personales, emociones o vivencias que de alguna manera... Yo creo que esta parte del proyecto no hubiera existido si no hubiera sido por tener tiempo. (Conversación con Paula, 9 de agosto de 2022)

La atención también se relaciona con la toma de consciencia de lo que se está haciendo y, en consecuencia, con lo que ocurre dentro de una misma, es decir, con la observación atenta de una misma, ligada a un principio (“ya no puedes obviarlo”) e incluso a una sensibilidad:

Al final fue una práctica de tomar consciencia, de buscar otras voces, de escribir. Yo normalmente estoy en muchas cosas, yo creo que no habría tenido esa sensibilidad, no a ese punto, porque estaba en un momento de “A ver, escúchate”, porque ocurren demasiadas cosas. En plan “Ya no puedes obviarlo”, porque no hay cosas que te van a distraer de ello; entonces, en plan “Afróntalo, haz caso de lo que te pasa”. (Conversación con Paula, 9 de agosto de 2022)

Si el tiempo de la observación atenta es el tiempo de la inutilidad (Moscoso 2019) porque escapa, precisamente, a su mercantilización y se contrapone a la atención múltiple, rápida y dispersa, ¿cuáles son las implicaciones de estos nuevos modos de atención para las investigaciones que llevamos a cabo?

Antes, si yo salía y me sentaba, pues era porque iba a tomarme un café bajo el sol y estaba allí diez minutos para luego hacer algo. Pero en la cuarentena había silencio, salía a ver qué pasa porque adentro no pasa nada. Me iba afuera y allí veía ovejas, mis padres tenían una oveja que creció con mis perros y ahí me doy cuenta de que actúa como un perro y es fuerte porque había vivido allí, pero no me había dado cuenta. Solo le falta ladrar. (Conversación con Marion, 14 de agosto de 2022)

La disgregación de la atención no hace referencia a su ausencia, sino a la urgencia de atender a los nuevos modos de observación y, a la vez, de poner en práctica estrategias pedagógicas, políticas y estéticas con el fin de resistir a la extinción

de la contemplación, sobre todo en el mundo académico. Porque la contemplación solamente tiene lugar si existe silencio y presencia, que vendrían a ser, de algún modo, dos prácticas de resistencia a un presente capitalista hiperacelerado —“estamos faltos de resistencia al presente”, decían Deleuze y Guattari (2010)—, habitado por cuerpos que viven en el ruido y en el pasado o el futuro, pocas veces en el aquí y el ahora (“había vivido allí, pero no me había dado cuenta”).

La producción de investigaciones centradas en los procesos, esto es, en sus metodologías y, por otro lado, en el desarrollo de prácticas autorreflexivas sería, por lo señalado, un ejercicio de enacción. Esto se relaciona con la idea de que la cognición siempre es una experiencia arraigada, que se ha de entender en conexión con la “ininterrumpida coincidencia de nuestra existencia, nuestro hacer y nuestro saber” (Maturana y Varela 1987, 25). La cognición se convierte en la enacción de una relación entre la mente y un mundo basado en la historia de esa interacción (Escobar 2000, 73; Varela, Thompson y Rosch 1991, 3); se refiere a nuestra ineluctable doble corporeidad: la del cuerpo como estructura experimental vivida y como contexto de la cognición. El gesto de centrarse en el proceso y de observarse a sí mismas tiene que ver con lo que Agamben (2001) llama *la posibilidad (del gesto) vinculada con la potencia*, que es tal porque puede hacer, o puede no hacer, en el sentido de que deriva de la posesión de un saber determinado, de una *hexis* que dialoga con el concepto de potencial indeterminado que propone Wieszkalnys (2015). La potencialidad se refiere a las capacidades aún no actualizadas de las cosas y puede considerarse como una propensión o una posibilidad inherente a ellas. Las potencialidades siempre enlazan con las prácticas sociales de tal modo que los gestos desplegados por las estudiantes junto a nosotras son una apertura hacia la posibilidad de imaginar formas de hacer en las que no estemos separadas/os del mundo, en las que cada acto de conocimiento de hecho produzca mundos.

Cierre, en estado de espera atenta

El diseño, explican Callén, Martínez Morant y Rispoli (2018, 7), puede concebirse como una acción performativa con efectos políticos, en cuanto crea mundo y tiene la capacidad de “hacer hacer”, a distancia, a través del uso de los objetos que elabora. Ahora bien, como se sabe, es imposible pensar esas capas temporales sin las espaciales; ambas se encuentran entrelazadas en distintas escalas humanas y no humanas (Morton 2016, 10), de tal modo que cualquier análisis exige un ejercicio de complejización conceptual. En este artículo hemos sido más modestas, puesto que hemos expuesto una breve reflexión sobre los efectos temporales que tuvo la

pandemia en las acciones performáticas de las estudiantes de diseño y hemos identificado gestos metodológicos que, desde nuestra perspectiva, son aperturas para pensar cómo producimos conocimientos en los contextos académicos.

