

rca

revista colombiana de antropología

60 / 3

SEP.-DIC. 2024

e-ISSN: 2539-472X

BOGOTÁ, COLOMBIA



ICANH



rca

revista colombiana de antropología

60 / 3

SEP.-DIC. 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
Cristóbal Bonelli

University of Amsterdam, Países Bajos
Bastien Bosa
Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Colombia

Alejandro Camargo
Universidad del Norte, Colombia

Silvia Citro
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Juan Guillermo Martín
Universidad del Norte, Colombia

Valentina Pellegrino
Museum of the City of New York, Estados Unidos

Natalia Quiceno Toro
Universidad de Antioquia, Colombia

Esteban Rozo Pabón
Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Daniel Ruiz-Serna
McGill University, Canadá

Rihan Yeh
University of California, Estados Unidos

Gabriela Zamorano Villarreal
Ciesas, México

Comité científico
Claudia Briones

Universidad de Buenos Aires
Manuel Delgado

Universidad de Barcelona
Arturo Escobar

The University of North Carolina at Chapel Hill
Christian Gros

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

Claudio Lomnitz
Columbia University in the City of New York

Alain Musset
L'École des Hautes Études en Sciences Sociales

María Clemencia Ramírez
Investigadora honoraria, ICANH

Alcida Rita Ramos
Universidad de Brasilia

Joanne Rappaport
Georgetown University

Peter Wade
Manchester University



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

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

Matachín gato, fotografía de María Pierina Lucco García

Correspondencia yanje

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:

Lina Rosa Berrío Palomo, Ciesas, Pacífico Sur, México

Salima Cure, investigadora independiente, Colombia

Pablo Jaramillo, Universidad de los Andes, Colombia

Sofía Lara-Largo, Universidad de Caldas, Colombia

Germán Leyva Valdez, Universidad Intercultural del Estado de México, México

Martha Luz Machado, investigadora independiente, asociada al Grupo de Estudios Afrocolombianos de la Universidad Nacional de Colombia, Ámsterdam

Carlos Andrés Meza R., Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colombia

María Laura Pensa, University of Michigan, Estados Unidos

Canela Reyes, investigadora independiente, Colombia

Manuela Rodríguez, Conicet, Argentina

Rolando Silla, Universidad Nacional de San Martín / Conicet, Argentina

Caroline White-Nockleby, Massachusetts Institute of Technology, Estados Unidos

Gabriela Zamorano Villarreal, Ciesas, México

Contenido

Artículos

- e2686 El alma/cuerpo toba y la espiritualidad ranquel, entre religión y animismos
[Antonela dos Santos](#)
[Florencia Tola](#)
- e2671 Corporalidades afrodescendientes en el Pacífico colombiano
[Eduardo Restrepo](#)
- e2778 Contra las teleologías. Un ejercicio de reflexividad en torno a acciones cotidianas de personas con ancestros mapuche
[Paula Inés Cecchi](#)
- e2696 La Alianza de Mujeres Indígenas en Ciudad: agencia cultural y participación política desde la creación audiovisual
[Laura Ximena Triana Gallego](#)
- e2710 Cenizas del Antropoceno: omisiones de carbón y estratigrafía tóxica en Tocopilla (Chile)
[Cristóbal Bonelli](#)
[Damir Galaz-Mandakovic](#)
[Marina Weinberg](#)
[Valentina Figueroa](#)
[Gabrielle Hecht](#)
- e2684 Parranda a dos tiempos. La muerte lenta del matachín de Capitanejo
[María Pierina Lucco García](#)

Reseñas

- e2767 Reseña de *Correspondencias: cartas al paisaje, la naturaleza y la tierra*, Tim Ingold
[María Camila Montalvo-Senior](#)
- e2876 Reseña de *When Forests Run Amok: War and Its Afterlives in Indigenous and Afro-Colombian Territories*, Daniel Ruiz-Serna
[Diego Cagüañas Rozo](#)

Content

Articles

- e2686 Soul/Body and Spirituality from Toba and Ranquel Perspectives, between Religion and Animisms
[Antonela dos Santos](#)
[Florencia Tola](#)
- e2671 Afro-Descendant Corporalities in the Colombian Pacific
[Eduardo Restrepo](#)
- e2778 A Reflexivity Exercise against Teleologies. An Exercise in Reflexivity around Daily Actions of People with Mapuche Ancestors
[Paula Inés Cecchi](#)
- e2696 Indigenous Women's Alliance in the City: Agency and Political Participation through Audiovisual Creation
[Laura Ximena Triana Gallego](#)
- e2710 Anthropocene Ashes: Carbon Omissions and Toxic Stratigraphy in Tocopilla (Chile)
[Cristóbal Bonelli](#)
[Damir Galaz-Mandakovic](#)
[Marina Weinberg](#)
[Valentina Figueroa](#)
[Gabrielle Hecht](#)
- e2684 Two-time *Parranda*. The Slow Death of the *Matachín* of Capitanejo
[María Pierina Lucco García](#)

Reviews

- e2767 Review about *Correspondencias: cartas al paisaje, la naturaleza y la tierra*, Tim Ingold
[María Camila Montalvo-Senior](#)
- e2876 Review about *When Forests Run Amok: War and Its Afterlives in Indigenous and Afro-Colombian Territories*, Daniel Ruiz-Serna
[Diego Cagüeñas Rozo](#)

Contenido

Artículos

- e2686 A alma/corpo Toba e a espiritualidade Ranquel, entre religião e animismos
[Antonela dos Santos](#)
[Florencia Tola](#)
- e2671 Corporalidades afrodescendentes no Pacífico colombiano
[Eduardo Restrepo](#)
- e2778 Contra as teleologias. Um exercício de reflexividade em torno das ações cotidianas de pessoas com ancestrais
[Paula Inés Cecchi](#)
- e2696 A Aliança de Mulheres Indígenas na Cidade: agência cultural e participação política desde a criação audiovisual
[Laura Ximena Triana Gallego](#)
- e2710 Cinzas do Antropoceno: omissões de carbono e estratigrafia tóxica em Tocopilla (Chile)
[Cristóbal Bonelli](#)
[Damir Galaz-Mandakovic](#)
[Marina Weinberg](#)
[Valentina Figueroa](#)
[Gabrielle Hecht](#)
- e2684 *Parranda* a dois tempos. A morte lenta do *matachín* de Capitanejo
[María Pierina Lucco García](#)

Resenhas

- e2767 Resenha de *Correspondencias: cartas al paisaje, la naturaleza y la tierra*, Tim Ingold
[María Camila Montalvo-Senior](#)
- e2876 Resenha de *When Forests Run Amok: War and Its Afterlives in Indigenous and Afro-Colombian Territories*, Daniel Ruiz-Serna
[Diego Cagüañas Rozo](#)

El alma/cuerpo toba y la espiritualidad ranquel, entre religión y animismos

Soul/Body and Spirituality from Toba and Ranquel Perspectives, between Religion and Animisms

A alma/corpo Toba e a espiritualidade Ranquel, entre religião e animismos

Recibido: 28/09/2024 • Aprobado: 15/05/2024 • Publicado: 01/09/2024

Antonela dos Santos

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina
antodos@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-5820-1014>

Florencia Tola

Universidad Nacional General San Martín (Idaes) / Conicet, San Martín, Argentina
tolatoba2015@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-6777-4575>

Resumen

En este texto exploraremos la manera en que conceptos como *animismo* u *ontología*, de larga tradición en antropología, han sido movilizados para dar cuenta de las relaciones que los indígenas tobas y ranqueles de Argentina establecen con ciertos seres no-humanos y con el entorno. Buscamos mostrar que, aunque hayan utilizado el mismo término (*animismo*), las etnografías sobre estos pueblos han ido corriéndose desde las preocupaciones por los fenómenos religiosos y la distinción entre cuerpo y alma, o entre trascendencia e inmanencia, hacia acercamientos interesados por la forma en que estos indígenas componen, desde hace siglos, su mundo en relación con diversos agentes no-indígenas. Sostendremos que esta particularidad nos incita a realizar pequeñas modificaciones a las teorías sobre animismos y ontologías —que han tendido a perpetuar la distinción entre el Occidente moderno y los mundos indígenas, ambos concebidos como colectivos homogéneos— para que ellas puedan

explicar también la forma en que tobas y ranqueles componen, con hibridez y contradicciones, sus mundos del *in-between*.

Palabras clave: animismo, religión, cuerpo, alma, espiritualidad, pueblos indígenas

Abstract

In this text we will explore how concepts with a long tradition in anthropology, such as *animism* or *ontology*, have been mobilized to explain the relationships that the Toba and Ranquel indigenous peoples of Argentina establish with certain non-human beings, and with the environment. We seek to show that, although using the same term (*animism*), ethnographies of these peoples have been shifting in recent years from concerns with religious phenomena and the distinction between body and soul, or transcendence and immanence, towards approaches interested in the ways in which these indigenous peoples have, for centuries, composed their world in relation to various non-indigenous agents. We will argue that this particularity leads us to make minor modifications to theories of animisms and ontologies —which have tended to perpetuate the distinction between the modern West and the indigenous worlds, both conceived as homogeneous collectives— so that they can also account for the ways in which Toba and Ranqueles compose their in-between worlds with hybridity and contradictions.

Keywords: animism, religion, body, soul, spirituality, indigenous peoples

Resumo

Neste texto exploraremos a maneira em que conceitos como *animismo* ou *ontologia*, de longa tradição na antropologia, foram mobilizados para dar conta das relações que os indígenas Tobas e Ranqueles da Argentina estabelecem com certos seres não-humanos e com o entorno. Procuramos mostrar que, embora utilizassem o mesmo termo (*animismo*), as etnografias sobre esses povos têm se deslocado desde preocupações com os fenômenos religiosos e com a distinção entre corpo e alma, ou entre transcendência e imanência, para abordagens interessadas no modo em que esses indígenas construíram, durante séculos, seu mundo em relação a diversos agentes não-indígenas. Defenderemos que esta particularidade nos encoraja a fazer pequenas mudanças nas teorias sobre animismos e ontologias — que tendem a perpetuar a distinção entre o Ocidente moderno e os mundos indígenas, ambos os dois concebidos como coletivos homogêneos — para que também possam explicar a forma em que os Tobas e os Ranqueles compõem, com hibridismo e contradições, seus mundos do *in-between*.

Palavras-chave: animismo, religião, corpo, alma, espiritualidade, povos indígenas

Introducción

En un artículo dedicado al pluralismo ontológico y las distintas formas de simetrización antropológica, Philippe Descola define a la antropología como

un arte de descubrimiento sazonado con una pizca de aventura que no emana únicamente de los pueblos con los que uno comparte parcialmente su vida, sino también de lo inesperado de los caminos que uno elige para dejarse alterar por los demás y hacer algo con esto. (2017, 38)¹

Descola prosigue sosteniendo que lo que hace especial a nuestra disciplina es su constante movimiento entre la abstracción y la descripción, la inducción y la deducción, el conocimiento directo y el mediado, los conceptos locales y los universales.

Este texto ahonda en algunos de estos movimientos a partir de nuestras investigaciones etnográficas con dos pueblos indígenas de Argentina. Nos preguntamos concretamente —tal como diría Descola— qué hacer y cómo dejarnos alterar por el llamado de algunos ranqueles a *hacer la espiritualidad* y por la descripción del *alma*, elaborada por ciertos interlocutores tobas, como una afección corporal². Aunque tobas y ranqueles usan habitualmente palabras como *alma*, *espíritu*, *cuerpo*, *espiritualidad* y *creencia* para referir a parte de su universo sociocosmológico, es evidente que los sentidos que les atribuyen difieren de los habituales en el Occidente moderno y naturalista, donde la espiritualidad no se hace y donde el cuerpo y el alma son ámbitos separados. Frente a esta equivocidad, nos interesa reflexionar sobre los alcances y limitaciones de las categorías antropológicas que usualmente se han movilizado para abordar estos fenómenos. O, retomando nuevamente las palabras de Descola, profundizar en los caminos emprendidos por

1 Todas las traducciones al español son nuestras.

2 Los ranqueles o rankülche habitaron el centro de Argentina desde por lo menos el siglo XVIII. Los indígenas supervivientes de las campañas militares de comienzos del siglo XIX fueron reasentados en zonas aisladas y sus grupos familiares, desarticulados. Hacia la década de 1940, se dio un proceso migratorio generalizado desde las zonas rurales hacia las ciudades, con nuevos desmembramientos, otras prácticas cotidianas y el olvido selectivo de las formas tradicionales de ser y hacer. Después de años de repliegue, desde finales de la década de 1980, el pueblo ranquel ha protagonizado un proceso de reorganización y reivindicación pública de su pertenencia étnica. Antonela dos Santos realiza trabajo de campo etnográfico con personas y familias ranqueles desde el año 2013. Los tobas o qom, por su parte, pertenecen a la familia lingüística guaicurú y constituyen una de las mayores sociedades indígenas del Gran Chaco. Su sedentarización se produjo tras las incursiones militares que comenzaron en 1889. Durante el siglo XX, sufrieron la reducción de sus territorios de vida y la explotación laboral en ingenios y plantas textiles. Hoy, los tobas viven en comunidades rurales o en asentamientos que rodean grandes áreas urbanas. Quienes aún habitan dentro de los límites de su antiguo territorio ya no viven del monte y sus recursos, puesto que la colonización y el expolio de tierras restringieron su acceso a las antiguas zonas de caza, pesca y recolección. El trabajo de campo de Florencia Tola entre los qom se remonta a la década de 1990 en comunidades de la provincia de Formosa, en el norte de Argentina, y continúa hasta la actualidad.

algunos antropólogos y etnógrafos de Pampa-Patagonia y el Chaco argentino para dejarse alterar (o no) por su experiencia etnográfica y los conceptos locales que de allí emergen.

El interés por la conceptualización nativa y antropológica y por los cruces entre ambas nos llevará en este texto, en primer lugar, a explorar algunas ideas sobre la larga y variada historia del *animismo* y las *ontologías* en nuestra disciplina. Luego discutiremos, a la luz de la etnografía clásica y actual sobre los pueblos toba y ranquel, cómo dichas teorizaciones permitieron iluminar algunos aspectos de las relaciones que estas sociedades establecen con ciertos seres no-humanos, con el entorno y con aspectos chamánicos, cosmológicos y religiosos y, a su vez, oscurecieron otros. Como sabemos, el llamado *giro ontológico* tiene grandes detractores (cf. Bessire y Bond 2014; Ramos 2012, entre otros) que señalan su carácter exotizante y ahistórico e indican que, al estar preocupado por la gran oposición entre el pensamiento indígena y el occidental, desconoce o niega las hibridaciones y el cambio. Buscaremos resaltar la potencialidad del análisis de tipo ontológico incluso en contextos como aquellos en los que nosotras trabajamos, profundamente permeados por los vínculos que los indígenas han mantenido durante siglos con diversos agentes no-indígenas y por los impactos del capitalismo, el evangelismo y las políticas estatales. Sugeriremos que nuestros interlocutores indígenas, con sus particularidades, nos alientan a realizar pequeñas modificaciones a las teorías sobre animismos y ontologías para que ellas puedan dar cuenta también de la forma en que pueblos insertos en el capitalismo y la globalización desde hace siglos componen sus mundos del *in-between* (Harvey 2013, 3). Es decir, mundos que se hacen y deshacen a partir de y mediante las relaciones, a veces armónicas, a veces conflictivas, que las distintas personas humanas y no-humanas establecen entre sí. Bajo esta óptica, no interesa tanto, en términos analíticos, determinar ante qué tipo de ontología estamos, sino, más bien, describir etnográficamente y analizar conceptualmente las complejidades y yuxtaposiciones de pueblos indígenas que, como los tobas y los ranqueles, en ocasiones actúan de modo animista y, en otros momentos, se guían por ordenamientos ontológicos distintos.

De animismos y ontologías

Graham Harvey (2017) sostiene que el animismo ha tenido dos conceptualizaciones antropológicas preponderantes: la que retoma los aportes de Edward B. Tylor ([1871] 1958) sobre la “cultura primitiva” y la inaugurada por Alfred Irving Hallowell

(1960) en su estudio sobre la etnometafísica de los ojibwas de Canadá. Desde los años 1990, también Philippe Descola y otros autores del denominado giro ontológico sumaron sus reflexiones sobre los alcances de este concepto. En este apartado presentaremos las ideas centrales de dichas teorizaciones para luego discutir, a la luz de la etnografía clásica y actual sobre los pueblos toba y ranquel, cómo estos planteos —cada uno de los cuales conlleva una manera particular de acercarse y construir los datos etnográficos— iluminaron algunos aspectos de estas sociedades y oscurecieron otros.

El animismo tyloriano recupera la noción de *anima* del físico y químico Georg Ernst Stahl, quien la utiliza para designar el elemento físico que da vitalidad a los cuerpos vivos diferenciándolos de los inertes. Retoma también la idea del filósofo escocés David Hume según la cual los humanos les imprimimos a los elementos del mundo cualidades morales y afecciones que son específicamente nuestras (Harvey 2017, 4-5). Además, se nutre de la lectura de monografías sobre diversas sociedades en las que existe una teorización acerca de las formas humanas que aparecen en visiones y sueños (cf. Tylor [1871] 1958, 418-420). Según Tylor, estos “pueblos primitivos”, impresionados por la claridad con que personas muertas o geográficamente distantes se presentaban a los hombres en sueños, habrían inferido que cada ser humano posee una vida, que le permite pensar, sentir y actuar, y un fantasma, que lo habilita a aparecerseles a otros a distancia (428-429). Las ideas religiosas habrían evolucionado a partir de la combinación de estas impresiones sobre la vida y el fantasma en una “doctrina de las almas” que, a su vez, habría derivado, en un estadio posterior, en una “doctrina de los espíritus” que incluye la creencia en dioses y demonios poderosos de naturaleza similar a la de las almas (436). Así, Tylor definió el animismo como la creencia religiosa primitiva en entidades no empíricas (almas y espíritus) que surge de la similitud ontológica entre humanos y no-humanos, dada por la extensión que los primeros hacen a los segundos de sus nociones de vitalidad y alma.

Aunque su teoría evolucionista fue ampliamente criticada, el término *animismo* perduró, y casi un siglo después fue retomado y modificado en el marco de lo que Harvey (2013) denomina *nuevo animismo*. Esta nueva corriente no sostendrá que los humanos proyectan sobre los objetos cualidades que son de ellos mismos, porque para que eso ocurriera sería necesario que los objetos hubieran sido previamente percibidos como inanimados, cosa que, por ejemplo, no sucede en la metafísica ojibwa que Hallowell (1960) analiza. Según esta, no existe ninguna “fuerza natural impersonal” (Hallowell 1960, 29) y el cosmos está constituido por las acciones y relaciones de entidades humanas y otras-que-humanas

(*other-than-human*), que tienen en común una “parte vital interna” (41) en la que residen la capacidad de sentir, la voluntad, la memoria y la comunicación.

Este nuevo animismo no se concibe ni como religión ni como una proyección simbólica de los humanos. Considerar que las ideas animistas son símbolos implica sostener que ellas no dan cuenta de la realidad, sino solo del modo en que ciertas entidades existen en la mente de los humanos (cf. Willerslev 2016). Pensar el animismo como metáfora, por otro lado, sería, según Tim Ingold (2000, 43-46), distinguir entre un ámbito en el que las relaciones sociales son constitutivas y literales (el mundo social humano) y otro en el que son meras representaciones mentales. En este sentido, si el animismo fuera pensado como metáfora, animales y otras entidades no serían seres dotados de intencionalidad, consciencia y socialidad, sino el fruto de una proyección de las relaciones sociales humanas a un dominio pensado *a priori* como natural.

Los aportes de Philippe Descola a partir de la década de 1990 reafirman tales ideas. Inicialmente consideró al animismo como una forma de objetivación de los seres de la naturaleza, entendidos como un conjunto de sujetos con los que los humanos entablan relaciones sociales (Descola 2014, 198-217). Esta primera definición del *animismo restaurado* lo oponía al totemismo levistraussiano (Descola 1996, 87-88), algo que posteriormente Descola (2014, 204; 2005, 178) descartará por reconocer que allí persiste la oposición naturaleza/cultura. Desprendiéndose del prejuicio sociocéntrico de pensar que las categorías sociológicas dan forma a las prácticas, Descola postuló que las realidades sociológicas están analíticamente subordinadas a las ontológicas. El animismo fue conceptualizado entonces como una ontología, un esquema o modo de identificación entre humanos y no-humanos en función de continuidades o discontinuidades entre la interioridad y la fisicalidad (Descola 2005)³.

Los desarrollos teóricos de Descola, en paralelo con los de Århem (1996), Viveiros de Castro (1998), Lima (1999), entre otros, incidieron fuertemente en la antropología americanista de los últimos treinta años. Fueron también relevantes para los estudios en otros puntos del planeta. Rane Willerslev (2016), por ejemplo, retoma el concepto descoliano de animismo para abordar las relaciones entre cazadores yugakirs y animales, y muestra que en Siberia el animismo no es un sistema

3 Con *interioridad*, Descola (2005) refiere no solo a características internas asociadas al alma o la consciencia, como la reflexividad, los afectos o las aptitudes para soñar, sino también a condiciones físicas, como el soplo de vida, la energía vital, etc. Con *fisicalidad*, describe la forma exterior que excede la materialidad del cuerpo y abarca procesos fisiológicos, capacidades perceptivas, temperamentos, influencia de los fluidos corporales y regímenes alimenticios.

doctrinal explícitamente articulado, sino una filosofía pragmática anclada en la tierra y limitada a actividades y experiencias específicas. Tal como ya Hallowell (1960, 24) había indicado, no todos los objetos ni todos los fenómenos naturales son siempre considerados personas, sino que esta condición es una potencialidad que se revela a los humanos en situaciones relacionales particulares.

En síntesis, la formulación tyloriana definía el animismo como una creencia religiosa en espíritus y lo situaba en el plano metafísico del *within* (Harvey 2013, 3), puesto que implicaba la posesión de un humano por parte de un espíritu. Las teorizaciones más recientes, en cambio, postulan que existe un universo relacional en el que viven todo tipo de entidades que pueden potencialmente ser consideradas personas. Hay, entonces, un énfasis en el *in-between* (Harvey 2013). Procurando alejarse de nociones como creencia y espíritu, los exponentes de este nuevo animismo buscan entender, desde la óptica de aquellos grupos sociales con los que trabajan, de qué existentes y de qué relaciones está compuesto su mundo.

Ahora bien, ¿qué sucede en las regiones en las que nosotras trabajamos? La revisión de la etnografía chaqueña y pampeana-patagónica muestra que los planteamientos antes reseñados influyeron fuertemente en la forma en que se abordaron las conceptualizaciones nativas. Aunque por lo general no encontramos en esta bibliografía debates explícitos sobre el animismo, sí identificamos la preocupación antropológica por las cosmologías indígenas, que en ambas regiones fueron homologadas, hasta hace poco, con una “religiosidad” caracterizada por deidades, teofanías, etc. El objetivo de la revisión que emprenderemos en los próximos apartados no es criticar anacrónicamente producciones anteriores que, entendemos, son fruto de una época y están influidas por las corrientes antropológicas vigentes en ese momento. Por el contrario, lo que buscamos es mostrar contrapuntos en las etnografías para reflexionar sobre cómo las decisiones teóricas, conceptuales y metodológicas definen los acercamientos a las socialidades amerindias. A más de treinta años de las publicaciones seminales que dieron lugar a estos giros de la antropología hacia un nuevo animismo (Harvey 2013) y las ontologías, nos preguntamos, desde las regiones en las que trabajamos, cuáles han sido sus aportes, qué nuevas dimensiones han permitido asir y qué permanece aún en las sombras.

No-humanos, almas y cuerpos en el Gran Chaco

En este apartado exploraremos las formas en que los seres no-humanos (muertos, dueños, fenómenos atmosféricos, compañeros chamánicos, entre otros) y las

nociones de cuerpo y alma fueron concebidos y descritos por la etnografía chaqueña desde 1930 hasta 1990. Luego, mostraremos que, bajo perspectivas menos centradas en lo religioso, estos mismos fenómenos aparecen como íntimamente relacionados con otros aspectos de la vida social, de las relaciones entre los géneros, de las nociones de persona, gestación y fluidos corporales, etc.

Numerosos investigadores que abordaron dimensiones de la vida religiosa (Métraux 1944, 308) o de la teología (Métraux [1946] 1982, 95) de los grupos chaqueños⁴ concibieron a las entidades no-humanas como espíritus, deidades o teofanías a las que se rendían ceremonias o cultos para mantener el contacto con lo sobrenatural (Métraux [1946] 1982), o bien la armonía adaptativa entre el hombre y la naturaleza. Veamos algunos casos.

Huashole' —considerada por los tobas con quienes Florencia Tola trabaja como una “mujercita del monte”— es descrita por Elmer Miller (1979) como “un pequeño ser mítico”, y por Jakob Loewen, Albert Buckwalter y James Kratz ([1965] 1997, 4) como una figura femenina perteneciente a una “segunda clase de espíritus”. Miller utiliza el término *siñaxaua*, que traduce como *humano*, para referir exclusivamente al plano terrestre del universo. Cuando menciona a los seres de otros niveles del cosmos, los denomina, *grosso modo*, *espíritus* o *seres poderosos*. Sin embargo, en la transcripción de los relatos de sus interlocutores, escribe: “vino a verme un ‘hombre’ diciéndome que me daría el poder de curar. Tenía el *cuerpo* [...] de un hombre rubio [...]. Cuando llega [...] *todos oímos su voz y sus consejos*” (1977, 314, énfasis nuestro). Este ser que se presenta ante un chamán no solo es llamado *hombre*, sino que posee atributos corporales propios de todo ser humano.

Aunque Miller refiere que “los tobas, casi con certeza, no tenían la noción de un ser supremo antes de la introducción del cristianismo” (1977, 45), afirma que existe un “único ser espiritual toba que parece tener algunas vagas cualidades de un ser todopoderoso y es *imata'a'ana*, ‘dueño o soberano de todo’” (46). Las plegarias dirigidas a él buscarían entablar una “comunicación con *espíritus de tipo animista*” (46, énfasis nuestro) que ayude al humano ante situaciones para él inexplicables por desconocer las leyes naturales. Enrique Palavecino, por su parte, presenta relatos que muestran que los términos usados por sus interlocutores en la década de 1960 no aludían ni a deidades ni a espíritus, sino a personas: “abajo vive *gente, gente*

4 El Gran Chaco se extiende sobre parte del norte de Argentina, del este boliviano, el oeste paraguayo y el sur de Brasil. Esta vasta llanura semiárida está delimitada por los ríos Paraná y Paraguay hacia el este, por la precordillera de los Andes hacia el oeste, por los llanos de Chiquitos y la meseta del Mato Grosso hacia el norte, y por la cuenca del río Salado hacia el sur.

como nosotros”, “cuando morimos el espíritu va a ese lugar bajo tierra y se hace hombre otra vez”, “el cielo es como la tierra, hay gente”, “por donde entra y sale el sol hay gente, es la gente del sol, tienen el pelo colorado” (1961, 94, énfasis nuestro). Sin embargo, al analizar la cosmología toba, Palavecino sostiene que, para los indígenas, dicha gente son espíritus. La interpretación de Miguel de los Ríos sobre los atributos de lo humano entre los wichis muestra cómo humanos y no-humanos no son considerados por la mayoría de los autores del área como personas o gente: “capacidad en el actuar (*kahjajah*) y voluntad se unen en la figura del viviente. Esta es, por supuesto, la *figura humana* por excelencia” (1976, 24, énfasis nuestro).

Estos conceptos traducen de manera incompleta la naturaleza de las personas no-humanas, su agencia y las cualidades de sus vínculos con los seres humanos. Pablo Wright (2008) es el primer etnógrafo de la región que, en las décadas de 1980 y 1990, aborda la clasificación de los seres del cosmos sirviéndose de la oposición humano/no-humano y del concepto de ontología. Puntualiza que, al igual que los tobas, diversos seres no-humanos también son llamados *shiaGawa* (personas) y tratados como tales en las interacciones con los humanos. Su etnografía constituye una bisagra que dio inicio a nuevas perspectivas que transformaron las lecturas religiosas, teológicas, adaptativas y antropocéntricas vigentes hasta ese momento. Según la experiencia de Florencia Tola entre los qom desde 1997, *siña-xaua* se utiliza para referir tanto a los humanos como a las personas de naturaleza semejante a la humana que comparten con ellos una vida social, lenguaje, agencia y facultades cognitivas y emotivas. Estas capacidades están asociadas al *nqui'i*, un concepto polisémico que detallaremos a continuación.

Sin cuestionar la oposición alma/cuerpo, ni la extrapolación de conceptos cristianos y occidentales, los etnógrafos clásicos del Chaco no dudaron ni de la existencia de un alma para los indígenas ni de que el cuerpo no es la única sede de dicho principio anímico. Según Rafael Karsten, alma y sombra son equiparadas por los indígenas chaqueños, y esta “se separa del cuerpo temporariamente o para siempre en sueños o en la muerte” (1932, 120). Ducci (1904, 12) indica que los tobas “creen en la existencia del alma humana, que llaman *nquihi*. Esta, según ellos, anda vagando”. En la década de 1920, Karsten expresaba que

los indios solo tienen una concepción sobre un alma, que puede aparecer en diferentes formas, o ser activa en diferentes formas [...] Pero esta alma, por otro lado, es evidentemente idéntica al alma que deja el cuerpo con el último aliento, que aparece en la sombra de una persona, que se oculta en su nombre, y que sobrevive a la muerte. (1926, 504).

En lo que respecta al alma, Wright precisa: “el *nqui'i* es una especie de imagen-alma que deja el cuerpo durante el sueño y después de la muerte” (1997, 229).

Aunque todos ellos equiparan el *nqui'i* al alma, y los tobas actuales comúnmente lo traducen del mismo modo, este concepto posee otras manifestaciones que dificultan su reducción a la noción cristiana de alma. Diego Villar señala la complejidad de la “presunta equivalencia entre las nociones indígenas y cristianas” de los chanés del Chaco occidental y los misioneros debido, entre otras cosas, a que en estos contextos los términos referidos a los componentes de la persona suelen tener marca de posesión, es decir, “son siempre ‘de alguien’ y casi no tienen sentido consideradas en abstracto” (2007, 398). Por eso, la traducción de nociones como alma, continúa este autor, “inyecta un grado de abstracción inexistente en el concepto original” (398).

El *nqui'i* es el componente del cuerpo que la mayoría de los tobas describe en primer lugar. Su noción de persona no contempla la existencia de un cuerpo natural y material, y de un espíritu volátil que lo anime; lo que hace que una entidad devenga progresivamente persona es el hecho de ser un *nqui'i* corporizado. El *nqui'i* imprime un carácter determinado a cada cuerpo a partir de la apariencia corporal específica y de rasgos comportamentales. La apariencia física y el *nqui'i* dan lugar a la especificidad de una persona, que adopta regímenes corporales diferentes en interacción con otros humanos y no-humanos. El *nqui'i* posee, en efecto, dos aptitudes principales: abandonar el cuerpo temporalmente sin causar la muerte y otorgar la imagen corporal de la persona. Ambos atributos impiden que este concepto sea homologado fácilmente al de alma.

Aunque los tobas traduzcan el término como *alma*, cuando se indaga etnográficamente sobre la noción de persona y la categoría de humano, se despliega un universo cosmológico que no se rige por las oposiciones binarias cuerpo/alma y humano/no-humano. Por el contrario, como Tola (2009) ha descrito, la persona qom existe de manera potencial y virtual; vive como *nqui'i* en el cielo antes de descender al vientre femenino y constituirse como un cuerpo humano por la transformación sucesiva de los fluidos sexuales paternos y maternos. La persona no es el resultado de un principio externo que se introduce en el cuerpo natural, sino que es un *nqui'i* aun antes de nacer y de adquirir una forma visiblemente humana. Esta concepción de ser potencial demuestra que la ausencia de cuerpo no es una limitación para pensar la existencia humana: las personas-bebés tienen la capacidad de sentir emociones y de pensar, y se benefician de una vida en el cielo antes de devenir cuerpo. Además, el *nqui'i* cambia a lo largo de la existencia. El *nqui'i* de los niños puede abandonar el cuerpo con más facilidad ya que todavía no está anclado profundamente en él. La

consolidación de su cuerpo mediante las relaciones con sus progenitores hará que el *nqui'i* se afiance y gradualmente se forje una personalidad. Si la existencia de los *nqui'i* de niños potenciales expresa que este concepto no puede reducirse a la noción de alma, surge otra idea implícita: la de una continuidad entre los seres del universo por poseer un *nqui'i*. Esta continuidad provoca que los límites categoriales no sean rígidos, sino móviles y temporarios. El *nqui'i* no es una propiedad exclusivamente humana, ya que cada animal posee uno que le da vida, le permite moverse, le da su imagen propia y lo dota de capacidades de reflexión, comunicación, percepción visual e intencionalidad. Por eso, cuando se aleja momentáneamente del cuerpo, la persona pierde una parte o la totalidad de su conciencia de sí, pero no muere. Este es otro hecho que impide que el *nqui'i* sea asimilado a la noción de alma. Las ausencias voluntarias del *nqui'i* y su captura por parte de otra persona son habituales y constituyen algunas de las causas de las enfermedades y las penas de amor. Los brujos pueden capturar los *nqui'i* que vagan lejos del cuerpo durante el sueño y, dado que allí reside la facultad corporal de sentir y pensar, manipulan así los deseos, sentimientos y pensamientos. Si bien este rasgo recuerda las definiciones de Tylor acerca del doble que se aleja del cuerpo, las otras características del *nqui'i* indican que este concepto no se limita a dicha facultad.

Las teorías sobre las semejanzas físicas entre padres e hijos complementan la comprensión de la noción de *nqui'i*. La imagen de alguno o de ambos progenitores se transmite al hijo mientras este se forma en el vientre materno. Sin embargo, puede suceder que él nazca con un marcado parecido físico a otro miembro de la familia, debido a que su madre, durante el embarazo, miró demasiado a ese pariente. Si la madre tiene hacia alguien de su familia un sentimiento de amor o de odio intenso, el hijo también puede adoptar el aspecto físico de dicha persona. Tener un sentimiento intenso hacia alguien —hecho que implica la representación visual del objeto del sentimiento—, estar en presencia de alguien o mirar demasiado a otra persona son situaciones que ponen en juego sus *nqui'i* respectivos. La imagen corporal evocada por el sentimiento-pensamiento o por la observación cobra forma en la imagen que adopta el bebé en gestación y representa los medios que posibilitan la transmisión del *nqui'i* entre personas que no están vinculadas filialmente.

Aunque la idea de la participación divina en la atribución de un *nqui'i* al bebé en gestación está ampliamente difundida entre los tobas⁵, persiste la noción de que los

5 A partir de 1940, en el Chaco argentino comenzó la evangelización y fundación de misiones. Los gom denominan *evangelio* a la expresión religiosa que conjuga el cristianismo pentecostal con la cosmología y el chamanismo indígena (cf. Miller 1979; Wright 1992; Ceriani Cernadas 2017). La labor

progenitores también son los encargados de pasar al bebé su *nqui'i*, su apariencia física e imagen corporal. Ambas dimensiones se entrelazan y explican la amplitud del término, difícilmente asible en su única traducción al español: alma o espíritu.

En síntesis, la etnografía llevada adelante desde hace más de veinte años con los qom y las lecturas de otras etnografías permitieron a Florencia Tola dudar de ciertas interpretaciones ya canonizadas de la cosmología toba y la previnieron de seguir utilizando conceptos de la tradición judeocristiana para describir el universo cosmológico de este pueblo indígena. Deidad, teofanía, alma/cuerpo, religión, teología, armonía con la naturaleza, espíritus, entre otras, son nociones que parecen no bastar para describir las teorías tobas de la gestación, de la semejanza física, del comienzo de la vida, de la etiología, de la escatología, de los vínculos de parentesco, de los poderes chamánicos y de otros tantos temas que conciernen a los qom. Ante la inadecuación de estos términos surgía inmediatamente la pregunta sobre cómo hablar de ese universo y, aún más, sobre cómo considerarlo desde otro ángulo y desde qué ángulo hacerlo. Fue así como la investigación sobre aspectos relacionados a la no-humanidad y al alma/cuerpo condujo a Tola (2009) a sostener que, para los tobas, estos están indefectiblemente articulados con dimensiones sociológicas y ontológicas. Retomaremos esto al final del texto.

Las relaciones con Ngünechen y una espiritualidad que se hace

En sus *Testimonios de los últimos ranqueles*, la lingüista Ana Fernández Garay sostiene que, en las rogativas, “el hablante se dirige a un *ser supremo*” mediante un “uso abundante de epítetos referidos al *dios Ngünechen: weñüy kuse* ‘vieja amiga’, *weñuy vücha* ‘viejo amigo’, *vücha wentru* ‘gran hombre’” (2002, 57, énfasis en el original). En este apartado recuperaremos algunas descripciones de antropólogos, viajeros, sacerdotes, mapuches y ranqueles sobre Ngünechen⁶ para reflexionar

.....
 misional fue central en la sedentarización indígena, en el desarrollo de la agricultura y la economía familiar, y en la fundación de colonias agrícolas en las márgenes de los territorios colonizados.

6 Ante la falta de bibliografía que aborde estas temáticas en relación con el pueblo ranquel, recurrimos a descripciones etnográficas del pueblo mapuche, con el cual los ranqueles han estado y están vinculados, aunque la naturaleza de dicha vinculación sea debatida tanto entre los investigadores como entre los mismos indígenas. No sostendremos aquí que mapuches y ranqueles son o fueron un mismo pueblo, ni tampoco que no lo son o no lo fueron; solo propondremos que hay relaciones de cercanía y similitud que permiten iluminar ciertos aspectos.

sobre cómo cada manera de concebirlo recorta una forma posible de relación entre los indígenas y esta entidad. Este es un aspecto de gran relevancia en la actualidad, ya que es justamente dicha relación la que está en la base de los proyectos de revitalización de la espiritualidad emprendidos por algunos ranqueles.

Según el cronista Vicente Carvallo y Goyeneche (1876), el concepto de *Ngünechen* como “dominador del hombre” surgió por la influencia de los misioneros que, preocupados por la conversión de los indígenas, tomaron entidades y fuerzas presentes en dicha sociedad y las revistieron de características supremas y trascendentales. En la década de 1920, Ricardo Latchman alertó, en un sentido similar, sobre el

empleo de la filosofía, metafísica y teología cristianas, para interpretar expresiones y modos de pensar de los indios [...] Los términos más abusados en este sentido son los que se refieren a las ideas espirituales: así encontramos las voces *alma*, *ánima*, *espíritu*, *Dios*, *demonio*, *culto*, *divinidad*, etc. [...] Aun el vocablo *religión* necesita una definición correcta y especial, si lo hemos de usar en relación con las ideas extraterrenales de los araucanos. (1924, 10-11)

En un trabajo contemporáneo, Ana Mariella Bacigalupo (1996) muestra que, en efecto, las crónicas de los siglos XVI y XVII en Chile hablan de *cultos animistas* mapuches que no se orientan hacia un ser creador único y omnipotente, sino hacia los antepasados. Puntualiza, además, que debieron pasar más de dos siglos de evangelización para hallar el primer registro de una referencia a Ngünechen. Rolf Foerster (1993) también nota este paso del culto a los antepasados hacia una religión centrada en un dios bienhechor. Métraux (1946) ya había planteado lo propio, pero reconociendo en dicho cambio influencias no tanto cristianas, sino andinas. Más allá de las diferencias, todos acuerdan en que, a lo largo de los años, la sociedad mapuche tendió a la sacralización producto de influencias externas. Claudia Briones y Miguel Ángel Olivera sostienen que “Fta Chao, gran padre, o Nge-nechén, dueño de la gente”, es “una teofanía benéfica” (1984, 59) que tiene “atributos uránicos y creadores”, y consideran que el “carácter de Ser Supremo que actualmente reviste pareciera haber sido enfatizado por la prédica cristiana” (61). Más que indicar un reemplazo completo del sistema anterior por uno que contiene ahora como centro a dicho Ser Supremo, estos autores señalan que, al menos en los contextos en los que ellos desarrollaron sus etnografías, “no se ha alterado su esencia [la de Ngünechen]”. Así, nos dicen, en la provincia de Neuquén, Argentina, en la década de 1980, se habría seguido concibiendo a esta entidad como “una

familia cuatripartita [...] integrada por una /kushé/ anciana, un /fichá/ anciano, una /wilchá zomó/ muchacha y un /weché wéntru/ muchacho” (59).

Rolf Foerster y Hans Gundermann recogen en los años 1990 el testimonio de una mujer mapuche que sostiene:

Yo he soñado con ese viejo, con Ngenechén, he andado cerca de él. Él ha estado con una yunta de bueyes, igual que mapuche con su chiripa, pero no tiene nada de camisa, no viste nada como nosotros. *Viste como los antiguos. Es grande, tremendo hombre, vive en el campo con su yunta de bueyes.* (1996, 230, énfasis nuestro)

Aquí, la definición de Ngünechen como dios supremo se pone parcialmente en duda, puesto que se lo concibe como un hombre anciano con características similares a las de los mapuches: vive en el campo, tiene sus animales, etc. En un testimonio reciente, presentado por Ana Ramos, un hombre mapuche del sur argentino explica:

No nos estamos gobernando solos nosotros, no nos mandamos solos, nos mantienen cuidando, están los seres espirituales de los ancestros y del lugar [...] Muchas palabras se perdieron, pero *volverá a hablar la tierra, a conversar la montaña, los árboles. Los antiguos dijeron que en esos lugares hay conversación, se va a conocer el espíritu, volverá a estar el espíritu y se podrá volver a aprender.* (2016, 142, énfasis nuestro)

Según se entrevisté allí, el culto animista (Bacigalupo 1996), más que haber sido reemplazado por una religión centrada en un dios creador omnipotente, estaría aún vigente en la vida cotidiana mapuche. Algo similar puntualiza Karine Narahara (2022), quien explica que, de acuerdo con sus interlocutores, *gunencen* es el *gen* que ordena a las personas, es decir, una fuerza más entre las múltiples que pueblan el cosmos mapuche. En este mundo animado y atravesado por flujos de fuerzas, la noción de un dios superior no tendría sentido, puesto que “está directamente relacionada con la idea de una superioridad humana sobre otras formas de vida” (Narahara 2002, 204).