De este modo, en nuestro recorrido, creemos haber mostrado nudos importantes, que permiten argumentar que el surgimiento de temporalidades lentas, contrapuestas a las del turbocapitalismo, puede generar malestares compartidos (pérdida de visión del futuro, ansiedad, estados de confusión), pero también crear las condiciones para la emergencia de metodologías que desordenan los principios dados en las investigaciones que se aprenden a hacer en las universidades. En efecto, las diferentes situaciones metodológicas performadas por las estudiantes (las conversaciones largas, el trabajo a fuego lento, la elección de escalas locales de investigación, la experimentación con los lenguajes, las interacciones raras con los objetos) durante el desarrollo de los proyectos pusieron en evidencia una profunda labor de inventiva cuyo valor radica en la posibilidad de transformar los problemas y ser transformadas por ellos.

Esta afectación mutua tiene que ver con lo que fue una súbita interrupción del flujo del tiempo y del espacio y, en consecuencia, con las relaciones humanas y más que humanas tejidas durante esas semanas. Desde nuestra perspectiva, este tejido dio lugar a una suerte de variación en el movimiento de las cosas y las personas, un desorden, un caos, una desorientación, en suma, una proliferación de situaciones *queer*. Así, cuando Tamara dice: “Nunca pensé que ese tema se lo podría acercar a las personas de las que estaba hablando”, ocurren cosas que merecen nuestra atención, como el planteamiento de gestos epistemológicos —y, por tanto, políticos— que no se habían propuesto previamente y que, sin embargo, le dan un sentido completamente distinto a la investigación, que deviene colaborativa, horizontal y situada.

Creemos que atender a esa proliferación de situaciones es una responsabilidad pedagógica en la medida en que puede dar pie a decisiones metodológicas que son acompañadas por la emergencia de sensibilidades cercanas a aquello que Simone Weil llama el *estado de espera atenta* (2009). Este es una predisposición que solo puede aparecer cuando aquel que investiga (y vive) es capaz de habitar una presencia en la que los mundos invisibles empiezan a emerger. La presencia es la actitud atenta y vigilante que subyace a los modos de atención desplegados a través de las redes que forman las complejas relaciones con lo sensible y lo conocible. Todas aquellas formas que surgen en la desaceleración (el cuidado del proceso, las fugas, la desorientación, la observación de una misma o la atención sobre los procesos) nos hablan. Nos señalan caminos

metodológicos capaces de generar breves, pero profundas, modificaciones en los modos en que percibimos el mundo y nuestro lugar en él.

Millones de cosas de orden externo se presentan a mis sentidos, pero nunca realmente entran a mi experiencia. ¿Por qué? Porque no me generan interés. Mi experiencia es aquello a lo que decido poner atención. Solo aquellas cosas que noto moldean mi mente —sin interés selectivo, mi experiencia es un caos total—. Solo el interés acentúa y enfatiza —luz y sombra, fondo y figura—, en una palabra, perspectiva inteligible. (James 1950, 402-403)

Referencias

- Adam, Barbara.** 1995. *Timewatch: The Social Analysis of Time*. Oxford: Polity Press.
- . 1998. *Timescapes of Modernity: The Environment and Invisible Hazards*. Londres: Routledge.
- . 2004. *Time*. Oxford: Polity Press.
- Agamben, Giorgio.** 2001. *Medios sin fin: notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos.
- Ahmed, Faheem, Na'eem Ahmed, Christopher Pissarides y Joseph Stiglitz.** 2020. "Why Inequality Could Spread COVID-19". *The Lancet Public Health* 5 (5): 240-283. [https://doi.org/10.1016/S2468-2667\(20\)30085-2](https://doi.org/10.1016/S2468-2667(20)30085-2)
- Ahmed, Sara.** 2019. *Fenomenología queer: orientaciones, objetos, otros*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Aho, James.** 1998. *The Things of the World: A Social Phenomenology*. Londres: Bloomsbury Publishing.
- Bear, Laura, Karen Ho, Anna Lowenhaupt Tsing y Sylvia Yanagisako.** 2015. "Gens: A Feminist Manifesto for the Study of Capitalism". Society for Cultural Anthropology, Theorizing the Contemporary, 30 de marzo. <https://culanth.org/fieldsights/gens-a-feminist-manifesto-for-the-study-of-capitalism>
- Belloso Martín, Nuria.** 2020. "La multidimensionalidad de una pandemia: sociedad y derecho en la era del post-coronavirus". *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho* 43: 22-45. <https://doi.org/10.7203/CEFD.43.17445>
- Berardi, Franco.** 2017. *Fenomenología del fin: sensibilidad y mutación conectiva*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Burroughs, John.** 2018. *El arte de ver las cosas*. Madrid: Errata Naturae.
- Butler, Judith.** 2022. *¿Qué mundo es este? Fenomenología y pandemia*. Barcelona: Arcadia.

- Cadena, Marisol de la y Mario Blaser.** 2018. *A World of Many Worlds*. Durham: Duke University Press.
- Callén, Blanca, Mara Martínez Morant y Ramon Rispoli.** 2018. “(Re)diseño desobediente: recrear mundos y abrir posibles”. *Inmaterial. Diseño, Arte y Sociedad* 3 (5): 5-19. <https://raco.cat/index.php/Inmaterial/article/view/343371>
- Cantó-Milà, Natàlia, Mariona Moncunill-Piñas y Swen Seebach.** 2020. “Imaginaris de no-futuro de los jóvenes: mapeando futuros no deseados”. *Cuadernos de Teoría Social* 6 (11): 121-53. <https://cuadernosdeteoriasocial.udp.cl/index.php/tsocial/article/view/101>
- Cristiano, Javier Luis.** 2020. “Los tiempos de la mercancía: las lógicas temporales del capitalismo”. *Revista Colombiana de Sociología* 43 (1): 261-277. <https://doi.org/10.15446/rcs.v43n1.74168>
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari.** 2010. *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Dueto, Paula.** 2021. “Cuerpos acelerados: un análisis de los efectos de la temporalidad neoliberal en la subjetividad”. *Revista de Historia de las Ideas Políticas* 24 (3): 505-517. <https://doi.org/10.5209/rpub.79248>
- Escobar, Arturo.** 2000. “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander y Santiago Castro-Gómez, 68-87. Buenos Aires: Clacso.
- . 2017. *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.
- Fabian, Johannes.** 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Columbia: Columbia University Press.
- Ferreira, Bruna Mariz Bataglia.** 2020. “A desaceleração gerada pela COVID-19 e o papel temporalizador do direito”. En *COVID-19 e direito brasileiro: mudanças e impactos*, editado por Ezilda Melo, Lize Borges, Marco Aurélio Serau Junior, Andrea Leal, Francisco de Assis Barbosa Junior y Alana Emanuelle Plucinski Vicente, 45-58. São Paulo: Tirant lo Blanch.
- Fisher, Mark.** 2016. *Realismo capitalista: ¿no hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.
- Flores, Valeria.** 2013. *Interrupciones: ensayos de poética activista. Escritura, política, pedagogía*. Neuquén: La Mondonga Dark.
- Godard, Jean-Luc.** 2008. *Une catastrophe*. Cortometraje documental. Francia.
- Gomes, Christianne y Rodrigo Elizalde.** 2009. “Trabajo, tiempo libre y ocio en la contemporaneidad: contradicciones y desafíos”. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana* 8 (22): 249-266. <https://scielo.conicyt.cl/pdf/polis/v8n22/art15.pdf>

- Imran, Saima Sarir, Mamoon Khan Khattak, Intikhab Alam y Seema Zubair.** 2021. "Analysis of the Multidimensional Impacts of Corona Virus Disease-2019 (COVID-19) Pandemic". *Humanities & Social Sciences Reviews* 9 (1): 96-105. <https://doi.org/10.18510/hssr.2021.919>
- Ingold, Tim.** 2018. *Llevando la vida: antropología y educación*. Santiago de Chile: UAH Ediciones.
- James, William.** 1995. *The Principles of Psychology*. Nueva York: Dover.
- Latour, Bruno.** 2001. *La esperanza de Pandora: ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa.
- Lowenhaupt Tsing, Anna.** 2017. *La seta del fin del mundo: sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas*. Madrid: Capitan Swing.
- Maldonado, Eduardo.** 2021. "De la ciencia lenta al pensar: el horizonte de la sabiduría". *Revista Thelos* 1 (12): 18-37. <https://thelos.utem.cl/articulos/de-la-ciencia-lenta-al-pensar-el-horizonte-de-la-sabiduria/>
- Maturana, Humberto R. y Francisco J. Varela.** 1987. *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*. Nueva York: Shambhala.
- Morton, Timothy.** 2016. *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence*. Nueva York: Columbia University Press.
- Moscoso, María Fernanda.** 2016. "Etnografía a lo bruto: un *opening* de datos muy salvaje". *Revista de Antropología Experimental* 16: 391-396. <https://doi.org/10.17561/rae.v0i16.2900>
- . 2019. "El gato, la hormiga y el caballo: sensibilidad etnográfica y atención plena". En *Piscina: investigación y práctica artística, maneras y ejercicios*, editado por Rita Sixto y Usoa Fullaondo, 121-133. Bilbao: Ediciones laSIA.
- . 2023. *Hostal España: el gesto hospedante, la etnografía hospedante*. León: Editorial Menoslobos.
- Parker, Stanley.** 2022. *The Sociology of Leisure*. Nueva York: Routledge.
- Pérez Orozco, A.** 2021. "Diagnóstico de la crisis y respuestas desde la economía feminista". *Revista de Economía Crítica* 1 (9): 131-144. <https://revistaeconomiacritica.org/index.php/rec/article/view/462>
- Rosa, Hartmut.** 2016. *Alienación y aceleración: hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Madrid: Katz.
- Said, Edward.** (1978) 1990. *Orientalismo*. Madrid: Ediciones Libertarias.
- Stengers, Isabelle.** 2017. *Otra ciencia es posible: manifiesto por una desaceleración de las ciencias*. Barcelona: Ned Ediciones.