A diferencia de lo sucedido en el Gran Chaco, las aproximaciones etnográficas y teóricas en Pampa-Patagonia⁷ tuvieron presente en distintas épocas las

7 En cuanto región etnográfica, Pampa-Patagonia remite, por un lado, a la zona centro-este de Argentina, que abarca las llanuras del sur de Córdoba y San Luis, el oeste de Buenos Aires y el este de La

dificultades de traducción de los términos nativos y, con mayor o menor éxito, controlaron el influjo occidental en las definiciones de ciertos términos indígenas. Sin embargo, todas estas alertas no impidieron la persistencia, hasta hace al menos unos pocos años, de una serie de presupuestos. Nos referimos al énfasis analítico en una unidireccionalidad evolucionista que iría desde los cultos animistas hasta la religión que tiene a Ngünechen como Dios supremo; y, asociado a ello, a la renuencia a pensar el accionar de Ngünechen fuera de ámbitos religiosos. En contraposición, los testimonios mapuches antes referidos, así como las informaciones que Antonela dos Santos ha recogido en campo entre los ranqueles, indican que Ngünechen, aunque en ocasiones es descrito como una deidad, por momentos aparece como una entidad poderosa con capacidades de acción y comunicación semejantes a las de otras entidades del entorno. En efecto, su accionar parece exceder el ámbito de lo religioso y abarcar esferas de la vida como la política, las relaciones familiares, las actividades de manutención, etc. (dos Santos 2020).

Bacigalupo sostiene que Ngünechen es una entidad sincrética que “engloba elementos nativos, animistas y dualistas, por un lado, y elementos cristianos, monoteístas y unilaterales, por otro” (1996, 49). Según Magnus Course (2011, 154), la dificultad para conceptualizarlo reside en su pertenencia a la tradición oral, lo que provoca que solamente pueda definírsele en el marco del discurso específico dentro del cual es referido. Los ranqueles con quienes Antonela dos Santos trabaja no acuerdan plenamente sobre las características de dicha entidad, a quien denominan tanto Vüta Chaw (literalmente, Gran Padre) como Ngünechen. Más que sincrética, como propone Bacigalupo, la definición de esta entidad en el contexto ranquel es intermitente y múltiple. Ciertas personas dotan a Vüta Chaw de particularidades que lo asemejan al dios cristiano⁸: es único, omnipotente, benéfico o, en sus propias palabras, es “como decir Dios”, es “creador”, es “el que sostiene todo y nos alimenta”, el que “te protege y te castiga cuando le errás”, “el más poderoso”. Bajo estas concepciones, se presenta como una entidad de orden inmaterial, a la cual los humanos solo pueden acceder a través de “mediadores” como la “energía” del sol, la intervención de los antepasados, la Ñuke Mapu (literalmente, Madre Tierra), etc. Sin embargo, entre los ranqueles hay también personas que

.....
 Pampa, y, por otro, a la región que se extiende desde las estepas del oeste pampeano hacia el sur, incluyendo tanto la Patagonia argentina como la Patagonia y la Araucanía chilena. Allí habitan los pueblos mapuche, mapuche-tehuelche, tehuelche, selk'nam, yagan y ranquel.

- 8 Los ranqueles han estado en contacto con creencias cristianas desde finales del siglo XIX a partir de sus relaciones con misioneros franciscanos y salesianos. El evangelismo ingresó en el oeste pampeano en la década de 1970 y cobró gran relevancia desde entonces y hasta la actualidad.

caracterizan a Vüta Chaw como un hombre más, aunque muy poderoso. Mientras que la primera definición alimenta algunos sentidos comunes circulantes sobre rogativas ranqueles al pie del *rewe* (altar) cargadas de sacralidad y ofrendas entregadas a una madre tierra, la segunda forma de concebir a Ngünechen permanece poco explorada, y es en la que enfatizaremos aquí.

En las rogativas ranqueles, a Ngünechen se le pide el bienestar de las familias y los rebaños, la fertilidad y las lluvias abundantes. Los lazos que se establecen con esta entidad son a veces postulados en términos de reciprocidad: las ofrendas están dirigidas a saciar a Ngünechen, a mantenerlo contento y de buen humor, a evitar su enojo y a predisponerlo a la bondad. Se presenta como un “gran hombre”, tan poderoso como caprichoso; por momentos muy generoso y en ocasiones, desfavorable. En efecto, algunos ranqueles plantean que el tipo de relación recíproca y solidaria que debe mantenerse con Vüta Chaw es un modelo de vinculación aplicable a todas las demás entidades del entorno y a los seres humanos.

Así planteado, la espiritualidad que algunos ranqueles proponen recuperar poco tiene de espiritual, si tomamos este término como opuesto a lo material, y Vüta Chaw poco tiene de deidad, si asociamos a esta con lo sobrenatural. Quienes abogan por volver a hacer la espiritualidad —muchos de los cuales, además, son activos participantes de celebraciones evangélicas o católicas— plantean que, a diferencia de lo que sucede en dichos cultos cristianos, en los cuales prevalece “lo invisible”, el accionar de Vüta Chaw es palpable cotidianamente en las plantas que crecen, en los animales que engordan y se reproducen, en las lluvias que abundan o escasean. Aunque su labor cobre centralidad en momentos específicos como, por ejemplo, las rogativas, las consecuencias de los actos de Vüta Chaw son percibidas en el quehacer diario, y las personas deben mostrar cotidianamente respeto para recibir colaboración y cuidado. En este sentido, la espiritualidad, en palabras de algunos de los interlocutores ranqueles de Antonela dos Santos, remite menos al *creer en algo* o alguien que al *hacer con* alguien: establecer y mantener una relación siguiendo una ética particular. Course, al analizar la rogativa de pedido y agradecimiento mapuche, indica, en una tónica similar, que las relaciones sostenidas con Ngünechen —a quien define como “ser supremo para los mapuches”— son esencialmente del mismo tipo que aquellas que los humanos establecen entre sí: saludarse, dar, recibir, intercambiar, etc. (2011, 153).

Contrarios a los modelos unidireccionales que postulan para esta área un paso generalizado desde los cultos animistas hacia las creencias monoteístas, los ranqueles recorren un camino inverso en su proceso actual de reorganización y revisibilización como pueblo indígena. Educados mayoritariamente en marcos

naturalistas (Descola 2005) y con gran influencia cristiana, algunos de ellos iniciaron en las últimas décadas una búsqueda de modos de vinculación erigidos sobre otros presupuestos. Respeto mutuo, intercambio, reciprocidad, solidaridad, diplomacia y riesgos por no cumplir pautas de relación específicas, constituyen los ejes desde los cuales algunos ranqueles procuran vincularse con entidades que son concebidas por ellos como administradoras, cuidadoras y reguladoras del entorno. Hacia ellas van dirigidas unas rogativas que se rigen por los mismos ideales y valores morales que se espera que guíen las relaciones entre humanos.

Consideramos que esta serie de rasgos remiten a modalidades de relación en las que, si son analizadas por fuera del ámbito de lo religioso, resuenan las relaciones que diversos pueblos amerindios establecen con los dueños⁹. En los estudios mapuches hay una marcada diferencia entre los *ngen* (dueños) y Ngünechen¹⁰. María Ester Grebe distingue jerárquicamente los diversos subsistemas que componen el mundo mapuche, e indica que los *ngen* están subordinados a Chao-Dios y Ñuke-Dios porque fueron “generados por estos dioses creadores y destinados a la tierra” (1993, 49). Entendidos como “espíritus dueños de la naturaleza salvaje, cuya misión es cuidar, proteger, resguardar y velar por el equilibrio, continuidad, bienestar y preservación de los elementos a su cargo” (Grebe 1993, 51), los *ngen*, según los interlocutores mapuches de Course, pertenecen a Ngünechen o son parte de él (2011, 154). Aunque con ambas entidades se esperan relaciones de respeto y cuidado, el vínculo con Ngünechen supone, además, jerarquía y paternalismo (157).

En el mundo ranquel actual, la figura de los *ngen* no está presente. La relación que los ranqueles mantienen o buscan mantener con Ngünechen, aunque supone una cierta jerarquía y paternalismo, no implica necesariamente supremacía de este. En efecto, si, como propone Course (2011, 154), nos preocupamos menos por la naturaleza de las entidades que por el tipo de relaciones que los humanos establecen con ellas, se vuelve evidente la continuidad en la ética de relacionamiento que, como ideal, los ranqueles esperan tanto de los vínculos tejidos entre ellos como con Ngünechen o Vüta Chaw. En este sentido, la espiritualidad que los ranqueles hacen y rehacen en sus relaciones diarias, aunque contempla aspectos religiosos, también los excede ampliamente.

9 Numerosas etnografías han analizado en la última década aspectos diversos de los dueños y de las relaciones que distintas sociedades indígenas mantienen con ellos (cf. Fausto 2008, 2012a y 2012b).

10 El tratamiento, anteriormente referido, que Narahara (2022) da al tema constituye, en este sentido, una excepción.

Una antropología que sigue aquello que nuestros interlocutores enfatizan como posible (lazos de solidaridad y reciprocidad, de cuidado y respeto con entidades del entorno) permite escapar del equívoco latente en la asimilación directa de Ngünechen o Vüta Chaw con un dios o su caracterización unívoca como ser supremo y creador. Aceptar sus múltiples definiciones y rastrear el modo en que las personas remiten a estas entidades no solo posibilita poner en duda dichas características, sino que nos conduce a profundizar en el sentido que los ranqueles dan a las relaciones que establecen con ellas y, por extensión, a todas sus relaciones en general.

Reflexiones finales

Hallowell (1960) advirtió de forma pionera sobre los riesgos de proyectar categorías occidentales hacia cosmologías que pueden tener otros presupuestos ontológicos. Fueron tales proyecciones las que tendieron a circunscribir el estudio de temáticas como los seres no-humanos, la espiritualidad, el alma, las deidades, el cuerpo, la gestación, la enfermedad o la muerte al ámbito de la religión o a elementos de la vida “profana”. En las regiones en las cuales trabajamos, tal como hemos mostrado, los acercamientos etnográficos fueron proclives a conceptualizar los diversos aspectos de las cosmologías indígenas como pertenecientes a una religión caracterizada por deidades, teofanías, génesis, apariciones sobrenaturales y nociones de trascendencia. Por ejemplo, los primeros etnógrafos sostenían que la religión de los pueblos chaqueños había sido pasada por alto, o que los indígenas carecían de ella o que sus creencias religiosas eran pobres. Nunca se cuestionaron que un dios supremo podía no existir en dichas cosmologías o que las ideas cosmológicas chaqueñas no fueran del orden de lo religioso. Lo mismo sucedió en Pampa-Patagonia, donde la preocupación por distinguir los elementos propios de la religión mapuche de los provenientes del cristianismo impidió considerar la posibilidad de un mundo indígena de matices, apropiaciones y yuxtaposiciones imposible de asir con dicha dicotomía. Una cuantiosa bibliografía, además, trató de definir si los indígenas de esta región eran politeístas o mono-teístas, imponiendo nuevamente limitaciones conceptuales y categorizaciones poco productivas (Course 2011, 154).

Animismo, como concepto antropológico, fue utilizado por los etnógrafos europeos llegados al Gran Chaco a partir de la década de 1920 y luego fue reemplazado, en la etnografía local, por la categoría de religiosidad, que, a su vez, desde

hace dos décadas, es discutida en diálogo con las nuevas conceptualizaciones sobre el animismo. En 1932 Karsten expresó, por ejemplo, que los wichis (mataco nocténes de Bolivia) poseían “creencias animistas” (*animistic beliefs*) (115) originadas por la influencia toba, y que consistían en “la adoración de almas” (*worship of souls*) (118). El “animismo de la naturaleza” (*nature animism*) (113) toba se basaba en la “deificación de objetos inanimados de la naturaleza”, tal como también ocurría entre otras tribus chaqueñas (119). Décadas después, investigaciones como las de Cristina Dasso, retomando lo expresado por Métraux, señalaron que entre los wichis existe una “preocupación religiosa ostensible” (1999, 323). Su “cosmovisión [...] se revela prioritariamente centrada en *aspectos religiosos* que desde hace tiempo conciernen al cristianismo” (323, énfasis nuestro). Finalmente, estudios más recientes mostraron que, entre los tobas del Chaco, resulta inoperante distinguir analíticamente aspectos cosmológicos (tomados como religiosos) de otros calificados como sociológicos (o profanos). Las teorías sobre la gestación, el cuerpo, las almas, la imagen, los fluidos corporales, los seres no-humanos, entre otras, nos enfrentan a una *socio-lógica* nativa fuertemente imbricada con una *fisio-lógica* (Seeger, Matta y Viveiros de Castro 1979). En efecto, la sociocosmología toba difícilmente puede ser encasillada como una religión; más bien se articula con los fundamentos de un nuevo animismo según el cual entidades no-humanas son consideradas personas con rasgos de vida social y capacidades de comunicación interespecie.

El teólogo Antonio Bentué, en su presentación a la obra de Martín Alonqueo, define la religión mapuche como “cósmica, animista y chamánica” (1979, 7). Sostiene que el “animismo mapuche consiste en la captación de la naturaleza como ‘animada’ por poderes presentes en sus diversos elementos (montañas, temblores, enfermedades, plantas, animales, personas...)” (7). El animismo mapuche es pensado en vinculación con procesos de “sacralización de la naturaleza”: el mundo tiene sentido para este pueblo solo cuando es referido a lo “sagrado” y responde al “poder supremo de Ngënechén” (7), creador y padre de los mapuches. De manera similar a Tylor, Bentué concibe la religión como respuesta a la sensación de falta de fundamento para el mundo y lo que en él sucede. En otros autores, el culto animista mapuche no tiene tales características religiosas, sino que refiere a “espíritus ancestrales” y a *pullüames* y *ngen* (Bacigalupo 1996, 59). Sin embargo, también estos análisis indican la evolución hacia las actuales formas de religiosidad caracterizadas por la creencia en Ngünechen como ser creador sobrenatural y omnipotente. Por el contrario, estudios contemporáneos centrados en las relaciones, como el de Course (2011), aunque mantienen el uso de términos

como seres supremos (147) o deidades no-humanas (153) (que, a primera vista, nos ubicarían todavía en el terreno religioso), permiten pensar estas entidades en el marco más amplio de los vínculos de intercambio, descendencia y afinidad que constituyen la socialidad mapuche en general. De igual modo, tal como hemos sugerido, la espiritualidad ranquel, aunque contenga en sí elementos catalogables como religiosos, también excede ampliamente dicho terreno, y se constituye como una búsqueda por establecer relacionamientos con otras entidades basándose en premisas de respeto y cuidado mutuo. Los vínculos con Ngünechen en el mundo ranquel en reconstrucción, si bien contemplan jerarquías y, en ciertos contextos, aparecen como homologables a los vínculos con el Dios cristiano, tampoco se agotan allí. Es más, los ranqueles, a pesar de estar actualmente caracterizados por las interrupciones, los alejamientos, los olvidos y las pérdidas, y de que en múltiples ocasiones se muestran muy cercanos al “nosotros” nacional, tampoco quedan reducidos a eso.

Como procuramos demostrar en este texto, el énfasis analítico en la religiosidad indígena tendió a opacar no solo las maneras nativas de entender la religión, sino, en general, buena parte de las formas en que estos pueblos crean y recrean sus mundos. Consideramos que, en este sentido, la pregunta por las especificidades ontológicas de aquellos junto a quienes trabajamos constituye un aporte disciplinar importante. Ahora bien, sabemos también que de poco sirve adoptar un enfoque de análisis ontológico si este se reduce a cambiar las etiquetas con las que, en cuanto antropólogos, nos acercamos al mundo del otro. Así como *ontología* no es simplemente otra palabra para designar aquellos ámbitos de la vida humana que la antropología históricamente ha analizado (Carrithers *et al.* 2010), el nuevo animismo tampoco es (o tampoco debiera ser) solo un vocabulario renovado para hablar de ciertos temas sin revisar críticamente algunos viejos preconceptos. El riesgo está siempre latente. En efecto, el doble filo de la normativa nacional e internacional, que en las últimas décadas acepta como criterio de demarcación de lo indígena una relación espiritual con el entorno (Surrallés 2017), consiste en suponer que para los indígenas *relación* y *espiritual* designan lo mismo que para el Occidente moderno y, al hacerlo, perpetuar el imaginario del buen salvaje asociado a la vida comunitaria y armónica con el entorno.

Este es el mismo peligro sobre el que, hace años ya, alertaba Astrid Ulloa (2005) al referir al “nativo ecológico”, aquel sujeto político concebido como guardián de la naturaleza llamado a, mediante formas tradicionales, proteger el medioambiente y brindar caminos alternativos ante las sucesivas crisis globales. La idea del indígena como “eco-héroe” que, con su accionar, vendrá a enseñarnos un modo

de vida basado en una ética de relacionamiento respetuoso e interdependiente se ha condensado en las últimas décadas bajo el concepto de origen andino del *buen vivir*. Potente en cuanto filosofía indígena, el buen vivir, sin embargo, ha sido y es utilizado de modo tan amplio y generalizado que, en ocasiones, tiende a desdibujar las marcadas diferencias que existen entre los distintos pueblos indígenas de nuestro continente, o a achatar las complejidades etnográficas y a no dar cuenta de la variabilidad presente incluso dentro de cada pueblo.

Ciertamente, en los casos que hemos desarrollado aquí, aquello que suele ser percibido como una relación espiritual de los indígenas con el entorno puede ser mejor descrito como un conjunto de normas para crear, perpetuar o reconstruir relaciones sociales con seres tanto humanos como más-que-humanos. En este sentido, el análisis etnográfico debe expandirse no solo para incluir cuestiones de la vida cotidiana que no parecen pertenecer al orden de lo espiritual, sino también para incorporar dimensiones que se muestran a primera vista como contrarias a esa supuesta armonía general y que, sin embargo, son centrales en las socio-cosmologías indígenas, como las relaciones de predación, la muerte, la brujería, los peligros constantes, los humores y deseos contradictorios de ciertas entidades poderosas, etc.

Las perspectivas ontológicas, aunque han ganado terreno en la antropología contemporánea, son fuertemente criticadas como ahistóricas y exotistas. Esto se debe, en parte, a que la mayoría de ellas está etnográficamente basada en estudios llevados a cabo con pueblos relativamente autónomos y parcialmente alejados de las influencias continuas del capitalismo y los Estados nación. Nuestras etnografías entre los tobas y los ranqueles están bien lejos de esa situación y muestran que, también entre pueblos que desde hace más de un siglo se hallan insertos en relaciones con los Estados, existen maneras de componer el mundo que ni se reducen a mecanismos de adaptación o lucha contra los influjos de tales relaciones, ni cobran total sentido bajo una lente naturalista. Que los tobas aprendan las teorías biomédicas de la reproducción en el ámbito escolar no anula la idea de que la apariencia corporal de un bebé depende de las acciones de los progenitores respecto de las entidades no-humanas o de la intencionalidad de dichos seres. Que los ranqueles utilicen, en español, *espiritual* para referir a relaciones que se *hacen* con Ngünechen no impide que, con dicho término, ellos no remitan necesariamente ni a un mundo de relaciones trascendentales, ni a oposiciones evidentes con lo material, lo visible o lo tangible.

En síntesis, la etnografía con pueblos insertos en el capitalismo y la globalización desde hace siglos, que componen sus mundos relacionales *in-between* (entre

ellos y los blancos, entre ellos y los no-humanos, etc.), nos permite sostener que las relaciones que mantienen con los Estados y los blancos en general no inhabilitan inflexiones animistas en sus formas de componer el mundo. Aun en estos contextos marcados por las hibridaciones, el cambio acelerado y las reacomodaciones permanentes, dar cuenta de dimensiones ontológicas permite, por un lado, hacer inteligibles características de estos pueblos que habitualmente fueron consideradas bajo una perspectiva religiosa o bajo el lente de la pérdida cultural, y, por otro, repensar el tipo de vínculos que los tobas y los ranqueles han querido-podido entablar con los no-indígenas.

Referencias

- Århem, Kaj.** 1996. "The Cosmic Food Web. Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon". En *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, editado por Philippe Descola y Gísli Pálsson, 185-204. Londres: Routledge.
- Bacigalupo, Mariella.** 1996. "'Ngünechen', el concepto de dios mapuche". *Historia* 29: 43-68. <https://revistahistoria.uc.cl/index.php/rhis/article/view/10902>
- Bentué, Antonio.** 1979. Presentación a *Instituciones religiosas del pueblo mapuche*, de Martín Alonqueo, 7-9. Santiago de Chile: Ediciones Nueva Universidad; Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Bessire, Lucas y David Bond.** 2014. "Ontological Anthropology and the Deferral of Critique". *American Ethnologist* 41 (3): 440-456. <https://doi.org/10.1111/amet.12083>
- Briones, Claudia y Miguel Ángel Olivera.** 1984. "Che kimin. Un abordaje a la cosmológica mapuche". *Runa* 15: 43-81. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/runa/article/view/4398/3902>
- Carrithers, Michael, Matei Candea, Karen Sykes, Martin Holbraad y Soumhya Venkatesan.** 2010. "Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester". *Critique of Anthropology* 30 (2): 152-200. <https://doi.org/10.1177/0308275X09364070>
- Carvallo y Goyeneche, Vicente.** 1876. *Descripción histórico-geográfica del Reino de Chile*. Historiadores de Chile 10. Santiago de Chile: Imprenta de la Librería del Mercurio.
- Ceriani Cernadas, César.** 2017. *Los evangelios chaqueños. Misiones y estrategias indígenas en el siglo XX*. Ethnographica. Buenos Aires: Rumbo Sur.
- Course, Magnus.** 2011. *Becoming Mapuche. Person and Ritual in Indigenous Chile*. Urbana; Chicago; Springfield: University of Illinois Press.
- Dasso, Cristina.** 1999. *La máscara cultural*. Buenos Aires: Ciudad Argentina.

- De los Ríos, Miguel Ángel.** 1976. *Una visión shamánica del ciclo vital (etnia mataco)*. Buenos Aires: Tekné.
- Descola, Philippe.** 1996. *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Quito: Abya Yala.
- . 2005. *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard.
- . 2014. *La composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*. París: Flammarion.
- . 2017. "Varieties on Ontological Pluralism". En *Comparative Metaphysics. Ontology after Anthropology*, editado por Pierre Charbonnier, Gildas Salmon y Peter Skafish, 27-40. Londres; Lanham: Rowman & Littlefield International.
- dos Santos, Antonela.** 2020. "La espiritualidad como colador. Fricciones ontológicas entre los ranqueles". *Etnográfica* 24 (2): 485-501. <https://doi.org/10.4000/etnografica.9098>
- Ducci, Zacarías.** 1904. *Los tobos de Taccagalé (Misión de San Francisco Solano) con arte y vocabulario toba-castellano y un mapa*. Buenos Aires: La Buenos Aires.
- Fausto, Carlos.** 2008. "Donos demais: maestria e propriedade na Amazônia". *Mana* 14: 329-366. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003>
- . 2012a. "Masters in Amazonia: Harry Walker's 'Demonic Trade: Debt, Materiality and Agency in Amazonia'". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18: 684-686. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2012.01785.x>
- . 2012b. "Too many Owners: Mastery and Ownership in Amazonia". En *Animism in Rainforest and Tundra: Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*, editado por Marc Brightman, Vanessa Grotti y Olga Ulturgasheva, 29-47. Oxford: Berghahn.
- Fernández Garay, Ana.** 2002. *Testimonios de los últimos ranqueles*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Foerster, Rolf.** 1993. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Foerster, Rolf y Hans Gundermann.** 1996. "Religiosidad mapuche contemporánea: elementos introductorios". En *Culturas de Chile. Vol. 2, Etnografía, sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*, editado por Jorge Hidalgo, Virgilio Schiappacasse, Hans Niemeyer, Carlos Aldunate y Pedro Mege, 189-240. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Grebe, María Ester.** 1993. "El subsistema de los ngen en la religiosidad mapuche". *Revista Chilena de Antropología* 12: 45-64. <https://revistadeantropologia.uchile.cl/index.php/RCA/article/view/17587>

- Hallowell, Irving Alfred.** 1960. "Ojibwa Ontology, Behavior, and World View's". En *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, editado por Stanley Diamond, 19-45. Nueva York: Columbia University Press.
- Harvey, Graham.** 2013. *The Handbook of Contemporary Animism*. Nueva York: Routledge.
- . 2017. *Animism: Respecting the Living World*. Londres: Hurst & Company.
- Ingold, Tim.** 2000. *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres; Nueva York: Routledge.
- Karsten, Rafael.** 1926. *Civilization of the South American Indians, with Special Reference to Magic and Religion*. Nueva York: Alfred A. Knopf.
- . 1932. "Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco". *Societas Scientiarum Fennica* 4: 10-126. <https://ehrafworldcultures.yale.edu/cultures/si07/documents/002>
- Latchman, Ricardo.** 1924. *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Santiago de Chile: Cervantes.
- Lima, Tania Stolze.** 1999. "The Two and Its Multiple. Reflections on Perspectivism in a Tupi Cosmology". *Ethnos* 64 (1): 107-131. <https://doi.org/10.1080/00141844.1999.9981592>
- Loewen, Jakob, Albert Buckwalter y James Kratz.** (1965) 1997. "Shamanism, Illness and Power in Toba Church Life". *Practical Anthropology* 12: 250-280.
- Métraux, Alfred.** 1944. "Nota etnográfica sobre los indios mataco del Gran Chaco argentino". *Relaciones* 4: 7-18. https://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/25440/Documento_completo.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- . 1946. "El dios supremo, los creadores y héroes culturales en la mitología sudamericana". *América Indígena* 6: 9-25.
- . (1946) 1982. *Les indiens de l'Amérique du Sud*. París: Gallimard.
- Miller, Elmer.** 1977. "Simbolismo, conceptos de poder y cambio cultural de los tobas del Chaco argentino". En *Procesos de articulación social*, editado por Esther Hermitte, 305-338. Buenos Aires: CEAL.
- . 1979. *Los tobos argentinos: armonía y disonancia en una sociedad*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Narahara, Karine.** 2022. *Em território mapuche. Petroleiras e cosmopolíticas na Patagônia argentina*. Río de Janeiro: Ape'Ku.
- Palavecino, Enrique.** 1961. "Algo sobre el pensamiento cosmológico de los indígenas chaquenses". *Cuadernos del Instituto Nacional de Investigaciones Folkloricas* 2: 93-95.
- Ramos, Alcida.** 2012. "The Politics of Perspectivism". *Annual Review of Anthropology* 41: 481-494. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092611-145950>

- Ramos, Ana Margarita.** 2016. "Un mundo en restauración: relaciones entre ontología y política entre los mapuche". *Ava* 29: 131-154. <https://www.ava.unam.edu.ar/imagenes/29/n29a05.pdf>
- Seeger, Anthony, Roberto da Matta y Eduardo Viveiros de Castro.** 1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional* 32: 2-19. https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2843918/mod_resource/content/1/seeger_matta_castro_1979_pessoa.pdf
- Surrallés, Alexandre.** 2017. "Human Rights for Nonhumans?". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7 (3): 211-235. <https://doi.org/10.14318/hau7.3.013>
- Tola, Florencia.** 2009. *Les conceptions du corps et de la personne dans un contexte amérindien. Indiens toba du Grand Chaco sudaméricain*. París: L'Harmattan.
- Tylor, Edward B.** (1871) 1958. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. Vol. 1. Londres: John Murray.
- Ulloa, Astrid.** 2005. "Las representaciones sobre los indígenas en los discursos ambientales y de desarrollo sostenible". En *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, coordinado por Daniel Mato, 89-109. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
- Villar, Diego.** 2007. "Algunos problemas de interpretación de la religión chané". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 36 (3): 393-405. <https://doi.org/10.4000/bifea.3664>
- Viveiros de Castro, Eduardo.** 1998. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3): 469-488. <https://doi.org/10.2307/3034157>
- Willerslev, Rane.** 2016. "Foreword. The Anthropology of Ontology Meets the Writing Culture Debate—Is Reconciliation Possible?". *Social Analysis* 60 (1): V-X. <https://doi.org/10.3167/sa.2016.600101>
- Wright, Pablo.** 1992. "Toba Pentecostalism Revisited". *Social Compass* 39 (3): 355-375. <https://doi.org/10.1177/003776892039003003>
- . 1997. "El desierto del Chaco: geografías de la alteridad y el estado". En *Pasado y presente de un mundo postergado: estudios de antropología, historia y arqueología del Chaco y piedemonte surandino*, editado por Ana Teruel y Omar Jerez, 35-56. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.
- . 2008. *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Editorial Biblos; Culturalia.

Corporalidades afrodescendientes en el Pacífico colombiano¹

Afro-Descendant Corporalities in the Colombian Pacific

Corporalidades afrodescendientes no Pacífico colombiano

Recibido: 05/09/2024 • Aprobado: 12/06/2024 • Publicado: 01/09/2024

Eduardo Restrepo

Universidad Católica de Temuco, Temuco, Chile

erestrepo@uct.cl

<https://orcid.org/0000-0002-5634-465X>

Resumen

Este artículo examina nociones y prácticas corporales de los afrodescendientes del Pacífico colombiano, y destaca la relevancia de comprender cómo se entrelazan múltiples redes de significados y tecnologías corporales en distintos contextos. A partir de la revisión de literatura y archivo etnográfico, se identifican principios de inteligibilidad que configuran las condiciones de posibilidad de las prácticas de significación en el mundo social. Lejos de entenderse como modelos cerrados, estos principios mantienen configuraciones abiertas y contestables, en línea con una lógica de la heterogeneidad. En contraste con el enfoque ontológico y la folclorización de las creencias, se enfatiza la importancia de contextualizar e historizar dichos principios. El artículo se basa en décadas de trabajo etnográfico en la región y examina prácticas de modelación corporal desde la gestación hasta la terapéutica y la brujería, así como los contrastes térmicos y la dicotomía entre lo divino y lo humano. Las conclusiones proponen abrir horizontes interpretativos más allá de los enfoques etnicistas actuales.

Palabras clave: cuerpo, principios de inteligibilidad, prácticas de modelación corporal, configuración cultural, comunidades negras

1 Agradezco los comentarios y aportes de mi colega Evelyn Copete, antropóloga chocona, quien ha sido una valiosa interlocutora en el contraste y la precisión de los materiales presentados en este texto.

Abstract

This article focuses on examining the notions and bodily practices among Afro-descendants in the Colombian Pacific, highlighting the importance of understanding how multiple networks of meanings and bodily technologies intersect in different contexts. Through the analysis of documentary and ethnographic archives, principles of intelligibility are identified, which shape the conditions of possibility for meaning-making practices in the social world. These principles are not understood as closed models, but as open and contestable configurations, in line with a logic of heterogeneity. The ontological approach is rejected, and the folklorization of beliefs is avoided, emphasizing instead the importance of contextualizing and historicizing these principles. The article is grounded in decades of ethnographic work in the region and examines bodily modeling practices from gestation to therapeutic and witchcraft practices, as well as thermal contrasts and the dichotomy between the divine and the human. The conclusions suggest opening interpretive horizons beyond prevailing ethnically-focused approaches.

Keywords: body, principles of intelligibility, body modeling practices, cultural configuration, black communities

Resumo

Este artigo se concentra em examinar noções e práticas corporais dos afrodescendentes do Pacífico colombiano, destacando a importância de compreender como múltiplas redes de significados e tecnologias corporais se entrelaçam em diferentes contextos. Por meio da análise de um arquivo documental e etnográfico, identificam-se princípios de inteligibilidade que configuram as condições de possibilidade das práticas de significação no mundo social. Esses princípios não são entendidos como modelos fechados, mas como configurações abertas e contestáveis, em consonância com uma lógica de heterogeneidade. Rejeita-se a abordagem ontológica e evita-se a folclorização das crenças, enfatizando, em vez disso, a importância de contextualizar e historicizar tais princípios. O artigo baseia-se em décadas de trabalho etnográfico na região e examina práticas de modelagem corporal desde a gestação até a terapia e a bruxaria, bem como os contrastes térmicos e a dicotomia entre o divino e o humano. As conclusões sugerem abrir horizontes interpretativos além dos enfoques etnicistas predominantes hoje em dia.

Palavras-chave: corpo, princípios de inteligibilidade, práticas de modelagem corporal, configuração cultural, comunidades negras

Introducción

Las concepciones sobre la belleza, la salud, el género, la sexualidad y lo deseable en contextos específicos suelen manifestarse a través de diversas prácticas de intervención y cuidado que moldean nuestras corporalidades, incluso desde

antes de nacer y hasta después de morir (Citro 2011). Aquí reside la relevancia tanto teórica como etnográfica de una antropología que permita comprender de manera situada y en profundidad cómo se entrelazan en distintas poblaciones y lugares múltiples redes de significados y *tecnologías corporales*².

El propósito de este artículo consiste en examinar algunas de las nociones y prácticas corporales que se encuentran en juego en lo que afrodescendientes del Pacífico dicen y hacen en distintos momentos y aspectos de sus vidas. Esto no significa, sin embargo, que en toda esta región las cosas se enuncien y realicen de la misma manera. Existen matices y diferencias entre los afrodescendientes del Pacífico no solo en relación con las nociones de cuerpo examinadas; adicionalmente, muchas prácticas corporales abordadas en este texto, como la *obligada*, han desaparecido en muchos lugares.

A partir del archivo documental³ y etnográfico analizado, se pueden identificar corporalidades en proceso que encuentran en sus múltiples expresiones unas confluencias en los *principios de inteligibilidad*, entre lo abierto y cerrado, lo caliente y lo frío, y lo divino y lo humano. Los pares de oposición que constituyen tres de los cuatro principios de inteligibilidad examinados no se entienden desde una perspectiva teórica estructuralista clásica como la desplegada por Lévi-Strauss ([1958] 1995), sino desde un encuadre posestructuralista. No los veo como componentes de un cerrado sistema de diferencias constituido por una serie de oposiciones y contigüidades, paradigmáticas y sintagmáticas, que definirían una estructura, sino como parte de formaciones discursivas. Estos principios de inteligibilidad tampoco operan en el grado de abstracción de la conciencia de los individuos que los encarnan ni son totalmente ajenos a ella, como supone el concepto de estructura levistraussiano, sino en uno mucho más concreto.

En su seminal artículo “De lo vegetal a lo humano: un modelo cognitivo afro-colombiano del Pacífico”, Anne Marie Losonczy (1993) sustentaba la existencia de un sistema clasificatorio constituido a partir de una serie de oposiciones que operaba de manera contrastante entre las poblaciones negras y las indígenas en el río Andágueda, en el Chocó. Para Losonczy, este sistema clasificatorio expresaba un modelo cognitivo desde el cual se produce el sentido del mundo y que se encarna en prácticas concretas.

2 El concepto de tecnologías corporales se entiende aquí, siguiendo a Citro (2011), como las particulares formas en las que, en un entramado histórico-social determinado, se producen ciertos cuerpos.

3 El archivo documental se refiere a los textos publicados (artículos, capítulos de libro y libros) e inéditos (trabajos de grado e informes) que están citados aquí.

A partir de una lectura posestructuralista, en la cual autores como Michel Foucault y Stuart Hall tienen particular relevancia, la noción de principio de inteligibilidad retoma el argumento del modelo cognitivo de Losonczy, anclado en un horizonte más asociado a las contribuciones de Lévi-Strauss, para ser pensado desde el argumento de que el mundo es discursivamente constituido, pero no es solo discurso. Para el posestructuralismo, el discurso es una materialidad, constituye una práctica de significación (Hall [1997] 2014). Esto lo contrapone a los enfoques más semióticos⁴ o a los más interpretativistas en la línea de conocimiento local elaborados por Clifford Geertz (1983). Si bien un análisis en términos de semiótica discursiva podría ser interesante para entender las corporalidades en el Pacífico, en este artículo no se propone un análisis en esta perspectiva teórica.

Los principios de inteligibilidad se entienden, entonces, como unos patrones clasificatorios que configuran las condiciones de posibilidad de las prácticas de significación que constituyen el mundo social. No son tanto modelos, como los ha concebido el estructuralismo, sino configuraciones abiertas y contestables, que suelen estar en yuxtaposición y en disputa. Prefiero entenderlos, por lo tanto, como componentes de una lógica de la heterogeneidad, siguiendo en esto la propuesta conceptual de *configuración cultural* realizada por el antropólogo argentino Alejandro Grimson (2011). Evitando las trampas de muchas conceptualizaciones de la cultura más homogeneizadoras, deshistorizadoras y aplanadoras de la contradicción y el conflicto, Grimson plantea que lo compartido por unas personas en lugares determinados es un cierto ordenamiento, una configuración que establece los términos en los que se hace posible la multiplicidad (una lógica de la heterogeneidad).

Desde esta perspectiva, entiendo los principios de inteligibilidad como rasgos de una lógica desde la cual se produce y despliega un heterogéneo repertorio de nociones y de prácticas corporales afrodescendientes en el Pacífico colombiano. En otros aspectos de la vida social también se puede vislumbrar la operación de tales principios. Por lo tanto, no son exclusivos en la articulación de estas corporalidades. Algunos, incluso, como el de lo frío y lo caliente o lo abierto y lo cerrado, se pueden encontrar igualmente en otros lugares y entre otras gentes (*cf.* Segovia 2020; Portela y Portela 2018; Rojas 2020). Lo particular en las nociones y corporalidades afrodescendientes del Pacífico colombiano radica en los

4 Autores como Judith Irvine y Susan Gal (2000) utilizan una metodología de la semiótica y la lingüística para tratar de entender la interacción entre ideologías lingüísticas (*linguistic ideologies*) y vida social a través del léxico que las personas emplean en su vida cotidiana y en los discursos públicos, especializados, entre pares de oposiciones: por ejemplo, pasado sucio / futuro limpio, caliente/frío, opaco/transparente.

específicos ensamblajes que estos principios habilitan, en sus singulares permutaciones y despliegues. Un análisis exhaustivo de estos ensamblajes escapa a los propósitos de este artículo, que más bien ofrece un primer tanteo de la presencia y relevancia de un puñado de ellos.

Antes que curiosidades para ser colectadas, en los enunciados y prácticas se hallan los trazos de unos principios de inteligibilidad compartidos que constituyen las corporalidades afrodescendientes en el Pacífico. Contextualizar e historizar estos principios supone una elaboración escritural que excede los propósitos del artículo. Soy consciente del registro abstracto, no historizado y fragmentario de mis elaboraciones en este texto; en ese plano decidí moverme analíticamente. Mi propósito consiste en evidenciar las improntas desde las que se coligen estos principios de inteligibilidad que se evidencian en ciertas concepciones y prácticas de modelación corporales que han sido registradas en la literatura (archivo documental) y en mi propio trabajo etnográfico de décadas en el Pacífico colombiano.

Este artículo se alimenta de los resultados de diversos trabajos de campo que he adelantado desde comienzos de la década de 1990 en la región. Desde mi tesis de pregrado (Restrepo 1996b), he ido construyendo un archivo documental y etnográfico sobre asuntos referidos a las corporalidades de los afrodescendientes del Pacífico (Restrepo 1996a y 1996c). Además, en los últimos tres años he estado viviendo en Tumaco, completando y contrastando los datos e interpretaciones en torno a las corporalidades afrodescendientes que aquí presento.

Inicialmente, el artículo abordará una serie de prácticas de modelación de los cuerpos que evidencian que con la gestación y el nacimiento empieza un proceso de definición de atributos de género y de comportamiento deseado. Se pasa luego a examinar cómo la terapéutica y la brujería evidencian las nociones de cuerpos más o menos abiertos o cerrados, que también tienen un correlato de género y de edad. Además, se aborda la dimensión térmica, esto es, cómo los contrastes de lo frío y lo caliente se articulan corporalmente, no solo en las diferentes fases del ciclo de vida, sino en términos de género o de los componentes corporales. Lo divino y lo humano, lo de dios y lo del diablo, corresponde a un apartado, ya que es otro de los principios de inteligibilidad que ordenan el mundo y las corporalidades entre los afrodescendientes del Pacífico colombiano. En las conclusiones se señalan algunas implicaciones del análisis realizado, abriendo horizontes interpretativos más allá del cierre etnicista que parece predominar en la literatura sobre los afrodescendientes de la región.

Cuerpos en proceso

Con el nacimiento no se ha culminado la formación del cuerpo ni del comportamiento del infante. Las primeras semanas de vida son cruciales en la modelación del cuerpo a través de una serie de prácticas desplegadas por parteras, abuelas y madres para la adecuada fijación de la identidad sexual, de ciertos rasgos de belleza corporal y para la incorporación de cualidades que marcarán de por vida algunas habilidades o rasgos de carácter.

Entre las prácticas de fijación de la identidad sexual, se pueden indicar el corte del cordón umbilical y la lactancia. Al cortar el cordón umbilical, se ha dicho cómo la partera tiene el cuidado de dejarlo más largo para el niño y más corto para la niña. En su ya clásico estudio en Nuquí y Tumaco, Rogerio Velásquez afirmaba: “El corte del ombligo se lleva a cabo por la comadrona. Si la criatura es hombre, se miden dos dedos en el cordón umbilical y se corta. Si mujer, dos y medio” (1957, 232). En el mismo sentido lo ha indicado Anne Marie Losonczy con respecto al Atrato:

la partera debe cortar el cordón a dos dedos de largo si es niño, y a tres si es niña. Es fundamental respetar estrictamente esta regla; si no se cumple puede tener la consecuencia de hacer surgir personalidades sexualmente ambiguas, niños afeeminados que hablan demasiado y con voz aguda, que no cazan y que no tienen hijos o tienen pocos, o niñas masculinas, desinteresadas por la casa, violentas y estériles, o con hijos que mueren jóvenes. (2006, 193)

Pero no solo es en el corte del cordón umbilical donde se encuentran estas distinciones entre niños y niñas. La placenta y otros residuos del parto también pueden ser diferencialmente tratados. Si es niña, estos residuos serán enterrados debajo o cerca de la casa; si es niño, lo serán cerca al monte o tirados al río (Losonczy 1989). Esta práctica supone una adscripción de las niñas al universo de lo doméstico y el vínculo de los niños con el del afuera de la casa.

Mucho más común, aunque no del todo generalizada, es la práctica, que algunos conocen como ombligada, de enterrar estos residuos del parto en un hoyo al tiempo que se siembra allí un árbol o una palma. Así, para el San Juan:

Otra práctica importante que tiene que ver con el recién nacido, se coge el ombligo una vez cortado, o también puede ser la placenta, y se siembra en la tierra junto con alguna semilla de alguna fruta. Una vez que la planta da fruto se suele decir

“ahí está el ombligo de tal persona” y así la planta pertenece a la persona que la hizo crecer. (Negret y Gallego 2013, 28)

Sobre la práctica de sembrar el ombligo, son múltiples las referencias en la literatura (Arango 2014; Arocha 1999; Gutiérrez 2014; Meza 2010; Mosquera 2009; Pulgarín 2017). Aunque estas prácticas no son generalizadas —mucho menos en las últimas décadas, con el creciente posicionamiento de la medicalización desde el saber experto de la medicina facultativa, que ha socavado la autoridad y labor de las parteras—, no se puede perder de vista que en ellas subyace un principio de inteligibilidad de corporalidades en proceso: la identidad sexual del infante no está totalmente definida para el momento del nacimiento; madres, abuelas y comadronas participan, mediante estas prácticas, en la orientación de la identidad sexual de los pequeños debido a que, con el nacimiento, son cuerpos en proceso, cuerpos inacabados.

En la lactancia también se han registrado prácticas diferenciales que buscan fijar ciertos rasgos de carácter que son asociados con lo femenino o lo masculino (Bedoya 2012). En Tumaco, por ejemplo, cuentan cómo a las niñas se les restringía la leche materna pocos meses después de nacidas, mientras que a los niños se les mantenía durante un mayor periodo de tiempo. Seguir dando de mamar a las niñas hace que crezcan *arreboladas*, con un carácter tosco y agresivo, como el que se supone corresponde a los hombres, por lo que se las podría considerar como *marimachas* (Bedoya 2012, 27; Castro 2017, 30). En Salahonda indicaban que dejar de amamantar a los niños demasiado pronto podía implicar caracteres recatados, temerosos y delicados, más asociados con las mujeres.

Entre las prácticas que pretenden modelar tempranamente el cuerpo del infante se ha referido el *chumbar* (Arango 2014; Ayala 2011). El *chumbar* consiste en envolver con firmeza el cuerpo del recién nacido, cubriéndoselo todo, con excepción de la cabeza y, en ocasiones, uno o dos de sus brazos. Para envolverlo se recurre a un pedazo de sábana o de otra tela, generalmente blanca, pero en todo caso bien limpia, que es destinada a convertir en las noches o durante partes del día al bebé en lo que parece ser una pequeña momia (Castro 2017, 36). Aunque en muchos lugares —como en Satinga— la *chumbada* implica envolver completamente al bebé hasta los hombros, dejando o no un brazo por fuera, en sitios como Condoto solo se hace de la cintura para abajo, argumentando que hacerlo desde el hombro es incómodo para el bebé.

En algunos sitios, como Condoto, desde los primeros días, en otros solo pasadas las primeras semanas, el *chumbar* (o *enchumbar*, como es conocido en otros lugares, entre ellos Nuquí) se realiza para que el cuerpo del bebé adquiera firmeza

y fuerza, así como para que, al crecer, sus piernas no queden arqueadas (para que no quede *cascorvo*). En Timbiquí me indicaban que se recurre al enchumbe para tranquilizar al bebé y facilitarle el sueño. En algunos lugares esta práctica se deja de hacer a las semanas de nacido, mientras que en otros se mantiene hasta unos meses antes de que el bebé empiece a caminar.

Nuevamente, en la chumbada encontramos operando el principio de inteligibilidad que se articula con la noción de un cuerpo que, al estar en proceso, puede ser modelado en los primeros meses de existencia. Corregir aspectos indeseados (como el arqueamiento de los pies o la forma de los genitales femeninos), favorecer el endurecimiento y la firmeza de los huesos y músculos, así como fomentar un comportamiento adecuado (la tranquilidad y el dormir bien), es posible con la chumbada porque estos son cuerpos y comportamientos aun moldeables. Chumbar opera, entonces, como una práctica que evidencia unas corporalidades que en un momento de la vida se caracterizan por su maleabilidad, por la posibilidad de ser “corregidas”, antes de que se *endurezcan*.

Además de chumbar, en diferentes sitios del Pacífico colombiano se encuentra una práctica de modelamiento corporal conocida como *pringar*. Aunque también tiene otras acepciones⁵, *pringar* es una palabra que se refiere a la utilización del calor como resultado de la frotación de las manos, del sebo de vela o de una cáscara de plátano para sobar una parte del cuerpo con un propósito curativo (en el caso del *pasmo* o el *vaso*), o para modelar ciertas partes del cuerpo de los recién nacidos (Alzate 2017). En este caso, durante los primeros días después del parto, se suele pringar la nariz del bebé para evitar que sea marcadamente achatada; su cabeza, para que se torne redondeada; sus nalgas, para que no vayan a quedar aplanadas, y sus genitales, para que adquieran la forma y la posición deseadas.

Cabe resaltar que algunas de estas prácticas suponen una dimensión estética, en la cual se evidencia la operación de unas corporalidades deseadas. Ciertos rasgos, como una nariz respingada, un trasero parado, una cabeza redondeada, unos genitales bien formados, se asumen como bellos. Otras prácticas, como las que intervienen sobre el paladar (presionándolo cuidadosamente con el dedo) o la *molleja*⁶ (para cerrarla), no se realizan simplemente con un propósito estético, sino que buscan propiciar cuerpos menos vulnerables.

5 Es una modalidad de curación con emplastos de yerbas o pequeños golpes con una rama de las plantas curativas. Pringar, además, significa contagiar.

6 Parte superior de la cabeza del bebé. En Tumaco, por ejemplo, mientras la molleja del bebé está abierta, debe protegerse su cabeza no solo del sol, sino también del *mal aire*, del pasmo o del frío.

Ahora bien, el pringar es una práctica que no necesariamente se circunscribe al modelamiento corporal, sino que se puede orientar también hacia la adecuación de la personalidad futura del infante en aras de producir determinados sujetos morales. Como Ana María Arango señala: “Cuando la mamá está moldeando con sus manos las mejillas del bebé, al mismo tiempo le está diciendo lo que ella espera de él en la vida y lo que definitivamente no debe ‘ser’ o ‘hacer’” (2014, 201). De la misma manera, “en el Valle existe una particularidad en cuanto al pringue de la boca, y es que las vallunas no lo hacen con el fin de reducir el tamaño de los labios, sino que lo hacen para evitar que sus hijos cuando crezcan sean corrincheros, es decir, chismosos” (Castro 2017, 41).

Si consideramos estas situaciones, la práctica de pringar no solo busca el modelamiento de cuerpos inacabados y orientables hacia ciertos ideales estéticos corporales, sino que también puede incluir una dimensión moral de adecuación del *temperamento* futuro de los infantes. Esto constata la noción de cuerpos inacabados o en proceso que deben ser finiquitados por las prácticas de modelamiento adecuadas, así como evidencia la conexión que puede darse entre estas prácticas y el temperamento futuro del infante, un asunto que queda todavía más claro con la práctica de la ombligada.

La ombligada consiste en curar el ombligo del infante, ante la caída del muñón que ha quedado del corte del cordón umbilical, en los primeros cinco a quince días de nacido. Para esto se introduce una sustancia del entorno previamente seleccionada por la madre, la abuela o la partera, para luego cubrir cuidadosamente el ombligo con algodón o un pequeño pedazo de tela que a menudo se fija con cinta (Antón Sánchez 2022; Arango 2014; Arocha 1999; Ayala 2011; Bedoya 2012; Camacho 1998; De la Torre 1995, 2012; Gutiérrez 2014; Losonczy 1989; Meza 2010; Mosquera 2009 y 2001; Osorio 2018; Pulgarín 2017; Quiceno 2016; Revelo 2015; Serrano 1994; Zuluaga 2003).

Muchas son las sustancias a las que se suele recurrir en la ombligada: el oro es frecuente entre poblaciones mineras; la espina de pescado es más usual en las “zonas de las mares”. Las hormigas arrieras, árboles como el guayabo, anguilas, la uña de la gran bestia, pero también billetes, hojas de libros, el sudor de la madre y hasta la saliva de la partera engrosan el listado de las sustancias referidas en la literatura y en los registros de campo con las que se ha ombligado a muchos afrodescendientes en el Pacífico colombiano.

La mayoría de estas sustancias se aplican después de ser bien tostadas y reducidas a una fina ceniza; otras, como el oro o la saliva, no requieren este tratamiento. Cada una de estas sustancias está relacionada con una propiedad que

es incorporada de por vida en el ombligado. Esto implica que el temperamento (es decir, la forma de ser) de la persona se ve influenciado directamente por la sustancia con la que fue ombligado. Cuando alguien es ombligado con hormiga arriera, por ejemplo, será laborioso al igual que ellas. El árbol de guayabo hace que la persona adquiera una gran dureza como su madera. El ombligado con oro encontrará mejor fortuna en la mina. En Quibdó, incluso, uno de mis estudiantes en la Universidad Claretiana había sido ombligado con billetes reducidos a polvo, mientras que a otra la habían ombligado con el polvo resultante de quemar hojas de un libro. En el caso de los billetes, se esperaba que eso atrajera la plata, mientras que en el del libro, que fuera bueno para el estudio.

El supuesto que guía esta práctica es el de establecer una estrecha y duradera relación con la sustancia con la cual uno ha sido ombligado, lo que significa adquirir una particular habilidad-característica asociada a tal sustancia (como en el caso de la hormiga arriera o la saliva de la partera), tener un privilegiado acceso a ella (como el oro o el dinero) o fijar un indisoluble vínculo (como con el sudor de la madre).

Nuevamente, con la ombligada nos enfrentamos a una práctica que supone un principio de inteligibilidad que concibe unas corporalidades que pueden ser modeladas durante los primeros días de vida del recién nacido, de un cuerpo todavía inacabado que habilita la intervención a través de las figuras de madres, abuelas y parteras. No es solo la dimensión física del cuerpo lo que está en juego aquí, sino su vinculación con ciertos rasgos de carácter, con la marcación del temperamento, en los que entra en consideración el género (Camacho 1998, 39).

En este sentido, las prácticas de temprano modelamiento que hemos venido mencionando nos permiten conjeturar la existencia de una primera fase en la cual el cuerpo se concibe como portador de una gran plasticidad que posibilita y demanda la intervención de madres, abuelas y parteras para su adecuada orientación y fijación (Losonczy 1997). Otras prácticas, como los jugueteos realizados por madres y personas cercanas, buscan contribuir también al proceso de endurecimiento de músculos y huesos, tanto como a su adecuada motricidad (Alzate 2017; Arango 2014). Entre estos jugueteos se puede resaltar el *pinino*, que consiste en parar al bebé en la palma de la mano durante unos segundos para que vaya adquiriendo equilibrio (López 2017).

Hacia los seis meses, cuando ya está gateando y su alimentación comienza a variar, se empieza a considerar que ya deja de ser bebé para convertirse en un niño pequeño. En algún momento de los primeros meses de vida, el cuerpo del recién nacido ya no puede ser modelado. Llega el tiempo en el cual ya no tiene ningún efecto si se pringa o chumba, para no hablar de prácticas mucho más tempranas

como las de la ombligada. El cuerpo se ha sustraído a la posibilidad de su modificación. En este momento se puede evidenciar un umbral que indica el paso del bebé al niño.

Cuerpos abiertos y cerrados

Además de esta plasticidad y blandura, el cuerpo del recién nacido es concebido como *abierto*, lo que lo hace particularmente vulnerable a ciertas enfermedades o a la brujería. Por tanto, múltiples son los cuidados indicados para con el pequeño. Dado que sus cuerpos están abiertos, los bebés son vulnerables, por ejemplo, a que los *ojeen*⁷, lo cual puede causarles la muerte (Arango 2014; Bedoya *et al.* 2012; Castro 2017; De la Torre 2012; López 2017).

Así, cuando cuentan con unas pocas semanas de nacidos, a los bebés se les suele colocar en la muñeca del brazo una manilla conocida como *aseguranza o curada*. Esta manilla, compuesta por semillas rojas y chaquiras negras (o simplemente por unos hilos de estos colores), se suele amarrar en la muñeca izquierda de las niñas y en la derecha de los niños, y se les deja hasta que cae sola unos meses después. Estas aseguranzas o curadas se les compran a los vendedores que tienen sus pequeños puestos o recorren las calles de los diferentes cascos urbanos, muchos de ellos indígenas inganos. Al colocarlas, se suelen acompañar de oraciones o secretos que se pronuncian con el nombre del bebé.

La distinción entre cuerpos abiertos y cerrados (que no se limita a los infantes) es cardinal entre los afrodescendientes del Pacífico colombiano. No es una condición dada, sino que se asocia con fases, momentos o procedimientos específicos de la vida. No con estados absolutos, porque un cuerpo totalmente cerrado o totalmente abierto implica la muerte. La apertura o el cerramiento responden a procesos de crecimiento o de funcionamiento de los cuerpos, así como a situaciones extraordinarias resultado de accidentes o procedimientos rituales. Hay momentos y prácticas que abren o cierran los cuerpos, que posibilitan o inhabilitan la entrada o salida de flujos corporales permitiendo el mantenimiento o la pérdida de un adecuado equilibrio y funcionamiento.

7 Hay personas que de forma voluntaria o involuntaria tienen una mirada que produce el mal de ojo en los niños, pero también en los cultivos o en las personas adultas. Cuando un niño es ojeado, sus síntomas son la fiebre y el malestar corporal general.

Los cuerpos de los adultos se han cerrado (aunque no absolutamente), pero vuelven a abrirse más y más cuando se envejecen (Losonczy 2006). En el momento de la muerte, incluso, el cuerpo debe abrirse finalmente para permitir la salida del alma y de la sombra; de lo contrario, la agonía se prolonga penosamente (Ayala 2011; Quiceno 2016; Velásquez 1961). En Condoto indicaban el caso de un anciano que yacía putrefacto en una agonía interminable, hasta que un *zángano* (brujo) pudo abrirle con secretos su cuerpo para que finalmente muriera.

Las mujeres suelen tener el cuerpo más abierto que los hombres. El cuerpo de la mujer menstruante y la recién parida está mucho más abierto, mientras que el de la mujer preñada se encuentra cerrado (por eso se *enfoga*, se calienta). Para propiciar la salida de fluidos y de sangre menstrual durante su periodo, el cuerpo de la mujer se encuentra más abierto (Bedoya 2012).

Por ello, durante el periodo menstrual las mujeres deben seguir ciertas precauciones para no contraer enfermedades como el pasmo o el mal aire. Por tanto, tienen que evitar permanecer en el agua por tiempos prolongados o sitios particularmente fríos como los manglares. Entrar al cementerio hay igualmente que evitarlo cuando se tiene el periodo. Algo semejante opera con quienes han sufrido una herida de consideración y han perdido sangre. En este sentido, la pérdida de sangre, que es considerada caliente, con la menstruación o a causa de una herida, enfría el cuerpo. Así, los cuerpos abiertos se asocian con lo frío, mientras que a los cerrados se los vincula con lo caliente.

En tanto el cuerpo de la recién parida se encuentra abierto, un componente central de las prácticas posteriores al parto busca contribuir a su cerramiento. En contraste, el cuerpo de la mujer preñada se encuentra cerrado. Parte importante de la preparación para el parto consiste en propiciar con bebidas y sobijos su apertura, así como en evitar que *contrarias* (enemigas) u otras personas *tramen* a la mujer durante el trabajo del parto, lo que puede llevarla a la muerte (Antón Sánchez 2022; Arango 2014; Ayala 2011; Meza 2010; Revelo 2015; Rivas 2000). Existen múltiples formas de tramar a una mujer que da a luz; algunas de estas son intencionadas y se consideran como daño, pero muchas otras no lo son.

La noción de tramar no se limita a las mujeres en proceso de parto. Los *picados de culebra* son igualmente vulnerables al riesgo de ser tramados. Cuando alguien es mordido por una serpiente venenosa, debe abstenerse de realizar una serie de acciones (como saltar quebradas) porque puede tramarse, lo que hace mucho más difícil la labor del curandero. Los brujos o sus contrarios, al enterarse de que uno ha sido *ofendido* por una culebra, pueden aprovechar la situación para que,

mediante ciertas prácticas (como tapar fuertemente una *botella curada* o colocarse la ropa al revés), el picado quede tramado.

El cuerpo de una mujer, durante el proceso de parto, es particularmente vulnerable a ser tramado, sobre todo por sus contrarias, esto es, por las otras mujeres del padre del bebé por nacer. La trama es indicio de vulnerabilidad de la mujer preñada: “El peligro permanente frente a un parto es la denominada ‘trama’, que trae consigo la imposibilidad de la expulsión del niño llevando a la muerte tanto al renaciente como de la madre” (De la Torre 2012, 47). Por tanto, el número exacto de meses del embarazo es una información que no se comparte fácilmente, y menos público aún es el momento preciso en el que empiezan las labores de parto. De este momento se enteran solo la comadrona o partera (quien a menudo es parte de la familia cercana o alguien de suma confianza) y las mujeres más allegadas, como las hermanas, madres y abuelas.

Otra expresión del cuerpo abierto se encuentra en una enfermedad conocida como *espanto*. Aunque hay diferentes tipos de espanto (de agua, de tierra, de muerto, etc.), todos se pueden evidenciar en una apertura del cuerpo que es medida en el diagnóstico del *susto* por el curandero (Bedoya *et al.* 2012; Burbano 2012; Palomino 1998). El proceso de su cura consiste precisamente en cerrar el cuerpo sacando el espanto, usualmente con *oraciones* o *secretos*.

Actividades como tener relaciones sexuales abren el cuerpo, lo cual hace que sea más vulnerable a accidentes como la mordedura de una culebra o a los efectos de la brujería. Se debe evitar, por tanto, entrar al monte cuando se está *mal dormido*, es decir, cuando se han sostenido relaciones sexuales la noche anterior (Camacho 1998; De la Torre 2012; López 2017; Revelo 2015). Una picadura de culebra, por ejemplo, en estas condiciones, complica considerablemente la labor del curandero.

Los cuerpos, sobre todo los de los hombres, pueden cerrarse como forma de protección a prácticas de brujería conocidas como *daños*. Un brujo cierra el cuerpo con *secretos* destinados para ello (Meza 2010). También es posible contar con una *botella curada* o *balsámica* preparada como *contra*. Así, al tomar un trago todas las mañanas, se cierra el cuerpo como protección ante cualquier daño, como el que le pueden colocar a uno en la comida o las culebras puestas por un brujo (Quiceno 2016).

Aunque los hombres apelan a prácticas rituales y bebedizos para cerrar sustancialmente su cuerpo, las mujeres no deben hacerlo, ya que esto impediría la llegada de su periodo o que queden en embarazo (*preñadas*). Las mujeres pueden

cerrar hasta tres cuartos de su cuerpo, mientras que los hombres, casi todo. No solamente los cuerpos de hombres y mujeres pueden ser cerrados; también, como lo vimos, los de los pequeños infantes e, incluso, los de los recién nacidos: “Si a un niño ya le curaron el ojo y uno quiere que no lo vuelvan a ojear, uno lo cierra [...]. Ya no le vuelve a dar más ojo, y si lo quiere cerrar cuando está recién nacido también” (Arango 2014, 130).

Los cuerpos abiertos son más susceptibles a contraer una serie de enfermedades o al influjo de ciertas prácticas de brujería, mientras que los cuerpos cerrados son menos propensos, cuando no inmunes, a ellas. Los cuerpos cerrados no dejan escapar fluidos ni permiten que entren influjos externos. Cerrar el cuerpo sería una buena opción para defenderse ante posibles ataques de la brujería, pero en caso de muerte puede significar una larga agonía, puesto que al alma se le imposibilita salir del cuerpo (Quiceno 2016).

Dimensión térmica

Asociado con la división cuerpos abiertos/cerrados, entre los afrodescendientes del Pacífico colombiano se encuentra otro relevante contraste para entender sus nociones y prácticas corporales: frío/caliente. Este principio de inteligibilidad no solo articula las corporalidades, sino que también ordena las distintas entidades del mundo. El oro es frío al igual que las piedras y la arena de los ríos. Las diferentes bebidas alcohólicas y plantas medicinales son consideradas calientes. El agua de las quebradas, de los ríos y de la lluvia es fría, sobre todo en ciertos momentos del día, pero el agua sal del mar es caliente. Los poblados y la casa son calientes, en contraste con el manglar o el cementerio, que son fríos.

El cuerpo no es ajeno a los contrastes entre lo frío y lo caliente que ordenan el mundo de los afrodescendientes del Pacífico colombiano. Normalmente, el cuerpo de los seres humanos es caliente. Con la pérdida de sangre —sustancia caliente—, se enfría. Por esto el cuerpo de las mujeres (particularmente en el momento del periodo menstrual) es más frío que el de los hombres, así como es más frío el de la recién parida que el de la mujer preñada (Bedoya 2012; Velásquez 1957). También, debido a la pérdida de sangre, es frío el cuerpo del herido o el del picado de culebra. El desmedido contacto con lugares o sustancias frías redundaría asimismo en el enfriamiento del cuerpo. Pasar demasiadas horas en el agua, como puede ser el caso de pescadores o mineros (particularmente los buzos), o adentrarse durante mucho tiempo en los raizales de los manglares, enfría peligrosamente los cuerpos

de las mujeres (Camacho 1998). Al contrario, la constante cercanía al fogón (sobre todo el de carbón) al cocinar o la exposición a los rayos del sol hacia el mediodía calientan el cuerpo (Antón Sánchez 2022).

La distinción de lo frío y lo caliente también se relaciona con el ciclo de vida de los seres humanos. El proceso de crecimiento de unos cuerpos que al nacer no están tan calientes se concibe como uno de calentamiento que encuentra en la adultez su momento máximo, para decaer en la vejez. Los cuerpos de los viejos se caracterizan por su paulatino enfriamiento, sienten cada vez más frío (Losonczy 1993, 46). La muerte, incluso, es el momento en el que el cuerpo se enfría definitivamente.

La parte inferior del cuerpo, por su contacto con el suelo, es considerada más fría que la mitad de arriba, que es más caliente (Losonczy 2006). Aunque pertenecen a la región inferior del cuerpo, los genitales son vistos como una de las partes más calientes. Más aún, hay una estrecha asociación entre la sexualidad y lo caliente. En este sentido, se piensa que el cuerpo de los hombres es más caliente que el de las mujeres, aunque esto no implica un desconocimiento del deseo sexual en las mujeres.

Expresiones que se refieren a alguien como caliente implican que tiene un exacerbado deseo sexual. Más todavía: “El placer sexual puede debilitarse si la temperatura no está equilibrada” (Quiceno 2016, 102). En consecuencia, la pérdida del deseo o la incapacidad de tener relaciones sexuales por la no erección del pene son explicadas como un enfriamiento, lo que se busca curar con sustancias calientes, como botellas curadas o balsámicas preparadas para tal fin (Velásquez 1957). Además de estas disfunciones sexuales, las explicaciones locales de por qué un hombre o una mujer no tienen hijos, aunque no tengan dificultades en sostener relaciones sexuales, son a menudo referidas al frío en su cuerpo, el cual también debe ser tratado con botellas curadas o balsámicas especialmente preparadas (López 2017; Mosquera 2009; Quiceno 2016).

Esta distinción entre lo caliente y lo frío constituye uno de los principios de la terapéutica afrodescendiente del Pacífico colombiano (Bedoya 2012; Galeano 1996; Lobo-Guerrero y Herrera 1990; Losonczy 2006; Mosquera 2012; Palomino 1998; Tabares 2012a; Rivas 2000; Zuluaga 2003). De hecho, la explicación etiológica de múltiples enfermedades alude al desarreglo del balance térmico del cuerpo. Enfriamiento o calentamiento resultan de la pérdida o retención de fluidos; del inadecuado consumo de sustancias frías o calientes; del contacto prolongado con entidades, momentos o lugares particularmente fríos o calientes.

Para curar este desbalance térmico corporal se recurre a procedimientos y sustancias que, por sus propiedades frías o calientes, buscan restablecer el equilibrio

perdido. En relación con el Medio Atrato, Lobo-Guerrero y Herrera anotaban al respecto:

Una vez definida la enfermedad de acuerdo a su temperatura, los remedios y alimentos de condición contraria son los más indicados en el tratamiento; es decir, una enfermedad considerada fría requiere de un remedio y de alimentos calientes para su curación y viceversa. (1990, 110)

Ante la fiebre, que se entiende como un calentamiento del cuerpo, se recurre a baños con plantas frías o frescas, como el matarratón, temprano en la mañana y a comienzos de la noche. En los recientes tiempos de pandemia, en Tumaco se utilizó el matarratón como cura del COVID, lo que pone en evidencia que este principio de inteligibilidad de lo frío/caliente opera en poblaciones urbanas hoy.

En contraste, ante el pasmo o el mal aire, que son concebidos como fríos, se emplean sobijos, yerbas y alimentos calientes. La función terapéutica de ciertas preparaciones para las botellas curadas o balsámicas opera precisamente porque calientan el cuerpo. De la misma manera, las dietas de las mujeres preñadas, las recién paridas, las menstruantes, los heridos y los picados de culebra tienen en consideración la prohibición de alimentos fríos, mientras que los calientes son recomendados.

En suma, el contraste entre caliente y frío es parte de las nociones de cuerpo que se encuentran entre afrodescendientes del Pacífico colombiano. Distinciones en términos de lo caliente y lo frío estructuran diferencias entre hombres y mujeres, entre enfermos y aliviados, entre la parte de arriba y la de abajo, entre componentes y fluidos del cuerpo, entre el cuerpo y la sexualidad negra de otros cuerpos, como los de los cholos y paisas. Los cambios en los balances térmicos del cuerpo son resultado de excesos o pérdidas; son expresión de su estrecha imbricación con un mundo en el que procesos, sustancias, tiempos y lugares responden a este transversal contraste entre lo caliente y lo frío.

Entre lo divino y lo humano

Todos los procesos y entidades existentes son entendidos y abordados por los afrodescendientes del Pacífico colombiano a partir del contraste entre lo divino y lo humano. Lo divino refiere a lo propiciado por dios, a lo que responde a su voluntad y a entidades como santos y vírgenes que se encuentran bajo su influjo.

En contraste, lo humano se relaciona con el diablo, con entidades y prácticas asociadas con la brujería, los daños y los maleficios. Los fenómenos y procesos “naturales” pertenecen al ámbito de lo divino. Gran parte de los animales y plantas son creación divina, así como los seres humanos y sus cuerpos (Antón Sánchez 2022; Binder y Cerón 1971; Camacho 1998; De la Torre 1995 y 2012; Izquierdo Maldonado 1984; Lobo-Guerrero y Herrera 1990; Losonczy 1991; Mosquera 2001; Pavy 1967; Peralta Agudelo 2012; Quiroga 1994; Quiceno 2016; Velásquez 1957 y 1961).

Este contraste entre lo divino y lo humano permite explicar una amplia serie de prácticas corporales, así como buena parte de las concepciones sobre enfermedad y muerte (Lobo-Guerrero y Herrera 1990). Los infortunios son una realidad cotidiana y muchos de ellos provienen de lo humano. Aunque hay enfermedades divinas que pueden ser tratadas por los curanderos, las amenazas de un daño o maleficio producido por la brujería no deben ser soslayadas. El advenimiento de una enfermedad o adversidad suele considerarse resultado de un daño o maleficio realizado por un enemigo conocido o uno que se mantiene oculto (Pavy 1967; Rivas 2000).

Hay otro conjunto de prácticas de evitación en las cuales se supone una conexión entre el cuerpo y los rastros dejados en el barro al caminar o los fluidos o partes del cuerpo desechados. Las huellas dejadas en el barro son utilizadas para hacer brujería, lo que produce una paulatina hinchazón en los pies que puede llevar a la muerte (Antón Sánchez 2022; Palomino 1998; Quiceno 2016). Conocida como *coger el rastro*, esta práctica puede ser realizada por un enemigo que busca causar daño, pero también es una forma de castigo para con quien se ha metido a robar productos de las fincas o colinos (Mosquera 2001).

No cualquiera sabe coger el rastro. Se requiere de un conocimiento de secretos del diablo que solo los brujos poseen. Por lo tanto, coger el rastro es un *trabajo* por el que se le paga a un brujo. Como una práctica de evitación, entonces, uno debe cuidarse de no dejar huellas, sobre todo de los pies descalzos, en aquellos lugares donde pueden ser utilizadas para este tipo de brujería.

Los fluidos del cuerpo, como la sangre, el sudor, los orines o el semen, mantienen tal vínculo con el cuerpo que, a través de estos, se pueden realizar diversas prácticas divinas o humanas. Con respecto a las primeras, algunos curanderos hacen sus diagnósticos sobre las enfermedades sufridas por alguien a partir de la lectura de sus orines. La textura, el color y la disposición le permiten al curandero identificar las causas de las dolencias y prescribir los procedimientos terapéuticos adecuados (Antón Sánchez 2022; De la Torre 2012; Pulgarín 2017; Velásquez 1957). Por su parte, el sudor o la saliva de las madres o parteras pueden ser las sustancias

escogidas para ombligar al recién nacido, con la intención de que, una vez se haga adulto, conserve un estrecho vínculo con la madre o tenga destrezas para dedicarse a la partería.

Del lado de lo humano, la sangre menstrual mezclada en un alimento o bebida busca *amarrar* al hombre para que no le sea posible conseguir otra mujer. En Tumaco suelen hacerse bromas entre los hombres al respecto y se lo tiene como un hecho consabido en el caso de que un hombre no pueda sostener relaciones sexuales con amantes distintas a *su mujer*. Con la sangre menstrual (o la del parto) también es posible producir locura o afectar las capacidades mentales de una persona (Velázquez 1957). Cabellos, uñas, semen o sudor son asimismo utilizados mediante secretos para atraer o amarrar a hombres y mujeres (Antón Sánchez 2022; Mosquera 2009; Rivas 2000).

A veces acompañadas de rituales como la fuma del tabaco o el rezo de fotografías, estas prácticas de brujería amorosa no son necesariamente realizadas por brujos, sino por mujeres u hombres interesados en amarrar a sus parejas (Urrea Giraldo y Vanín Romero 1994). Las prendas de vestir, sobre todo los interiores de mujeres y hombres, también pueden ser utilizadas para este tipo de magia amorosa. Por tanto, “una persona debe tener mucho cuidado al cortarse ciertas partes de su cuerpo, como cabellos y uñas, a uno dejar rastro, a tener precaución con las prendas usadas, porque pueden traerles consecuencias desagradables [...] siendo víctimas de hechizos” (Mosquera 2009, 32).

Todavía más temidas son las *cosas puestas* o *cosas hechas*, prácticas que saben realizar los brujos con estos fluidos o sustancias. Aunque no todos los brujos las utilizan ni todas las cosas puestas o cosas hechas implican la tenencia de tales sustancias, los efectos de este tipo de brujería son los más temidos: “Entre las ‘cosas hechas’ para producir enfermedades que ocasionan la muerte, se cuentan animales como los gusanos, las lombrices, el sapo y el bujeo, los cuales son introducidos en el cuerpo de la víctima” (Mosquera 2009, 192). En los rastros, fluidos o sustancias se conserva una conexión tal con el cuerpo que se podría considerar que estos son concebidos como parte del cuerpo, aun después de que han sido desechados, o que, al menos por haber pertenecido a este, operarían como un vehículo para influirlo.

Conclusiones

A partir de la revisión de un diverso y fragmentario archivo documental y etnográfico, se pueden trazar principios de inteligibilidad que operan en una serie de

nociones y prácticas corporales afrodescendientes en el Pacífico colombiano. En este artículo se abordaron algunos de los más evidentes, como el de los cuerpos en proceso, el de lo abierto y lo cerrado, el de lo caliente y lo frío, y el de lo divino y lo humano. Por supuesto que no son estos los únicos relevantes, ni mucho menos se limitan a la configuración de las corporalidades afrodescendientes, ya que las múltiples entidades del mundo, la terapéutica, la gastronomía, la sexualidad y hasta la brujería también responden en gran medida a estos principios de inteligibilidad.

En concepciones y prácticas más recientes y urbanas, entre los jóvenes y en sectores poblacionales que se considera han “perdido la tradición” o la “cultura”, también es posible trazar articulaciones con estos y otros principios de inteligibilidad. Los cuerpos de algunos miembros locales de los grupos armados, por ejemplo, se cierran para protegerse de las balas enemigas, apelando a un brujo que, mediante secretos asociados a lo humano, realice el trabajo. La brujería amorosa, que recurre a sustancias del cuerpo y fotografías, y a menudo utiliza la fuma del tabaco, es ampliamente conocida entre los más jóvenes en poblados urbanos como Tumaco. Las botellas balsámicas o curadas, algunas incluso objeto de emprendimientos de jóvenes con formación universitaria que las comercializan con turistas o en centros urbanos del interior del país, son concebidas con base en el principio de inteligibilidad de lo frío y lo caliente asociado al desempeño sexual de hombres y mujeres.

Estas nociones y prácticas corporales suelen escapar a los relatos etnicistas dominantes que les endosan a los afrodescendientes del Pacífico unas tradiciones y ancestralidades felizmente englobadas en ciertas nociones de cultura. La idea de configuración cultural como una lógica de la heterogeneidad, que no es estática y que no es ajena a los conflictos y relaciones de poder, es mucho más adecuada para visitar los archivos documentales y etnográficos asociados a los afrodescendientes del Pacífico colombiano.

Por lo tanto, la existencia de unos principios de inteligibilidad que habilitan una multiplicidad de nociones y prácticas corporales afrodescendientes en esta región puede ser teóricamente comprendida como expresión de una lógica de la heterogeneidad propia de una configuración cultural (Grimson 2011). Pensar en clave de configuración cultural, que probablemente ni se circunscriba a los individuos y poblaciones que asumimos como negras, supone retos teóricos y etnográficos que interrumpen los recurrentes cerramientos culturalistas y etnicistas.

Referencias

- Alzate, María Paula.** 2017. “Corporalidades negras en Condoto, Chocó”. En “Concepciones de vida, cuerpo y herencia entre afrodescendientes del Pacífico colombiano” 2017, 59-81.
- Antón Sánchez, John.** 2022. *Antropología sobre el conocimiento tradicional en el Chocó*. Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.
- Arango, Ana María.** 2014. *Velo que bonito. Prácticas y saberes sonoro-corporales de la primera infancia en la población afrochocoana*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Arocha, Jaime.** 1999. *Obligados de Ananse: hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Ayala, Ana.** 2011. *Los ancestros y el patrimonio cultural en el Chocó*. Medellín: Mundo Libro.
- Bedoya, Luz Marina.** 2012. “Concepciones de las parteras negras sobre el embarazo, parto, puerperio y cuidados del recién nacido en el casco urbano de Guapi, Cauca”. En *Tabares* 2012b, 257-289.
- Bedoya, Luz Marina, Carolina del Cairo, Elizabeth Tabares y Mario Delgado.** 2012. “Entre la tradición y el cambio. El ojo y el espanto como percepción cultural de enfermedad en niños del municipio de Guapi, Cauca”. En *Tabares* 2012b, 225-242.
- Binder, Hildegard y Manuel Cerón.** 1971. “La religiosidad del moreno en la costa caucana del Pacífico”. Tesis de pregrado en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Santo Tomás de Aquino, Bogotá.
- Burbano, Rosana.** 2012. “La construcción de la enfermedad en Guapi”. En *Tabares* 2012b, 291-304.
- Camacho, Juana.** 1998. “Huertos de la costa pacífica chocoana: prácticas de manejo de plantas cultivadas por parte de las mujeres negras”. Tesis de maestría en Desarrollo Sostenible de Sistemas Agrarios, Facultad de Estudios Ambientales y Rurales, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Castro, Aneg.** 2017. “‘Todo lo que entra al mar, sale’: nociones de cuerpo, vida y herencia en Nuquí y El Valle, Chocó”. En “Concepciones de vida, cuerpo y herencia entre afrodescendientes del Pacífico colombiano” 2017, 8-59.
- Citro, Silvia.** 2011. “Antropología del cuerpo y los cuerpos en-el-mundo. Indicios para una genealogía (in)disciplinar”. En *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, editado por Silvia Citro, 17-58. Buenos Aires: Biblos.
- “Concepciones de vida, cuerpo y herencia entre afrodescendientes del Pacífico colombiano”.** 2017. Informe inédito entregado a la Vicerrectoría de Investigación de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

- De la Torre, Lucía.** 1995. “El hecho religioso en las prácticas productivas tradicionales de la comunidad negra del medio Atrato chocoano: caso río Bebará”. Tesis de maestría en Desarrollo Rural, Facultad de Estudios Interdisciplinarios, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- . 2012. *Lo divino y lo humano en el territorio de los afrocolombianos: la representación y la sacralización del territorio tradicional*. Manizales: Corporación Universitaria Lasallista.
- Galeano, Paula.** 1996. “Alimentación y cultura entre los grupos negros del Pacífico sur”. En *Renacientes del guandal: los “grupos negros” de los ríos Satinga y Sanquianga*, editado por Jorge Ignacio del Valle y Eduardo Restrepo, 387-442. Bogotá: Biopacífico; Universidad Nacional de Colombia.
- Geertz, Clifford.** 1983. *Conocimiento local*. Barcelona: Paidós.
- Grimson, Alejandro.** 2011. *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gutiérrez, Alejandra.** 2014. ““En el ombligo de toda cosa les echan’: ombligada y partes en las poblaciones negras del Medio Atrato”. *Revista de Estudios del Pacífico* 1 (2): 157-186. <https://revistas.uniclairetiana.edu.co/index.php/Pacifico/article/view/157>
- Hall, Stuart.** (1997) 2014. “El trabajo de la representación”. En *Sin garantías: trayectoria y problemáticas en estudios culturales*, 2.^a ed., editado por Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich, 489-525. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Irvine, Judith T. y Susan Gal.** 2000. “Language Ideology and Linguistic Differentiation”. En *Regimes of Language: Ideologies Politics, and Identities*, editado por Paul V. Kroskrity, 35-84. Santa Fe: School of American Research Press.
- Izquierdo Maldonado, Gabriel.** 1984. “El mundo religioso del afro-americano del litoral pacífico: ensayo e interpretación”. *Theológica Xaveriana* 71: 197-224. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/25035/21601>
- Lévi-Strauss, Claude.** (1958) 1995. *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- Lobo-Guerrero, Miguel y Xochitl Herrera.** 1990. “Medicina tradicional y atención primaria de la salud: una experiencia en el río Andágueda”. *Boletín de Antropología* 7 (23): 95-119. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/boletin/article/view/341423>
- López, Omaira.** 2017. “Cuerpos encaminados en vida: aperturas y resistencias en el río Yurumanguí, Pacífico vallecaucano”. En “Concepciones de vida, cuerpo y herencia entre afrodescendientes del Pacífico colombiano” 2017, 82-127.
- Losonczy, Anne-Marie.** 1989. “Del ombligo a la comunidad: ritos de nacimiento en la cultura negra del litoral pacífico colombiano”. *Reverndi* 1: 49-54.
- . 1991. “El luto de sí mismo. Cuerpo, sombra y muerte entre los negros colombianos del Chocó”. *América Negra* 1: 43-64. https://www.academia.edu/6538837/America_Negra_Vol_1

- . 1993. “De lo vegetal a lo humano: un modelo cognitivo afro-colombiano del Pacífico”. *Revista Colombiana de Antropología* 30: 38-57. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1708>
- . 1997. “Du corps-diaspora au corps nationalisé: rituel et gestuelle dans la corporeité négro-colombienne”. *Cahiers d’Etudes Africaines* 37 (148): 891-906. https://www.persee.fr/doc/cea_0008-0055_1997_num_37_148_1837
- . 2006. *La trama interétnica. Ritual, sociedad y figuras del intercambio entre los grupos negros y emberá del Chocó*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia; IFEA.
- Meza, Carlos Andrés.** 2010. *Tradiciones elaboradas y modernizaciones vividas por pueblos afrochocoanos en la vía al mar*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Mosquera, Dante.** 2012. “Etnomedicina de los afrocolombianos y amerindios en el municipio de Pizarro”. En Tabares 2012b, 707-733.
- Mosquera, Sergio.** 2001. *Visiones de la espiritualidad afrocolombiana*. Quibdó: Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico.
- . 2009. *Antropofauna afrochocoana: un estudio cultural sobre la animalidad*. Serie Ma’Mawu 11. Quibdó: Universidad Tecnológica del Chocó.
- Negret, Juanita y Catalina Gallego.** 2013. “Oro vivo: concepciones del oro en la minería artesanal en el Alto San Juan, Chocó”. Tesis de pregrado en Comunicación Social con énfasis en producción audiovisual, Facultad de Comunicación Social y Lenguaje, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. <https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/14600/NegretGilJuanitaMaria2013.pdf?sequence=3&isAllowed=y>
- Osorio, Carlos.** 2018. *Representaciones y epistemes locales sobre la naturaleza en el Pacífico sur de Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Palomino, Lisandro.** 1998. “Mundo curativo, mágico y ritual del negro”. En *La gente de los ríos. Junta Patía*, editado por María Clara Llano, 172-206. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Pavy, David.** 1967. “The Negro in Western Colombia”. Tesis de doctorado, Departamento de Sociología y Antropología, Tulane University, New Orleans.
- Peralta Agudelo, Jaime Andrés.** 2012. “De lo ‘doméstico/manso’ a lo ‘lejano/arisco’: un recorrido por la cartografía simbólica del territorio negro del Chocó”. *Antípoda* 14: 113-137. <https://doi.org/10.7440/antipoda14.2012.06>
- Portela, Hugo y Sandra Carolina Portela.** 2018. *El arco, el cuerpo y la seña: cosmovisiones de la salud en la cultura nasa*. Popayán: Editorial de la Universidad del Cauca.
- Pulgarín, Javier.** 2017. *Atrato: el pildé y otros relatos*. Medellín: Uniclaletiana.
- Quiceno, Natalia.** 2016. *Vivir sabroso. Luchas y movimientos afrotrateños en Bojayá, Chocó, Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

- Quiroga, Diego.** 1994. "Saints, Virgins, and the Devil: Witchcraft, Magic, and Healing in the Northern Coast of Ecuador". Tesis de doctorado en Antropología, Departamento de Antropología, University of Illinois.
- Restrepo, Eduardo.** 1996a. "Cultura y biodiversidad". En *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*, editado por Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa, 220-244. Bogotá: Cerec.
- . 1996b. "Economía y simbolismo en el Pacífico negro". Trabajo de pregrado en Antropología, Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, Medellín.
- . 1996c. "Los tuqueros negros del Pacífico sur colombiano". En *Renacientes del guandal: "grupos negros" de los ríos Satinga y Sanquianga*, editado por Jorge Ignacio del Valle y Eduardo Restrepo, 243-348. Bogotá: Biopacífico; Universidad Nacional de Colombia.
- Revelo, Baudilio.** 2015. *Ritos de orillas: espiritualidad de las comunidades negras del Pacífico colombiano*. Cali: Universidad Libre.
- Rivas, César E.** 2000. *Tradición oral en el Chocó: mitos, supersticiones y agujeros en la sabiduría popular*. Medellín: Lealon.
- Rojas, Belkis.** 2020. "Cuerpos tiernos y abiertos: embarazo y parto entre las mujeres campesinas de mucuchíes". En *Antropologías hechas en Venezuela*, t. 2, editado por Carmen Teresa García y Annel Mejías, 369-382. Montevideo: Asociación Latinoamericana de Antropología.
- Segovia, Yanett.** 2020. "La moral está en el cuerpo". En *Antropologías hechas en Venezuela*, t. 1, editado por Carmen Teresa García y Annel Mejías, 621-635. Montevideo: Asociación Latinoamericana de Antropología.
- Serrano, Fernando.** 1994. "Cuando canta el guaco: la muerte y el morir en poblaciones afrocolombianas del río Baudó, Chocó". Trabajo de pregrado en Antropología, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Tabares, Elizabeth.** 2012a. "Las concepciones del cuerpo en la etnomedicina de los afrocolombianos de Guapi, Cauca". En Tabares 2012b, 187-207.
- , **comp.** 2012b. *Voces, perspectivas y miradas del Pacífico*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Urrea Giraldo, Fernando y Alfredo Vanín Romero.** 1994. "Religiosidad popular no oficial alrededor de la lectura del tabaco, instituciones sociales y procesos de modernidad en poblaciones negras de la costa pacífica colombiana". *Boletín Socioeconómico* 28: 36-57. <https://bibliotecadigital.univalle.edu.co/server/api/core/bitstreams/230ad2fe-1486-40e4-8286-9f5aec08fae0/content>
- Velásquez, Rogerio.** 1957. "La medicina popular en la costa colombiana del Pacífico". *Revista Colombiana de Antropología* 6: 216-218. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1792>

—. 1961. “Ritos de la muerte en el Alto y Bajo Chocó”. *Revista Colombiana de Folclor* 2 (6): 11-76.