- . 2023. “Prestar atención”. En *El eclipse de la atención*, coordinado por Amador Fernández-Savater y Oier Etxeberria, 79-86. Barcelona: Ned Ediciones.
- Thompson, E. P.** 1967. “Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism”. *Past and Present* 38 (1): 56-97. <https://doi.org/10.1093/past/38.1.56>
- Valenzuela, Hugo, Luis Reygadas y Francisco Cruces.** 2015. “Mi trabajo es mi vida. La incrustación de los mundos de la vida y del trabajo en empresas españolas”. *REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 150: 191-210. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5060183>
- Varela, Francisco J.** 2010. “La belleza del pensar - 2001”. Video de YouTube, publicado el 10 de julio por “humanista”. <https://www.youtube.com/watch?v=3-VydyPdhhg>
- Varela, Francisco J., Evan Thompson y Eleanor Rosch.** 1991. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: The MIT Press.
- Weil, Simone.** 2009. *A la espera de Dios*. Madrid: Trotta.
- Weszkalnys, Gisa.** 2015. “Geology, Potentiality, Speculation: On the Indeterminacy of First Oil”. *Cultural Anthropology* 30 (4): 611-639. <https://doi.org/10.14506/ca30.4.08>

Panorama quilombola

José Maurício Arruti, ed.

Campinas, São Paulo: Unicamp, BCCL, 2022 (243 pp.)

<https://doi.org/10.20396 / ISBN9786588816417>

Recibida: 31/03/2023 • Aprobada: 23/10/2023 • Publicada: 01/05/2024

Luz Stella Rodríguez Cáceres

Investigadora independiente, Brasil

lunsella@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9452-3907>

El 20 de noviembre de 2003 salió a la luz el Decreto 4887 en Brasil, una resolución que tenía por objeto reglamentar el procedimiento administrativo para la identificación, el reconocimiento, la delimitación, la demarcación y la titulación de las tierras ocupadas por las comunidades remanentes de los quilombos, como fueron definidas en el artículo 68 del Acto de las Disposiciones Constitucionales Transitorias (ADCT) de la Constitución brasileña de 1988. La carta magna diseñó una nueva perspectiva basada en el multiculturalismo y abrió el diálogo intercultural con estas comunidades, dando centralidad al necesario reconocimiento de sus tierras. Aunque el artículo 68 del ADCT se atenía a los preceptos de la Convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), su reglamentación mediante el Decreto 4887 demoró cerca de quince años. Y, cuando sucedió, la respuesta de las fuerzas conservadoras del Brasil fue agresiva: el Decreto 4887 fue acusado de ser inconstitucional por el antiguo partido Demócratas (DEM), que interpuso la Acción Directa de Inconstitucionalidad (ADI) 3239 para pedir su anulación.

Desde la perspectiva quilombola, el Decreto 4887 contiene un derecho fundamental de extrema relevancia que se funda en la valorización y el respeto de las diferencias, y en el reconocimiento de los diversos grupos que componen la nación

brasileña. Fue con esa convicción que la Coordinación Nacional de Articulación de Comunidades Negras Rurales Quilombolas (Conaq) movilizó a académicos, políticos, juristas, artistas, movimientos sociales y organizaciones del tercer sector y logró llamar la atención sobre la injusticia que estaba por acontecer. Finalmente, en 2018, después de años de tensión e incertidumbres, el Supremo Tribunal Federal de Brasil (STF) declaró la validez del decreto y la ADI 3239 fue juzgada como improcedente, lo que garantizó la posesión de las tierras por parte de aquellos que se autorreconocen como quilombolas.

Adicionalmente, la decisión del STF eliminó la tesis del llamado “marco temporal”, un fantasma que cada tanto es despertado en Brasil para poner en vilo las conquistas territoriales de indígenas y quilombolas. Según esa tesis, las tierras ocupadas por los grupos remanentes de los quilombos serían tituladas solamente a las comunidades que estaban en posesión de ellas hasta el momento de la promulgación de la Constitución, lo que eliminaría la posibilidad de titulación a aquellas que hubieran sido desalojadas antes de 1988 o provocaría la revisión de territorios ya demarcados.