Zuluaga, Germán. 2003. *Botella curada: un estudio de los sistemas tradicionales de salud en las comunidades afrocolombianas del Chocó biogeográfico*. Bogotá: Universidad El Bosque.

Contra las teleologías. Un ejercicio de reflexividad en torno a acciones cotidianas de personas con ancestros mapuche

A Reflexivity Exercise against Teleologies. An Exercise in Reflexivity around Daily Actions of People with Mapuche Ancestors

Contra as teleologias. Um exercício de reflexividade em torno das ações cotidianas de pessoas com ancestrais Mapuche

Recibido: 24/02/2024 • Aprobado: 14/06/2024 • Publicado: 01/09/2024

Paula Inés Cecchi

Universidad Nacional de Río Negro (Ciedis-IIPPYG)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Viedma, Argentina
paulainescocchi@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-6797-194X>

Resumen

Los procesos de recuperación de memorias mapuche están atravesados por exigencias hegemónicas de pureza, que provocan disputas en torno a cómo nombrar e interpelar a quienes tienen ancestros de ese pueblo, pero no se identifican públicamente como parte de él. Analizar mi reflexividad en un trabajo etnográfico desarrollado en Viedma (Río Negro, Argentina) me llevó a reconocer que los criterios de pureza se fundaban en supuestos y teleologías desde los que me acercaba a las experiencias y los posicionamientos que elaboran esos sujetos alrededor de su pertenencia. Estas personas, planteo, no son pasivas ni sostienen una oposición unívoca a la hegemonía. Antes bien, en prácticas cotidianas de socialización, producen desplazamientos de los discursos hegemónicos y actúan en ocasiones coyunturales, a partir de las cuales se repositionan en el contexto de los vínculos con sus ancestros. Estos procesos son abiertos y sobredeterminados, y no necesariamente se expresan en categorías de identidad/diferencia.

Palabras clave: etnografía, reflexividad, vida cotidiana, procesos de sujeción-subjetivación, sobredeterminación, pueblo mapuche

Abstract

The recovery of Mapuche memories is affected by hegemonic requirements of purity, which inscribe disputes around how to name and address those subjects who have ancestors belonging to that people, but do not publicly ascribe themselves as part of it. Analyzing my reflexivity in an ethnographic work carried out in Viedma (Río Negro, Argentina), led me to recognize that the criteria of purity were inscribed in assumptions and teleologies from which I approached the experiences and positionings that these subjects elaborate around their belonging. These people, I argue, are not passive, nor do they maintain an unequivocal opposition to hegemony. Rather, in everyday socialization practices, they produce displacements of hegemonic discourses and act on conjunctural occasions, from which they reposition themselves in the ties with their ancestors. These processes are open and overdetermined, and are not necessarily expressed in categories of identity/difference.

Keywords: ethnography, reflexivity, daily life, subjection-subjectivation processes, overdetermination, Mapuche people

Resumo

Os processos de recuperação de memórias Mapuche são atravessados por exigências hegemônicas de pureza, que provocam disputas em torno de como nomear e dirigir-se àqueles que têm antepassados desse povo, mas não se identificam publicamente como parte dele. Analisar minha reflexividade em um trabalho etnográfico realizado em Viedma (Río Negro, Argentina) me levou a reconhecer que os critérios de pureza estavam fundados em pressupostos e teleologias desde os quais eu abordava as experiências e posicionamentos que esses sujeitos elaboram ao redor de seu pertencimento. Essas pessoas, argumento, não são passivas, nem mantêm uma oposição unívoca à hegemonia. Pelo contrário, em práticas cotidianas de socialização, produzem deslocamentos dos discursos hegemônicos e atuam em ocasiões conjunturais, a partir das quais se repositionam no contexto dos laços com seus antepassados. Estes processos são abertos e sobredeterminados, e não se expressam necessariamente em categorias de identidade/diferença.

Palabras-chave: etnografía, reflexividade, vida cotidiana, procesos de sujeción-subjetivação, sobredeterminação, povo Mapuche

Introducción

“Mapuche que no se reconocen”, “descendientes”, “dispersos”, “de los barrios”, “negros”, que “se atribuyen ser mapuche”. Las discusiones y disputas en torno a cómo nombrar —y, junto con ello, cómo y dónde posicionar— a quienes se les reconocen vínculos con el pueblo mapuche, pero no se identifican públicamente de ese modo, atravesaron desde el comienzo mi trabajo etnográfico en Viedma sobre los procesos de recuperación de memorias entre personas y colectivos mapuche.

En estos conflictos, es posible diferenciar, por un lado, posiciones hegemónicas en el sentido común, que explican las adscripciones y desadscripciones con base en un discurso que postula la *pérdida de la identidad* como un proceso natural, irreversible y apolítico. He mostrado que estos discursos se configuran como parte de un dispositivo que produce performativamente el mestizaje como un proceso degenerativo y, como contracara, un estereotipo de pureza mapuche (Cecchi 2022). Esto se expresa en ideas como aquella según la cual generaciones pasadas pueden haber sido mapuche, pero las más recientes *ya no lo son*, o aquella según la cual, para ser considerade¹ como tal, hay que *demostrar* ciertos diacríticos, que se erigen como *requisitos*.

Por otro lado, desde la perspectiva del pueblo mapuche, los énfasis están puestos en dar cuenta de que la adscripción y la no adscripción son parte de procesos históricos y políticos, atravesados por los efectos del genocidio producido por el Estado argentino a fines del siglo XIX. Esto implica asumir que es posible (y valioso) reorientar y desandar las desadscripciones, como parte de procesos de recuperación de memorias y vínculos colectivos.

En este artículo reflexionaré acerca de los modos en que actúan y se posicionan en relación con esas discusiones las personas que habitualmente son ubicadas en el centro del debate, es decir, quienes reconocen vínculos con el pueblo mapuche, pero no se adscriben públicamente como parte de él. Esto implicará pensar, por un lado, cómo comprender estas prácticas cotidianas en sus propios términos y en relación con los procesos de identificación con el pueblo mapuche. Por otro lado, me ocuparé metodológicamente de cómo estas disputas atravesaron mis supuestos iniciales, las formas de acercamiento al campo y la producción de conocimiento etnográfico.

El argumento desarrollado es que quienes reconocen ancestres mapuche, pero no se identifican como tales, más que sostener una oposición unívoca al discurso hegemónico que afirma que perdieron su identidad, o ser receptores pasivos de él, habilitan lugares de agencia y reflexionan sobre sus sentidos de pertenencia frecuentemente. En el marco de prácticas cotidianas de socialización, estas personas realizan *desplazamientos*, y actúan en intersticios o valiéndose de ocasiones coyunturales que no necesariamente las llevan a identificarse públicamente como mapuche. Sin embargo, al hacer estos movimientos y relacionarse con los proyectos de recuperación y fortalecimiento del pueblo mapuche, se reposicionan en el

1 La escritura de este texto se basa en criterios de lenguaje no sexista e inclusivo, atendiendo a un posicionamiento político y retórico que asume la performatividad del lenguaje.

contexto de sus vínculos con sus ancestros y ya no los definen únicamente por lo que —según el lenguaje dominante— les falta para *demostrar* o *poder ser* mapuche. En términos metodológicos, sostengo que la producción de conocimiento antropológico focalizado en la cotidianeidad contribuye a reconocer la agencia de quienes producen dichos reposicionamientos y a enfatizar el carácter abierto, sobredeterminado y político de estos procesos, es decir, que no responden a ninguna esencia ni teleología. La atención a mi propia reflexividad constituyó una dimensión central para poder reconocer, en primer lugar, los modos en que la hegemonía afectaba mi perspectiva y, a partir de ello, formas de acción y producción de sentido que pasaban inadvertidas para mí.

Las discusiones y preguntas que atraviesan mi trabajo se inscriben en un campo delineado por otras etnografías, que han analizado cómo los sujetos mapuche se oponen a las concepciones hegemónicas y articulan posicionamientos subjetivos, en el marco de trayectorias singulares, que dan cuenta de formas heterogéneas de construir pertenencia. Entre estas formas están ser jóvenes y vivir en ámbitos urbanos (Kropff Causa 2008); ser comunidad, aunque no se viva en un mismo lugar (Cañuqueo 2015), y construir lazos de parentesco que no se rigen por criterios biológicos (Ramos 2010; Stella 2018). Estos trabajos aluden a trayectorias de personas y colectivos que comparten un recorrido desde la desadscripción hacia la adscripción como mapuche e implican reflexiones sobre las condiciones que habilitan o no dichos procesos. Estos análisis demuestran que los posicionamientos subjetivos no pueden ser categorizados *a priori* ni previstos, ni responden a una esencia, sino que —en el marco de condicionamientos dados— son el resultado de la acción de los sujetos y operan *sin garantías*, tal como sostiene Stuart Hall (2010a). Justamente, mi trabajo apunta a analizar trayectorias y procesos de agenciamiento que, si bien han llevado a sus protagonistas a identificarse como mapuche en algunos casos, no necesariamente derivaron en la autoadscripción. En este sentido, Mariela Rodríguez (2010) ha reflexionado sobre procesos similares a partir de su trabajo con el pueblo tehuelche y Claudia Briones (2007 y 2016) ha llamado la atención sobre la importancia de analizar no solo los procesos de adscripción, sino también de desadscripción indígena.

El análisis retoma discusiones orientadas a reconocer agencias y dimensionar prácticas cotidianas en sus propios términos, en contextos marcados por desigualdades y sufrimiento social, en oposición a los cuales los sujetos suelen ser vistos como receptores pasivos, o como ajenos y resistentes a los discursos que los interpelan. Por un lado, retomo el trabajo de Judith Butler (2019) para pensar los modos en que la norma de pureza es parcialmente subvertida y transformada a

través de desplazamientos que se producen en los actos cotidianos que la reiteran. Michel de Certeau (1996), por su parte, propone analizar los *desvíos* de los dispositivos de control producidos por los *modos de hacer* en la vida cotidiana. Estos se distinguen según si se desarrollan en *ocasiones* abiertas coyunturalmente, en un espacio definido por otros o a partir de la construcción de *lugares* propios. Tim Ingold (2011) también discute con las *perspectivas transitivas* sobre el mundo social y propone analizar las acciones como parte de los *caminos de devenir* en los que se encuentran, sobre los cuales no es posible extraer teleologías.

Los trabajos mencionados orientaron mi atención hacia los modos en que las personas habitaban esa vida cotidiana y, al hacerlo, elaboraban formas de vivenciar sus vínculos con el pueblo mapuche. Sin embargo, esa atención se vio interpelada en primera instancia por situaciones vividas en el transcurso del trabajo etnográfico, que me llevaron a reconocer una mirada teleológica sobre los procesos que quería comprender. Desarticularla implicó reconocer y analizar los modos en que mi propia reflexividad —entendida por Harold Garfinkel (2006) como la capacidad del lenguaje de producir relaciones sociales en la vida cotidiana— intervenía en su construcción. De acuerdo con Rosana Guber (2012), este ejercicio constituye una dimensión metodológica central de la producción de conocimiento antropológico, en la búsqueda de una mayor comprensión de la reflexividad de las personas con quienes trabajamos en el campo. Reconocer el modo en que la búsqueda de garantías y teleologías en los procesos de identificación permeaba mi acercamiento inicial a estos procesos me orientó a problematizar los efectos despolitizantes de esta mirada y a reorientar elecciones metodológicas y epistemológicas.

El artículo se organiza en torno a tres historias y conversaciones que me ayudaron a identificar modalidades de agencia y posicionamientos que inicialmente pasaron inadvertidos para mí: las formas en que integrantes de una comunidad que llevó adelante una recuperación territorial se situaban cotidianamente frente a las exigencias de demostrar su pertenencia; los caminos presupuestos de desadscripción-adscripción entre personas que habitualmente se nombran como descendientes, y los modos en que las personas, al usar el mapuzugun, interpretan las situaciones y se valen de ocasiones que se presentan en la vida cotidiana para producir o no contextos marcados como mapuche. El corpus analizado está conformado por entrevistas no dirigidas, conversaciones y registros de campo etnográfico producidos entre 2016 y 2021².

2 Las personas citadas son nombradas de acuerdo con el modo en que cada una lo decidió.

Desplazamientos en el contexto de una recuperación territorial

Desde que comenzaron la lucha por recuperar su territorio ancestral, los integrantes de la *lof*³ Lonconao Ñanculeo Diumacán recibieron la acusación de que su reclamo, así como su pertenencia mapuche, era inauténtico⁴. Los títulos del diario local les nombraban como “arrogándose ser representantes de una comunidad mapuche” (“Denuncia penal del Gobierno” 2016, énfasis añadido). Algunos funcionarios públicos sostenían que no eran del campo. Frente a esto, los integrantes de la comunidad se preguntaban “qué tenemos que demostrar”, si hasta las partidas de nacimiento decían que eran de allí (Virginia Diumacán, comunicación personal, 23 de junio de 2016). Dispuesta a participar en la discusión impulsada por la *lof* en relación con esas sospechas, que implicaban imponer identidades y negar derechos, me incorporé a su proceso de recuperación de memorias.

Durante el transcurso del trabajo, sin embargo, empecé a reflexionar sobre situaciones vividas con integrantes de la comunidad que me resultaban paradójicas. Por un lado, se posicionaban dando una lucha que vinculaban con el pueblo mapuche, sobre la que relataban una historia que se remontaba a varias generaciones atrás y que había sido transmitida desde los marcos de la memoria mapuche. Por otro lado, decían no saber mucho sobre ese pueblo y en su cotidianidad esa pertenencia era poco nombrada. Algunos desencuentros en el campo me posibilitaron analizar mis supuestos en torno a esa paradoja y reconocer el modo en que mi comprensión de sus acciones estaba moldeada por los discursos que me interesaba criticar. Este reconocimiento me orientó a reflexionar sobre la *ambivalencia* que caracteriza los procesos de sujeción-subjetivación, y sobre los

-
- 3 El término *lof* suele ser traducido como comunidad. Sin embargo, como plantean Cañumil y Ramos, *lof* “involucra no solo sentidos de pertenencia compartidos entre familiares y vecinos, sino también formas de negociar un ‘ser juntos’ en el que participan los *newen* (fuerzas) del lugar habitado, pero también de aquellos lugares que perduran en las memorias” (2016, 4). Fundamentalmente, esta categoría es la que utilizan los integrantes de la *lof* Lonconao Ñanculeo Diumacán para nombrar sus sentidos de pertenencia colectiva y de vinculación con el territorio ancestral.
 - 4 He analizado los trabajos de memoria y los procesos de despojo territorial vividos por la *lof* en otro trabajo (Cecchi 2020a). Allí sostuve que, a partir de recuerdos fragmentarios, prácticas corporales y silencios, los integrantes de la *lof* impugnan estándares hegemónicos en torno al deber ser mapuche. La transmisión de un consejo por parte de un tío movilizó la decisión de volver al territorio ancestral y dio cuenta de la vigencia de los marcos de transmisión de memorias mapuche.

desplazamientos como formas posibles de construir agencia en relación con el discurso sobre la pureza y la pérdida de identidad.

Cuando ya hacía cerca de un año que nos conocíamos, me reuní con Carmen y Virginia, hermanas e integrantes de la *lof*, y también con Ramón, esposo de Carmen, para conversar sobre la historia de la familia y su vinculación al pueblo mapuche. Era la primera reunión en la que no participaban aquellos integrantes que desde hacía años formaban parte de espacios de organización del pueblo mapuche y que, según ellas, son quienes “saben del tema”. Acordamos que no grabaría la conversación, sino que tomaría notas; Carmen dijo que eso le parecía mejor. Durante un rato estuvimos hablando sobre sus trabajos o contando anécdotas sobre personas conocidas, cuestiones que para mí no tenían relación con lo que nos convocaba. Por momentos se hizo silencio y esperé a que ellas retomaran el tema de la reunión, pero eso no pasó. Finalmente, les propuse hablar sobre la historia de la familia y, ahí sí, empezaron a contar. Interpreté estos gestos (pedirme que no grabara, esperar a que yo preguntara para hablar de la historia familiar) como expresiones de incomodidad que, en principio, se podían vincular a distintos aspectos: hablarle a una persona poco conocida sobre el tema, la idea —que ya habían mencionado otras veces— de que sabían poco o la duda sobre cuál sería el modo correcto de comunicarnos.

Después de hablar un rato sobre su infancia, empezaron a relatar el proceso de despojo del territorio en el cual crecieron⁵, sin vincularlo inicialmente con la historia del pueblo mapuche. Sin embargo, en un momento Virginia contó:

Este desastre fue después. Cuando se va Massaccesi⁶ y empieza a decir que había tantos campos [...]. ¿En qué momento pusieron los petróleos [cigüeñas o bombas de varilla]? Compraron y vendieron, metieron presos [...]. Cuando venía de Sierra Grande [se refiere a un *txawün* o parlamento provincial mapuche, realizado un mes antes], decía: “¡No puede ser! ¡Es imposible que a la gente le haya pasado estas cosas!”.

-
- 5 De acuerdo con integrantes de la *lof*, la familia que desarrolló el despojo utilizó distintos mecanismos (venta de alcohol y otros productos a crédito, control de marcas y señales, cerramiento de vías de circulación), posibilitados por la lejanía de agencias estatales y el creciente empobrecimiento, en una tierra muy poco apta para la cría de ganado.
 - 6 Horacio Massaccesi fue gobernador de Río Negro por la Unión Cívica Radical entre 1987 y 1995. El relato de Virginia parece aludir a la creación de la Empresa de Desarrollo Hidrocarburífero Provincial Sociedad Anónima (Edhipsa) en 1995. Aunque el conflicto en el territorio de la *lof* no tiene vinculación directa con la explotación petrolífera, Virginia los asoció, aludiendo a un contexto de avance sobre los territorios mapuche.

Ramón, el esposo de Carmen, agregó:

Sí, los campos que se quedaron de los pobres, como ser tehuelches, o mapuche, fueron los ingleses. Le sacaron las ovejas, los caballos. Yo recorrí los campos en la esquila. Vos veías que venían los pobres con hijos o hijas, a caballo, y te decían: “Nosotros teníamos trescientas ovejas y ahora queda esto nomás”. Y al poquito tiempo ibas de nuevo y no había más nada, no estaban. (Comunicación personal, 30 de enero de 2017)

Virginia y Ramón ligaron, de este modo, el despojo territorial de su familia con los vividos por otras familias y comunidades mapuche, en el contexto del avance de capitales extranjeros y proyectos extractivistas en las últimas décadas. El parlamento que mencionó Virginia, en el que participaron distintas comunidades mapuche con motivo de la oposición al proyecto de reforma del código provincial de tierras fiscales, fue uno de los primeros a los que ella asistió, y expresaba su sorpresa frente a otros procesos de despojo que había conocido allí. Carmen volvió a la conversación sobre el conflicto con la familia vecina, y yo —retomando la vinculación que ellos habían planteado entre su experiencia y las historias de despojos contadas en el *txawün*— les pregunté desde cuándo habían empezado a pensar en su pertenencia mapuche. “Ahora, cuando volvimos [al campo] empezamos, ¿no?”, dijo Virginia. “Ahora fue”, dijo Carmen. Esperé a que la conversación derivara hacia otras reflexiones asociadas con aquel comienzo y aquella vuelta al territorio, pero eso tampoco sucedió.

Experimenté la situación como un desencuentro, ya que, para mí, nos reuníamos a reconstruir su historia como *lof* mapuche. Este desencuentro puso sobre la mesa diferencias entre nuestras miradas; un tipo de situación de campo cuyo análisis es central para la producción de conocimiento desde una *perspectiva etnográfica*. Siguiendo a Elsie Rockwell (2009), entiendo la etnografía como un proceso de producción de conocimiento que articula continuamente formulaciones teóricas y metodológicas a partir de la confrontación entre la reflexividad del antropólogo o antropóloga y la de los sujetos con quienes se relaciona. El análisis de la reflexividad de quien investiga, tanto en su dimensión profesional como en la social, posibilita reconocer la incidencia de sus marcos interpretativos y acciones en la interacción, y diferenciarla de las de otros actores sociales, con el objetivo de conocerlas y comprenderlas (Guber 2012). El desafío, entonces, es transitar de la reflexividad propia hacia la de las personas y grupos con quienes nos involucramos en el campo.

Analizar este desencuentro me permitió identificar las diferencias entre lo que ellos y yo esperábamos de la charla. Mi expectativa era que los vínculos con el pueblo mapuche fueran objeto de reflexión, conversación y afirmación. De algún modo, quería encontrarme con un discurso articulado y coherentemente construido en torno a esa pertenencia, que enlazara la lucha por el campo, la historia familiar y sus trayectorias personales al pueblo mapuche. Su silencio, leído en relación con las situaciones que habían vivido en entrevistas con funcionarios públicos, me devolvía la pregunta: ¿qué tenían que demostrar? El desencuentro me llevó a pensar que algo de ese ideal de pureza en el que se basaban las sospechas sobre su *autenticidad*, mencionado al comienzo de este apartado, afectaba mis expectativas. Reconocer mis supuestos me orientó a evitar traducir o referir linealmente sus acciones a un posicionamiento identitario explícito⁷, y me planteó la pregunta sobre cómo comprender sus acciones en sus propios términos.

Para pensar sobre esto, recurrí a la crítica de Butler a aquel modelo “que ve como momento político supremo asumir y declarar una posición de sujeto” (2001, 41), y a su señalamiento de que la política ocurre también en desplazamientos cotidianos que no siempre se expresan en posiciones de sujeto. Butler (2001 y 2019) centra su análisis en los encuentros y desencuentros entre los discursos que interpelan al sujeto, y en su autorreconocimiento como sujeto de dicha interpelación, atendiendo a los modos en que estos procesos son reproducidos y transformados cotidianamente. Plantea que los procesos de sujeción-subjetivación son *ambivalentes* y están atravesados por paradojas y contradicciones, ya que los mismos procesos de sometimiento establecen las condiciones de existencia del sujeto. Las normas hegemónicas que nos sujetan no reprimen algo preexistente, sino que producen una interioridad a la vez que la repudian, e instauran la norma en la constitución psíquica del sujeto. A partir de ello, el devenir de este, sostiene Butler, “no es un asunto sencillo ni continuo, sino una práctica incómoda de repetición, llena de riesgos, impuesta, pero incompleta, flotando en el horizonte del ser social” (2001, 41).

La constitución de los sujetos resulta de una reiteración de la norma hegemónica en el tiempo que es *performativa*, es decir, que produce la materialidad de aquello que nombra. Este poder performativo se basa en citar aquello que se asume como dado y, al hacerlo, generar interpelaciones con relación a

7 Esta decisión no implica desconocer el peso de la identidad, entendida de acuerdo con Hall “como una idea que no puede usarse a la vieja usanza, pero sin la cual ciertas cuestiones clave no pueden pensarse en absoluto” (2003, 14). Así, frente a discursos que postulan la fluidez del sujeto como un camino libremente elegible, la historia de la *lof* da cuenta de que esa libertad está condicionada por procesos históricos de subalternización de su pueblo.

determinadas posiciones de sujeto disponibles. Dicha interpelación es producida cotidianamente y, a través de su repetición, establece determinadas opciones como existentes y dadas, mientras que excluye otras como inexistentes o como desviaciones de lo que existe. En el contexto de esa historicidad, los procesos de identificación con la norma son continuamente renovados. A la vez, la misma insistencia abre las brechas y fisuras que representan inestabilidades constitutivas de tales construcciones, como aquello que escapa a la norma o que la rebasa, que no puede definirse ni fijarse completamente mediante su labor repetitiva (Butler 2019). Desde ese enfoque, Butler analiza cómo la norma heterosexual es reiterada y asumida, pero de maneras que la alteran, a través de imitaciones paródicas, y vuelve a una misma idea: como parte de su performatividad reiterativa, la norma hegemónica puede ser *desplazada* respecto a su funcionamiento original en virtud de las acciones mediante las que los sujetos que la encarnan son investidos.

En primer lugar, el análisis de Butler tiene el valor de explicar que la ambivalencia, la contradicción y la paradoja atraviesan todos los procesos de constitución subjetiva. Por otro lado, enfatiza que la política, la impugnación y la transformación parcial de las normas y los procesos que nos sujetan pueden ocurrir en actos cotidianos, sin expresarse en posiciones de sujeto claras. Pensar en las acciones cotidianas de Carmen, Virginia y su familia desde el concepto de desplazamiento me permitió reconocer y dar entidad a sus acciones en relación con la norma hegemónica, con base en la cual históricamente fueron interpeladas como no mapuche y forzadas a silenciar esas experiencias; mientras que ahora se les exigía que su posicionamiento como mapuche fuera completo, estable, esencial. Las discusiones sobre la ambigüedad inherente a los procesos de sujeción-subjetivación permiten entender su posicionamiento con respecto a los efectos del discurso sobre la pureza y la pérdida de identidad. A la vez que asumían parcialmente ese discurso —por ejemplo, al decir que no sabían mucho, aun cuando recibieron consejos, prácticas y relatos de las personas mayores—, se situaban críticamente con respecto a sus implicaciones. El proceso para volver al territorio y la participación en espacios de organización mapuche movilizaron lecturas que se desplazaron del discurso hegemónico, expresadas en las preguntas sobre qué tenían que demostrar y en la decisión de sostener su lucha territorial, incluso ante el avance de la criminalización y la deslegitimación de su accionar.

Un tiempo después, otras personas de la familia me pidieron que les *explicara* a Carmen y sus hermanas su pertenencia mapuche. En esta situación, fui yo la que me pregunté: “¿Tengo que demostrarles algo?”. Efectivamente, yo conocía cosas que podían aportar a las reflexiones sobre los procesos de recuperación que ellos

sostenían. A la vez, explicar unilateralmente las vinculaciones entre la historia familiar y la del pueblo mapuche hubiera reafirmado mi reflexividad como etnógrafa y negado la suya. Sobre todo, consideré que, haciéndolo, habría sostenido las desigualdades que atravesaban nuestras relaciones: probablemente, habría reforzado la idea de que tenían que demostrar su pertenencia. Mi respuesta al pedido fue, entonces, que lo iría haciendo en la medida en que esas preguntas fueran surgiendo en las conversaciones compartidas.

Transcurridos más de un año y varios encuentros, me reuní con Carmen, su hermana Rosa, Julio (esposo de Rosa y oriundo del mismo territorio) y la nieta de ambos, Ailén, para llevarles documentación histórica y leer juntas otro texto referido a su proceso de recuperación de memorias (Cecchi 2020a). A medida que íbamos leyendo documentación familiar que había encontrado, Julio, Rosa y Carmen recordaron escenas y prácticas habituales durante su infancia. También fuimos encontrando que varios de los nombres de parientes más jóvenes habían sido tomados de personas mayores, a quienes en algunos casos no habían escuchado nombrar. Sobre lo que estábamos leyendo, Carmen dijo: “Si no, ¿uno cómo sabe después?, por más que no tenés nada; en cambio, así es como que uno sabe [...] y aparte que ellos [sus ancestros] estaban ahí [en el campo], no es que ellos vinieron y se asentaron ahí” (comunicación personal, 12 de noviembre de 2019). Comentamos que, al menos quienes figuraban en las actas, habían logrado moverse en grupo en el contexto posterior a las campañas militares.

Después de las actas, leímos lo que yo había escrito. Mientras me escuchaban, se reían de citas de expresiones suyas que aparecían en el texto o se sorprendían de los términos mapuche que yo había usado para nombrar sus relatos, los cuales a su vez les habían sido narrados por las personas mayores de la familia. Al llegar a estos lugares, dejé de leer para explicar más coloquialmente las vinculaciones de las historias de los ancestros (*gütxam*) y de los consejos (*gülam*) transmitidos con el pueblo mapuche:

A pesar de que esto quizás no está escrito en muchos lugares, y quizás se piensa que la historia se perdió, se transmitió esta historia, y se transmitió en la familia con estas palabras, y es algo que se comparte entre las familias mapuche. Aun sin nombrarlo, se transmitió así. (Comunicación personal, 12 de noviembre de 2019)

A la vez que asentían y me preguntaban los nombres en mapuzugun de esas prácticas, tratando de retenerlos, su forma de explicarlas pasaba por volver a contar esas historias, y tampoco entonces hicieron muchas referencias explícitas a su

autoidentificación. Sin embargo, a partir de la conversación, fueron articulando lecturas que asociaban el *güt-xam* sobre el malón *wigka* con la criminalización del pueblo mapuche. Ailén comentó que el uso de la palabra *malón* que había aprendido en la escuela era opuesto al que habían recibido de las personas mayores: en vez de utilizarla para hablar del accionar del ejército, como se hacía en un *güt-xam* transmitido en la familia, en la escuela se empleaba para nombrar lo que hacían los indígenas. Más adelante relacionó esa imagen con el sentido común, que construye al pueblo mapuche como “violento”. Carmen agregó: “[El Estado dice] que no tenés derecho [...]. La historia es como que se repite otra vez” (comunicación personal, 12 de noviembre de 2019).

Esta conversación reafirmó para mí aprendizajes que había ido realizando en los reiterados encuentros con la familia. Fundamentalmente, que lo que hacían y decían no tenía que ver con demostrar nada, sino con asumir un consejo familiar y con un proyecto: el de volver a vivir en el campo en el que habían crecido y al que habían llegado sus ancestros. Para Ailén, hablar del pueblo mapuche era más habitual que para sus abueles; ella creció en un contexto en el que la criminalización de la que habló convivía con el reconocimiento de los derechos indígenas. A la vez que conocían y recordaban más prácticas e historias vinculadas al pueblo mapuche, las personas mayores —quienes habían migrado a la ciudad durante los años de hegemonía de los discursos asimilacionistas— parecían más afectadas por la idea de la pérdida de la identidad. Aun así, eran quienes habían impulsado el proceso de recuperación y transmisión de recuerdos, consejos y territorios.

Su experiencia muestra que la política puede producirse aun allí donde sea difícil o incluso no sea posible enunciar una posición de sujeto clara. En este sentido, si nos guiamos solo por posiciones de sujeto constituidas identitariamente, perdemos de vista la politicidad, el conflicto y el trabajo que se ponen en juego en acciones cotidianas ligadas con proyectos propios que desplazan la hegemonía. Esta simplificación se presenta también cuando no se problematizan las miradas teleológicas referidas a los procesos de identificación.

Caminos en torno a la descendencia mapuche

Volví a pensar en los modos como mi trabajo estaba atravesado por los discursos sobre la pureza y la pérdida de identidad al reconocer que algunas personas con quienes trabajaba se nombraban como mapuche en determinados contextos, mientras que en otros lo hacían como descendientes. La decisión sobre cómo

posicionarse tenía que ver con dudas acerca de si lograban o no *demostrar* determinados diacríticos de pertenencia —tal como le había ocurrido a la familia Ñanculeo Diumacán— y con sentir que no *podían* decir que eran mapuche *todavía* —en alusión a un recorrido temporal que se suponía preestablecido—. El diálogo y, como analicé previamente (Cecchi 2020b), la reflexión sobre mis intentos de *ordenar* sus ideas me llevaron a reconocer que yo compartía una mirada teleológica o *transitiva* sobre estos procesos, y a preguntarme sobre su sentido y sus efectos. En este apartado analizaré una conversación en torno a este tema y argumentaré en torno a las implicancias de asumir que los procesos de identificación son abiertos y sobredeterminados.

Ailén es una de las personas con quien más conversé acerca de lo usos del término *descendiente*. En 2018 y 2019 compartimos distintos espacios de formación inicial en mapuzugun, en los que la mayoría de las personas mencionaban vínculos familiares con el pueblo mapuche, pero no se autopercebían como parte de él. Una vez, hablando sobre los modos de nombrar esos vínculos, me explicó lo siguiente:

Quizás en un par de años *pueda decir que soy mapuche*. Yo ahora digo que soy descendiente porque estoy en un proceso, estoy aprendiendo cosas de la lengua, buscando, buscando adentro mío, en mi familia. Hay gente que decide irse para un lado del árbol familiar, se corre totalmente, y hay gente que no. Entonces la gente que no atiende a ese pasado se considera descendiente, y hace otro recorrido. (Comunicación personal, 6 de julio de 2018, énfasis agregado)

La primera vez que escribí sobre esta charla titulé mi trabajo “Descendientes no, mapuches” (Cecchi 2019). El título reflejaba algo que la misma Ailén y muchas personas mapuche afirman: que la categoría *descendiente* connota un fuerte sentido colonial, articulado a las políticas de mestizaje hegemónicas en Argentina. En consonancia con el recorrido que ella misma imaginaba realizar, asumí que Ailén en algún momento empezaría a definirse como mapuche y abandonaría el término *descendiente*. Con el tiempo y la profundización del trabajo de campo, comencé a pensar que, en otro sentido, ese título no respetaba lo que Ailén me había dicho. En su caso, como en el de otras personas, la crítica a la categoría no implicaba necesariamente dejar de usarla.

Reconocí entonces que mi mirada suponía una teleología en sus procesos de identificación. Para reflexionar sobre ello, acudí a autores que han enfatizado la dimensión creativa de los modos de hacer en la vida cotidiana y de las agencias

que se encuentran en ella. Uno es De Certeau, quien recupera de Fernand Deligny (2015) la puesta en valor de la creatividad de las prácticas cotidianas, pero se distancia de su concepto de trayectoria a partir del siguiente planteo:

Las lecturas de recorridos pierden lo que ha sido: el acto mismo de pasar. La operación de ir, de deambular, o de “comerse con los ojos las vitrinas” o, dicho de otra forma, la actividad de los transeúntes se traslada a los puntos que componen sobre el plano una línea totalizadora y reversible. Solo se deja aprehender una reliquia colocada en el no tiempo de una superficie de proyección. En su calidad de visible, tiene como efecto volver invisible la operación que la ha hecho posible. (1996, 109)

Desde su perspectiva, una trayectoria, entendida como la huella de un movimiento, no permite reconocer la singularidad de los actos que la componen y “deja fuera de su campo la proliferación de historias y operaciones heterogéneas que componen los *patchworks* de lo cotidiano” (XLIX). En una línea coincidente, Ingold (2011) propuso seguir los caminos de devenir que los seres vivos y entidades producen y habitan en su andar. Esto implica que cada entidad o ser es la línea de su propio movimiento o, más bien, de un puñado de líneas que se *entretejen* y enredan con la forma desordenada de una *malla*. Ingold discute con la mirada transitiva supuesta en los conceptos de producción, como acción planificada de acuerdo con un fin, y de historia, como acción consciente humana. En cambio, la perspectiva del caminante implica lo siguiente:

Priorizar el proceso sobre el producto, y definir la actividad por la atención al compromiso ambiental más que por la transitividad de medios y fines. Mientras que la perspectiva del edificio sitúa al hacedor como portador de intenciones previas, por encima y en contra del mundo material, la perspectiva del habitar sitúa al tejedor en medio de un mundo de materiales, que literalmente extiende al producir el trabajo. (10, traducción propia)

En ese andar, la antropología puede recuperar su capacidad de asombro y dar lugar al carácter abierto, no dado y creativo de los procesos sociales. Con base en estas discusiones, me encontré suponiendo que las acciones de quienes se nombraban como descendientes no implicaban un posicionamiento ni una agencia en sí, sino que derivarían, o bien en la adscripción, o bien en la no adscripción como mapuche. Esa mirada invisibilizaba sus acciones cotidianas, las cuales podían

componer caminos y posicionamientos subjetivos, y producir efectos diversos en torno a los discursos hegemónicos, aun cuando no se expresaran en términos de identidad/diferencia. Reconocer los efectos de esa mirada transitiva posibilitaba, en cambio, comprender en sus propios términos caminos como el de Ailén, quien se nombraba descendiente y explicaba que vivía un proceso de búsqueda con respecto a esa pertenencia. Su posicionamiento y sus acciones existían en un aquí y ahora, y no en función del lugar que pudieran tener en un supuesto camino de reconocimiento, que no existía por fuera de sus prácticas.

Mi experiencia en relación con la comprensión de estas categorías se asemeja a la confusión que le generaban a Marisol de la Cadena (2004) los posicionamientos de sus interlocutores *indígenas mestizos* en Cuzco, Perú. A partir de su investigación, reflexiona sobre su práctica con las siguientes palabras: “Llegó a ser obvio para mí que la manera en la que yo había sido atrapada culturalmente en los ‘binarismos’ dominantes y las clasificaciones raciales me había cegado ante las posibilidades heterogénicas, históricas, de nociones como indio, mestizo y mestizaje” (50). Mientras los discursos modernos instauran la pureza como punto de llegada, los de las personas con las que ella trabajó planteaban una lógica según la cual posicionarse articulando esas dos adscripciones (indígena y mestizo) no era contradictorio ni llevaba irremediablemente a uno de sus dos extremos. La autora caracteriza estas taxonomías como *alternativas* a la dominante, y señala que unas y otras pueden convivir a lo largo de la historia (atravesadas por desigualdades de poder).

Por su parte, Rodríguez (2010) ha analizado los usos heterogénicos y ambiguos de la categoría *descendiente*. A partir de una reunión de la comunidad tehuelche Camusu Aike realizada en 2007, en la que se reflexionó sobre los usos de las denominaciones *tehuelche*, *descendiente*, *paisano*, *indio* y *chilote*, la autora argumenta que las posibilidades de nombrarse a sí mismo varían según el contexto de enunciación, y que no son ajenas a los efectos de los discursos dominantes referidos a la pureza y la pérdida de identidad. Demuestra el lugar central que en décadas previas habían tenido los dispositivos científicos en la producción del discurso de la extinción del pueblo tehuelche, y, en contraste —en un contexto diferente, marcado por el reconocimiento de los derechos indígenas—, su propia ansiedad por argumentar acerca del valor de identificarse como indígenas en el contexto de la tramitación de la personería jurídica de la comunidad.

Tanto el trabajo de De la Cadena como el de Rodríguez me ayudaron a reconocer y comprender usos alternativos de la categoría *descendiente*, como el ejercitado por Ailén. En mi trabajo, la perspectiva transitiva y los binarismos eran organizados en torno al discurso sobre el mestizaje degenerativo, según el cual

aquella categoría remitía a los posicionamientos de personas que asumían un tránsito lineal hacia la pérdida de su identidad mapuche, concebida como una esencia. Esa mirada alcanzaba también la idea opuesta de que quienes tenían ancestres mapuche eran mapuche, aunque no lo asumieran *todavía*. En cambio, los usos alternativos de categorías como *descendiente* (usos que tensionan la linealidad que hegemónicamente suponen) y las prácticas cotidianas desarrolladas como parte de búsquedas por recuperar vínculos con el pueblo mapuche aluden al trabajo abierto y sobredeterminado, de articulación política, que implican los procesos de identificación.

De acuerdo con Hall, la identificación refiere al proceso por el cual el sujeto se posiciona como aquel a quien están dirigidos determinados discursos sociales, que lo convocan o interpelan. El sujeto no preexiste a estos procesos, sino que se constituye por medio de ellos. La identificación, entonces, no es natural ni un efecto lineal de tales discursos, sino que involucra un trabajo psíquico de adhesión a ellos, lo que ocurre como “un proceso de articulación, una sutura, una sobredeterminación y no una subsunción” (2003, 16)⁸. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe explican la complejidad que implica la sobredeterminación:

[Es] un tipo de fusión muy preciso, que supone formas de reenvío simbólico y una pluralidad de sentidos. El concepto de sobredeterminación se constituye en el campo de lo simbólico, y carece de toda significación al margen del mismo. Por consiguiente, el sentido potencial más profundo que tiene la afirmación althusseriana de que no hay nada en lo social que no esté sobredeterminado es la aserción de que lo social se constituye como orden simbólico. El carácter simbólico —es decir, sobredeterminado— de las relaciones sociales implica, por tanto, que estas

8 Tanto las lecturas de Hall (2010b) y Butler (2001) sobre la interpelación como las de Hall (2010b) y Laclau y Mouffe (2015) sobre la sobredeterminación siguen a Louis Althusser en sus intentos (a los que estos autores caracterizan como incompletos, o bien, interrumpidos) de reflexionar sobre la agencia de los sujetos frente a la ideología apelando a categorías del psicoanálisis. Althusser (1988) incorporó la categoría de interpelación para explicar que la ideología no es algo externo a los sujetos, sino que los produce, a través de prácticas y rituales que los nombran y convocan. Tanto Hall como Butler enfatizan que esa interpelación solo es efectiva cuando el sujeto se percibe como destinatario de determinada ideología o, utilizando la metáfora althusseriana, cuando “se da vuelta” al ser llamado. En este sentido, se preguntan cómo se explica que haya quienes responden al llamado y quienes no lo hacen. En cuanto a la sobredeterminación, Althusser (2015) tomó esta categoría de Freud (1979) —quien a través del análisis del trabajo del sueño la define como la no correspondencia directa entre pensamientos oníricos y elementos del sueño— y la trasladó al campo de lo social, para plantear su carácter abierto y no dado de antemano.

carecen de una literalidad última que las reduciría a momentos necesarios de una ley inmanente. No habría, pues, dos planos, uno de las esencias y otro de las apariencias, dado que no habría la posibilidad de fijar un sentido literal *último*, frente al cual lo simbólico se constituiría como plano de significación segunda y derivada. La sociedad y los agentes sociales carecerían de esencia, y sus regularidades consistirían tan solo en las formas relativas y precarias de fijación que han acompañado a la instauración de un cierto orden. (2015, 134, énfasis en el original)

A partir de estas relecturas, argumentan que las posiciones de sujeto no existen como algo dado ni responden a una esencia, sino que son resultado de una *articulación* que involucra procesos políticos de interpelación y de adhesión a determinados discursos:

El sentido de toda identidad está sobredeterminado en la medida en que toda literalidad aparece constitutivamente subvertida y desbordada; es decir, en la medida en que, lejos de darse una totalización esencialista o una separación no menos esencialista entre objetos, hay una presencia de unos objetos en otros que impide fijar su identidad. (142)

Este señalamiento no supone que la identidad o los procesos de fijación no existen, sino que son producidos históricamente y no responden a una esencia. En este sentido, la identificación opera sin garantías o, dicho de otro modo, no necesariamente hay correspondencia entre los discursos que nos convocan y nuestra identificación con ellos (Hall 2010a).

En relación con mi investigación, la sobredeterminación señala que la identificación no está dada, sino que es resultado de un proceso de trabajo. Mientras este proceso es movilizado por personas y colectivos mapuche a partir de una lectura histórica de determinados diacríticos, continúa siendo obstaculizado por las miradas dominantes que sostienen que esa pertenencia no puede recuperarse. En primer lugar, como describió Ailén, y como sucede en el caso que analicé en el apartado anterior, sí es posible recuperarla. En segundo lugar, la identificación con los discursos que las interpelan puede estar ocurriendo aun cuando las personas no lo expresen públicamente. En el relato de Ailén, y más allá de la identidad que expresara públicamente, ella se vio interpelada por una historia familiar que la llevó, por ejemplo, a aprender la lengua.

El reconocimiento de las teleologías presupuestas en torno a los usos de las categorías identitarias me orientó a ponerlas en suspenso a la hora de reflexionar

sobre cómo las personas se relacionaban con el pueblo mapuche. Por un lado, esto me llevó a preguntarme si las prácticas de “decirse a uno mismo” de las que habla Hall (2003) pueden expresarse de maneras que no impliquen afirmar públicamente una identidad. Por otro lado, esta puesta en suspenso contribuiría a ejercitar una mirada que asumiera el carácter abierto y, fundamentalmente, político de estos procesos. Admitir que no hay teleologías supone finalmente, como sostiene Briones, que, en el contexto de creciente organización indígena y de su reconocimiento como sujetos colectivos de derechos, “lo que emergen no son necesariamente indígenas, sino precisamente espacios de agencia y politicidad” (2016, 68). En estos espacios, las personas deciden cómo posicionarse de acuerdo con sus formas de darles coherencia a trayectorias que suelen ser sinuosas.

Al prestar atención a las acciones cotidianas, reconocí que, en el marco de las desigualdades históricas establecidas por el Estado en contra del pueblo mapuche, las personas solían elegir si nombrarse como parte de ese pueblo y usar el mapuzugun o no, en función de la lectura de los contextos de interacción.

Ocasiones cotidianas alrededor del mapuzugun

Algunas historias sobre el mapuzugun, compartidas en el marco de un proyecto de extensión, me orientaron a reconocer que, en contextos en los que la lengua es desvalorizada y su uso es objeto de discriminación, el cambio de código —del castellano al mapuzugun— es un modo de hacer táctico que posibilita el despliegue ocasional de acciones comunalizadoras. Retomaré una conversación para dar cuenta de modos en que, más allá de los usos que hagan de las categorías autoadscriptivas, en la vida cotidiana las personas sostienen prácticas que afirman y valoran sus vínculos con el pueblo mapuche.

El proyecto de extensión “Promoción, sistematización y visibilización de experiencias de transmisión de la cultura, memoria y lengua del pueblo mapuche en Viedma, Patagones y Bariloche como espacios de construcción intercultural: *Müley ññ mishawael kimün*” (2019-2021)⁹ apuntó a fortalecer los procesos de enseñanza, aprendizaje y recuperación de la lengua. Una de las actividades que emprendimos en ese marco fue elaborar pódcast que valorizaran la heterogeneidad de formas de hablar mapuzugun. Durante el trabajo se nos plantearon nuevas preguntas, que requirieron parar a pensar, discutir y conceptualizar posiciones comunes sobre la

9 Resolución rectoral 19/589, Universidad Nacional de Río Negro.

relación entre palabra y contexto de transmisión, la estigmatización hegemónica hacia el mapuzugun, la objetificación y los estándares de autenticidad vinculados a la lengua, o la idea del mapuzugun como perteneciente al pasado e inmutable. Estas reflexiones nos llevaron a afirmar que, tan valioso como escuchar hablar en mapuzugun, era escuchar las historias de recuperación de la lengua que distintas personas protagonizaban a través de recorridos singulares, y más allá de que se consideraran o no hablantes. Ampliamos entonces el horizonte de aquello que nos parecía importante, lo cual se vio reflejado en la serie de micropódcast *Tükúlpai-nien* (Tripailaf et al. 2021). La conversación sobre la que reflexionaré ocurrió en uno de los encuentros de grabación.

Adela Cayupán aceptó venir a conversar con nosotres¹⁰ y que la grabáramos, gracias a que su nieto Juan Carlos la había convencido. Al comenzar, explicó que no sabía mucho mapuzugun y que cuando era chica poco se hablaba en su casa. En la charla, recordó que la primera vez que Juan Carlos la saludó con *mari mari chuchu*, ella se puso contenta y le contestó: “¿Qué pasa que venís hecho un paisano?”. Después asumió un rol como hablante de la lengua, y le enseñó distintas pautas comunicativas y sociales del saludo. A lo largo de la conversación, los participantes transformaron la idea de que Adela no sabía o se había olvidado por la de que tenía *guardado* su conocimiento. Ella explicó que la decisión de guardarlo respondía a las desigualdades en el uso de la lengua:

“No, eso hablan los indios” [dicen], ser mapuche es “indio”, no es mapuche. Como ser, yo me voy para allá, me dicen: “Ahí vino la india”, si yo le hablo palabra [en mapuzugun] es como que uno es “indio”. Se ríen de uno, se ríen en la cara, no lo mandan decir a nadie, te lo dicen.

Las burlas establecen una jerarquía entre lenguas y producen discriminación hacia los hablantes de mapuzugun, al punto de desconocer la pertenencia al pueblo mapuche y englobarla en el término *indio*, con el sentido colonial y peyorativo que carga. Adela nombró a quienes realizan esas burlas mediante el uso de la tercera persona plural, que remite a una mirada hegemónica a nivel social, y resalta las relaciones de poder y las luchas que, siguiendo a Mary Louise Pratt (2016), configuran las prácticas lingüísticas. En última instancia, esa desigualdad ha producido la retracción en el uso de la lengua:

10 El encuentro se produjo el 9 de octubre de 2019, y participaron Adela Cayupán, Hermelinda Tripailaf, María Paula Díaz y Juan Carlos Anduelo.

Es que es como una obligación de no aprender esto, eh. Porque no quieren que sean mapuche, eso es lo que no quieren. Que no les digan “los indios”, es el miedo que tiene la gente, que le digan “los indios”. Ahora me retan. Entonces, yo no quiero hablar nada. “¿Qué, sos india ahora?” [imitando a quienes le dicen eso, con tono de sarcasmo].

En su relato sobre distintas situaciones marcadas por esas desigualdades, el humor en mapuzugun emergió como una práctica que, a través del cambio de código, restituye a sus hablantes el poder en la interacción, algo que ha señalado previamente Marisa Malvestitti (1997). Así, al preguntarle qué era lo que más le gustaba de hablar la lengua, expresó: “El saludarse, escuchar lo que hablan los demás, para reír. Esos son los más gauchitos, porque se larga la risa uno y no saben por qué. La persona que no sabe no se ríe, no entiende nada”. El cambio de código establece una cercanía entre quienes entienden en mapuzugun que altera las jerarquías entre las lenguas y sus hablantes. Adela volvió a reflexionar sobre las prácticas de cambio de código en el siguiente relato, en el cual las personas introdujeron términos o fórmulas del mapuzugun y a través de ello intervinieron sobre el contexto:

Por ahí yo le digo: “Mira el *kurü*”, *kurü* es negro. “Anda, *kurü* de mierda”, negro de mierda le decía. Los otros no entendían nada [se ríe]. Igual que el otro día, no sé qué era que me dijo un taxista [en mapuzugun] y yo le contesté y le dije: “¿Por qué hablás así?” [con tono de sorprendida]. “¿Qué? ¿No sabés hablar?” [imitando al taxista]. “¡No! —le digo—, ¿y eso que va ahí? [refiriéndose al río Negro]”, y me dice: “Ese es *kurü*, negro”. “Ohh... ¡Te nombraste!”, le digo yo [se ríe]. El taxista me dijo. Y se ve que era bastante mapuche. Y yo me bajé, y en vez de decirle: “Bueno, chau”, le dije chau en mi palabra [en mapuzugun].

En la anécdota resalta que, en un comienzo, ella enmarcó la conversación en un viaje de taxi en el contexto hegemónico, desvalorizador del mapuzugun, por lo que respondió negativamente a su pregunta sobre si sabía hablar y guardó su conocimiento. Sin embargo, el cambio de código operó, siguiendo a Gumperz (2000), como una pista de contextualización, en la que prevaleció la función indexical del lenguaje —es decir, su capacidad de remitir al contexto y a las relaciones sociales que intervenían en él—, e introdujo una modificación en el contexto conversacional. Rápidamente, entonces, Adela cambió su lectura de la situación, reafirmó la lengua y la asumió como un conocimiento compartido.

Las acciones del chofer y de Adela establecieron, en el viaje en taxi, una ocasión en la cual desplegar una conversación que, más allá de en qué medida ocurrió en mapuzugun, tuvo como tema la lengua y como contexto al pueblo mapuche. De acuerdo con De Certeau, en los ámbitos de la vida cotidiana en los que los sujetos no tienen control sobre las relaciones de poder, los modos de hacer son tácticos; es decir, acciones furtivas, fragmentarias y efímeras que se valen de la *ocasión* abierta por una coyuntura temporal para introducir una transformación: “El orden efectivo de las cosas es justamente lo que las tácticas ‘populares’ aprovechan para sus propios fines, sin ilusiones de que vaya a cambiar de pronto” (1996, 31). Así, mientras al comienzo del viaje ella disimuló conocer la lengua, al despedirse saludó al taxista en mapuzugun. En su modo de relatarlo, Adela expuso su posicionamiento: “En vez de decirle: ‘Bueno, chau’, le dije chau en mi palabra”. Que recordara y contara esas anécdotas el día que la invitamos a hablar sobre el mapuzugun da cuenta del lugar en el que se posicionó en relación con la lengua: como agente activa en su ejercicio, atenta a aquellas ocasiones en las que pudiera expresarla. El cambio transcurrido en la escena del taxi muestra que, más que no saber, ella estaba esperando la ocasión adecuada para hablarla. Sus acciones discuten la idea de que ella sería pasiva frente a la transmisión del mapuzugun o a su interrupción.

Además, el cambio de código en la conversación se configuró como un índice triple (Briggs 1986) que no solo estableció un sentido referencial y uno indexical, que remitía al contexto inmediato de la interacción, sino uno histórico, que remitía a convenciones de habla compartidas como mapuche. Los índices históricos tienen un fuerte efecto comunalizador, es decir, crean sentidos de pertenencia común entre quienes los comparten. El relato pone de relieve el lugar central que tiene el mapuzugun en la elaboración de sentidos de pertenencia y devenir mapuche, los cuales no solo se producen a través del uso de la lengua, sino en la reflexión metacomunicativa sobre ella y su potencial comunalizador (Golluscio 2006). Así, aun en contextos de retracción del habla del mapuzugun, sus valores y marcos pueden continuar transmitiéndose y, al hacerlo, promover procesos de recuperación lingüística y de vínculos como pueblo (Golluscio y Ramos 2007; Wittig 2009).

En una conversación en la que le conté a Hermelinda Tripailaf —integrante del proyecto de extensión y enseñante de mapuzugun— sobre las ideas que este artículo expone, ella planteó que estas historias de encuentros, como la ocurrida en el taxi, no son ni individuales ni casuales, sino expresiones de un *tejido social* que existe, aunque sea invisibilizado y negado (comunicación personal, 1.º de junio de 2021). Ese tejido social, y no una teleología o una respuesta a requisitos

para *poder ser*, es lo que da sentido a los procesos cotidianos de subjetivación y recuperación de los vínculos con el pueblo mapuche. Reflexionar sobre ello nos llevó a incluir el relato de esta anécdota en la serie de pódcast.

Reflexiones finales

Los desencuentros en el trabajo de campo que relaté me orientaron a reconocer que los supuestos hegemónicos sobre la pertenencia mapuche permeaban mi mirada inicial y a buscar modos de comprender en sus propios términos esas acciones, que entonces me resultaban confusas y contradictorias. Fue así como el foco de mi atención se corrió: de la inquietud sobre cuáles eran las posiciones de sujeto que las personas con quienes trabajaba asumían hacia lo que producían sus acciones cotidianas.

Aun cuando los discursos hegemónicos, que postulan la pérdida de identidad como un proceso irreversible e imponen requisitos para ser considerado mapuche, tienen una fuerza estructural y se extienden de modo capilar, quienes son sus sujetos no necesariamente asumen un rol pasivo ante ellos. Las acciones y posicionamientos frente a estos discursos se producen en la vida cotidiana, de modos que a menudo no son marcados como opuestos a ellos, sino que ocurren a través de desplazamientos subjetivos, es decir, como reiteraciones de la norma y los discursos hegemónicos, que a la vez los alteran. Estos desplazamientos se producen, por ejemplo, cuando alguien dice que es descendiente, pero —lejos de aludir con ello a un proceso irreversible de pérdida de identidad— participa de acciones para recuperar conocimientos y vínculos con el pueblo mapuche. Ocurren, también, cuando alguien duda sobre cómo identificarse, a la vez que sostiene una recuperación territorial vinculada con la historia familiar y con una transmisión efectuada por un pariente a través de consejos. Suceden, asimismo, cuando alguien dice que no sabe mapuzugun, pero, ante un cambio de código, adopta una posición frente a la lengua como algo propio y compartido.

He caracterizado algunas de estas acciones como ocasiones, es decir, como modos de hacer que implican poder leer el contexto para evaluar cuándo, y en qué intersticios, es posible expresar los vínculos con el pueblo mapuche. Quienes se posicionan y actúan de estos modos no son entonces personas pasivas que asumen el discurso de la pérdida de identidad como algo irremediable. Más bien, son sujetos que reconocen las condiciones de desigualdad y las exigencias que atraviesan esas posibilidades de reconocimiento, y deciden expresarlas cuando

consideran que el contexto los habilita. El cuestionamiento al discurso hegemónico de la pérdida de identidad como un proceso natural, lineal e irreversible permite recuperar vínculos y conocimientos y movilizar procesos de subjetivación que, si bien pueden expresarse públicamente en términos de identidad mapuche, pueden también no hacerlo (o hacerlo en temporalidades y de modos no reconocibles para la antropología). En ello radica su carácter abierto y político.

Referencias

- Althusser, Louis.** 1988. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- . 2015. *La revolución teórica de Marx*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Briggs, Charles.** 1986. *Learning How to Ask*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Briones, Claudia.** 2007. “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías”. *Tabula Rasa* 6: 55-83. <https://doi.org/10.25058/20112742.286>
- . 2016. “Camino de enraizamiento en la *mapu*: procesos de formación de comunidad en la Norpatagonia argentina”. En *Parentesco y política: topologías indígenas en Patagonia*, editado por Claudia Briones y Ana Ramos, 53-70. Viedma: Editorial Universidad Nacional de Río Negro.
- Butler, Judith.** 2001. *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra.
- . 2019. *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós.
- Cañumil, Pablo y Ana M. Ramos.** 2016. “Algunas reflexiones sobre los procesos de formación de *lof*”. En *Dinámicas políticas e identitarias de pueblos indígenas: pertenencias, límites y frontera*, editado por Claudia Briones y Sabine Kradolfer, 1-24. Estudios Indiana. Berlín: Gebr. Mann Verlag.
- Cañuqueo, Lorena.** 2015. “‘Tramitando’ comunidad indígena en Río Negro: diálogos entre activismo, políticas de reconocimiento y co-gestión”. *Identidades* 5 (8): 61-80. <https://iidentidadess.wordpress.com/wp-content/uploads/2013/06/04-identidades-8-5-2015-canuqueo.pdf>
- Cecchi, Paula Inés.** 2019. “Descendientes no, mapuches. La identidad como proceso de reencontrarse y descolonizarse”. En *II Jornadas de investigadores noveles, becarios y tesisistas. Investigar y formarse en tiempos de crisis. Libro de actas*, compilado por Soledad Vercellino y Tatiana Gibelli, 29-30. Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.

- . 2020a. “Papeles, consejos, territorio. Prácticas de lucha y memoria de la familia Lonconao Ñanculeo Diumacán para recuperar lo perdido”. En *Memorias fragmentadas en contextos de lucha*, editado por Ana Ramos y Mariela Rodríguez, 173-198. Buenos Aires: Teseo. <https://www.teseopress.com/memoriasfragmentadas/>
- . 2020b. “La recuperación mapuche del *küpalme* como ‘aprender a vivir’. Conflictos ideológicos y ontológicos con la categoría descendiente”. *Corpus, Archivos Virtuales de la Alteridad Americana* 10 (2). <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.4043>
- . 2022. “¿Qué tenemos que demostrar?”. Recuperar vínculos con el pueblo mapuche frente a los discursos sobre la pérdida de identidad en Viedma (provincia de Río Negro)”. Tesis de doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/16485>
- De Certeau, Michel.** 1996. *La invención de lo cotidiano*. Vol. 1, *Artes de hacer*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- De la Cadena, Marisol.** 2004. *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Deligny, Fernand.** 2015. *Los vagabundos eficaces*. Barcelona: UOC.
- “Denuncia penal del Gobierno por ocupación de la sede de la Dirección de Tierras”.** 2016. *Noticias Net*, 16 de febrero. Consultado el 5 de mayo de 2017. <http://noticiasnet.com.ar/60-edicion-impres/viedma/15387-denuncia-penal-del-gobierno-por-ocupacion-de-la-sede-de-la-direccion-de-tierras>
- Freud, Sigmund.** 1979. *Obras completas*. Vol. 4, *La interpretación de los sueños (primera parte) (1900)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Garfinkel, Harold.** 2006. *Estudios en etnometodología*. Bogotá: Anthropos; Universidad Nacional de México; Universidad Nacional de Colombia.
- Golluscio, Lucía.** 2006. *El pueblo mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires: Biblos.
- Golluscio, Lucía y Ana M. Ramos.** 2007. “El ‘hablar bien’ mapuche en zona de contacto: valor, función poética e interacción social”. *Signo & Seña* 17: 91-113. <https://doi.org/10.34096/sys.n17.5732>
- Guber, Rosana.** 2012. *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gumperz, John.** 2000. “Convenciones de contextualización”. En *Estudios sobre contexto II*, compilado por Cristina Messineo, 5-30. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Hall, Stuart.** 2003. “Introducción: ¿Quién necesita identidad?”. En *Cuestiones de identidad cultural*, editado por Stuart Hall y Paul du Gay, 13-39. Buenos Aires: Amorrortu.

- . 2010a. “El problema de la ideología: el marxismo sin garantías”. En *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, editado por Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich, 133-154. Quito: Envión; Instituto de Estudios Peruanos; Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar.
- . 2010b. “Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas”. En *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, editado por Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich, 193-220. Quito: Envión; Instituto de Estudios Peruanos; Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar.
- Ingold, Tim.** 2011. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. Nueva York: Routledge.
- Kropff Causa, Laura.** 2008. “Construcciones de aboriginalidad, edad y politicidad entre jóvenes mapuche”. Tesis de doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1286>
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe.** 2015. *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Malvestitti, Marisa.** 1997. “Cambio de código y poder en el discurso mapuche”. En *Actas de las IV Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica*. Santa Rosa: Universidad Nacional de La Pampa.
- Pratt, Mary Louise.** 2016. “Utopías lingüísticas”. *Trabalhos em Linguística Aplicada* 52 (2): 437-459. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/tla/article/view/8645380>
- Ramos, Ana.** 2010. *Los pliegues del linaje: memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires: Eudeba.
- Rockwell, Elsie.** 2009. *La experiencia etnográfica: historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires: Paidós.
- Rodríguez, Mariela.** 2010. “De la ‘extinción’ a la autoafirmación: procesos de visibilización de la comunidad tehuelche camusu aike (provincia de Santa Cruz, Argentina)”. Tesis de doctorado en Filosofía, Literatura y Estudios Culturales, Facultad de Artes y Ciencias, Georgetown University, Washington. <http://repository.library.georgetown.edu/handle/10822/553246>
- Stella, Valentina.** 2018. “Relacionalidad, memoria y subjetividades políticas: un análisis sobre los sentidos de pertenencia mapuche-tehuelche en la costa y valle de la provincia de Chubut”. Tesis de doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/9979>

Tripailaf, Hermelinda, Carla Ruiz, Gabriela Martínez, María Paula Díaz y Paula Cecchi.

2021. “Tükúlpaien (traer a la memoria)”. *Gemas memoria*, 1.º de junio. Pódcast. Consultado el 18 de noviembre de 2022. <https://gemasmemoria.com/2021/06/01/tukulpanien/>

Wittig, Fernando G. 2009. “Desplazamiento y vigencia del mapudungún en Chile: un análisis desde el discurso reflexivo de los hablantes urbanos”. *RLA, Revista de Lingüística Teórica y Aplicada* 47 (2): 135-155. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-48832009000200008>

La Alianza de Mujeres Indígenas en Ciudad: agencia cultural y participación política desde la creación audiovisual

Indigenous Women's Alliance in the City: Agency and Political Participation through Audiovisual Creation

A Aliança de Mulheres Indígenas na Cidade: agência cultural e participação política desde a criação audiovisual

Recibido: 02/10/2023 • Aprobado: 17/05/2024 • Publicado: 01/09/2024

Laura Ximena Triana Gallego

Universidad de Ámsterdam, Ámsterdam, Países Bajos

l.x.trianagallego@uva.nl

<https://orcid.org/0000-0003-2505-5342>

Resumen

En este artículo examino la conformación de la Alianza de Mujeres Indígenas en Ciudad (AMIC) y sus creaciones audiovisuales. Se trata de un grupo de mujeres que migran a Bogotá desde otras regiones de Colombia por causa del conflicto armado o en busca de mejores oportunidades. A partir de una iniciativa de formación audiovisual que comenzó en 2013, ellas encuentran un escenario para expresar diversas situaciones de discriminación, desigualdad y exclusión social y política. Igualmente, este proceso creativo activa la confianza individual y la articulación colectiva para lograr mayores posibilidades de incidencia política y, así, mejorar la propia calidad de vida. Desde una perspectiva transdisciplinar, en combinación con la aplicación de métodos etnográficos y audiovisuales, analizo tres producciones audiovisuales de esas mujeres y las narrativas de sus experiencias. De esta manera, realzo las conexiones entre el lenguaje audiovisual y la oralidad amerindia que les han permitido transformar situaciones adversas y crear sus propias representaciones.

Palabras clave: mujeres indígenas, antropología visual, agencia cultural, participación política, cine indígena

Abstract

In this article, I examine the emergence of the Indigenous Women's Alliance in the City (IWAC) and its audiovisual creations. This group of women from other regions of the country migrate to Bogota due to the armed conflict or searching for better opportunities. From an audiovisual training initiative in 2015, these women find a scenario to express various situations of discrimination, inequality, and social and political exclusion. Likewise, this creative process activates individual confidence and collective articulation to achieve greater possibilities of political incidence and thus improve their quality of life. From a transdisciplinary perspective, combined with the application of ethnographic and audiovisual methods, I analyze three audiovisual productions and the narratives of their own experiences. In this way, I highlight the connections between audiovisual language and Amerindian orality that have allowed them to transform adverse situations and create their self-representations.

Keywords: indigenous women, visual anthropology, cultural agency, political participation, indigenous cinema

Resumo

Neste artigo examino a conformação da Aliança de Mulheres Indígenas na Cidade (AMIC) e suas criações audiovisuais. Trata-se de um grupo de mulheres que migram para Bogotá desde outras regiões da Colômbia devido ao conflito armado ou à procura de melhores oportunidades. A partir de uma iniciativa de formação audiovisual que começou em 2013, elas encontram um palco para expressar diversas situações de discriminação, desigualdade e exclusão social e política. Da mesma forma, este processo criativo estimula a confiança individual e a articulação coletiva para alcançar maiores possibilidades de influência política e, assim, melhorar a própria qualidade de vida. Numa perspectiva transdisciplinar, em conjunto com a aplicação de métodos etnográficos e audiovisuais, analiso três produções audiovisuais dessas mulheres e as narrativas de suas experiências. Dessa forma destaco as conexões entre a linguagem audiovisual e a oralidade ameríndia que lhes permitiram transformar situações adversas e criar suas próprias representações.

Palavras-chave: mulheres indígenas, antropologia visual, agência cultural, participação política, cinema indígena

Introducción

Un grupo de mujeres indígenas que habitan en Bogotá han gestionado, particularmente en la última década, diferentes estrategias para alcanzar visibilidad e inclusión política y social en la capital. Aunque la presencia de comunidades amerindias¹ es inherente a la historia del altiplano cundiboyacense, este texto se

1 Si bien no es central en la argumentación de este texto, me refiero a la amerindianidad dentro de la noción del mundo *ch'ixi*: la aceptación del indio interior situado en el aquí y ahora de su tierra y paisaje. Véase Rivera Cusicanqui (2018).

refiere a un grupo de mujeres que pertenecen a comunidades que fueron desarraigadas de otras zonas del país y desplazadas hacia la ciudad por causa del conflicto armado o por la necesidad de mejores oportunidades. En ese contexto, me interesa revisar en especial la iniciativa que hoy se denomina Alianza de Mujeres Indígenas en Ciudad (AMIC). El grupo tiene sus bases en 2013, como un espacio de fortalecimiento y encuentro comunitario, en primera instancia facilitado por el Gobierno local de entonces a través de la creación del Comité de Mujeres Indígenas (CMI). Se trataba de una estrategia para fomentar la participación e inclusión en la agenda ciudadana, lo que supuso también, eventualmente, un componente de formación artística, en este caso de creación audiovisual.

El objetivo de este texto es analizar la consolidación de la AMIC y la de sus creaciones audiovisuales de la última década, entendidas como procesos de agencia cultural, es decir, de acuerdo con Sommer (2005), a partir de la posibilidad de transformación de situaciones de conflicto a través de prácticas artísticas. Según la experiencia de la AMIC, los procesos creativos audiovisuales y la apropiación de sus herramientas y formatos proveen un mayor sentido de autonomía y confianza a las mujeres indígenas en la ciudad para la expresión de situaciones adversas, como también de sus saberes y experiencias al habitar en ella. Por lo tanto, al parecer, la creación audiovisual ha sido un pretexto para la activación de sus iniciativas de participación y visibilidad política en Bogotá, a contrapelo de los intentos de inclusión social que han implementado las instituciones gubernamentales y las autoridades políticas de sus organizaciones allí. Se considera, entonces, siguiendo a Reza (2013), que las imágenes —el lenguaje audiovisual en este caso— y la oralidad amerindia —como modo de comunicación existente para la integración por sentidos propios— se complementan. Asimismo, Rivera Cusicanqui (2020) propone que la cultura visual ofrece significados y nociones del mundo social que han sido ocultados desde tiempos coloniales; de ahí la importancia de reunir las imágenes y sus narrativas.

Teniendo en cuenta lo anterior, me pregunto si, y cómo, las herramientas audiovisuales contribuyen a las iniciativas de agenciamiento cultural de las mujeres indígenas en la ciudad; en otras palabras, si los procesos audiovisuales han aportado a la transformación de situaciones como la discriminación, la exclusión social y política, o la falta de acceso a derechos fundamentales en el contexto urbano. Y, desde ahí, cómo ha sido el proceso de apropiación audiovisual y las funciones que las mujeres han atribuido a la parte creativa y que revelan las trayectorias en que se encuentran actualmente, tanto individual como colectivamente.

Para abordar las preguntas anteriores, voy a revisar, primero, el proceso de consolidación de la AMIC. Pensando en ello, es importante tener en cuenta los antecedentes políticos históricos del grupo, que oscilan entre la invisibilidad histórica de la indianidad y un reconocimiento a menudo ambiguo por parte de las instituciones en la ciudad. Estas dinámicas de la etnicidad en Bogotá permiten una mejor interpretación del contexto en el que las mujeres indígenas se encuentran y emprenden su apuesta por una mayor visibilidad. Luego, examino las narrativas de las mujeres a partir de las trayectorias desde sus lugares de origen hasta la ciudad, lo que permite comprender los desafíos que han enfrentado individual y colectivamente. Asimismo, estas historias expresan su relación desafiante no solo con el Estado, sino en particular con las autoridades indígenas, que reproducen distintas formas de exclusión y opresión hacia las mujeres dentro de complejas relaciones de poder. A su vez, esto permite comprender su objetivo de construir la alianza como un espacio simbólico más seguro para compartir sus situaciones particulares.

En segundo lugar, presento el análisis de las producciones audiovisuales de la AMIC. Este proceso de creación, que comenzó en el 2015, tenía como objetivo la inclusión de poblaciones diversas, hasta entonces marginalizadas en la ciudad, a través de proyectos artísticos. En el caso de las mujeres indígenas, se trató de la formación en pre- y posproducción audiovisual. Esta iniciativa se desarrolló paralelamente a los procesos de participación ciudadana desde el CMI, donde las mujeres se conocieron y comenzaron gradualmente a organizar su trabajo colectivo hasta la conformación de la AMIC. En este sentido, describo y examino tres producciones que surgieron de ahí, primero con este apoyo institucional y más adelante, eventualmente, con una mayor capacidad de autogestión, en fases que se expresan a través sus narrativas visuales.

En tercer lugar, reflexiono sobre cómo la realización y también la circulación de sus creaciones han influido en la construcción y expansión de nuevos roles, espacios y agencias de las mujeres, en los lugares de la ciudad donde habitan en la actualidad.

En el presente trabajo utilicé una combinación de métodos interdisciplinarios para la identificación de patrones socioculturales y categorías de análisis en cada apartado. En primer lugar, la aplicación de procedimientos etnográficos como diarios de campo, observación participante y entrevistas no dirigidas, desde la perspectiva de Guber (2001), quien propone integrar en la etnografía procesos de reflexividad, en el marco de un rol de investigación activo y coherente tanto con las realidades cambiantes como con las negociaciones de lugar y agencia de

los participantes. Este trabajo lo realicé entre el año 2017 y el 2023 en diferentes momentos del grupo, antes y durante la conformación de la AMIC. En segundo lugar, analizo los materiales creados por las mujeres dentro del periodo mencionado, a la luz de los siguientes enfoques: el de la identificación de patrones socio-culturales, propuesto por Grady (2008); el de la segmentación audiovisual para el análisis de patrones, simbolismos y pequeños detalles narrativos, sugerido por Hill Soriano (2017); el de las referencias sobre el cine indígena y las identidades liminales, desarrollado por Lempert (2012); el de las funciones sociales del audiovisual en circunstancias coyunturales, planteado por Cardús i Font (2014), entre las que se incluyen la preservación de la memoria cultural, y el del audiovisual como material educativo e informativo dentro de un contexto de defensa de derechos humanos. También, tengo en cuenta la relación entre oralidad y cine indígena planteada por Reza (2013), y el análisis interpretativo de los símbolos, las emociones y lo no-dicho en la imagen, desde el punto de vista de Rivera Cusicanqui (2018 y 2020), así como su propuesta de revitalización de la amerindianidad a través del mundo *ch'ixi*.

Adicionalmente, durante la investigación invité a las mujeres a que conversaran en retrospectiva sobre el proceso de la AMIC a través de herramientas audiovisuales. Esto me permitió acercarme a sus percepciones actuales sobre su conexión con la ciudad, a partir de información simbólica y cultural relevante. De esta manera, apliqué ejercicios de elicitación fotográfica y cartografía participativa que potencian los métodos etnográficos cualitativos mencionados antes. En el primer caso, las participantes comunican a través de fotografías diversas capas o dimensiones de información sobre sus experiencias (Clark-Ibáñez 2004), y también expresan significados basados en su percepción de espacio y lugar mediante narrativas creadas por ellas mismas (Lombard 2013). Además, dejan de estar frente a una cámara, para ser agentes y creadoras de sus propios contenidos y representaciones. En esta misma línea, la cartografía participativa se usa para identificar las relaciones socioculturales en el territorio y sus tensiones (Barragán 2016). El estudio de la información compartida por las mujeres a partir de la aplicación de los métodos etnográficos, la elicitación fotográfica y la cartografía participativa, junto con el análisis de los materiales audiovisuales, revelan los desafíos y aciertos que conectan el potencial creativo de la AMIC con sus objetivos de visibilidad y alcance político en contextos adversos.

Trayectorias y conformación de la Alianza de Mujeres Indígenas en Ciudad

El objetivo de este apartado es revisar la consolidación de la AMIC a la luz de las trayectorias de las mujeres desde sus lugares de origen hacia la ciudad, las cuales expresan su heterogeneidad como colectivo y los desafíos y propuestas que han construido en torno a su reconocimiento político². En dichas trayectorias ellas identifican ciertos patrones, como la desigualdad en las relaciones de género y las irregularidades en la gestión dentro de las organizaciones indígenas y frente a las instituciones, que las llevan, en últimas, a conformar posteriormente un proceso que les permite incidir con mayor autonomía en la agenda política de la ciudad.

La situación de la indianidad en Bogotá y en el altiplano cundiboyacense ha sido estudiada desde diversas disciplinas, por lo que no se va a ahondar en ella en el presente texto (Bocarejo 2011; Zambrano 2004). Sin embargo, se sabe que ha pasado por diversas etapas históricas caracterizadas por la invisibilidad, la exclusión y la discriminación sociocultural heredadas de la Colonia. Desde entonces, los enclaves indios fueron desapareciendo, junto con sus prácticas culturales, para integrarse en nuevas mezclas raciales y culturales, y, de esta manera, las mayorías indias se fueron relegando a las periferias y áreas rurales de la ciudad. En el marco de la Constitución de 1991, se reconoce por primera vez la pluralidad cultural de la nación y la existencia de pueblos indígenas y comunidades afrodescendientes, entre otras minorías invisibilizadas hasta ese momento. Asimismo, se pone en marcha la construcción de políticas étnicas de acuerdo con criterios institucionales de la diferencia cultural ligados a la ruralidad, lo “tradicional” y el pasado. Esas condiciones establecen quiénes pueden acceder o no a dichas políticas, incrementado la reproducción de las desigualdades sociales (Bocarejo 2011, 99). Esto es, cuando menos, problemático respecto a las dinámicas de la indianidad en el contexto urbano y las trayectorias de aquellas comunidades en situación de migración y desplazamiento por causa del conflicto armado, que llegan a vivir a lugares como Bogotá.

En 2005, el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) realizó un primer censo sobre grupos étnicos bajo el criterio institucional “de auto-reconocimiento cultural basado en costumbres y tradiciones o identificación

2 El grupo ha ido cambiando en el tiempo. Hay mujeres que están desde la época del CMI hasta la actualidad, pero también hay nuevos miembros de generaciones más jóvenes que se vienen integrando (AMIC, comunicación personal, 6 de marzo de 2019 y 29 de enero de 2022).

de rasgos físicos” (2005,13). El documento citado estima que, para entonces, en Bogotá vivían 15 032 personas pertenecientes a las etnias muisca, ambiká-pijao, misak, kichwa, yanacona, pasto, nasa e inga, emberá katío, embera chamí, waounaan, kamentsá, curripaco, wayuu y uitoto, que se autorreconocen como indígenas. No obstante, dentro de la Política Pública de los Pueblos Indígenas creada en 2011, solo se reconocen legalmente cinco etnias administradas en cabildos urbanos³. Las demás se incluyeron posteriormente en un instrumento político elaborado en 2015, el Consejo Consultivo y de Concertación para los Pueblos Indígenas de Bogotá D. C., conocido informalmente como “espacio autónomo”, cuyo único fin es de interlocución y seguimiento a las políticas étnicas. Sin embargo, los alcances y propósitos de estos espacios son poco claros, por lo que el acceso a derechos y a políticas étnicas sigue siendo desigual entre unas comunidades y otras, y dentro de cada una de ellas. También, se producen tensiones y divisiones dentro de las organizaciones indígenas, donde son poco priorizadas las circunstancias de vulnerabilidad, exclusión y segregación o el acceso a derechos fundamentales⁴.

Siguiendo con lo anterior, la visibilidad de las mujeres indígenas, sus problemáticas y sus trayectorias hacia la ciudad han sido poco abordadas tanto a nivel institucional como en la academia. De acuerdo con Ulloa, solo de manera reciente, la participación de esta población se ha ampliado como resultado de varios factores: la consolidación de organizaciones de base indígena, con programas y proyectos para mujeres; la presencia de organizaciones no gubernamentales que dan visibilidad a problemáticas como las múltiples violencias que padecen en contextos de guerra y las deficiencias en el acceso a servicios básicos; el cambio en las políticas gubernamentales que, siguiendo marcos internacionales, propician la ampliación de espacios de participación para mujeres indígenas; el replanteamiento del papel de esta población en la academia, y la relación entre mujeres indígenas y naturaleza (Ulloa 2007, 20). Estudios posteriores (Galeano y Werner 2015) revisan la consolidación de espacios por parte de las mujeres como actoras políticas dentro de los movimientos indígenas, las organizaciones propias y otras redes con mujeres diversas. Dichos escenarios tienen

3 Los enclaves indios fueron organizados en cabildos urbanos en el siglo XIX para administrar su crecimiento y sus actividades económicas. Véase Ley 89 de 1890.

4 En el Decreto 543 de 2011, se reconocen solo los cinco cabildos mencionados. Pero en el año 2015 se creó el Consejo Consultivo de Concertación para los Pueblos Indígenas de Bogotá D. C., que incluye a los demás pueblos que viven en la ciudad. Sin embargo, no es muy clara la coordinación de acciones entre ambos instrumentos, ni la toma de decisiones, y, por lo general, solo los cabildos reconocidos tienen voz y voto en las agendas políticas (María Luisa Obando, comunicación personal, 29 de enero de 2022).

lugar en contextos de negociación constante dentro y fuera de sus comunidades. De ahí que la experiencia de la AMIC pueda enmarcarse en los nuevos imaginarios y formas de la presencia indígena que propone Bocarejo (2011) y que se vienen construyendo en la ciudad, más allá del resguardo rural y de los criterios institucionales de la diferencia.

La mayor parte de las mujeres que integran la AMIC y que hoy habitan Bogotá y sus alrededores vienen del suroccidente del país, de la región conocida como Macizo Colombiano, y también de la región amazónica. La primera es la zona donde la cordillera de los Andes se trifurca y donde nacen los ríos Cauca y Magdalena, que recorren el país de sur a norte. Por su parte, la selva húmeda tropical del Amazonas es vital debido a su biodiversidad, y también porque colinda con Brasil, Ecuador y Perú. Estos territorios han tenido históricamente una gran importancia geoestratégica, por lo que en ellos han confluído múltiples conflictos que han afectado a las comunidades étnicas. Dichos conflictos incluyen el esclavismo y la explotación durante la bonanza cauchera en la región amazónica, que coincidió con procesos de evangelización de la Iglesia católica (Wasserstrom 2014); el surgimiento de guerrillas y otros grupos armados, que han permanecido en estas montañas y selvas por más de seis décadas, y, posteriormente, el narcotráfico y los cultivos ilícitos, sumados a la continua actividad extractivista. Todos estos factores han motivado el desplazamiento forzado de varias comunidades hacia otras zonas del país.

Los aspectos geopolíticos e históricos mencionados, junto con las experiencias de las mujeres de la AMIC que se revisan a lo largo del texto, revelan dos motivos principales de sus trayectorias hacia la ciudad: por un lado, la necesidad de salir de situaciones de violencia, tanto en el marco del conflicto armado como de su entorno doméstico, y, por el otro, la búsqueda de oportunidades de educación, trabajo y acceso a derechos fundamentales. Existen, empero, algunas condiciones preestablecidas en sus comunidades, como ciertos sistemas patriarcales enquistados —el matrimonio infantil, la violencia sexual—, que, unidas a la brecha de género en el acceso a la educación y el derecho al trabajo, han sido también determinantes para su éxodo (Keragama *et al.* 2022). Las mujeres que permanecen en la alianza encarnan estas trayectorias de migración. Con el primer motivo se encuentra relacionado el desplazamiento de Yinaka —nombre en nipode de Blanca Suárez, del pueblo uitoto—, quien migró desde el Amazonas para resurgir de una historia de violencia intrafamiliar⁵; igualmente, María Luisa Obando,

.....
5 Blanca cuenta que tuvo que pasar por varios desafíos desde muy joven: el despojo de su poder y su

proveniente del pueblo wounaan, concentrado en el Cauca, salió huyendo del conflicto armado y de los cultivos ilícitos, como también de situaciones económicas y familiares desafiantes. Mientras Jenny Aguillón, del pueblo kamentsá, localizado en la región amazónica, sostiene que ella es la oveja negra de la casa, al salir de las dinámicas patriarcales de su comunidad en búsqueda de nuevas oportunidades para mejorar su calidad de vida. Un camino similar siguieron Ofelia Bocanegra y su hermana Floralba, del pueblo pijao de la región del Tolima, que migraron para acceder a mayores oportunidades de estudio, cosa que pocos pudieron hacer dentro de su numerosa familia. Por último, María Elena Chirán migró desde la zona del volcán Cumbal, en Nariño, para acceder a un mejor servicio de salud que le permitiera gestionar la pérdida de casi la totalidad de su visión (comunicación personal, 6 de marzo de 2022).

Las mujeres indígenas de la AMIC se encontraron por primera vez en 2013 en el CMI. Este fue el primer espacio facilitado por el Gobierno para reunir y fomentar su participación e inclusión en la agenda de la ciudad. A las sesiones asistían mujeres de todos los pueblos que se autorreconocen como indígenas, independientemente de su estatus legal. Sin embargo, de acuerdo con Méndez (2007), aunque la intervención de las mujeres se ha ampliado, en algunos casos está condicionada por los lineamientos de sus organizaciones y, en este caso, por la voluntad de las autoridades o cabildos, en su mayoría compuestos por hombres y sus agendas particulares. Entonces, el aparente fomento de su participación hacía parte de un buen gesto institucional, pues fueron delegadas, pero sin mayor autonomía en la toma de decisiones. Se sabe incluso que el trato despectivo y la presión ejercida sobre las delegadas a espacios institucionales han llevado a empeorar su calidad de vida⁶. Por lo tanto, en las reuniones del CMI, las situaciones particulares de las mujeres y el reconocimiento de problemas como la discriminación, el acceso a servicios de salud, la educación y los derechos laborales, incluidos los de aquellas labores de cuidado

.....
 palabra como mujer y tener que separarse de sus hijos temporalmente, aunque contaba con el apoyo de las mujeres de su familia: “La situación me impulsó a volverme una mujer guerrera y a coger fuerza. Así fue como yo empecé a trabajar, por ellos [los hijos]” (comunicación personal, 6 de marzo de 2022).

- 6 De acuerdo con la información suministrada en conversaciones con integrantes de la AMIC, un ejemplo es el caso de una mujer indígena que se vio agobiada por la presión constante y los malos tratos de un cabildo que la escogió para ser representante de los pueblos indígenas en la Secretaría Distrital de la Mujer. Posteriormente, tuvo que renunciar al cargo, a pesar de querer continuar por el compromiso con las mujeres de su pueblo (AMIC, comunicación personal, 29 de enero de 2022).

doméstico, no fueron adecuadamente priorizados debido a esas tensiones políticas (Triana Gallego 2018, 124).