Al cumplirse veinte años de la promulgación del Decreto 4887, nada más oportuno que el libro *Panorama quilombola*, editado por José Maurício Arruti, el cual aborda aspectos históricos, jurídicos y administrativos de la lucha quilombola, atravesados por la construcción de subjetividades y demandas de acceso a justicia, derechos y servicios básicos en medio de las variables coyunturas políticas de los últimos años. Los textos que componen el libro brindan una amplia perspectiva de lo que han sido los 35 años de la lucha quilombola en Brasil en busca del reconocimiento de los derechos civiles y territoriales de las comunidades negras urbanas y rurales.

Esas reflexiones son también una ventana hacia Brasil, país con el cual Colombia comparte el interés común en los movimientos sociales de las comunidades negras que buscan la demarcación territorial a partir de la promulgación de la Ley 70 de 1993, fruto del artículo transitorio 55 de la Constitución Política de Colombia de 1991. Esta norma no solo impactó de forma significativa el ordenamiento territorial de la región del Pacífico colombiano, sino que ayudó a redefinir subjetividades en torno de la negritud. En relación con Brasil, esa problemática exige la ejecución de comparaciones robustas que se actualicen con cierta continuidad, y que ciertamente no terminan con las similitudes enunciadas por los cuerpos jurídicos nacionales, ni se agotan en las diferencias geográficas, las distancias socioculturales y las especificidades históricas que deberían hacer parte de nuestro mutuo repertorio.

Los derroteros políticos de los movimientos sociales y los desafíos de la puesta en marcha de políticas públicas con enfoque étnico, dirigidas a brindar atención

integral, protección y garantía de derechos que cualifiquen la respuesta institucional para la reparación de inequidades, son algunos de los posibles caminos para ampliar nuestra mirada hacia Brasil. Esa oportunidad nos es brindada por el libro *Panorama quilombola*, producto del proyecto “Quilombos: memorias, configuraciones regionales y los desafíos de la desdemocratización”, desarrollado por el Núcleo Afro-Cebrap (Centro Brasileño de Análisis y Planeamiento) en alianza con el Laboratorio de Investigación y Extensión con Pueblos Tradicionales Amerindios y Afroamericanos de la Universidad de Campinas, en São Paulo¹.

Fruto de una producción colectiva, el libro ofrece un pertinente balance de las conquistas de las comunidades quilombolas a partir de su lucha y de la articulación entre la academia y la militancia, la universidad y los movimientos sociales. Uno de los méritos del trabajo es su acertado enfoque multidisciplinar, pues la complejidad de la problemática quilombola requiere miradas abarcadoras y transversales que en el libro van desde la pedagogía hasta el derecho, pasando por la sociología, la historia y la gestión ambiental. Así, los autores, sin reivindicar las fronteras de sus saberes disciplinares, elaboraron textos y diagnósticos con un lenguaje comprensible acerca de los aspectos más importantes que atraviesan la vida cotidiana de las comunidades quilombolas rurales y urbanas, como el acceso a la salud, a la educación y a la justicia.

Orientado por el concepto de *alfabetización racial*, el libro se dirige tanto a la comunidad académica y sus programas de extensión como a las comunidades y los movimientos sociales que emprenden experiencias autogestionadas de formación de profesores, militantes y líderes sociales. Los textos son cortos, ágiles y prescinden de la típica rigidez que torna tan indigeribles los escritos académicos para públicos más amplios. Sin embargo, su mérito es quizá también su punto frágil, pues temas fundamentales como la salud y la educación, que han tomado tanta fuerza en los últimos años en el escenario brasileño, terminan siendo poco profundizados en cuanto a la complejidad de sus dimensiones prácticas y a la puesta en marcha de políticas públicas.

El libro se divide en tres partes. La primera se titula “Quilombos y esfera pública”. En el primer estudio se aborda el acceso a la salud a partir de los desafíos que la pandemia del COVID-19 impuso. Estos retos terminaron por evidenciar de

.....

1 Panorama Quilombola es una línea de acción permanente del proyecto que tiene como objetivo monitorear las noticias y reportajes publicados en prensa y redes sociales acerca de las comunidades quilombolas. Esta línea de acción también es apoyada por el equipo Desigualdades Raciales y COVID-19 de Afro-Cebrap.

forma trágica las desigualdades y la falta de saneamiento que afectan a las comunidades negras rurales de Brasil, así como el racismo institucional (Werneck 2016, citado en Arruti 2022a) que obstaculizó la concretización de medidas eficaces para el acceso de los quilombolas al sistema público de salud.

Las estadísticas del Observatorio del COVID-19 en Quilombos son un oportuno indicador de esa situación. Al mismo tiempo, el libro presenta las respuestas y los mecanismos de mitigación del COVID-19 exigidos por los movimientos sociales, y también las medidas urgentes para controlar los efectos de la pandemia, como lo fue el proyecto de ley 1142/2020, una iniciativa parlamentaria dirigida al fortalecimiento del Sistema Único de Salud (SUS) para la extensión de los servicios a pueblos indígenas y posteriormente a los quilombolas. Ese proyecto, hoy una ley ordinaria, es de autoría de Joenia Wapichana, primera mujer indígena en ocupar un lugar en el parlamento brasileño. La Conaq, por su parte, también exigió la intermediación del STF mediante la Argumentación de Incumplimiento del Precepto Fundamental (ADPF, por su sigla en portugués) 742 para obligar al Gobierno a la distribución de canastas básicas; materiales de protección, higiene y desinfección, y agua potable.