Empero, en el contexto del CMI, las mujeres encontraron herramientas, por un lado, para ampliar y fortalecer su conocimiento en torno a derechos humanos y enfoque diferencial, y, por otro lado, comenzaron procesos de formación artística, como una estrategia para abordar y gestionar situaciones desafiantes. Por lo que se refiere al primer aspecto, lograron una participación más amplia en espacios como el Consejo Consultivo de Mujeres para posicionar la agenda de las mujeres indígenas. Desde allí construyeron un pronunciamiento colectivo frente a las relaciones desiguales de género y también frente a las falencias en la gestión política y en el manejo de recursos de sus organizaciones⁷. Sin embargo, las críticas a estos procesos han significado para ellas, nuevamente, su exclusión de espacios de intervención dentro y fuera de sus cabildos, incluyendo el CMI: solo aquellas que coinciden con los cabildos legalmente constituidos y sus intereses se aseguran una posición respecto al resto de las comunidades (AMIC, comunicación personal, 29 de enero de 2022). La situación evolucionó hasta el punto en que han sido estigmatizadas como las “ruedas sueltas” de las organizaciones indígenas, por no contemporizar con las prácticas autoritarias de los cabildos, y recientemente les han cerrado las puertas de acceso a los pocos espacios públicos de participación para grupos étnicos, como la Casa del Pensamiento Indígena, donde antes se reunían, en un acto de mezquindad extrema que incluso ha llegado a la violencia física (AMIC, comunicación personal, 6 de marzo de 2022). En ese momento, alrededor del 2015, las mujeres con una posición crítica frente a la oficialidad decidieron crear gradualmente una organización independiente integrando las herramientas recibidas de formación artística, en su caso, audiovisual. Encontraron que estas herramientas, en combinación con el uso de la tecnología, les ofrecían un espacio para expresarse con su propia voz, sin depender completamente de la intermediación de autoridades, instituciones o cabildos.

De esta manera, la AMIC oficializó su creación durante la conmemoración del Día Internacional de la Mujer en 2019. Al conformar el grupo, las integrantes se enfocaron en expandir su trabajo colectivo y ofrecer un escenario de contención

.....

7 Estas problemáticas tienen sus raíces en las falencias del Gobierno distrital frente a la situación de la indianidad y las ambigüedades en la administración de las políticas étnicas, discutidas antes. Solo los cabildos reconocidos participan en los programas relacionados con dichas políticas, que comprenden la transferencia de recursos estatales, la provisión de espacios de participación y el reconocimiento oficial (AMIC, comunicación personal, 29 de enero de 2022).

y apoyo para las mujeres indígenas, pues, como menciona Blanca, “el proceso organizativo nos ayudó a conocernos mutuamente, a conocer nuestros derechos, a valorar nuestro trabajo y a que las instituciones supieran que existimos” (comunicación personal, 6 de marzo de 2022). De acuerdo con esto, el surgimiento de la AMIC se inscribe dentro de lo que Ulloa (2007) concibe como una redefinición de la participación política y sus alcances, fundada en la experiencia real de las mujeres indígenas en la toma de decisiones, a contrapelo de la simple asistencia, el acompañamiento o la participación en eventos. En este sentido, las mujeres eligieron continuar con la labor creativa en vista de las posibilidades de los medios audiovisuales para contar sus historias y para lograr una agencia y una incidencia más amplias en la ciudad (figura 1), enfocándose en expandir su trabajo colectivo y, como dice Jenny Jamioy, en “poder ofrecer un espacio de contención y apoyo para las mujeres donde hay una mano amiga, un tejido y una palabra dulce” (comunicación personal, 29 de enero de 2022).



Figura 1. Jenny Jamioy (pueblo kamentsá) y María Elena Chirán (pueblo pasto), en ejercicio de cartografía participativa, 20 de marzo de 2022, parque Simón Bolívar de Bogotá

Fuente: fotografía de la autora.

La creación audiovisual: amplificar las voces de las mujeres indígenas en el altiplano

En el año 2015, con el apoyo gubernamental del Instituto Distrital de las Artes (Idartes) y la Secretaría Distrital de la Mujer, las mujeres indígenas iniciaron un trabajo de formación audiovisual, por interés individual y colectivo⁸. Por lo tanto, la iniciativa puede observarse, de acuerdo con lo propuesto por Wortham (2004) en México, como un proceso de transferencia de medios desde el Estado a las comunidades y organizaciones indígenas, con sus dilemas y complejidades. En ese entonces, las mujeres indígenas concordaban en la necesidad de revitalizar su conexión con sus territorios de origen a través de sus saberes culturales —el tejido, los conocimientos sobre plantas, la partería o los círculos de la palabra—, como componentes de la cohesión social en el contexto de la ciudad. Entonces, encontraron una alternativa en lo audiovisual, por un lado, para compartir sus memorias y saberes, con sus significados y su simbología, transmitidos oralmente durante generaciones y, por otro, para expresar con mayor libertad desafíos individuales y colectivos como la exclusión, la discriminación y las múltiples violencias que siguen sin ser gestionadas en el ámbito gubernamental y en sus propios cabildos. El proceso productivo surgió de manera paralela a las dinámicas políticas del grupo, desde la conformación del CMI, luego en articulación con colectivos artísticos y sociales, hasta la gestión de la alianza. Al transformarse constantemente, no ha estado exento de conflictos en cada etapa, como veremos en la reflexión acerca de cada una de las películas y, más adelante, en la discusión sobre la agencia de las mujeres en la actualidad: las yuxtaposiciones y desencuentros con el Estado; el enfrentamiento con otras mujeres indígenas en la constitución de la AMIC durante la formación audiovisual, y las tensiones en la participación política en los espacios ciudadanos con otras integrantes de sus cabildos.

Sugiero abordar este proceso creativo considerando la cercanía del lenguaje audiovisual con las oralidades amerindias y su potencial político. Es decir, examinar las posibilidades de agencia cultural (Sommer 2005), en este caso a partir de las relaciones de imagen y oralidad. Aportes recientes en la sociología y

8 Gloria Huertas, por ejemplo, contaba que, al ser artista, ya estaba en contacto con el mundo audiovisual por su trabajo con plantas tradicionales y su articulación con el pueblo muisca. Y que vio la posibilidad de los talleres de la Cinemateca de Bogotá, con otras mujeres indígenas, como una ventana para constituir un espacio de resistencia que no pudo encontrar antes en la danza: “El audiovisual me encontró y nos permitió también conectar con mi hijo, quien también participó del proceso” (comunicación personal, junio de 2017).

la antropología visual han revisado y discutido ya el vínculo entre las imágenes —estáticas y en movimiento— y los significados y símbolos de los saberes amerindios. Por un lado, de acuerdo con Rivera Cusicanqui, “las imágenes presentan interpretaciones y narrativas sociales que desde tiempos precoloniales han iluminado el paisaje social, así como perspectivas y entendimientos críticos de la realidad” (2020, 13). Igualmente, Reza (2013), en su investigación sobre cine indígena, propone que la oralidad y el video se complementan para la transmisión de la cultura, la reivindicación de las luchas de los pueblos amerindios y el resguardo de su memoria histórica. Al parecer, la creación les ha permitido a las mujeres de la AMIC amplificar sus voces e integrar los significados de los saberes culturales que las unen y que se han convertido en los pilares de su lucha política.

Tengo el recuerdo de haber visto a las mujeres en los talleres de formación audiovisual desde 2015, cuando era funcionaria de la Secretaría de la Mujer de la Alcaldía de Bogotá. Estos espacios, contrario a los encuentros en el marco del CMI, estimulaban conversaciones e intercambios entre las participantes con naturalidad, a diferencia de las reuniones institucionales, a las que las mujeres iban muchas veces por el protocolo y la asistencia, pero no a intervenir. En cambio, los talleres eran en el campo o en la calle y funcionaban como un aliciente para salir del agobio del día a día. Gracias a esa apertura, al finalizar los encuentros de formación, ellas emprendieron la realización del cortometraje *Caminos de mujer: urbanas originarias* (Huertas 2015a). Este documental de catorce minutos está dividido en dos grandes segmentos. En la primera parte, las secuencias presentan los lugares donde habitan en la ciudad y expresan los motivos por los cuales viven actualmente allí. La abuela Eufrasia Herrera llegó a Bogotá proveniente de La Chorrera, Amazonas; se reubicó en la capital acompañando a su esposo, una autoridad de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). María Inés, por su parte, llegó desde el resguardo Pastas, del municipio de Aldana, Nariño, en la búsqueda de oportunidades de estudio. Y Julieta es parte de una comunidad kichwa proveniente de Otavalo, Ecuador, que se asentó en la ciudad hace cincuenta años procurando alternativas laborales y de comercio (Huertas 2015a, 00:01:59). Este primer segmento provee elementos en común, como un mapa para visualizar las rutas que hicieron desde sus territorios y objetos que enlazan su pasado con su presente: velas y elementos rituales, en el caso de Eufrasia; tablero y libros, en el de María Inés, e instrumentos de la música kichwa, en el de Julieta.

En la segunda parte, las mujeres relatan sus procesos de adaptación a las dinámicas de la ciudad. La abuela Eufrasia cuenta que, una vez en ella, se labró un camino de servicio por medio de su experiencia como partera, en las prácticas

espirituales y en el tejido tradicional, dones que le permitieron ganar un sustento. En una de las secuencias se la puede ver tejiendo en un telar un brazalete con la simbología del pueblo uitoto. María Inés estudió en la universidad y creó el proyecto La Tulpa, un emprendimiento que beneficia a mujeres indígenas cabeza de familia al combinar la soberanía alimentaria con conocimientos generacionales alrededor del trabajo de la tierra. En la última secuencia, Julieta y su familia describen cómo la educación que integra la enseñanza convencional con las tradiciones kichwas ha despertado en ella la curiosidad por las danzas, los bailes y la simbología de su comunidad (Huertas 2015a, 00:09:01). Estos casos ilustran los roles que las mujeres ejercen en el contexto urbano al cual se trasladan y en el cual se ajustan las prácticas intergeneracionales para el bienestar comunitario. Así, tanto la estética como la producción de la película revelan un primer patrón de reconocimiento de prácticas ancestrales en movimiento, integradas en nuevos roles y a la luz de la valoración que se hace de ellos en Bogotá.

El detrás de cámaras (Huertas 2015b) evidencia el intercambio y la colaboración entre las mujeres y sus familias durante la realización del documental, como también algunas de las limitaciones de ser parte de un proceso institucional. Huertas menciona que fue elegida directora de la película dentro de una convocatoria en la que varias sinopsis se presentaron (comunicación personal, 17 de junio de 2017). La suya proponía no solo hablar de “la agonía y la victimización”, sino mostrar cómo otras mujeres indígenas, a pesar de todo, están aquí construyendo sociedad. Además, su hijo, quien estuvo también en los talleres, aprendió en tiempo récord a manejar los aspectos técnicos de la cámara. Según Huertas, fue una oportunidad para todos de educarse, pues los invitaron a otros espacios de formación y se rodó otro microdocumental con apoyo de la Cinemateca de Bogotá. Sin embargo, puntualiza:

Igual fue una lucha que dimos también porque al principio la Secretaría Distrital de la Mujer quería que el proceso audiovisual fuera solo para mujeres, pero nos tocó expresar que los roles dentro de las comunidades indígenas no se separan de la manera occidental, sino que somos familias, lo comunitario va más allá de la perspectiva femenina y masculina. (Comunicación personal, 17 de junio de 2017)

Esto quiere decir que las exigencias institucionales le ponían límites al ejercicio creativo del grupo, que trasciende las percepciones homogeneizadoras enmarcadas en las políticas públicas de la ciudad. Al final, las mujeres lograron que el proceso incluyera sus perspectivas, al tiempo que gestaban otras articulaciones.

Huertas concluye mencionando que la película terminaba siendo propiedad de la Cinemateca y otras entidades, y no era, por lo tanto, de libre gestión y circulación del grupo de mujeres (comunicación personal, 17 de junio de 2017).

Posteriormente, el colectivo audiovisual Praxis y el cabildo muisca invitaron a las mujeres de la AMIC a continuar, junto con sus hijos, el proceso de formación, y de ahí surgió *La historia de las mujeres que callaban* (Chindoy y Tintinago 2017). El argumento central de este documental está dividido en tres segmentos. La primera parte expresa en imágenes las razones de la migración a la ciudad y, luego, la segunda, las problemáticas que enfrentan las mujeres en la cotidianidad, en el formato *stop motion* o animación cuadro a cuadro⁹. Las mujeres realizaron juntas toda la escenografía, que integraba varios dibujos, objetos en barro y plastilina, y también la construcción de los títeres para la animación. Ese trabajo creativo detrás de las cámaras les permitió, por un lado, reafirmar la confianza colectiva, porque en cada encuentro intervenían ellas, sus hijos y familias para cocinar en grupo, y, por otro lado, compartir sus experiencias: “Ellas se encuentran cuando se miran a sí mismas tomando una cámara, pudiendo grabarse unas a otras; justamente, el nombre se lo pone una mujer inga, quien sintió ponerle el nombre, porque las mujeres indígenas no queremos callar más” (AMIC y Lagartofernández 2019, 00:11:49).

En la tercera parte de esta película vemos una secuencia en la que, a través de un ritual, las mujeres expresan sus sentires y anhelos en el grupo, a partir de su propia lengua y simbología. El formato cambia aquí del *stop motion* a imágenes reales que se complementan con palabras para expresar símbolos y emociones que describen el contexto y el momento de la AMIC en ese instante.

Retomando la propuesta de Rivera Cusicanqui (2020) sobre sociología de la imagen basada en Guamán Poma de Ayala, se resaltan los valores, los conceptos de tiempo y espacio y los significados del mundo amerindio en las ilustraciones del cronista. El objeto de Cusicanqui es entender, desde la perspectiva de lo no-dicho, las relaciones coloniales con el mundo sagrado, con los calendarios rituales que acompañan la organización social y laboral y visibilizan otro tipo de orden (amerindio), surgido en contraposición a la estructura colonial. Desde esta perspectiva, en *La historia de las mujeres que callaban*, las imágenes y secuencias, particularmente en la tercera parte, describen saberes y estéticas de las mujeres y sus comunidades: el movimiento corporal y la expresión de sus pensamientos en el contexto de una oralidad propia, sin censura, acompañada de símbolos como sus tejidos, sus

9 Esta técnica consiste en mover objetos físicos como marionetas, títeres, figuras de barro o personas para capturarlos en fotografías y crear la ilusión de movimiento en cuadros individuales (Blair 2014, 7).

plantas y sus familias; un compartir colectivo que cuestiona las prácticas de dominación que hasta el momento habían disminuido sus voces. Es así como se revela una complementariedad entre el lenguaje audiovisual y la expresión oral.

Igualmente, la participación de las mujeres en toda la preproducción y producción de la película les permitió desarrollar una mayor autonomía creativa y, de esta manera, establecer, con menos influencia institucional, los elementos estéticos y narrativos para contar su historia. Esto fue posible también gracias a la formación con el colectivo Praxis, que consistió en la apropiación del enfoque del cine comunitario. Desde este enfoque, lo audiovisual es percibido como el derecho a una comunicación libre y orientada a representar políticamente a comunidades que han sido marginalizadas, a través de un lenguaje propio y sin intermediarios (Gumucio 2014, 17). Esto es reafirmado por Huertas cuando menciona que

las mujeres de AMIC aprendieron a encontrarse, a hacer catarsis y resolver conflictos, definir entre ellas la película, amar el proceso; antes del cine comunitario, ellas estaban divididas, no estaban muy cercanas, y, además, la mitad del grupo de mujeres era nuevo, había nuevas delegadas, por lo que este proceso les sirvió para unirse. (Comunicación personal, 17 de junio de 2017)

De acuerdo con lo anterior, durante la realización de *La historia de las mujeres que callaban*, se puede identificar un patrón en la apropiación de herramientas audiovisuales para la reafirmación de la confianza colectiva y la expresión política. Huertas resalta que el mayor alcance político de la película es que las mujeres estuvieran voz nuevamente, para trascender la crisis generada por las posiciones autoritarias de los gobernadores en la toma de decisiones, “porque no nos apoyan y no nos dejan movernos” (comunicación personal, 17 de junio de 2017). Con mayor solidez como grupo y capacidad de organización colectiva, el trabajo audiovisual les permitió ahondar en estas reflexiones políticas sobre las relaciones con las instituciones y dentro de sus organizaciones. En esta fase, la apropiación de las herramientas audiovisuales fue, en primer lugar, un medio para la expresión de sus problemáticas y posturas críticas con una mayor autonomía. En segundo lugar, esa apropiación se puede interpretar como una extensión de sus prácticas culturales, que pasan por las corporalidades, las simbologías y los saberes transmitidos oral y generacionalmente. Sobre esto es posible decir, retomando a Ulloa (2007), que las dinámicas personales o colectivas de las mujeres indígenas basadas en sus prácticas cotidianas permiten también una comprensión de lo político a partir de

nuevas formas de participar¹⁰. En este caso, los sentires de las mujeres indígenas son movilizados y gestionados dentro de su proceso creativo en frente y detrás de las cámaras.

En 2019, las mujeres de la AMIC, en colaboración con otros actores, como el realizador Amado Villafañe, del pueblo arhuaco, Pablo Mora, activista y promotor del cine indígena, y el proyecto “Educ-actores: del contexto al texto”, realizaron la película *Mujeres tejiendo palabra* (AMIC y Lagartofernández, 2019). Este documental de veintiocho minutos está dividido en tres grandes partes. En la primera, sus autoras hacen una reflexión retrospectiva de cómo ha sido el proceso de consolidación de la AMIC, desde su primer encuentro en el CMI y las películas realizadas durante ese periodo, particularmente *La historia de las mujeres que callaban*, y una evaluación de sus objetivos hasta ese momento. Allí, a través de una colorización en blanco y negro de las secuencias que integran esa sección, discuten sobre la reincidencia de los roces y conflictos, no solo con las autoridades, sino también con las mujeres de las mismas comunidades. Al respecto, María Luisa Obando cuenta que en ese momento muchas mujeres salieron del proceso audiovisual por miedo a ser rechazadas en los espacios en donde participan los gobernadores que no han estado de acuerdo con la AMIC:

Las mujeres que están coordinando los espacios étnicos son pagadas por el Gobierno y reconocidas por los gobernadores. Paulina (la que coordina el espacio) no nos deja ni entrar; es así como perdimos el espacio de la Casa de Pensamiento Indígena. (Comunicación personal, 6 de marzo de 2022)

En la segunda parte de la película, se abordan las tensiones alrededor de la exclusión de las mujeres de los procesos políticos y de la posibilidad de que ellas tomen decisiones autónomamente en sus cabildos. Para abordar esta problemática invitan al abuelo José Suárez, sabedor del pueblo uitoto, y al gobernador kichwa. El abuelo, quien comparte su sabiduría y palabra sobre el rol de las mujeres de su pueblo, afirma que, “en nuestros territorios, nunca he escuchado a un anciano, un gobernador que diga que *no se puede* a una mujer [...]; cuando se unen las mujeres, ahí va a nacer la palabra, la vida” (AMIC y Lagartofernández 2019, 00:22:49). La presencia del abuelo José en la película denota un gran apoyo para

.....

10 La autora propone el fomento de los procesos organizativos de y para mujeres indígenas, la formación de liderazgos femeninos, la resistencia espacial-corporal, o el tejido y otras prácticas cotidianas similares. Véase Ulloa (2007).

las mujeres, por lo que representa en lo político, así como también por su carácter simbólico y por su conexión con la sabiduría uitoto. Esto se percibe en las secuencias de esta parte del documental, donde el abuelo José, padre de Blanca Suárez (figura 2), aparece en varias escenas y diálogos. El cabildo kichwa manifiesta también su apoyo al proceso de las mujeres y expresa en la película una invitación a los demás cabildos a confiar en ellas y en sus contribuciones a la defensa de los derechos de los pueblos indígenas. La parte final del documental está compuesta por cuatro tomas conectadas por una canción que reiteradamente expresa la frase “cuando vuelvas a mirarme”, evocando la importancia del trabajo de la AMIC, no en contra de los hombres, sino en la búsqueda de integrarlos, “para volver a nuestros orígenes desde la armonía que nos han heredado nuestros ancestros” (AMIC y Lagartofernández 2019, 00:24:55).



Figura 2. Blanca Suárez tomando fotografías en el taller de elicitación fotográfica, 6 de marzo de 2022

Fuente: fotografía de la autora.

Considerando la segmentación de la película, se pueden observar algunas funciones específicas que se le asignan al video, de acuerdo con la propuesta de Cardús i Font (2014) sobre la apropiación de herramientas audiovisuales por parte de comunidades indígenas. Primero, la reivindicación de los saberes culturales, la importancia de los rituales, los elementos (tierra, aire, fuego, viento), la música, la danza y el tejido, que, en suma, integran saberes transmitidos generacionalmente a través

de la oralidad. Este primer aspecto en la narrativa del documental es fortalecido a través de la aplicación del color y la sonorización en las secuencias en las que se muestran esos intercambios y saberes en espacios naturales como los páramos, lo que indica la conexión con el territorio muisca que acoge a las mujeres de la AMIC en la actualidad.

Una segunda función se refiere a la mediación de la película en la gestión de las tensiones políticas dentro de los cabildos de las mujeres indígenas y en el reclamo de su derecho a la participación política. Y una tercera función sería la apropiación de la noción de soberanía audiovisual como herramienta política para el reconocimiento de los derechos de estas mujeres. Esta función se desprende del proceso de aprendizaje de cine comunitario desde la creación de *La historia de las mujeres que callaban* y el festival Ojo al Sancocho (Triana Gallego 2018, 126), y se reitera y reafirma en esta película de 2019. Como especifica Huertas, “la soberanía audiovisual era una excelente manera de que ellas aprendieran una herramienta nueva desde la que pudieran hablar como mujeres, y en beneficio de ellas mismas y de sus propios pueblos” (AMIC y Lagartofernández 2019, 00:05:03).

De acuerdo con lo anterior, el proceso creativo de la AMIC, que se puede observar tanto en elementos simbólicos comunes a sus películas como en conversaciones con el grupo, se ha transformado en sus diferentes fases y producciones, en las que se identifican algunos patrones. Primero, se ha consolidado como un espacio de reconocimiento mutuo entre mujeres indígenas y de sus experiencias dentro del marco de las tensiones políticas de sus comunidades, así como de los desafíos de vivir en la ciudad. Segundo, la apropiación de las herramientas audiovisuales, que les ha devuelto la confianza colectiva para mostrar sus saberes y estéticas, también ha sido el medio para realizar acciones políticas concretas orientadas hacia el reconocimiento de sus derechos en la ciudad; desde allí, continúan proponiendo formas de organización política fundadas en el trabajo colaborativo y herramientas como el cine comunitario para sortear las exclusiones del poder que han enfrentado. Sin embargo, como se vio en la revisión de las películas, estas iniciativas suceden en medio de situaciones de tensión política en diferentes niveles, con las instituciones, dentro de sus propias organizaciones y entre mujeres de las mismas comunidades, que continúan sin gestionarse de manera efectiva. Un acercamiento al trabajo de la AMIC en la actualidad permite esbozar la complejidad de estos desafíos que truncan o problematizan las posibilidades de agencia, como se revisará en el siguiente apartado.

Agencia cultural de las mujeres indígenas en Bogotá a partir de la creación audiovisual

Hasta aquí se puede ver cómo el audiovisual, en cuanto proceso creativo, ha sido un espacio donde las mujeres de la AMIC tienen la oportunidad de expresar sus memorias y trayectorias, así como de reflexionar sobre sus desafíos políticos, retomando a Bocarejo (2011), a través del diálogo y la creación de articulaciones con otros actores sociales y artísticos. Recientemente, con la ayuda de las redes que han tejido, han logrado la circulación de sus películas en distintos escenarios, como festivales de cine nacionales e internacionales o ámbitos más comunitarios en la ciudad, que han servido como una plataforma para legitimar su labor, si bien dicho reconocimiento no lo obtienen aún de sus organizaciones o autoridades. Este es el sentir de Blanca Suárez sobre la exhibición de una de sus películas en Rotterdam:

A mí me tocó el corazón que, más allá del mar, “al otro lado del charco”, como se dice, personas hayan visto nuestro sentir, hayan llegado a conocer nuestra lucha para mejorar la calidad de vida y puedan valorarnos como somos. (Comunicación personal, 29 de enero de 2022)

Sin embargo, en nuestras últimas conversaciones, María Luisa expresa que, en todo este tiempo, es poco lo que se ha logrado avanzar en los procesos políticos por las tensiones con los cabildos y por una creciente exclusión de la AMIC debido a la posición crítica que sostiene al respecto (comunicación personal, 30 de julio de 2023). Teniendo en cuenta estas contradicciones, invité a las mujeres a conversar sobre sus trayectorias en retrospectiva, a través de imágenes, y encontré nuevas experiencias de sus roles en el aquí y el ahora. Una forma de sostener su trabajo colectivo ha sido por medio de la revitalización de sus saberes culturales y territorios de origen en la creación de nuevas conexiones con lugares, símbolos y relaciones sociales actuales. Otro frente ha sido insistir en la incidencia política, a pesar de las limitaciones que todavía enfrentan para ejercer sus derechos. Lo que ha surgido de ahí es la combinación de ambos elementos, lo creativo y lo político. O bien el uso de la creatividad para maniobrar en el campo político, es decir, para poner en práctica su agencia cultural, retomando la propuesta de Sommer (2005), gracias a esos procesos audiovisuales con sus desafíos.

Durante el ejercicio de elicitación fotográfica, las imágenes y los relatos complementarios expresaron “sus experiencias afectivas vinculadas a ausencias que

resultan de fenómenos de guerra interna, despojos injustamente legitimados, explotaciones sistemáticas y migración” (Kernaghan y Zamorano Villarreal 2022, 3). Desde esta perspectiva, se pueden observar inicialmente algunas narrativas que recrean, por un lado, memorias, anhelos y experiencias sensoriales en relación con sus territorios de origen, y también, por el otro, su sentido de pertenencia o identificación con el grupo. Con respecto al primer aspecto, cabe decir que se trata de imágenes que muestran la importancia del territorio, la naturaleza en todas sus formas, las montañas alrededor de la ciudad, el agua de un lago y su fauna, o los árboles en un parque que las acerca a su conocimiento sobre plantas medicinales. Ofelia recordaba el olor de estas últimas, dulces y amargas, como la malva, la verbena, el mirto, la yerbabuena y el guásimo; “plantas como el tabaco, [que] nosotros [...] utilizamos para armonizar. Cuando nacían los niños, tocaba llevarlo para los pañales en el lavadero, para que matara todos los malos espíritus” (comunicación personal, 20 de marzo de 2022). María Luisa comentó también:

Yo vengo de un territorio que es solo montañas, y para mí es muy importante esa mirada porque desde los cerros, desde mi corazón, recuerdo el territorio; a mí [me] fascina este parque porque hay mucho árbol, mucho verde, respiro la hierba. (Comunicación personal, 20 de marzo de 2022)

Por otro lado, surgieron imágenes que expresan elementos más sociales, que resaltan, particularmente, la conexión e identificación que tienen las mujeres con el grupo. Ofelia tomó una foto de la AMIC durante un círculo de la palabra y afirmó que “ellas han sido como el caminar que hemos llevado y no hemos tenido problemas” (comunicación personal, 20 de marzo de 2022). También hubo otras narrativas más personales y simbólicas, como una foto que María Elena Chirán tomó de ella misma, “porque, a donde quiera que yo vaya, mi rostro representa [a] los pueblos indígenas” (comunicación personal, 20 de marzo de 2022). Por último, las generaciones más jóvenes que están entrando al grupo registraron, a través del lente, sus memorias del territorio y sus conexiones con el presente, como la foto de las montañas y el lago, con las bicicletas en primer plano, que se encuentra en la figura 3, sobre la cual afirmaron cosas como “la bici me ayuda económicamente: la veo como un medio para llegar a diferentes partes; al tiempo, la naturaleza hace que uno se sienta libre y me recuerda el campo de donde vengo” (AMIC, comunicación personal, 20 de marzo de 2022). De acuerdo con este ejercicio y con las narrativas compartidas, se manifiestan los lazos que tienen las mujeres con el territorio y la naturaleza, así como aspectos

más comunitarios y simbólicos, integrados a esas nuevas identidades liminales que hacen parte de su situación actual.

El segundo aspecto que las mujeres expresaron durante el ejercicio de elicitación fotográfica tiene que ver con el desarrollo de sus procesos políticos. Retomando a Kernaghan y Zamorano Villarreal (2022), aunque las fotografías no revelan necesariamente el momento político que se viene desplegando, sí dan claves del encuentro empírico actual, que va más allá del sentido fáctico de la imagen, es decir, de los bordes de la representación. Las mujeres de la AMIC tienen un mayor conocimiento de la participación política en la ciudad, por lo que han logrado acceder a ciertas posiciones para gestionar acciones en beneficio de sus comunidades. La mayoría hace presencia actualmente en algunos espacios institucionales, como los consejos de planeación locales (CPL), en las casas de igualdad de oportunidades para las mujeres, y han sido cocreadoras de las mesas étnicas. Llegar a estas posiciones ha implicado la negociación con las autoridades de los pueblos y a veces también la rebeldía, porque los gobernadores y las mujeres aliadas con estos siguen controlando presupuestos y proyectos a nivel distrital. Por lo tanto, el grupo que continúa en la AMIC se ha dedicado más a los proyectos en las localidades, como una estrategia para avanzar en los microespacios, donde pueden tener algo más de incidencia que en los espacios distritales (comunicación personal, 30 de julio de 2023).



Figura 3. Ejercicio de elicitación fotográfica: aspectos territoriales y sociales de las experiencias de la AMIC en la ciudad, parque Simón Bolívar

Fuente: fotografías de la autora.

En por lo menos seis localidades de la ciudad, han emprendido proyectos orientados a apoyar a otras mujeres que necesitan soporte para mejorar su calidad de vida. En este contexto, han gestionado actividades tanto artísticas, buscando la ayuda de redes y actores para sus trabajos creativos, como políticas: escuelas de formación para mujeres indígenas de las que se han realizado varias ediciones, cuando eran parte del CMI, y también en articulación, por ejemplo, con universidades públicas y privadas (AMIC, comunicación personal, 6 de marzo de 2019). No obstante, ya no se reúnen con tanta constancia para los temas audiovisuales, porque han dado prioridad a lo político y a la gestión de proyectos comunitarios locales, como alternativas al monopolio del poder y de los recursos por parte de las autoridades. Un ejemplo reciente es el proyecto que diseñaron María Luisa y María Elena para fomentar la danza y la música de los pastos y los kichwas, al final del cual hicieron una muestra artística y artesanal para la consecución de recursos. Sin embargo, de acuerdo con las últimas conversaciones, sí tienen contemplado narrar el momento actual en un nuevo proyecto audiovisual que sirva como aporte a la construcción de la nueva política pública para pueblos indígenas, en la cual esperan ser incluidas (AMIC, comunicación personal, 30 de julio de 2023).

A manera de conclusión: la continuación de un proceso espiralado

De acuerdo con lo presentado hasta aquí, los procesos de la AMIC se pueden visualizar como un tejido compuesto por varios hilos que serían cada una de las mujeres que convergen en la ciudad y en un proyecto colectivo. Este último surge con el propósito de hacer visibles sus situaciones en Bogotá dentro de contextos políticos adversos: por un lado, opresiones y exclusiones, muchas veces heredadas de prácticas coloniales, expresadas en diferentes tipos de violencias que atentan contra su calidad de vida en sus propias comunidades; y, por el otro, la dificultad institucional en la administración de la etnicidad, que perpetúa las condiciones de desigualdad y acceso a derechos en las mismas comunidades. Sin embargo, a través de la transferencia de medios audiovisuales, en el marco de procesos emergentes de participación ciudadana, las mujeres encontraron, paradójicamente, un pretexto para reavivar sus saberes y reimaginar sus posibilidades dentro de ciudadanías más incluyentes.

En este sentido, la experiencia de la AMIC se puede observar, a la luz de la propuesta de Rivera Cusicanqui (2020) sobre el mundo *ch'ixi*, como la combinación de puntos de color puro (negro y blanco) que resulta en una tonalidad gris. Es la

expresión del mestizaje cultural andino en el aquí y el ahora, en el que conviven la indianidad, con sus saberes, y las dinámicas del mundo occidental. Así, los saberes y experiencias de las mujeres, en su indianidad, se mezclan con las posibilidades que ofrecen las nuevas tecnologías para gestionar y transformar sus desafíos en la creación de un “tercer” espacio que, simbólicamente, puede representar un territorio o un lugar seguro de contención donde habitan en el presente. La creación audiovisual colectiva ha sido una estrategia que, a través de sus diferentes fases — con el apoyo institucional, la articulación con otros actores sociales y, finalmente, una mayor autogestión—, les ha permitido sostener los procesos políticos de reconocimiento y, ahora, de incidencia por medio de los roles que asumen actualmente.

Lo anterior es expresado en las películas, tanto en las imágenes en sí mismas como en las narrativas y en el detrás de cámaras, que se pudieron observar a través del proceso metodológico y que resaltan los patrones socioculturales observados en las fases de la creación audiovisual, simultáneas a la consolidación de la AMIC. Siguiendo a Cardús i Font (2014), vemos también cómo, en el caso de la AMIC, muchas veces se juxtaponen los usos del audiovisual: como reporte informativo sobre los desafíos políticos que las mujeres continúan enfrentando; como registro de sus memorias culturales, ya que a través de las imágenes ellas transmiten sus saberes, sus prácticas y su lengua en el contexto actual, bien sea en el páramo o en el barrio; y, por último, como herramienta educativa, en la medida en que la creación constituye un ambiente de aprendizaje en el que comparten ellas y sus familias. En la realización de las películas, como en cualquier otro espacio donde se juntan y participan, es clave el proceso en sí mismo, la revitalización de lo ritual, los círculos de la palabra o el tejido en la forma de comunicación audiovisual. Es un proceso que contiene diversas capas de información y en el que, por lo tanto, retomando a Rivera Cusicanqui (2020), las *visualidades* se convierten en herramientas de accesibilidad a lo que en contextos amerindios se ha expresado oralmente: experiencias, lugares, idiomas y componentes que dan cuenta de los matices de la historia de cada integrante y, al mismo tiempo, de una dimensión más colectiva, donde convergen proyectos colaborativos.

Lo mencionado antes lleva también a que el audiovisual sea considerado, de acuerdo con Lempert (2012), como una herramienta efectiva para expresar nuevas posibilidades identitarias liminales o cambiantes, desde una perspectiva crítica y en coyunturas actuales. A través de este medio, las mujeres pueden contar, desde el lugar que ocupan hoy, los múltiples problemas que las afectan en la ciudad, las experiencias con el grupo que les devolvió la confianza, como también los imaginarios que tienen de una ciudadanía más incluyente. De hecho, las historias

sobre los roles políticos que ellas desempeñan en el presente, junto con las narrativas que devienen de la elicitación fotográfica, son insumos que las integrantes de la AMIC quieren usar para un próximo proyecto audiovisual, como se observó líneas antes. Las mujeres buscan visibilizar el proceso que se está gestando en la actualidad y representar, como menciona Blanca Suárez, “el empoderamiento que cada una tiene de su cultura, pues yo sé cómo es el caminar de mi pueblo y de sus mujeres” (comunicación personal, 20 de marzo de 2022). Esto no quiere decir que sea un camino sin dificultades, pues persisten tensiones políticas en las organizaciones e instituciones que afectan la cotidianidad de las mujeres en sus trayectorias personales afectivas. Allí, las fotos, en este caso como método para la revisión de su propio proceso audiovisual, sirvieron también para develar lo que extrañan, lo que duele y lo que todavía anhelan.

Sin embargo, como lo diría Rivera Cusicanqui (2020), a partir de la construcción identitaria de las mujeres como amerindias —es decir, de su mestizaje—, se tejen procesos interculturales por medio de lenguajes, rituales y símbolos capaces de establecer pactos de reciprocidad y convivencia. De ahí que, volviendo a la experiencia de la AMIC, Huertas ratifique que,

generalmente, la memoria en las comunidades se ha transmitido a través de la oralidad, pero en estos contextos de ciudad, donde muchos de los círculos se han roto, es necesaria una herramienta de estas (la audiovisual) y las mujeres indígenas la tomaron como su herramienta política. (AMIC y Lagartofernández 2019, 00:04:20)

Esta ha sido la manera como la AMIC ha sostenido su labor, activando lo creativo y lo político alrededor de la juntanza y el alimento, tejiendo pensamiento y palabra, y, así, volviendo a la tierra natal sobre la base de lo simbólico, de esas áreas de frontera o *ch'ixi* siempre en movimiento donde las mujeres pueden ejercer, de acuerdo con Sommer (2005), su agencia cultural. En efecto, han logrado transformar algunas de sus situaciones de conflicto a través del proceso creativo. Por último, sus memorias y trayectorias hacen parte de un movimiento espiralado (Rivera Cusicanqui 2020): son capas que se reactivan y reelaboran constantemente en su historia como mujeres amerindias, desde donde están acogiendo a las nuevas generaciones, que continúan con ese trabajo en otros lugares, con desafíos siempre presentes y posibilidades de agencia distintas.

Referencias

- Barragán, Diego Fernando.** 2016. “Cartografía social pedagógica: entre teoría y metodología”. *Revista Colombiana de Educación* (70): 247-285. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=413644492012>
- Blair, Jeremy Michael.** 2014. “Animated Autoethnographies: Stop Motion Animation as a Tool for Self-Inquiry and Personal Evaluation”. *Art Education* 67 (2): 6-13. <https://doi.org/10.1080/00043125.2014.11519259>
- Bocarejo, Diana.** 2011. “Dos paradojas del multiculturalismo: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político”. *Revista Colombiana de Antropología* 47 (2): 97-121. <https://doi.org/10.22380/2539472X.959>
- Cardús i Font, Laura.** 2014. “Indigenous Media: From Transference to Appropriation”. *Antrovisión* 2 (1): 11-15. <https://doi.org/10.4000/anthrovision.668>
- Clark-Ibáñez, Marisol.** 2004. “Framing the Social World with Photo-Elicitation Interviews”. *American Behavioral Scientist* 47 (12): 1507-1527. <https://doi.org/10.1177/0002764204266236>
- DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística).** *La visibilización estadística de los grupos étnicos colombianos*. https://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/visibilidad_estadistica_etnicos.pdf
- Galeano, Katherine y Meike Werner.** 2015. “Mujeres indígenas y aborígenes del Abya Yala. Agendas solidarias y diversas”. *Ciencia Política* 10 (19): 227-252. <https://doi.org/10.15446/cp.v10n19.52379>
- Grady, John.** 2008. “Visual Research at the Crossroads”. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* 9 (3). <https://doi.org/10.17169/fqs-9.3.1173>
- Guber, Rosana.** 2001. *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Gumucio, Alfonso.** 2014. “Aproximación al cine comunitario”. En *El cine comunitario en América Latina y el Caribe*, coordinado por Alfonso Gumucio Dagron, 17-19. Bogotá: Fundación del Nuevo Cine Latinoamericano. <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/la-comunicacion/10917.pdf>
- Hill Soriano, Rianne.** 2017. “How to Do a Segmentation on a Film”. *Our Pastimes*, 15 de septiembre. Consultado el 25 de octubre de 2020. <https://ourpastimes.com/how-to-do-a-segmentation-on-a-film-12579050.html>
- Keragama, Mónica, Saday Aty Zakurney, Roseli Fiscué, Mama Esperanza Aranda, Remedios Uriana y Mama Jimena Hurtado.** 2022. “Abuso y sometimiento: el grito ahogado de las mujeres indígenas en Colombia”. *El Tiempo*, 22 de noviembre. Consultado el 6 de noviembre de 2022. www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades

/mujeres-indigenas-en-colombia-victimas-de-violaciones-en-sus-comunidades-715196

- Kernaghan, Richard y Gabriela Zamorano Villarreal.** 2022. “Obtuso es el sentido: visua-
lidad y práctica etnográfica”. *Revista Encartes* 5 (9): 1-28. <https://doi.org/10.29340/en.v5n9.274>
- Lempert, William.** 2012. “Telling Their Own Stories: Indigenous Film as Critical Identity
Discourse”. *The Applied Anthropologist* 32 (1): 23-32. [https://hpsfaa.wildapricot.org/
page-1488666](https://hpsfaa.wildapricot.org/page-1488666)
- Lombard, Melanie.** 2013. “Using Auto-Photography to Understand Place: Reflections
from Research in Urban Informal Settlements in Mexico”. *Area* 45 (1): 23-32. [https://
doi.org/10.1111/j.1475-4762.2012.01115.x](https://doi.org/10.1111/j.1475-4762.2012.01115.x)
- Méndez, Georgina.** 2007. “Nuevos escenarios de participación: experiencias de mujeres
indígenas en México y Colombia”. En *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad
en el contexto latinoamericano*, editado por Luz Marina Donato, Elsa Matilde Escobar,
Pía Escobar, Aracely Pazmiño y Astrid Ulloa, 35-47. Bogotá: Universidad Nacional de
Colombia.
- Reza, José Luis.** 2013. “Una mirada al cine indígena: autorepresentación y el derecho
a los medios audiovisuales”. *Cinemas d'Amérique Latine* 21: 122-129. [https://doi.
org/10.4000/cinelatino.283](https://doi.org/10.4000/cinelatino.283)
- Rivera Cusicanqui, Silvia.** 2018. *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en
crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- . 2020. *Ch'ixinakax Utxiwa: On Practices and Discourses of Decolonization*. Cambridge: Polity.
- Sommer, Doris.** 2005. “Wiggle Room”. En *Cultural Agency in the Americas*, editado por
Doris Sommer, 1-28. Durham: Duke University Press.
- Triana, Laura.** 2018. “De la Sierra Nevada a Bogotá: la agencia de comunidades indígenas
en narrativas visuales”. *Desbordes* 9 (2): 107-136. [https://doi.org/10.22490/issn.2539-
4150](https://doi.org/10.22490/issn.2539-4150)
- Ulloa, Astrid.** 2007. “Introducción. Mujeres indígenas: dilemas de género y etnicidad en
los escenarios latinoamericanos”. En *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad
en el contexto latinoamericano*, editado por Luz Marina Donato, Elsa Matilde Escobar,
Pía Escobar, Aracely Pazmiño y Astrid Ulloa, 17-34. Bogotá: Escuela de Estudios de
Género, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia. [https://
portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/2007-009.pdf](https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/2007-009.pdf)
- Wasserstrom, Robert.** 2014. “Surviving the Rubber Boom: Cofán and Siona Society in the
Colombia-Ecuador Borderlands (1875-1955)”. *Ethnohistory* 61 (3): 525-548. [https://doi.
org/10.1215/00141801-2681786](https://doi.org/10.1215/00141801-2681786)

Wortham, Erica Cusi. 2004. "Between the State and Indigenous Autonomy: Unpacking *Video Indígena* in Mexico". *American Anthropologist* 106 (2): 363-368. <https://doi.org/10.1525/aa.2004.106.2.363>

Zambrano, Marta. 2004. "Memoria y olvido en la presencia y ausencia de indígenas en Santa Fe y Bogotá". *Desde el Jardín de Freud* 4: 56-68. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2450209.pdf>

Filmografía

AMIC (Alianza de Mujeres Indígenas en Ciudad) y Daniel Lagartofernández, dirs. 2019. *Mujeres tejiendo palabra*. Documental. Video de YouTube publicado el 4 de abril de 2019 por Edu-Actors - Narratives of Change for Empathy. <https://www.youtube.com/watch?v=2TnlyErbhaE>

Chindoy, Sandra y Livia Tintinago, dirs. 2017. *La historia de las mujeres que callaban*. Documental. Alianza de Mujeres Indígenas en Ciudad (AMIC) en coproducción con Praxis. Video de YouTube publicado el 18 de febrero de 2019 por Alianza de Mujeres Indígenas AMIC. <https://www.youtube.com/watch?v=qaFZEz8LyPU&t=601s>

Huertas, Gloria, dir. 2015a. *Caminos de mujer: urbanas originarias*. Documental. Video de YouTube publicado el 1.º de enero de 2021 por Grupos Étnicos Idartes. <https://www.youtube.com/watch?v=z3D4afJjQj0&t=751s>

—, **dir.** 2015b. *Caminos de mujer: urbanas originarias (detrás de cámaras)*. Documental. Video de YouTube publicado el 15 de noviembre de 2015 por Angie Xiomara Bernal Salazar. https://www.youtube.com/watch?v=9sm8E_LihQ4

Artículo

<https://doi.org/10.22380/2539472X.2710>

Página 1 de 33

Cenizas del Antropoceno: omisiones de carbón y estratigrafía tóxica en Tocopilla (Chile)

Anthropocene Ashes: Carbon Omissions and Toxic Stratigraphy in Tocopilla (Chile)

Cinzas do Antropoceno: omissões de carbono e estratigrafia tóxica em Tocopilla (Chile)

Recibido: 02/11/2023 • Aprobado: 13/06/2024 • Publicado: 01/09/2024

Cristóbal Bonelli

Universidad de Ámsterdam, Países Bajos

c.r.bonelli@uva.nl

<https://orcid.org/0000-0001-8109-0789>

Damir Galaz-Mandakovic

Universidad Católica del Norte, Chile

damir.galaz-mandakovic@ucn.cl

<https://orcid.org/0000-0003-0312-6672>

Marina Weinberg

Universidad Católica del Norte, Chile

marina.weinberg@ucn.cl

<https://orcid.org/0000-0001-9122-2212>

Valentina Figueroa

Universidad Católica del Norte, Chile

vfigueroa@ucn.cl

<https://orcid.org/0000-0001-7485-7013>

Gabrielle Hecht

Universidad de Stanford, Estados Unidos

ghecht@stanford.edu

<https://orcid.org/0000-0003-1445-0785>

Resumen

Este artículo ofrece una crítica transdisciplinaria a la abstracción capitalista de la “carbono-neutralidad” a partir de un análisis situado de la producción de energía para la gran minería de cobre y, recientemente, también de litio en la ciudad de Tocopilla (norte de Chile). Al examinar las transformaciones sociales y materiales gatilladas por la producción de energía para la gran minería durante el siglo XX, este trabajo problematiza dicha neutralidad demostrando cómo la reducción de emisiones corporativas de la gran minería en Chile opera a través de la producción de omisiones de carbón, a saber, a través de la omisión de los sedimentos tóxicos producidos por la combustión de varios combustibles que han generado lo que llamamos *cenizas del Antropoceno*. Para visualizar estos sedimentos, proponemos experimentar con una estratigrafía tóxica situada que revela los procesos históricos que precedieron la acumulación de cenizas sobre los sedimentos cuaternarios del acantilado costero, y que también explora los efectos actuales y futuros de la interacción entre estas capas. En última instancia, nuestro análisis situado en Tocopilla muestra cómo la carbono-neutralidad minera funciona como una abstracción con aspiraciones capitalistas que, al proponer discursivamente el desarrollo de transiciones energéticas, omite las transformaciones materiales y tóxicas desencadenadas por transiciones mineras.

Palabras clave: emisiones, omisiones, toxicidad, Antropoceno, carbono-neutralidad, estratigrafía tóxica

Abstract

This article offers a transdisciplinary critique of “carbon neutrality”. We present a situated analysis of energy production for large-scale copper and lithium mining in the city of Tocopilla (northern Chile). Examining the social and material transformations triggered by the production of energy for large-scale mining during the 20th century, this article problematizes carbon neutrality by demonstrating how large-scale mining corporations in Chile claim emissions reduction by producing carbon omissions, most notably by ignoring the toxic sediments of fuel combustion. We see these residues as the ashes of the Anthropocene. To render them visible, we experiment with a situated toxic stratigraphy, aimed at visualizing the historical processes that preceded the accumulation of ash on the Quaternary sediments of the coastal bluff. This visualization also explores the current and future effects of the interaction between stratigraphic layers. Ultimately, our analysis of Tocopilla shows how the carbon neutrality claimed by the mining industry functions as a capitalist abstraction, one that can only succeed by omitting the material and toxic transformations triggered by the so-called energy transition, which in the material world is actually a mining transition.

Keywords: emissions, omissions, toxicity, Anthropocene, carbon neutrality, toxic stratigraphy

Resumo

Este artigo oferece uma crítica transdisciplinar da abstração capitalista da “neutralidade do carbono” por meio de uma análise situada da produção de energia para a mineração de cobre em larga escala e, mais recentemente, de lítio na cidade de

Tocopilla (norte de Chile). Ao examinar as transformacións sociais e materiais desencadeadas pola produción de enerxía para a mineração en larga escala durante o século XX, este artigo problematiza esa neutralidade ao demostrar como as reducións de emisións corporativas da mineração en larga escala no Chile operan por medio da produción de omisións de carbono, ou seja, por medio da omisión dos sedimentos tóxicos producidos pola combustión de varios combustíveis que geraron o que chamamos de *cinzas do Antropoceno*. Para visualizar esses sedimentos, propomos experimentar una estratigrafía tóxica situada que revele os procesos históricos que precederán o acúmulo de cinzas nos sedimentos cuaternarios do penhasco costeiro e que também explore os efectos atuais e futuros da interacción entre essas camadas. Por fim, nossa análise situada em Tocopilla mostra como a neutralidade de carbono da mineração funciona como uma abstração com aspirações capitalistas que, ao propor discursivamente o desenvolvemento de transicións de enerxía, omite as transformacións materiais e tóxicas desencadeadas pelas transicións da mineração.

Palabras-chave: emisiones, omisiones, toxicidade, Antropoceno, neutralidade de carbono, estratigrafía tóxica

Introducción

El 25 de agosto de 2022, en Tocopilla, se proclamó el nacimiento de la minería carbono-neutral en Chile. La empresa privada SQM, reconocida como líder mundial en producción de nitratos, presentó como protagonista del evento al Maxus ET-2549, un camión eléctrico de gran tonelaje alimentado por ocho baterías de iones de litio. Con una autonomía de 150 kilómetros, se anunció que el Maxus reduciría hasta 5 toneladas de CO₂ al mes, lo que equivalía a la absorción de dióxido de carbono realizada por “20 árboles medianos” (“Presentan a la comunidad de Tocopilla primer camión 100 % eléctrico que operará entre las faenas de SQM”). La prensa local exaltó este hito como un paso hacia la electromovilidad regional, como la materialización del futuro verde que llegaba al norte de Chile.

Enclavada en el borde del desierto de Atacama, con vistas al océano Pacífico, Tocopilla ha sido durante mucho tiempo un nodo regional y mundial para la minería a escala industrial. Desde la expansión del comercio de guano, nitratos y cobre en el siglo XIX, la ciudad ha vivido los altibajos del extractivismo capitalista y los cambios de los distintos Estados nación que la han gobernado: Tocopilla alguna vez perteneció a Bolivia, y solo se incorporó a Chile como resultado de la guerra del Pacífico (1879-1884). Desde entonces, los territorios de la ciudad han sido fundamentales en la generación y acumulación de riquezas, pues han sido explotados por distintos capitales internacionales y por el Estado chileno, que ha

intentado ejercer control sobre los minerales. Las actividades mineras han tenido un fuerte impacto en la degradación ambiental de la zona.

En la historia de Tocopilla, SQM no siempre fue una empresa privada: los primeros intentos de nacionalización de los nitratos por parte del Estado chileno tuvieron lugar a fines de la década de 1960, cuando el Gobierno estableció la Sociedad Química y Minera de Chile (Soquimich). Este proceso culminó en 1971 con su nacionalización total. Una década más tarde, en 1983, Soquimich fue privatizada durante la dictadura cívico-militar de Augusto Pinochet y fue rebautizada con su nombre actual, SQM. En la actualidad, esta empresa sigue presente en Tocopilla y mantiene viva la historia y herencia de la dictadura, puesto que es aún controlada —al menos en parte— por Julio Ponce Lerou, quien fue yerno del dictador Augusto Pinochet y sigue siendo uno de los principales accionistas. No resulta entonces sorprendente que, como epicentro de la proclamación de la *carbono-neutralidad* minera, se haya seleccionado este puerto, proclamación que, además, SQM construyó exacerbando su imagen de empresa “sustentable”, especializada en producir reactivos químicos esenciales en las baterías de vehículos eléctricos, como el carbonato y el hidróxido de litio. El 25 de agosto de 2022, la prensa local, aduladora de la presentación del camión Maxus, situó a Tocopilla en el centro de la economía global:

SQM es una empresa local de aquí de Tocopilla, de la pampa, con 25 años de producción de litio. Nuestros productos van a todo el mundo, ayudando a que el mundo sea más limpio y sustentable. Lo que queremos hacer con este camión eléctrico, que no contamina y no hace ruido, es llevar estas tecnologías a las realidades locales. (“Inauguran primer camión 100 % eléctrico” 2022, 4)

SQM resaltó que los beneficios del motor no se limitaban a impactos positivos exclusivamente locales. El informe de sustentabilidad de 2022 dirigido a inversionistas y clientes explicaba que el Maxus le permitía a la empresa cumplir con estándares internacionales establecidos en 2006 por el Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC). Este vehículo era un ejemplo concreto y crucial en el plan de la empresa para ser neutral en carbono en todas sus líneas de negocio para 2040 (Portal Minero 2022). En este objetivo resonaban las previsiones de la Agencia Internacional de Energía (IEA, por su sigla en inglés), que indicaban que lograr un “cero neto” global en 2040 requeriría multiplicar por 42 la producción de litio (“The Role of Critical Minerals” 2021).

Sin embargo, el aterrizaje de este limpio y reluciente Maxus ET-2549 en Tocopilla contrasta fuertemente con la menos limpia y menos sustentable central termoeléctrica de carbón de la ciudad, que no solo ha alimentado, por varias décadas, las operaciones portuarias de SQM a solo 200 metros de distancia, sino que también ha generado la energía necesaria para la extracción de cobre durante todo el siglo XX.

Explorando las transformaciones sociales y materiales impulsadas por la producción de energía para la gran minería durante todo el siglo XX, este trabajo problematiza la carbono-neutralidad minera demostrando cómo la reducción de *emisiones* corporativas de la gran minería en Chile opera a través de la producción de *omisiones de carbón*, a saber, a través de la omisión de los sedimentos tóxicos producidos por la combustión de varios combustibles fósiles. Para visualizar estos sedimentos, ofrecemos una *estratigrafía tóxica* situada que revela los procesos históricos que precedieron la acumulación de cenizas sobre los sedimentos cuaternarios del acantilado costero, y que también explora los efectos actuales y futuros de la interacción entre estas capas. Al proponer esta estratigrafía, nos interesa mostrar cómo la abstracción de la carbono-neutralidad capitalista *omite* deliberadamente esta mezcla de materiales y temporalidades, y dar cuenta de algo que los residentes de Tocopilla han experimentado por décadas en su relación cotidiana con estos “ceniceros”, nombre coloquial con el que las personas del lugar se refieren a estos sedimentos tóxicos. En última instancia, nuestro análisis situado en esa ciudad demuestra cómo la carbono-neutralidad minera funciona como una abstracción con aspiraciones capitalistas que, al proponer discursivamente el desarrollo de *transiciones energéticas*, omite las transformaciones materiales y tóxicas desencadenadas por *transiciones mineras* (Weinberg 2023).

Nuestra comprensión de las omisiones en proyectos de reducción de emisiones (Bonelli *et al.*, en revisión) se inspira en la idea de Alfred Whitehead ([1925] 1949) sobre la percepción de la realidad como un proceso dinámico que involucra la percepción del entorno (Stengers 2022): las omisiones ocurren cuando ciertos aspectos son excluidos del proceso perceptivo. Utilizamos esta idea para analizar la omisión de la historia material de toxicidades implícita en la proclamación de la “neutralidad de carbono” minera en el norte de Chile. Además, nos interesa mostrar cómo la noción abstracta de neutralidad de carbono tiene implicaciones raciales, en línea con la crítica de Charles Mills (1997) al contrato social europeo, ya que no refleja las realidades locales y refuerza la supremacía blanca. Esta abstracción alimenta lo que Farhana Sultana (2022) denomina *colonialidad climática*,

que en Tocopilla se manifiesta en la producción de residuos expresados materialmente en la producción de ceniceros.

Estos ceniceros fueron omitidos en los eventos y discursos del día de la proclamación de la electromovilidad minera. En esa ocasión, la empresa también omitió que, aunque el camión Maxus funcione con baterías de litio que convierten la energía química en electricidad, las fuentes de recarga de esas baterías son alimentadas por combustibles fósiles, como el carbón. Al quemarse, el carbón se convierte irreversiblemente en cenizas, las cuales evocamos en este trabajo con la noción heurística de *cenizas del Antropoceno*. La omitida toxicidad de estas cenizas, acumulada a lo largo de décadas en Tocopilla, ha provocado graves enfermedades respiratorias en los residentes y una significativa degradación ambiental.

En Tocopilla, las omisiones de carbón incluyen no solo los contaminantes liberados en el puerto todos los días, sino también los residuos carbónicos altamente tóxicos y los metales pesados sedimentados en los suelos durante la larga historia industrial la ciudad (García *et al.* 2024). Estas omisiones de carbón, además, pueden ser pensadas como el resultado de una *gobernanza residual* (Hecht 2023): una gobernanza minimalista de los residuos y desechos que utiliza la simplificación, la ignorancia y el retraso (de la acción responsable) como tácticas centrales. Esta gobernanza residual descarta a personas y lugares, ambos considerados como residuos de los espacios mineros; al ser producidos como existentes por fuera del territorio impactado por la actividad minera, estos territorios de descarte son desconectados de la responsabilidad minera, algo nítidamente expresado a través de territorios geográficos y epistémicos considerados fuera de lugar, como territorios *off-site* (Weinberg 2023).

En el presente artículo damos cuenta de estas omisiones de carbón en Tocopilla. Primero, consideramos los mecanismos de abstracción y *accounting* que sirven para mantener discursiva y materialmente estas omisiones. Luego, consideramos la larga historia de los desechos de carbón en Tocopilla. Basándonos en esta historia y movilizandoo la diversidad de disciplinas de nuestro equipo (antropología, arqueología, historia, psicología, y ciencia, tecnología y sociedad), finalmente concluimos ofreciendo el concepto de *estratigrafía tóxica* como un dispositivo que permite visualizar, en lugar de oscurecer y omitir, los múltiples modos de violencia tóxica omitidos a través de la carbono-neutralidad y sus transiciones mineras¹.

1 Este trabajo se basa en décadas de investigación histórica, etnográfica y arqueológica realizada por los autores del artículo. Específicamente, moviliza el trabajo etnográfico de Marina Weinberg y Cristóbal Bonelli, el trabajo historiográfico de Damir Galaz-Mandakovic, y el trabajo arqueológico

Motores neutralizantes

El camión Maxus y sus contradicciones ejemplifican las tensiones centrales de los debates actuales sobre el cambio climático y las transiciones energéticas. De hecho, pensamos que la neutralidad del carbono proclamada por la empresa extractiva funciona dramatizando una “visión desde ninguna parte” (Haraway 1988, 581); se trata de una abstracción con aspiraciones capitalistas, propuesta con los artilugios de la “visión desde ninguna parte” que opera a través del “truco de Dios” (581) y vuelve invisibles las realidades locales, dejando fuera del proceso perceptivo aquellas realidades que disputan la univocidad de la historia supuestamente neutral y oficial articulada mediante abstracciones mineras sobre este territorio.

¿Cómo funcionan estas abstracciones en la práctica? La neutralidad de carbono está estrechamente asociada a otra abstracción: el “cero neto”, que mantiene la esperanza de que las emisiones de gases de efecto invernadero puedan compensarse con la eliminación de gases de efecto invernadero. De hecho, la carbono-neutralidad corporativa se ha ido consolidando como una apropiación abstracta de la acepción científica original del cero neto —propuesta al final de la primera década de los 2000—, y se ha desconectado del interés científico inicial en constatar cómo la materialidad de los millones de moléculas de CO₂ acumuladas en la atmósfera está en relación casi lineal con el problema físico-químico del calentamiento global de la superficie del planeta (Allen *et al.* 2009; Fankhauser *et al.* 2022; Zickfeld *et al.* 2009). Es esta materialidad molecular la que es vuelta abstracción a través de la huella de carbón corporativa, la cual traduce la complejidad de los millones de moléculas de carbón presentes en la atmósfera en unidades discretas cuantificables situadas en una hoja de cálculo. A su vez, esta es producida por los sectores privados emisores de carbono, que, además de ser dueños de estas hojas de cálculo, pueden proclamar y declarar un método de gobierno y control sobre sus propias emisiones (Walenta 2021)². Es por esto que la huella de carbono corporativa trabaja con abstracciones mercantilizadas que sirven

.....
de Valentina Figueroa en el norte de Chile. Tres de los cinco autores residen en esa región: Damir en Tocopilla, y Valentina y Marina en San Pedro de Atacama. Además, las investigaciones recientes de Gabrielle Hecht sobre gobernanza residual y los trabajos de campo colectivos han facilitado la escritura de este artículo.

- 2 Nuestro análisis dialoga con el de Whittington (2016), quien destaca que las emisiones de carbono están interconectadas con estructuras de poder, relaciones sociales y sistemas económicos, y considera el carbono como un espacio de relaciones globales materializadas (como elemento central en la formación contemporánea que modifica técnicamente las dinámicas humanas).

específicamente a las iniciativas de mercado desarrolladas para invisibilizar el daño ambiental, abstracciones que han sido pensadas desde las ciencias sociales y han configurado intangibles ambientales (Chiapello y Engels 2021). Estos intangibles, que muchas veces fracasan en cumplir sus promesas de cuidado, son generados por la apropiación capitalista del concepto científico de cero neto, que produce acumulación y mercantiliza los impactos ambientales (Biskupovic *et al.*, en prensa)³. Como veremos en este trabajo, al producir una desconexión con las realidades materiales circundantes a través de abstracciones, estos intangibles ambientales omiten la transformación de realidades materiales.

Ahora bien, operacionalizar el cero neto requiere herramientas de medición. El Protocolo de Gases de Efecto Invernadero (GEI) de 2004 ofrece métodos de contabilidad del carbono para traducir “intangibles medioambientales” en abstracciones con las que rellenar hojas de cálculo. Así es como un Maxus ET-2549 puede convertirse, casi mágicamente, en “20 árboles medianos” en un lugar con escasos árboles autóctonos y alóctonos. De hecho, cuando el carbono se reduce a cero en las hojas de cálculo, las empresas pueden proclamar la neutralidad (Walenta 2021). Estos métodos prometen la conciliación del crecimiento económico con la acción por el clima (Chiapello y Engels 2021; Walenta 2021). Precisamente por eso, resultan atractivos para miles de empresas que buscan cuantificar su huella de carbono y delimitar sus responsabilidades en materia de mitigación climática (Walenta 2021), lo que les permite traducir la “dinámica material del cambio climático en un trabajo mundano que conoce y gestiona el orden social” (Knox 2020, 8)⁴.

Las empresas extractivistas que operan en el norte de Chile ven los métodos expuestos en el Protocolo de GEI como una forma de crecer siendo neutros en carbono y también de reducir la huella de carbono. La aplicación de los métodos requiere entonces dividir las emisiones en tres alcances especificados por el protocolo con los números 1, 2 y 3. Un responsable de la sostenibilidad de una de las

3 Günel (2016) ha explorado la mercantilización del dióxido de carbono en su trabajo con profesionales de captura y almacenamiento de carbono (CCS), una tecnología que recolecta CO₂ y lo almacena subterráneamente. Günel destaca cómo estos profesionales buscan comercializar el CO₂ mediante la *interconexión* de diversas versiones de la molécula. Nos interesa cómo la carbono-neutralidad minera trabaja ya con una versión abstracta de carbono que, en su calidad de abstracción, omite realidades locales.

4 Knox (2020) sostiene que las métricas de carbono, más que herramientas técnicas, tienen implicaciones políticas y sociales. Estas métricas reducen la complejidad climática a cifras, con lo cual distorsionan la comprensión de sus causas y soluciones. Nuestras elaboraciones se basan en el énfasis de Knox sobre la importancia de analizar críticamente el papel y el impacto de las métricas de carbono en lugar de considerarlas simplemente como herramientas técnicas neutrales.

empresas que producen compuestos de litio en el norte de Chile nos explicó la lógica con más detalle:

Las emisiones de alcance 1 son las procedentes de sus operaciones directas, es decir, de sus instalaciones. Esto incluye todas las bombas alimentadas con diésel o gasolina para extraer la salmuera de litio; todos sus camiones, la electricidad. Entran en juego diferentes factores, pero todo ello se suma a la generación de carbono. El alcance 2 es su energía eléctrica. Si tu electricidad proviene de una matriz como la chilena, que utiliza mucho carbono, por ejemplo, no va a ser tan limpia... Aunque en unos años, Chile va a tener una matriz mucho más renovable. Y el alcance 3 tiene que ver con todas las operaciones que vienen antes y [...] después de la tuya [...]. Entonces, cuando miras toda la cadena de valor, tus operaciones forman parte de la generación de carbono en los tres alcances. (Entrevista personal, 2021)

La presentación de la gerente sigue directamente la descripción genérica de los alcances de las emisiones de la Agencia de Protección Ambiental de EE. UU., por lo que se cumple con éxito el objetivo de las normas internacionales. Pero ¿qué significa esto en la práctica? ¿Cómo se ajustan en este panorama las operaciones portuarias y la planta de carbón de Tocopilla? ¿Incluía el alcance 3 camiones, barcos y grúas? “Claro”, respondió la gerente. “El alcance 3 es lo que hay antes y después de tu empresa, aguas arriba y aguas abajo de tus operaciones”. Pero también depende de la definición de cada categoría. “Hay flexibilidad a la hora de definir el alcance 2 o 3, así que no está grabado en piedra”. Y es ahí, precisamente, donde radica el problema (entrevista personal, 2022).

La visión desde ninguna parte, en el sentido desarrollado por Haraway (1988), en su versión capitalista minera establece y prioriza el enfoque de SQM respecto a las emisiones. Las prácticas de alcance protegen los intereses financieros corporativos delimitando estrechamente la responsabilidad de la mitigación, lo que permite a SQM presentar su éxito como un crecimiento neutro en carbono. Las realidades concretas de la operación se desvanecen frente a las poderosas abstracciones. De hecho, el informe de sostenibilidad de la empresa en 2022 expone esta lógica con más detalle.

Al analizar con detención dicho informe, vemos que las emisiones totales de GEI de SQM fueron de 1 481 487 toneladas de CO₂ equivalente, desglosadas en 300 298 toneladas dentro del alcance 1, 508 076 toneladas dentro del alcance 2 y 673 113 toneladas dentro del alcance 3. Esto representó un aumento del 12,5 % en las emisiones totales. Sin embargo, SQM (2022) señaló alegremente que esto se

debió a “ampliaciones de capacidad”, principalmente en la producción de carbonato de litio, fertilizantes y sales solares. Aunque el carbonato de litio registró “un aumento de las emisiones [de alcance 3]”, el Maxus —presentado como una de las principales “iniciativas de gestión de emisiones” de la empresa— se erigió como un salvador. Este vehículo permitió a SQM, a través de su retórica neutral, poner en cero su reloj de emisiones. Su aparición se convirtió en el punto de partida de la mitigación: el tiempo cero de la ecuación.

Así, el Maxus sirve más como motor de neutralización política e histórica que como motor de mitigación del carbono. Primero reducida a una abstracción (un intangible medioambiental), la neutralidad del carbono es posteriormente rematerializada en tecnologías como el Maxus. Esto, a su vez, legitima la expansión de la extracción y al mismo tiempo oculta la larga historia de toxicidades relacionadas con el carbón de Tocopilla.

Los residuos históricos están ubicados en espacios *off-sites*, alejados de las locaciones en donde la empresa extrae el recurso (Weinberg 2023), y no son considerados en las evaluaciones del alcance 3. Estas omisiones son alimentadas por los motores eléctricos del Maxus, que operan como *motores neutralizantes* y trabajan para la expansión de las prácticas mineras, sin necesariamente generar un aporte real a la sustentabilidad de estas. Un trabajador con más de una década de experiencia en la gestión del ensacado de nitratos en el puerto nos contó recientemente que el camión Maxus no ha generado un cambio operativo significativo. Agregó que “el camión no siempre está disponible [...] a veces lo mueven para exhibirlo en eventos” (entrevista personal, 6 de abril de 2024). Otros residentes del puerto nos comentaron que el camión no llega a Tocopilla todos los días, a veces se dirige a Nueva Victoria (una faena minera de SQM ubicada a 200 kilómetros de distancia). Porcentualmente, considerando solo los camiones que llegan a Tocopilla, el Maxus representa menos del 1 % del total de la flota de transporte de nitratos. Otra persona relacionada con el rubro nos dijo:

Cuando llega el camión eléctrico, se le da prioridad para evitar que se descargue, ya que no hay estaciones de carga eléctrica en Tocopilla. Por lo tanto, realiza solo un viaje, a diferencia de los demás camiones a diésel que realizan dos viajes. (Entrevista personal, 6 de abril de 2004)

De toda la flota de SQM a nivel regional, solo uno de los camiones es eléctrico. Los demás, que recorren más de 80 kilómetros desde la planta de Coya Sur y el salar de Atacama, funcionan con diésel.

Tocopilla y sus mundos de carbón

La declaración de la carbono-neutralidad como *mirada global* (véase Fogel 2004) en localidades situadas como Tocopilla no ocurre en el vacío, ni su concreción está exenta de contradicciones y tensiones. Desde el año 2019, y motivada por el Acuerdo de París, se inició la implementación del cronograma de cierre de las termoeléctricas de carbón en Tocopilla. Estas plantas, que durante todo el siglo XX abastecieron de energía a la minería del cobre, comenzaron a cerrarse en medio de la conmoción pública. Rumores y noticias confusas en diversos medios de comunicación y redes sociales digitales relacionaban el cierre de las termoeléctricas con un impacto negativo potencial en la economía local. En particular, se destacaba el riesgo de una inminente expansión del cese de trabajadores. Como resultado, el proceso de descarbonización no contó con suficiente apoyo comunitario⁵.

El carbón, que durante décadas permitió a la empresa SQM operar su sistema electromecanizado de embarque de nitratos en Tocopilla, estaba asociado a una historia de trabajo asalariado común entre los habitantes del lugar. En este contexto, un hito relevante encontrado en los archivos periodísticos fue la publicación de un reportaje en el diario *El Mercurio de Antofagasta*, en la edición del 13 de enero de 2019, titulado “Cierre de centrales térmicas abre un difícil panorama en Tocopilla”. Este reportaje recogió diversas opiniones y apreciaciones sobre el presente y futuro de la ciudad. Fue ampliamente difundido en redes sociales digitales y profundizó una sensación de incertidumbre colectiva ante “un panorama que pone en jaque al último puerto salitrero” (12).

Radios e informativos digitales abordaron el tema y provocaron diversas reacciones y análisis difusos. Estos solo contribuyeron al alarmismo y a la reproducción de un pesimismo generalizado. El pesimismo era compartido por grupos que recibían aportes económicos de las termoeléctricas y de SQM. Entre ellos, se encontraban juntas de vecinos, organizaciones sociales e instituciones deportivas, culturales, educacionales y religiosas. Estas organizaciones temían

5 Como resultado del Acuerdo de París, se implementó el programa Transición Socioecológica Justa en Chile, liderado por el Gobierno de Gabriel Boric. Coordinado por la Secretaría Regional Ministerial de Energía, convocó a vecinos de Tocopilla para expresar sus demandas. Sin embargo, el informe final solo enumera deseos estratégicos, sin proponer cambios legislativos profundos en las lógicas extractivistas. Durante el cierre del programa de Transición Socioecológica Justa, AES Andes quemó 94 000 toneladas de carbón en Tocopilla entre febrero y marzo de 2024, con autorización del Coordinador Eléctrico Nacional (CEN). Demandas ciudadanas y carteles que exigían “detener la quema de carbón” mostraron una disonancia con el espíritu del programa.

una disminución en los aportes económicos realizados por Engie y AES Gener, las empresas propietarias de las termoeléctricas⁶. Tales aportes eran variados y podían fluctuar entre asignaciones directas y fondos concursables promovidos por las áreas de relaciones comunitarias y sustentabilidad de las compañías. Todas estas iniciativas estaban amenazadas por la implementación de la neutralidad de carbono corporativa.

A raíz del impacto que tuvo el reportaje publicado el 13 de enero, se conformó una mesa de trabajo llamada Plan Futuro, integrada por autoridades locales y regionales, dirigentes sindicales, dirigentes vecinales y representantes de las empresas Engie, AES Gener y SQM. Dicha mesa se planteó como objetivo trazar los rumbos de la comuna ante la inminente coyuntura socioeconómica provocada por el cese de las termoeléctricas, con el fin de proponer alternativas productivas. No obstante, la trayectoria de esta instancia de diálogo y participación se diluyó a las pocas semanas debido a la tensión y a las disonancias políticas surgidas entre autoridades municipales y gubernamentales.

La discusión sobre el futuro productivo y económico de Tocopilla saturó la agenda comunal a través de radios, diarios y redes sociales digitales, en los que el cese de operaciones era un tema recurrente. No se vislumbraban soluciones claras, lo que generó desánimo y visiones pesimistas sobre el futuro de la ciudad, tanto en los trabajadores como en el comercio establecido y la mayoría de los segmentos comunitarios de Tocopilla. Además, grupos ambientalistas tensionaron aún más el debate apoyando el retiro de las termoeléctricas y argumentando la existencia de una correlación entre el tipo de producción de energía demandada por la gran minería del cobre durante los siglos XX y XXI y las cifras, como veremos más adelante, de mortalidad y morbilidad de diversos tipos de cáncer⁷.

6 Engie es una empresa perteneciente a un grupo de capitales franceses cuyo mayor accionista es el Estado. Actualmente, es líder mundial en generación, transmisión, suministro de electricidad y transporte de gas natural.

7 En consonancia con el trabajo de Auyero y Swistun (2009), estos eventos demostraron que la toxicidad ambiental no es solo un problema físico o biológico, sino también una cuestión social, económica y política profundamente arraigada. Estos autores analizaron cómo ciertas narrativas sobre contaminación y salud, diseñadas por privilegiados, generan *trabajo de confusión* y producen incertidumbre tóxica. Nuestro trabajo expande esta lógica, mostrando que la carbono-neutralidad opera como un *trabajo de omisión*.

La industria del cobre en el norte chileno

Los flujos globales de la abstracción de la neutralidad de carbono, en parte materializados en Tocopilla con el cierre de las termoeléctricas, se desarrollaron en un territorio históricamente conectado y continuamente transformado por los flujos de capitales y minerales asociados, entre otras, a las industrias del cobre y del salitre. Desde Tocopilla, como veremos, la narrativa de las transiciones energéticas se yuxtaponía a una historia de *transiciones de combustibles* vinculadas a la industria del cobre, la cual ha sido la principal fuente de financiación del crecimiento económico de Chile durante más de un siglo (Alvear Urrutia 1975).

Actualmente, Chile cuenta con cerca del 23% de las reservas mundiales de cobre y el 27% de la producción global (USGS 2022). Este metal se extrae de uno de los lugares más áridos de la Tierra, el desierto de Atacama (Jordan *et al.* 2014), que alberga los mayores yacimientos de pórfidos de cobre del mundo (Sillitoe 2010). La región de Antofagasta, en particular, donde se encuentra el desierto (figura 1), es líder por excelencia en la extracción de cobre en Chile, concentrando el 54% de la producción nacional (Cochilco 2022).

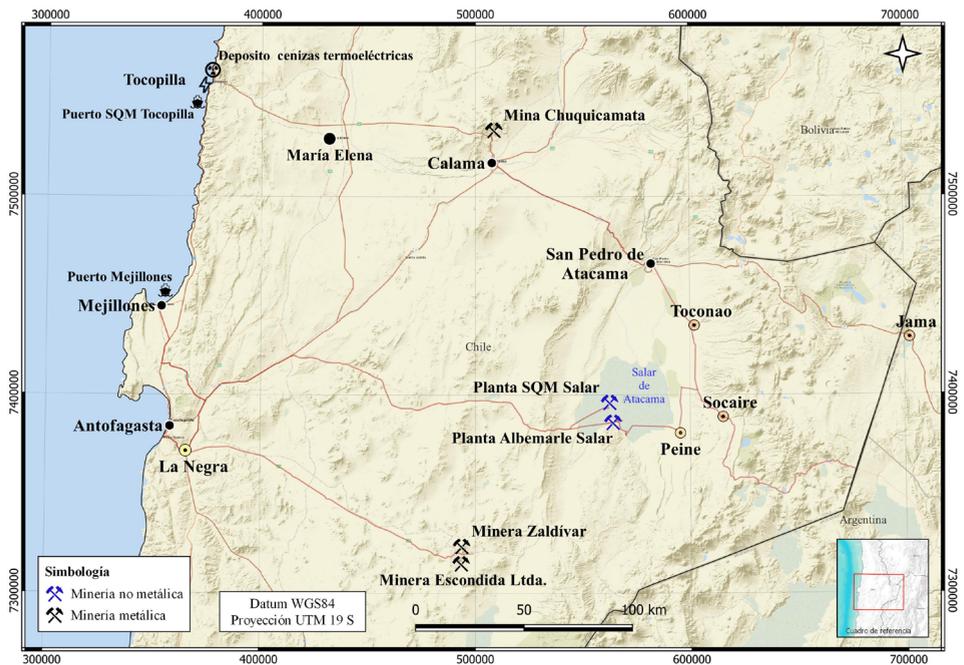


Figura 1. Mapa del norte de Chile

Fuente: elaborado por Camilo Sanzana P.

El yacimiento Chuquicamata, uno de los más antiguos, perteneciente hoy a la empresa Codelco (Corporación Nacional del Cobre de Chile), produce aproximadamente el 1,7 % del cobre fino mundial, el 5,7 % del cobre fino chileno y cerca del 18 % de la producción total de Codelco (Cochilco 2022). En el contexto actual de crisis climática, el papel estratégico de esta corporación como uno de los principales productores de cobre refinado se ha vuelto cada vez más relevante para la organización social y económica de Chile, y tiene implicaciones fundamentales para las cadenas de suministro energético mundiales. Tocopilla, en ese sentido, ha sido una ciudad fundamental en cuanto generadora de la electricidad necesaria para esos procesos cupríferos de relevancia global.

Gran parte de esta actividad fue impulsada por los Guggenheim, una familia de magnates mineros de Estados Unidos. En 1915 pusieron en marcha Chuquicamata, una mina de cobre que se convirtió rápidamente en la principal fuerza socioeconómica de la región y que fue por décadas la filial más importante de Codelco y la mayor mina a cielo abierto del mundo. En 1923, los Guggenheim vendieron Chuquicamata a Anaconda Co. y entraron en el aún más lucrativo negocio de los nitratos, que previeron los haría “ricos más allá de los sueños de la avaricia” (O’Brien 1989)⁸. Hoy, vastas hectáreas de tierra estéril en toda la región de Atacama atestiguan el éxito de su plan de adquisición de riqueza.

Chuquicamata y su campamento funcionaron como un típico enclave minero: un Estado dentro del Estado, en el que la empresa proporcionaba todos los bienes y servicios —incluyendo vivienda, salud y educación— a los trabajadores y sus familias, que a su vez desarrollaron un sentimiento de pertenencia y orgullo especialmente fuerte (Harner 2001; Porteous 1974; Weinberg 2021). Desde 1915, la electricidad para el funcionamiento de la mina, sus plantas y su pueblo provino de una central termoeléctrica de petróleo de última generación, construida con esa intención en Tocopilla, a 140 kilómetros de distancia. Inaugurada la vía telegráfica desde el Palacio de la Moneda de Santiago, 1 500 kilómetros al sur, la central permitió a Tocopilla consagrarse como la *capital de la energía*. En 1971, el Gobierno socialista de Salvador Allende expulsó al capital estadounidense y nacionalizó las industrias del cobre y del nitrato.

8 Como ha sido propuesto por Clark y Foster (2012), la historia del guano y los nitratos “ayuda a ilustrar el funcionamiento del imperialismo ecológico y la emergencia de una fractura metabólica global que implicó degradación ambiental e intercambio ecológico desigual [...] del capitalismo industrial” (7). Esta degradación ambiental es disruptiva en varias escalas, incluyendo ecologías microbianas propias de los sistemas de salares del norte de Chile (Bonelli y Dorador 2021).

En 1992, tras casi ochenta años de existencia, el campamento de Chuquicamata fue declarado “zona saturada de dióxido de azufre y material particulado respirable”, y su población fue trasladada a la cercana ciudad de Calama (Weinberg 2021). Sin embargo, la mina siguió funcionando. En la actualidad, Chuquicamata representa casi el 6 % de la producción de cobre fino de Chile (Cochilco 2022; Jordan *et al.* 2014; Sillitoe 2010; Weinberg 2021). Durante más de un siglo, el complejo minero-energético constituido por el cobre de Chuquicamata, los nitratos de Atacama y las centrales eléctricas de Tocopilla ha desempeñado un papel central en la autoimagen de Chile como nación moderna y conectada al mundo.

Con la ayuda del Estado chileno, las industrias mineras y energéticas alimentaron mutuamente su crecimiento, lo que le permitió a cada una mantener enormes beneficios. Tras el aumento del precio del petróleo en la década de 1970, por ejemplo, Codelco recurrió al carbón como combustible, para lo cual añadió cuatro centrales de carbón a la flota que ya existía en Tocopilla (Blinder 1979). En noviembre de 1987, la Comisión Nacional de Energía de Chile creó una red eléctrica alterna única que unía las centrales de carbón de Tocopilla con las centrales de generación de diésel de Iquique, Antofagasta y otras ciudades a lo largo de 400 kilómetros de la costa norte del país. Conocida como SING (Sistema Interconectado del Norte Grande), la red se diseñó principalmente para dar servicio a las empresas mineras, que consumían el 90 % de su electricidad⁹. Más energía permitió más minería. En 1990, la empresa australiana BHP Billiton puso en marcha Minera Escondida, un nuevo y colosal proyecto de cobre que superó la producción de Chuquicamata en su primera década (Gallegos *et al.* 2022). También se construyeron más centrales, algunas de ellas con capital privado, como Nueva Tocopilla de la empresa Norgener.

En 1997, al entrar en vigor el Protocolo de Kioto para reducir las emisiones de gases de efecto invernadero, el 68 % de la electricidad que circulaba por la red del SING procedía de centrales de carbón de Tocopilla (figuras 2, 3 y 4). Cuando estas dejaron de ser “competitivas” debido a la drástica bajada de los precios del gas natural (gracias al nuevo gasoducto Gas Andes que unía Argentina y Chile), los operadores de Tocopilla introdujeron otro combustible: el coque de petróleo, un subproducto del refinado del petróleo. Significativamente más barato que el gas (o el carbón bituminoso), el alto contenido calorífico del coque de petróleo

9 El desarrollo de energía solar y eólica en el norte de Chile, especialmente en Antofagasta, excede los objetivos de este trabajo. Actualmente, la red SING/SIC obtiene casi el 30 % de su energía de estas fuentes. Sin embargo, la generación de energía variable ha causado problemas técnicos y el carbón seguirá siendo necesario en los próximos años. Aunque Tocopilla tendrá un papel reducido en la matriz energética futura, el carbón provendrá principalmente de plantas en Mejillones.

permitió a los operadores reducir los costos de generación de electricidad en un enorme 35 %, lo que garantizó que la extracción ilimitada de minerales siguiera siendo altamente rentable (Galaz-Mandakovic 2021; Andrews y Lattanzio 2013).



Figura 2. Descarga de carbón en campos de acopio mediante cinta transportadora

Fuente: archivo personal de Cristóbal Oyarzún.



Figura 3. Vista del muelle en 1984 y zona del depósito de carbón

Fuente: archivo personal de Cristóbal Oyarzún.



Figura 4. Vista desde el sur del puerto de descarga de carbón, 1985

Fuente: archivo personal de Cristóbal Oyarzún.

Los ceniceros de Tocopilla

El proyecto extractivista chileno continuó desarrollándose sin interrupciones. Con la introducción de cada nuevo combustible, se incrementaron las consecuencias ambientales y los impactos en la salud de los habitantes de Tocopilla. Entre las décadas de 1910 y 1970, los humos generados por la combustión de petróleo crudo en la central termoeléctrica de Tocopilla impregnaron la ciudad. El petróleo y otros productos químicos eran regularmente vertidos en el océano Pacífico. Además, el agua utilizada para enfriar las turbinas se devolvía al mar a temperaturas elevadas, lo que afectaba negativamente la vida marina. La muerte de peces y aves se convirtió en un fenómeno común en la costa.

En 1983 surgió un nuevo problema cuando el carbón sustituyó al petróleo como combustible de la central termoeléctrica, que estaba bajo control estatal desde 1971. La combustión del carbón generaba importantes cantidades de cenizas volantes que debían ser eliminadas. El primer cenizal se ubicó junto al vertedero municipal, cerca de las empresas pesqueras, a 3 kilómetros al norte de la usina. Una vez que este depósito alcanzó su capacidad máxima, las cenizas comenzaron a ser vertidas unos pocos kilómetros al norte del primer depósito. Sin embargo,

el vertido de residuos en la periferia no protegía a los residentes urbanos, ya que el trayecto desde la central eléctrica hasta el cenizal atravesaba la ciudad.

Diariamente, una caravana de grandes camiones que utilizaban petróleo como combustible cruzaba la ciudad para transportar las cenizas a los depósitos. Durante el trayecto, el viento dispersaba las cenizas, cargadas de metales pesados, sobre las calles, los edificios y los habitantes de la zona. Los cenizales eran poco más que un vertedero al aire libre, sin ninguna medida efectiva para contener las cenizas en el aire.