La primera parte del libro ofrece una selección de noticias que, además de la pandemia, exploró representaciones sobre situaciones locales y regionales que por separado parecen dispersas, pero que fueron agrupadas analíticamente en cinco bloques temáticos: acciones gubernamentales, conflictos y violencias, cultura, elecciones y racismo.

La segunda parte está dedicada a la educación escolar quilombola y es introducida por una entrevista a Givânia Maria da Silva, doctora en sociología y una de las fundadoras de la Conaq. El recorrido de Givânia Maria da Silva es revelador de las experiencias que componen las trayectorias de la militancia quilombola. Ella, que fue elegida dos veces como concejal en el municipio de Salgueiro, en Pernambuco, por el Partido de los Trabajadores (PT), también fue coordinadora de la regularización agraria de los territorios quilombolas en el Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria (Incra)² y miembro del consejo directivo de la ONG Terra de Direitos. Su trayectoria, que se inicia en la Pastoral de la Tierra y en las comunidades eclesiales de base, y su experiencia como educadora en su

.....

2 El Incra es una institución creada en los años setenta, durante el periodo de la dictadura militar. Tenía como una de sus principales funciones ejecutar la política de colonización de la Amazonía para poner en acción el proyecto de “integración nacional” que orientaba las diversas políticas gubernamentales del momento.

comunidad la capacitan para la elaboración de los principales documentos federales relativos a la organización de la educación escolar quilombola, entendida como una herramienta de lucha política para la construcción de un modelo educativo vinculado a los saberes, las vivencias y la defensa de derechos en los territorios quilombolas. Sin embargo, temas como la política curricular, la formación docente y la gestión administrativa y pedagógica de las escuelas públicas, que serían importantes insumos para el debate de la educación quilombola, no resultan suficientemente desarrollados.

La tercera parte, intitulada “Acceso quilombola a la justicia”, aborda un tema urgente que ha ocupado extensamente la agenda quilombola brasileña y que expone las complejidades de la implementación de políticas diferenciadas cuando estas inmiscuyen actores como el Poder Judicial. Nuevamente, esta sección abre con una entrevista a Sandra Andrade, Vercilene Dias y Máira Moreira, responsables de la asesoría jurídica del Colectivo Joãzinho do Mangal de la Conaq, organización que se ha estructurado con apoyo de Terra de Direitos. En este diálogo se abordan las principales demandas agrarias que son atendidas por el colectivo, la actuación de las universidades, de las defensorías públicas, del Ministerio Público y la asesoría jurídica popular para el acceso a la justicia por parte de las comunidades. Esos asuntos remiten a la necesidad de promover las transformaciones esenciales para un sistema judicial más justo y señalan la urgencia de revisar las metodologías aplicadas en la enseñanza tradicional del derecho, en la cual todavía se reproduce el modelo colonial y racista de la sociedad.

En la entrevista son enunciadas algunas acciones para el fortalecimiento de los quilombos, como la creación de la Red Nacional de Abogados y Abogadas Quilombolas. Entre las acciones de esta red se destaca el apoyo dado a los bachilleres negros en el campo del derecho para que aprueben los exigentes exámenes de la Orden de los Abogados de Brasil (OAB), los cuales los habilitan a litigar. Los temas debatidos en la entrevista forman un diálogo entre los derechos de las comunidades y el funcionamiento de las instituciones jurídicas brasileñas, sus jerarquías, ritos y siglas, que no siempre son comprensibles para un público lego.

Sin embargo, a pesar de la alfabetización quilombola propuesta, hay un vacío en cuanto a la necesidad de una alfabetización jurídica, un tema que ciertamente amerita futuras elaboraciones, pues superar el obstáculo que dificulta la interlocución entre los derechos y el derecho pasa por incorporar la producción del saber jurídico y los significados que los operadores del campo atribuyen a las leyes y normas. En otras palabras, superar el cisma entre las experiencias vividas por esos grupos y el poder de la rama judicial implica necesariamente relativizar categorías

y conceptos, y deconstruir verdades consagradas en el nada fácil medio jurídico y del derecho.

La entrevista es seguida por cinco textos breves que abordan investigaciones sobre el tema. Un denominador común a ellos son los obstáculos para la realización de los derechos quilombolas, entre los que se encuentran las trabas burocráticas de las instituciones que componen el mosaico de las etapas de la titulación. Las propias instituciones carecen de estructuras y los funcionarios ralentizan los procesos. Un cálculo de Terra de Direitos pronostica que, con el ritmo actual de titulación, los 1 716 procesos que están en tramitación, y que no representan la demanda real, requerirían 1 170 años para su conclusión. Estamos hablando de demoras seculares que colocan a los quilombolas como las víctimas de la *violencia lenta* institucional a la que Rob Nixon (2011) se ha referido.

En la introducción del libro, el editor nos recuerda que los procesos para la titulación son extremadamente lentos. La base de informaciones geográficas y estadísticas sobre los indígenas y quilombolas del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE) dice que para 2020 había en Brasil 6 023 localidades quilombolas distribuidas por 1 674 municipios del país. Pero, de acuerdo con el Incra, responsable de la titulación de los territorios tradicionales quilombolas, para 2019 solo 1 747 comunidades quilombolas habían hecho el requerimiento de apertura de proceso. De estas, apenas 278 habían sido contempladas en la elaboración del “Informe técnico de identificación y delimitación” (RTID, por su sigla en portugués), una de las primeras etapas del largo proceso para alcanzar la titulación definitiva de los territorios tradicionales de esas comunidades. Para esa fecha solo 124 comunidades habían conseguido culminar el proceso.

Los impases también se derivan de la falta de voluntad política. En el caso del Incra, su presupuesto ha venido siendo drenado y particularmente estrangulado con la subida al poder de los Gobiernos de derecha que siguen al pie de la letra la pauta neoliberal. Rodrigues Held y Treccani (2022) exponen que, en 2019, en pleno auge del Gobierno de Bolsonaro, hubo una reducción del 93 % del presupuesto para la regularización agraria en todo el país, en comparación con el presupuesto del año 2009. Se trató, sin sombra de dudas, de una auténtica asfixia del Incra, que de esa forma se vio inviabilizado y de manos atadas para hacer levantamientos catastrales, relatorías técnicas, trabajos de campo y, principalmente, el pago de indemnizaciones a hacendados y latifundistas.

Frente a la paralización de los procesos agrarios por vía administrativa, algunas pocas comunidades han apelado a la judicialización de la regularización agraria. Al dar ese paso, enfrentan la falta de acceso a defensores públicos,

resoluciones judiciales que pueden demorar años y la propia actuación del Poder Judicial, que no siempre es favorable a la reparación de injusticias. De este modo, el tema de la judicialización ha venido ganando importancia y se manifiesta en la creciente producción de investigaciones tanto en el campo del derecho como en el de las ciencias sociales. Un ejemplo valioso es el mapeo de las decisiones judiciales levantado por Jorge y Leme (2022) en otro de los artículos del libro.

De esta forma, otro de los impedimentos para la garantía de derechos se encuentra dentro del propio sistema jurídico: sus acciones tienen un peso enorme en la producción jurídica de la desigualdad. Un punto alto de los análisis de la última parte del libro consiste en poner a los cuerpos jurídicos en un espacio social y cultural concreto, al demostrar que los valores morales del segmento social al que pertenecen los jueces influyen fuertemente las prácticas de derecho y las decisiones judiciales, que frecuentemente son selectivas tanto en la concesión de privilegios, confundidos con derechos, como en la distribución desigual de deberes y penalidades. Como nos recuerda Geertz (2007), es por tal motivo que el derecho y el sistema penal y de justicia no deben ser estudiados de forma disociada de su campo social de actuación; ambos son parte integrante de la sociedad y de su aspecto normativo.

En el caso brasileño, sectores mayoritarios del derecho y del sistema jurídico se alinearon con las políticas conservadoras y discriminatorias que se han encargado de la manutención de un sistema de justicia arcaico. Pereira y Mirand (2022) califican al sistema de justicia brasileño como uno de los responsables de la violación de los derechos humanos. En consecuencia, comprender el campo jurídico y sus ambigüedades e intentar superarlas es prioritario para la realización de los derechos quilombolas.

Las acciones del sistema judicial comprueban el racismo institucional, que se caracteriza tanto por las interpretaciones obsoletas de las normas como por el uso de definiciones históricas o arqueológicas de lo que sería un quilombo. Y es que para comprender el campo semántico del término *quilombo*, surgido de la idea del refugio de negros esclavizados fugitivos y extendido hasta la práctica de resistencia de la cultura afrobrasileña de hoy, es preciso trazar un recorrido histórico conceptual. Evitarlo es impedir la afirmación de los principios de justicia social que deberían guiar la actuación de las instituciones dirigida a esos nuevos sujetos sociales.

A lo largo de los 35 años de luchas, la escalada de violencia también se ha sentido en las vías de hecho, que se intensificaron con el aval que el Gobierno de Bolsonaro otorgó. Las comunidades han sido víctimas de amenazas, y hasta de

desalojos; han sufrido agresiones físicas y asesinatos perpetrados por latifundistas y milicias en el marco de la especulación agraria, los nuevos megaproyectos de infraestructura y la expansión de la agricultura industrial para la exportación de materias primas, que, en su afán de lucro, se apropia de más y más tierras, muchas veces con desalojos autorizados por el Estado. Paulo Alentejano (2020, citado en Arruti 2022a) muestra cómo se dio un crecimiento de los conflictos en el campo brasileño en los últimos años; 2019 fue el año con mayor número de conflictos de la década, con un aumento del 23 % con relación al 2018.

Como se ve, el camino para el reconocimiento de los derechos de propiedad sobre tierras históricamente ocupadas por comunidades negras rurales y urbanas en Brasil ha sido arduo y ha estado marcado no solo por las disputas *in situ*, sino también en el propio plano jurídico. Leite (2022) argumenta que la experiencia brasileña demuestra que el reconocimiento formal de los derechos no es suficiente para garantizar su realización, pues si los derechos son nuevos, las estructuras sociales y jurídicas siguen alineadas con el racismo, la explotación y la opresión que ejercen las élites económicas del país, empeñadas en mantener actualizado el viejo orden burgués.

Arruti (2022a) coincide con otros intelectuales brasileños que afirman que, a partir del golpe parlamentario de 2016, las políticas para quilombos comenzaron a ser desmontadas, y fueron prácticamente sepultadas desde 2018. Con todo, esa afirmación demanda cautela, si consideramos las acciones de Gobiernos progresistas como los del PT, que, al mismo tiempo que asumían un compromiso con las políticas sociales, lo hacían con los proyectos neodesarrollistas. Siempre será necesario recordar que la apertura de nuevos territorios para el avance de la soya, la minería y otras materias primas se dio en detrimento de la política ambiental y del reconocimiento territorial de los pueblos indígenas y quilombolas. Si el deterioro de la reglamentación ya venía en curso, con Bolsonaro les fue declarada una guerra sin cuartel a los grupos étnicos. Con su elección en 2018, las fuerzas económicas en torno a la agroindustria, el neoextractivismo, la minería y el armamento dejaron al descubierto una violencia sin disfraz. En el Gobierno de Bolsonaro, el recrudecimiento de la violencia lenta institucional le dio paso a lo que Zhouri (2022) denominó *violencia desnuda y cruda*, palpable en una política antiambiental, antindígena y antiquilombola ejercida de manera pragmática y sin escrúpulos.

Ese es entonces el contexto político que han enfrentado las comunidades quilombolas en Brasil. Por ello, la abarcadora recopilación de asuntos hecha en *Panorama quilombola*, además de una pertinente reflexión sobre los desafíos

enfrentados por estas comunidades, es un plan de trabajo y una apertura de caminos para ser explorados, más allá de las conocidas demandas por la demarcación territorial.

Referencias

- Arruti, José Mauricio.** 2022a. Introdução. En Arruti 2022b, 8-18.
- Arruti, José Mauricio, ed.** 2022b. *Panorama quilombola*. Campinas: Unicamp, BCCL.
- Constitución Política de Colombia.** 1991. <https://www.mininterior.gov.co/normativas/por-la-cual-se-desarrolla-el-articulo-transitorio-55-de-la-constitucion-politica-y-su-objeto-es-reconocer-a-las-comunidades-negras-que-han-venido-ocupando-tierras-baldias-en-las-zonas-rurales-riberen/>
- Constituição da República Federativa do Brasil.** 1988. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm
- Decreto 4887.** 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm
- Geertz, Clifford.** 2007. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes.
- Jorge, Amanda Lacerda y Alessandro André Leme.** 2022. “Comunidades quilombolas e a disputa pelo direito ao território nos tribunais federais”. En Arruti 2022b, 189-200.
- Leite, Matheus de Mendonça Gonçalves.** 2022. “Direitos quilombolas e justiça popular: agora a luta é pela democratização do poder judiciário brasileiro”. En Arruti 2022b, 172-178.
- Ley 70.** 1993. Por la cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la Constitución Política. http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/ley_0070_1993.html
- Nixon, Rob.** 2011. *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge, Massachusetts; Londres: Harvard University Press.
- Pereira, Alexander Lucas y Lara Prata Mirand.** 2022. “Judicialização como instrumento de ativismo social e judicial em defesa do território”. En Arruti 2022b, 181-187.
- Rodrigues Held, Thaisa Maira y Girolamo Domenico Treccani.** 2022. “Quilombolas e justiça socioambiental: notas sobre a judicialização da regularização fundiária”. En Arruti 2022b, 165-170.

Zhuri, Andréa. 2022. “O antiambientalismo no Brasil: da violência lenta à violência nua”. En *Infraestrutura para produção de commodities e povos etnicamente diferenciados: efeitos e danos da implantação de grandes projetos de desenvolvimento em territórios sociais*, editado por Marcos Cristiano Zucarelli *et al.*, 105-145. Rio de Janeiro: Mórula.