Además, este proceso de ubicación de cenizas implicó también la desaparición parcial de algunos balnearios costeros y expuso a los pobladores a una serie de metales pesados que llegaban trasladados por el viento. En muchas ocasiones estos metales cayeron al mar por efecto de algunos aluviones, particularmente el de 1991 y el más reciente ocurrido el 9 de agosto de 2015. Este último afectó a las poblaciones Las Tres Marías y Pacífico Norte, ambas colindantes con los depósitos de cenizas. Pacífico Norte, un proyecto construido por el Estado en el año 2009, cuenta con 512 casas en donde viven más de 2 000 personas, a solo 600 metros del vertedero de cenizas (Galaz-Mandakovic 2018).

Las cenizas de las plantas de coque de petróleo de Tocopilla contenían niveles particularmente altos de níquel y vanadio. La humedad, la lluvia y el rocío costero (camanchaca) fueron haciendo que estos metales pesados se fundieran con los ciclos biogeoquímicos locales, lo que generó mundos mineros “geosimbióticos tóxicos” (Ureta y Flores 2022) con efectos dañinos, que pusieron en peligro la supervivencia de los organismos afectados.

La exposición al níquel daña directamente los riñones y también afecta los sistemas de desarrollo y reproductivo. Cuando se inhalan, los compuestos de níquel pueden ser tóxicos para las vías respiratorias y el sistema inmunitario (“Toxicological Profile for Vanadium” 2012; Vidal 2005). La inhalación de vanadio también genera riesgos considerables. Una vez dentro del cuerpo, este elemento se acumula en los huesos, los riñones y el hígado, causando efectos que pueden incluir bronquitis, bronconeumonía, decoloración de la lengua y la piel, e irritación ocular (“Toxicological Profile for Vanadium” 2012). La excreción de níquel, vanadio y otros metales pesados los devuelve a la circulación, lo que les permite dañar otros organismos. Los vientos costeros y la niebla garantizan que las partículas nocivas estén en constante movimiento, superando regularmente los límites reglamentarios del Estado. No sorprende, por lo tanto, que Tocopilla registrase la tasa de mortalidad más alta del país por enfermedades cardiovasculares y respiratorias, y la segunda más alta en tumores malignos (Galaz-Mandakovic 2021).

La introducción del coque de petróleo agravó la situación. Su combustión elevó los niveles de PM10 y PM2,5, saturando aún más la nube tóxica. Datos del Instituto Nacional de Estadísticas (INE) documentaron un rápido aumento de las muertes por cáncer en la provincia de Tocopilla, donde las tasas de mortalidad llegaron a duplicar las de otras ciudades del norte. En 2008, por ejemplo, la mortalidad infantil en Tocopilla alcanzó la notable cifra del 14,2 %, casi el doble de la media nacional. A pesar de la clara correlación entre la introducción del coque de petróleo y el aumento de estas tasas (Galaz-Mandakovic 2020 y 2021), el INE no abordó la causa de las muertes, ya que esa no era su función. La compartimentación del conocimiento, que facilita la delimitación de responsabilidades, es una de las principales herramientas de la gobernanza residual (Hecht 2023). La ausencia de pruebas causales directas, cuya imposibilidad es otra característica de esta forma de gobernanza, permitió que todas las partes evitaran asumir su responsabilidad¹⁰.

En la década de 1990, los habitantes de Tocopilla ya estaban cansados de la procesión diaria de cenizas tóxicas a través del puerto. Sin otros recursos a su disposición, hicieron oír sus voces mediante cartas a la prensa local. Algunas estaban firmadas por individuos, mientras que otras aparecían en nombre del colectivo. Un ejemplo de esto es una carta publicada en 1998 en *La Prensa*, firmada por “Pueblo de Tocopilla”:

Nuestras casas presentan un color grisáceo, casi negro, debido al transporte de cenizas de carbón en camiones que atraviesan toda la ciudad y dejan un rastro de ceniza, que se esparce por todas partes una vez que se seca... Cualquiera puede observar una capa de hasta diez centímetros de ceniza en las aceras y bermas que va desde la salida de los camiones hasta el vertedero... ¿Hasta cuándo tendremos que soportar esta invasión de cenizas en nuestras casas? ¿Y en los pulmones de nuestros hijos? (“Cartas al director: contaminación” 1998, 2)

Los firmantes propusieron una solución simple: “Por favor, transporten las cenizas en grandes bolsas de plástico (estilo Maxbag) y Tocopilla y sus niños se lo agradecerán” (2). Así, los residentes comprendían perfectamente las consecuencias biogeoquímicas y vivenciales de la exposición a cenizas tóxicas (Weinberg y Figueroa 2024).

10 Un trabajo detallado sobre cómo la ciencia a menudo se encuentra en una posición “sin poder” para enfrentar de plano los desafíos ambientales y de salud pública, especialmente cuando choca con intereses políticos y económicos poderosos, es el de Boudia y Jas (2014).

Año tras año, sin embargo, el desfile de cenizas persistía implacable. En 2006, H. G. V., descrito como “un tocopillano ennegrecido”, escribió una carta desesperada para denunciar la falta de progreso: “Imaginen el estado de los pulmones de todos, especialmente de nuestros niños. La palabra *cáncer* acecha sus vidas [...]. Viva Tocopilla”, expresó indignado (“Tocopilla de luto” 2006, 2). Aunque el área fue oficialmente declarada *zona saturada de contaminación*, hubo poco cambio. El daño al ecosistema era (y sigue siendo) evidente a simple vista. Los ciudadanos tenían numerosas ideas sobre cómo abordar el problema. Por ejemplo, Juan Rosales, residente de Tocopilla, rescató la idea de embolsar los residuos, aunque aclaró que esta era solo una de las muchas medidas vitales:

Es urgente enviar las cenizas en sacos sellados para que estas escorias no contaminen nuestra ciudad, creando una triste realidad. Asimismo, es necesario trasladar los depósitos de cenizas ya que en caso de inundación estas irán a parar al mar, causando un daño aún mayor al ya arruinado y destruido ecosistema local. (“Tocopilla de luto” 2006, 2)

Las fotos que presentamos acá (figuras 5-8) son una muestra visual de las toneladas de cenizas que día a día fueron depositando las empresas AES Gener y Electroandina (hoy llamada Engie) durante años y que forman un verdadero archivo de la basura, una suerte de arqueología de la electricidad minera (véase Rathje y Murphy 1992). Cada capa de ceniza se constituyó como la escritura de las toneladas de distintos tipos de carbón consumidos en la termoeléctrica tocopillana. De este modo, surgieron los grandes cerros artificiales, los cerros de cenizas, los cuales son denominados por los tocopillanos como “las tortas” o ceniceros ubicados en la periferia. Sin embargo, a pesar de la condición de marginalidad territorial, los extensos depósitos de cenizas sedimentadas no perdieron su capacidad contaminante, la cual, de una forma u otra, comenzó a afectar a la población desde principios de la década de 1980.



Figura 5. Primer depósito de cenizas en el límite norte de Pesquera Guanaye

Fuente: archivo personal de Darko González.



Figura 6. Segundo depósito de cenizas al pie del cerro La Cruz

Fuente: archivo personal de Darko González.



Figura 7. Panorámica de Tocopilla y sus cenizas

Fuente: esquemas de elaboración propia con base en fotografía del archivo personal de Darko González.



Figura 8. Vista de los cenizas desde la playa de Caleta Vieja, 2015

Fuente: fotografía de Damir Galaz-Mandakovic.

Cenizas del Antropoceno: hacia una estratigrafía tóxica

Pensadores críticos del concepto de Antropoceno, provengan de las humanidades o de las ciencias sociales, suelen objetar que el hecho de concentrarse en y privilegiar métodos estratigráficos, combinándolos con una invocación excesivamente general al *anthropos* del Antropoceno, puede llevar a omitir o a no dar cuenta de la violencia y las relaciones de poder que produjeron el actual estado catastrófico de nuestro planeta. Estas objeciones, en algunos casos, son acertadas. Pero no configuran, necesariamente, la última palabra sobre aquello de lo que es capaz, o incapaz, un trabajo estratigráfico. Para nosotros, atender estratigráficamente a la cualidad violenta de los sedimentos (como las capas de ceniza acumuladas en los ceniceros de Tocopilla) y su procedencia geopolítica nos permite desarrollar una aproximación interescalar (Hecht 2018) que combina lo político y lo geológico. Este enfoque abre la posibilidad de que existan formas de abstracción estratigráfica que capturen, en lugar de oscurecer, múltiples modos de violencia. Es dentro de esta lógica que experimentamos con los contornos de una estratigrafía tóxica de Tocopilla. Si, como sostiene la Comisión Internacional de Estratigrafía, *correlación* se refiere a una “demostración de correspondencia en carácter y/o posición estratigráfica”, con prefijos que indican el tipo de correlación (litocorrelación, biocorrelación, cronocorrelación), entonces podemos pensar en nuestra estratigrafía tóxica como una forma de *sociocorrelación*, una manera de explorar la correspondencia entre capas geológicas de larga existencia y sedimentos antropogénicos violentos.

Ofrecemos el mapa de la figura 9 como ejemplo de una estratigrafía tóxica que sitúa las cenizas del Antropoceno en relación con las eras geológicas precedentes. El mapa destaca la relación estratigráfica entre los residuos antropogénicos de carbón y otros aspectos de la geología local. La zona representada se compone principalmente de un conjunto de formaciones antiguas que datan del Jurásico (Jgd, Jd, Jmdb) y de otras muy recientes, del Cuaternario (Qac). Esta historia geológica va desde la Granodiorita de Punta Aña (165-160 Ma, representada por granodioritas de grano medio y dioritas del Jgd en rojo), pasando por las dioritas y monzodioritas de Cerro Duendes (ca. 158 Ma, representadas por granodioritas y dioritas de grano grueso en violeta) hasta la Monzodiorita Buena Vista (155-152 Ma, representada por monzoritas, monzodioritas cuarzosas y dioritas porfídicas de la Jmdb en fucsia). Las formaciones más recientes pertenecen al Cuaternario y corresponden a depósitos coluviales del acantilado costero, concretamente depósitos de abanicos

aluviales. Sobre estos descansan las tortas de ceniza, sedimentos materiales de acumulación capitalista. En el mapa los representamos en negro.

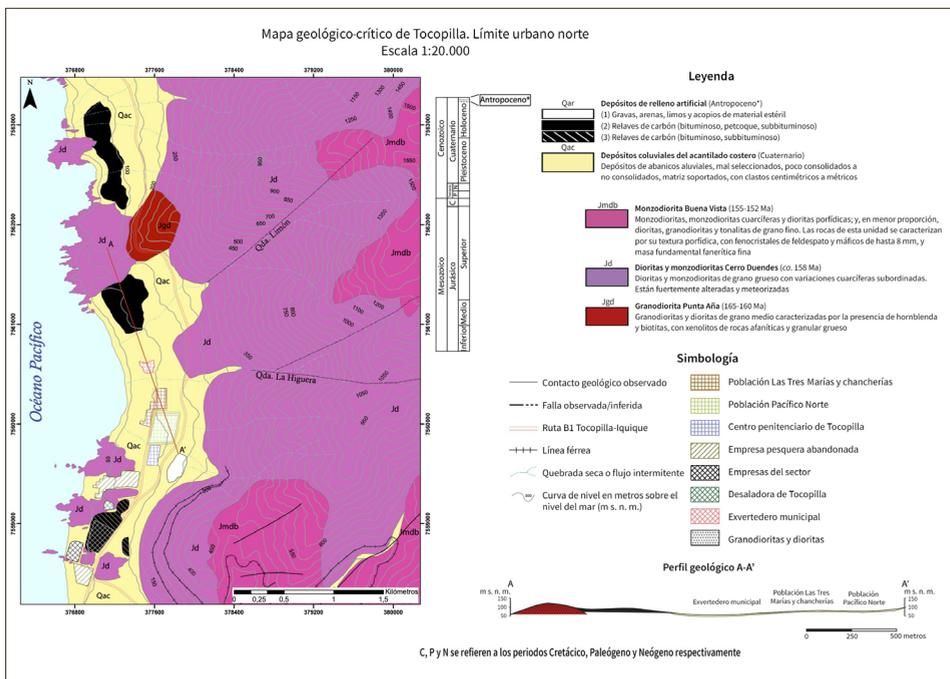


Figura 9. Mapa geológico-crítico de Tocopilla

Fuente: basado en Medina *et al.* (2012) y Burgos (2015). Elaborado y modificado por Marco Vásquez y Valentina Figueroa.

El Antropoceno y sus cenizas deben conceptualizarse en relación con eras geológicas precedentes. La estratigrafía tóxica de Tocopilla devela a los actores que, a través del control de los medios de producción, crearon nuevas formaciones terrestres. Esta estratigrafía da forma tangible a las omisiones de carbón generadas por las superficialmente atractivas abstracciones de la gobernanza residual —especialmente las de la neutralidad de carbono y el cero neto—, cuyo despliegue se basa en plantear un “tiempo cero” en el pasado reciente para así evitar lidiar con las capas de violencia que permitieron los beneficios económicos y privilegios pasados y presentes. Al visualizar la relación material entre los depósitos antrópicos (los montones de ceniza) y el sustrato geológico, esta *cartografía de sociocorrelación* intenta captar los procesos históricos que condicionaron el depósito de ceniza sobre los sedimentos cuaternarios del acantilado costero, junto con los efectos presentes y futuros del contacto entre estas capas. El tiempo

cero de la neutralidad del carbono capitalista omite convenientemente esta yuxtaposición de materiales y temporalidades, la misma yuxtaposición experimentada y movilizada por los residentes¹¹.

El archivo de energía eléctrica constituido por los cenizales es fácilmente legible. Cada capa representa un tipo distinto de carbón o coque de petróleo. La ceniza más antigua se compone principalmente de carbón bituminoso procedente de los yacimientos de la época del Eoceno de Lota, en el centro-sur de Chile. La capa de residuos de combustión de coque de petróleo proviene principalmente de las importaciones norteamericanas. La capa de residuos más reciente procede de carbón bituminoso y subbituminoso, principalmente de Colombia y Estados Unidos y, en menor medida, de Australia e Indonesia (Comisión Nacional de Energía 2012).

La expansión exponencial de la extracción en Sudamérica continúa hasta nuestros días, con el cobre, el litio, el petróleo, la plata y el estaño en papeles estelares (Galeano 1971; Gudynas 2015 y 2018; Svampa 2019; Weinberg 2021). En todo el mundo, estos procesos están invirtiendo la Tierra desde adentro hacia afuera (*inside-out*) a un ritmo cada vez mayor (Hecht 2021), dejando tras de sí cantidades cada vez más grandes de residuos cuya morfología depende de las historias sociales, políticas y geológicas. Tocopilla y sus ceniceros pueden verse como un fractal de esta dinámica. Su historia distintiva es importante, no solo para la experiencia local y los ecosistemas del territorio, sino también para los flujos globales de dinero y materiales. Como expresión de estos flujos, los ceniceros destruyen no solo pulmones y formas de vida en sus cercanías, sino que también pueden potencialmente servir para destruir el sueño de la economía neoclásica y su deseo de transformar todo capital material en capital humano; la economía industrial jamás será circular, puesto que aquellas cenizas no volverán a transformarse en carbón ni en coque de petróleo, ni podrán ser reutilizadas como fuente de energía.

Al experimentar con la estratigrafía tóxica, intentamos captar la tensión entre el tiempo del capitalismo y la temporalidad de la geología. Pero es difícil seguir el ritmo vertiginoso del capitalismo y sus modos de gobernanza residual,

11 La estratigrafía tóxica evita los riesgos de investigar directamente a comunidades expuestas a toxicidad, y así no las estigmatiza. Coincidimos con Murphy (2017) en que estudios bien intencionados sobre daños en comunidades afectadas a menudo reproducen representaciones racistas y misóginas de vidas y comunidades pobres, negras, indígenas, de mujeres y homosexuales. Problematicamos la conceptualización de estas zonas como tóxicas, considerando su toxicidad y las políticas de poder causantes de esta situación (Theríault y Kang, 2021; Tuck 2009; Weinberg y Figueroa 2024).

lo que cobra matices mucho más dramáticos si consideramos que aún no existe un mecanismo institucional para informar, rendir cuentas o reparar el exceso de morbilidad y mortalidad en Tocopilla. Las cenizas del Antropoceno ahora recorren 15 kilómetros al norte de la ciudad hasta la Quebrada Ancha (figura 10), transportadas, sea dicho, en camiones alimentados por combustible fósil. Este legado tóxico plagará a las futuras generaciones mucho después de la desaparición de las empresas energéticas.



Figura 10. Ceniceros en Quebrada Ancha (ruta 24)

Fuente: fotografía de Damir Galaz-Mandakovic, mayo de 2023.

Maxus ET-2549: un avatar de transiciones mineras

Para terminar, entonces, volvamos a evocar el Maxus ET-2549 y las maneras en que la minería intenta consagrarse como carbono-neutral en la plaza central de Tocopilla. Para que el Maxus pueda desempeñar su papel como representante material, o como avatar de una supuesta transición energética uniforme y global, primero debe ser incluido en la contabilidad de las emisiones. En este sentido, la hoja de cálculo de emisiones se convierte en un punto de paso obligado (Callon

1986) para traducir intangibles ambientales abstractos (como la neutralidad de carbono y el balance cero neto) en manifestaciones materiales (el Maxus).

El concepto de cero neto, aunque aparentemente ofrece ser parte de una solución, conlleva una serie de omisiones significativas en cuanto a las responsabilidades e impactos destructivos continuos de las empresas mineras. Estas omisiones incluyen la utilización selectiva de la terminología de alcance 1, 2 y 3 por parte de las industrias mineras para mitigar sus responsabilidades y aparentar una reducción de emisiones, así como la disminución de la contaminación de los combustibles fósiles exclusivamente a términos de CO₂, obviando la producción de químicos nocivos como el níquel, el vanadio y otros metales pesados¹². Además, esta noción de balance cero neto dificulta la comprensión de la complejidad histórica de la toxicidad, al tiempo que mejora la imagen pública de las empresas mineras. Es solo a través de las abstracciones propias del capitalismo y las proclamaciones de una supuesta minería carbono-neutral que el Maxus podría ser considerado como un motor razonable en la implementación de transiciones energéticas hacia la descarbonización.

Teniendo en cuenta lo anterior, el Maxus es, en realidad, un avatar de transiciones mineras (Weinberg 2023) que fortalecen y promueven la economía capitalista extractivista (Bebbington y Bebbington. 2012; Gudynas 2015 y 2018). Como avatar de transiciones mineras, no puede separarse de la violenta sedimentación de los ceniceros en Tocopilla, ni de los habitantes afectados por el cáncer ni de las especies marinas desplazadas. Es por eso que, al hacer visibles las omisiones de carbono, nuestra estratigrafía tóxica revela al Maxus como una máquina ambivalente y, en cierto modo, traidora.

Agradecimientos

Este trabajo ha sido apoyado por el European Research Council (ERC) bajo el European Union's Horizon 2020 Research and Innovation Programme, en el marco del proyecto "Worlds of Lithium: A Multi-Sited and Transnational Study of Transitions towards Post-Fossil Fuel Societies" (acuerdo garantizado n.º 853133); por el proyecto Fondecyt Regular ANID n.º 1220870 "Small-scale Fisheries in Northern Chile

12 Para un análisis detallado sobre la manera en que el litio es movilizadado dentro de las transiciones energéticas como una sustancia química desarraigada de su genealogía material, y presentada como sustancia aislada en prácticas de ciencia rápida, véase Bonelli y Gamba (en prensa).

and Oceanic Islands: Conservation, Management and Politics of Recognition (1991-2040) (2022-2025)”, y por el programa Changing Human Experience y el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Stanford. Agradecemos a Marco Vásquez y Camilo Sanzana por su colaboración con los mapas.

Referencias

- Allen, Myles R., David J. Frame, Chris Huntingford, Chris D. Jones, Jason A. Lowe, Malte Meinshausen y Nicolai Meinshausen.** 2009. “Warming Caused by Cumulative Carbon Emissions towards the Trillionth Tonne”. *Nature* 458: 1163-1166. <https://doi.org/10.1038/nature08019>
- Alvear Urrutia, Jorge.** 1975. *Chile, nuestro cobre. Chuquicamata, El Salvador, Potrerillos, El Teniente, Enami, Mantos Blancos y Andina*. Santiago de Chile: Lastra.
- Andrews, Anthony y Richard Lattanzio.** 2013. “Petroleum Coke: Industry and Environmental Issues”. Informe elaborado por miembros y comités del Congreso. Washington, D. C., Congressional Research Service (CRS). <https://crsreports.congress.gov/product/pdf/R/R43263>
- Auyero, Javier y Debora Swistun.** 2009. *Flammable. Environmental Suffering in an Argentine Shantytown*. Nueva York: Oxford University Press.
- Bebbington, Denise Humphreys y Anthony Bebbington.** 2012. “Post-What? Extractive Industries, Narratives of Development, and Socio-Environmental Disputes across the (Ostensibly Changing) Andean Region”. En *New Political Spaces in Latin American Natural Resource Governance*, editado por Håvard Haarstad, 17-37. Nueva York: Palgrave Macmillan US.
- Biskupovic, Consuelo, Marina Weinberg, Adriana Aránguiz-Acuña, Jimena Cruz, Valentina Figueroa, Fernanda Kalazich y Paulina Salinas.** En prensa. “Territorios de cuidado. Propuestas desde un enfoque feminista al extractivismo en el desierto de Atacama, Chile”. *Latin American Perspectives*.
- Blinder, Alan.** 1979. *Economic Policy and the Great Stagflation*. Nueva York: Academic Press.
- Bonelli, Cristóbal, Pablo Ampuero-Ruiz, Marina Weinberg y Michelle Geraerts.** En revisión. “Lithium Ion Batteries and the Zero ‘Omissions’ Targets: Rethinking Energy Transitions beyond the Electromobility Project”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*.
- Bonelli, Cristóbal y Cristina Dorador.** 2021. “Endangered Salares: Micro-Disasters in Northern Chile”. *Tapuya: Latin American Science, Technology and Society* 4 (1). <https://doi.org/10.1080/25729861.2021.1968634>

- Bonelli, Cristóbal y Martina Gamba.** En prensa. “Underground Roots for Ancestral Futures: Exploring Lithium through an Experimental Alliance between Chemistry and Anthropology”. *Science, Technology and Human Values*.
- Boudia, Soraya y Nathalie Jas.** 2014. *Powerless Science?: Science and Politics in a Toxic World*. Nueva York; Oxford: Berghahn Books.
- Burgos Lechuga, Libertad.** 2015. “Modificación Plan Regulador Comunal de Tocopilla, Zona Industrial no Consolidada”. Informe ambiental. Tocopilla: Ilustre Municipalidad de Tocopilla. chrome-extension://efaidnbmninnibpcjpcglclefindmkaj/https://eae.mma.gob.cl/storage/documents/02_2do_IA_PRC_Tocopilla.pdf.pdf
- Callon, Michel.** 1986. “Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St. Brieuc Bay”. En *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge?*, editado por John Law, 196-233. Londres: Routledge; Kegan Paul.
- “**Cartas al director: contaminación**”. 1998. *La Prensa de Tocopilla*, 21 de marzo, 2.
- Chiapello, Eve y Anita Engels.** 2021. “The Fabrication of Environmental Intangibles as a Questionable Response to Environmental Problems”. *Journal of Cultural Economy* 14 (5): 517-532. <https://doi.org/10.1080/17530350.2021.1927149>
- “**Cierre de centrales térmicas abre un difícil panorama en Tocopilla**”. 2019. *El Mercurio de Antofagasta*, 13 de enero, 12. <https://www.mercurioantofagasta.cl/impresas/2019/01/13/papel>
- Clark, Brett y John Bellamy Foster.** 2012. “Imperialismo ecológico y la fractura metabólica global. Intercambio desigual y el comercio de guano/nitratos”. *Theomai* 26. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12426097005>
- Cochilco.** 2022. *Anuario de Estadísticas del Cobre y Otros Minerales 2002-2021*. <https://www.cochilco.cl/Lists/Anuario/Attachments/25/Ae2021final.pdf>
- Comisión Nacional de Energía.** 2012. “Revisión del modelo de precios de paridad del carbón a Chile”. Informe final, South Cone Group (SCG) Consultoría, Valparaíso, Chile.
- Fankhauser, Sam, Stephen M. Smith, Myles Allen, Kaya Axelsson, Thomas Hale, Cameron Hepburn, J. Michael Kendall, Radhika Khosla, Javier Lezaun, Eli Mitchell-Larson, Michael Obersteiner, Lavanya Rajamani, Rosalind Rickaby, Nathalie Seddon y Thom Wetzer.** 2022. “The Meaning of Net Zero and How to Get It Right”. *Nature Climate Change* 12 (1): 15-21. <https://doi.org/10.1038/s41558-021-01245-w>
- Fogel, Cathleen.** 2004. “The Local, the Global, and the Kyoto Protocol”. *Earthly Politics. Local and Global in Environmental Governance*, editado por Sheila Jasanoff y Marybeth Long Martello, 103-126. Cambridge: MIT Press.

- Galaz-Mandakovic, Damir.** 2018. “Desechos, aluviones y racismo de Estado. El caso de la población Pacífico Norte de Tocopilla (Chile) 2009-2015”. *Revista Rumbos TS* 17: 97-130. <https://revistafacso.ucecentral.cl/index.php/rumbos/article/view/20>
- . 2020. “Memoria, adversidades y conflictos en la ocurrencia de asimetría y atraso en Tocopilla (Chile, 1915-2013)”. *Revista de la Academia* 30: 43-83. <https://doi.org/10.25074/0196318.0.1695>
- . 2021. “La necroeconomía de la generación eléctrica para la minería. El impacto comunitario del uso de petcoke en Tocopilla (Chile, 2000-2015)”. *Cuhso* 31 (2): 212-249. <https://dx.doi.org/10.7770/cuhso-v31n2-art2155>
- Galeano, Eduardo.** 1971. *Las venas abiertas de América Latina*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Gallegos Tello, Gina Joana, Joana Cristina Flores Cerazo, Luis Saúl Ames Tocas y Lisset Pamela Flores Solis.** 2022. “Análisis financiero comparativo de la industria minera en Chile y Perú: el caso de Cerro Verde, Southern Perú y Codelco”. Tesis de maestría en Finanzas Corporativas y Riesgo Financiero, Escuela de Posgrado, Universidad Católica del Perú.
- García, Daniela, Joseline Tapia, Joaquín Aguilera, Carlos Vega, Pablo Zúñiga, Paris Lavin, Luis Rojas y Jorge Valdés.** 2024. “Contamination of Urban Soils in a Historical Mining Town of Northern Chile”. *Environmental Earth Sciences* 83: 2-23. <https://link.springer.com/article/10.1007/s12665-024-11445-0#citeas>
- Gudynas, Eduardo.** 2015. *Extractivismos. Ecología, economía y política de una forma de entender el desarrollo y la naturaleza*. Cochabamba: Cedib; Claes.
- . 2018. “Extractivismos: el concepto, sus expresiones y sus múltiples violencias”. *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global* 143: 61-70. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6705622.pdf>
- Günel, Gökçe.** 2016. “What Is Carbon Dioxide? When Is Carbon Dioxide?”. *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review* 39 (1): 33-45. <https://doi.org/10.1111/plar.12129>
- Haraway, Donna.** 1988. “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”. *Feminist Studies* 14 (3): 575-599. <https://doi.org/10.2307/3178066>
- Harner, John.** 2001. “Place Identity and Copper Mining in Sonora, Mexico”. *Anales de la Asociación de Geógrafos Americanos* 91 (4): 660-680. <https://doi.org/10.1111/0004-5608.00264>
- Hecht, Gabrielle.** 2018. “Interscalar Vehicles for the African Anthropocene: On Waste, Temporality, and Violence”. *Cultural Anthropology* 33 (1): 109-141. <https://doi.org/10.14506/ca33.1.05>
- . 2021. “La Terre à l’envers: résidus de l’Anthropocène en Afrique”. *Politique Africaine* 1-2 (161-162): 385-402. <https://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2021-1-page-385.htm>

- . 2023. *Residual Governance: How South Africa Foretells Planetary Futures*. Durham: Duke University Press.
- “Inauguran primer camión 100 % eléctrico que operará en la región”**. 2022. *La Estrella de Tocopilla*, 26 de agosto, 4. <https://www.estrellatocopilla.cl/imprensa/2022/08/26/papel>
- Jordan, Teresa, Naomi E. Kirk-Lawlor, Nicolás P. Blanco, Jason A. Rech, Nicolás J. Cosentino**. 2014. “Landscape Modification in Response to Repeated Onset of Hyper-arid Paleoclimate States Since 14 Ma, Atacama Desert, Chile”. *GSA Bulletin* 126 (7-8): 1016-1046. <https://doi.org/10.1130/B30978.1>
- Knox, Hannah**. 2020. *Thinking Like a Climate: Governing a City in Times of Environmental Change*. Durham: Duke University Press.
- Medina T., Eduardo, Arturo Jensen I., Hans Niemeyer R., Hans Gerhard Wilke H., José Cembrano P., Marcelo García G., Rodrigo Riquelme S., Sergio Espinoza R. y Guillermo Chong D**. 2012. *Cartas Tocopilla y María Elena, región de Antofagasta*. Carta Geológica de Chile, Serie Geología Básica n.º 141-142. Santiago de Chile: Sernageomin.
- Mills, Charles W**. 1997. *The Racial Contract*. Ithaca: Cornell University Press.
- Murphy, Michelle**. 2017. “Alterlife and Decolonial Chemical Relations”. *Cultural Anthropology* 32 (4): 494-503. <https://doi.org/10.14506/ca32.4.02>
- O’Brien, Thomas F**. 1989. “‘Rich beyond the Dreams of Avarice’: The Guggenheims in Chile”. *Business History Review* 63 (1): 122-159. <https://doi.org/10.2307/3115428>
- Portal Minero**. 2022. “SQM presenta su primer camión de alto tonelaje 100 % eléctrico”. *Portal Minero*, 22 de agosto. <https://www.portalminero.com/wp/sqm-presenta-su-primer-camion-de-alto-tonelaje-100-por-ciento-electrico/>
- Porteous, J. Douglas**. 1974. “Social Class in Atacama Company Towns”. *Annals of the Association of American Geographers* 64 (3): 409-417. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8306.1974.tb00989.x>
- “Presentan a la comunidad de Tocopilla primer camión 100 % eléctrico que operará entre las faenas de SQM”**. 2022. SQM, 29 de agosto. <https://www.sqm.com/noticia/presentan-a-la-comunidad-de-tocopilla-primer-camion-100-electrico-que-operara-entre-las-faenas-de-sqm/>
- Rathje, William y Cullen Murphy**. 1992. *Rubbish! The Archaeology of Garbage*. Nueva York: Harper Collins.
- “The Role of Critical Minerals in Clean Energy Transitions”**. 2021. IEA 50. <https://www.iea.org/reports/the-role-of-critical-minerals-in-clean-energy-transitions>
- Santolaya Biondi, Raimundo, Luis Salazar Corco, Mario Sandoval Martínez, Raimundo Santolaya Cohen y Rubén Alfaro Torrico**. 1995. “Arsénico: impacto sobre el hombre

- y su entorno: Il región de Chile (Antofagasta): programa ambiente 02 (1992-1993)". Monografía Lilacs, MinsalChile.
- Sillitoe, Richard H.** 2010. "Porphyry Copper Systems". *Economic Geology* 105: 3-41.
- SQM.** 2022. "Reporte de sostenibilidad 2022". <https://www.sqm.com/wp-content/uploads/2024/01/SQM-Reporte-2022-vf.pdf>
- Stengers, Isabelle.** 2022. *Reactivar el sentido común. Whitehead en tiempos de debacle y negacionismo*. Barcelona: NED.
- Sultana, Farhana.** 2022. "The Unbearable Heaviness of Climate Coloniality". *Political Geography* 99: 102638. <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2022.102638>
- Svampa, Maristella.** 2019. *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Guadalajara: Calas.
- Theriault Noah y Simi Kang.** 2021. "Toxic Research: Political Ecologies and the Matter of Damage". *Environment & Society* 12 (1): 5-24. <https://doi.org/10.3167/ares.2021.120102>
- "Tocopilla de luto".** 2006. *La Prensa de Tocopilla*, 12 de mayo, 2.
- "Toxicological Profile for Vanadium".** 2012. Public Health Service Agency for Toxic Substances and Disease Registry. <https://wwwn.cdc.gov/TSP/ToxProfiles/ToxProfiles.aspx?id=276&tid=50>
- Tuck, Eve.** 2009. "Suspending Damage: A Letter to Communities". *Harvard Educational Review* 79 (3): 409-427. <https://doi.org/10.17763/haer.79.3.n0016675661t3n15>
- Ureta, Sebastián y Patricio Flores.** 2022. *Worlds of Gray and Green. Mineral Extraction as Ecological Practice*. Oakland: University of California Press.
- USGS (United States Geological Survey).** 2022. *Minerals Commodities Summaries*. <https://doi.org/10.3133/mcs2022>
- Vidal, Gladys.** 2005. "Manejo integral de cenizas generadas por el uso de coque de petróleo". Centro de Ciencias Ambientales EULA-Chile, Universidad de Concepción, Concepción.
- Walenta, Jayme.** 2021. "The Making of the Corporate Carbon Footprint: The Politics behind Emission Scoping". *Journal of Cultural Economy* 14 (5): 533-548. <https://doi.org/10.1080/17530350.2021.1935297>
- Weinberg, Marina.** 2021. "Cuerpos de cobre: extractivismo en Chuquicamata, Chile". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 26 (2): 200-218. <https://doi.org/10.1111/jlca.12545>
- . 2023. "The Off-sites of Lithium Production in the Atacama Desert". *The Extractive Industries and Societies* 15. <https://doi.org/10.1016/j.exis.2023.101309>

- Weinberg, Marina y Valentina Figueroa.** 2024. "Politics of Mining: Toxic Heritage in the Atacama Desert". En *Toxic Heritage: Legacies, Futures, and Environmental Injustice*, editado por Elizabeth Kryder-Reid y Sarah May, 109-124. Londres: Routledge.
- Whitehead, Alfred N.** (1925) 1949. *La ciencia y el mundo moderno*. Traducido por Marina Ruiz Lago y J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada.
- Whittington, Jerome.** 2016. "Carbon as a Metric of the Human". *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review* 39 (1): 46-63. <https://doi.org/10.1111/plar.12130>
- World Resources Institute.** 2011. *Corporate Value Chain (Scope 3) Accounting and Reporting Standard: Supplement to the GHG Protocol Corporate. Accounting and Reporting Standard*. Estados Unidos: World Resources Institute; World Business Council for Sustainable Development. https://ghgprotocol.org/sites/default/files/standards/Corporate-Value-Chain-Accounting-Reporting-Standard_041613_2.pdf
- Zickfeld, Kirsten, Michael Eby, H. Damon Matthews y Andrew J. Weaver.** 2009. "Setting Cumulative Emissions Targets to Reduce the Risk of Dangerous Climate Change". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 106 (38): 16129-16134. <https://doi.org/10.1073/pnas.0805800106>

Parranda a dos tiempos. La muerte lenta del matachín de Capitanejo

Two-time Parranda. The Slow Death of the Matachín of Capitanejo

Parranda a dois tempos. A morte lenta do matachín de Capitanejo

Recibido: 27/09/2023 • Aprobado: 29/05/2024 • Publicado: 01/09/2024

María Pierina Lucco García

Universidad de Santander, Bucaramanga, Colombia

Grupo de Investigación Guane

mar.lucco@mail.udes.edu.co

<https://orcid.org/0009-0001-7295-6015>

Resumen

Este artículo analiza cómo la parranda de matachines en Capitanejo, Santander, es transformada a partir de la incursión guerrillera y paramilitar de la década de 1990 e inicios de los años 2000. Se propone que actualmente se encuentra un simulacro de la fiesta verdadera. Esta investigación ha sido elaborada mediante observación participante y entrevistas semiestructuradas, a partir del trabajo de campo prolongado realizado en diciembre del 2014 y la participación ininterrumpida en las parrandas de matachines de Capitanejo durante los últimos once años. Concluyo que estas celebraciones se encuentran en un momento de crisis en el que pueden tomar dos rumbos contrapuestos: fundirse en semejanza con una fiesta de disfraces genérica, con lo cual perderían su sentido y por lo tanto correrían el riesgo de desaparecer, o recuperar su vocación de mundo al revés rompiendo la dependencia institucional. Este análisis aporta a los estudios de fiestas y carnavales de Colombia comprendiendo su profundidad en las dinámicas sociales del presente.

Palabras clave: matachines, parranda, institucionalización, conflicto armado, carnaval

Abstract

This article analyzes how the *parranda* of matachines in Capitanejo, Santander, is transformed after the paramilitary incursion at the beginning of 2000, finding a

simulation of the real party. This research has been carried out through participant observation and semi-structured interviews, from the prolonged field work carried out in December 2014 and the uninterrupted participation in the *parranda* of matachines of Capitanejo during the last eleven years. I conclude that the *parranda* of matachines are in a moment of crisis in which they can take two opposite directions: merge into a generic costume party, losing their meaning and therefore assuming the risk of disappearing, or recovering their vocation as world upside down, breaking institutional dependency. This analysis contributes to the studies of festivals and carnivals in Colombia, understanding their depth in the social dynamics of the present.

Keywords: matachines, parranda, institutionalization, armed conflict, carnival

Resumo

Este artigo analisa como a *parranda* (farra) de *matachines* em Capitanejo, Santander, foi transformada pela incursão guerrilheira e paramilitar da década de 1990 e começos dos anos 2000. Propõe-se que existe atualmente um simulacro da festa verdadeira. Esta pesquisa foi feita por meio de observação participante e entrevistas semiestruturadas, a partir do prolongado trabalho de campo realizado em dezembro de 2014 e da participação ininterrupta nas *parrandas* de matachines de Capitanejo durante os últimos onze anos. Conclui que estas *parrandas* se encontram num momento de crise em que podem tomar dois rumos opostos: fundir-se numa festa de fantasia genérica, perdendo o sentido e, portanto, assumindo o risco de desaparecer, ou recuperar a sua vocação de mundo posto de cabeça pra baixo, quebrando a dependência institucional. Esta análise contribui para os estudos das festas e carnavais na Colômbia compreendendo sua profundidade na dinâmica social do presente.

Palavras-chave: matachines, festa, institucionalização, conflito armado, carnaval

Introducción

Los matachines, personajes enmascarados que juegan a golpear a las personas con una vejiga de res inflada y seca, se encuentran en varios países de Latinoamérica y en diferentes regiones de Colombia. En algunas, como por ejemplo Boyacá, son conocidos como *diablos*. En Santander, región perteneciente al nororiente colombiano, la parranda de matachines es parte fundamental de las fiestas decembrinas, particularmente para algunos municipios de la provincia de García Rovira y, en especial, para Capitanejo, un pueblo que habita en lo profundo del cañón del Chicamocha y en el que estas fiestas se viven entre el olor de las vejigas secas, la brisa del río, las verbenas y los matachines, mientras los murciélagos revolotean entre la gran ceiba del parque principal.

En Capitanejo, la parranda de matachines se encuentra dividida en dos tiempos. La fiesta actual se presenta como un *simulacro* de la *verdadera*, que fue primero

anulada y después reformulada por la llegada de la violencia guerrillera y paramilitar al municipio en los años 1990. Las dos parrandas guardan múltiples y profundas diferencias, directamente relacionadas con lo que significaron el matachín y la parranda antes de la violencia y lo que representan hoy. Cuáles son estas diferencias y qué implican son las preguntas de este artículo.

Sin duda, la diferencia estructural tiene que ver con la relación de la parranda con el poder: antes, era una fiesta campesina que, organizada por las veredas, *bajaba* al pueblo a lucir la bonanza del campo; ahora es una celebración organizada por la Administración municipal, lo que pone en tensión el componente político, de sátira, de crítica y de estatus, que parece estar desvaneciéndose: la parranda de los matachines, a simple vista, ha perdido su vocación de mundo al revés, potencia y sentido de los carnavales (Bajtín [1987] 1989). Sin embargo, este vínculo de la parranda institucionalizada con el poder resulta sumamente complejo, pues se encuentra latente en los silencios de la fiesta misma.

Las diferencias entre los dos tiempos de la parranda fueron reconocidas a partir de entrevistas semiestructuradas realizadas en el año 2014 con personas mayores del municipio, varias de ellas con más de ochenta años en ese momento y que ahora han fallecido. Los recuerdos compartidos por los abuelos y abuelas fueron contrastados con la observación participante llevada a cabo en las once parrandas de ese mismo año y permanentemente analizados sobre la base de mi participación ininterrumpida en ellas.

Este escrito es un viaje a través de los recuerdos de los abuelos y abuelas que conversaron conmigo sobre matachines, y de mis propias percepciones de los cambios de las parrandas en los últimos años. Así las cosas, empezamos con las sensaciones de ser matachín o toreador; luego, en el segundo apartado, nos ocupamos de qué es una parranda y qué es un matachín hoy en día, y esto es seguido por los recuerdos de los mayores sobre la parranda *de antes*, en torno a los cuales gira el tercer apartado. Posteriormente, nos adentraremos brevemente en la historia del conflicto armado reciente de Capitanejo, para aventurar finalmente unas conclusiones en el último apartado.

Sensaciones

Los pasos se tornan cada vez más difíciles. Ha sido una larga cuadra a toda velocidad coordinando de manera insospechada las piernas entre huecos, personas y motos estacionadas. El corazón se hace sentir en el pecho, casi en la garganta; las pestañas luchan por no dejar pasar el sudor de la frente. A pesar de la velocidad,

no se mueve ni uno de los pelos apelmazados entre agua y maicena. La mente solo está puesta en una cosa: evitar ser alcanzado por el golpe de la vejiga del matachín.

Tras una que otra pirueta, y seguramente del acto cobarde de adentrarse en algún local o casa buscando la protección de la propiedad privada, se está a salvo. Luego de unos instantes, al asomarse, se ve a los matachines caminando despacio de regreso al parque, llevando la vejiga arrastrada por el suelo, casi como una alegoría de la derrota.

Es distinto cuando logran dar el vejigazo: regresan al parque rápido, entre risas, llevados por el vértigo del golpe, del movimiento circular del brazo y del olor de la vejiga. Del otro lado queda primero el olor, y luego un rojo contundente que se irá volviendo morado con el paso de los días y será perfecto para lucir en las verbenas de fin de año. Un putazo, risas, una cerveza y de vuelta al ruedo, al parque a torear matachines.

Así se vive durante unas horas en la parranda de matachines en Capitanejo, Santander, sobrepuesta a las fechas de las novenas, del 16 al 24 de diciembre, y durante la última tarde del año, el 31 de diciembre. Cuentan los hijos que sus padres también fueron matachines, y cuentan los padres que los abuelos también lo fueron. Sin embargo, dicen los abuelos que la parranda de matachines era diferente en sus tiempos. Quiero sugerir que nos encontramos una parranda a dos tiempos.

Ser matachín

Los matachines son unos personajes enmascarados, que dan vida en este plano terrenal a las brujas, los diablos, las josas, los indios Pielroja¹. Ser matachín implica la necesidad de un atuendo: un traje, casi siempre de satín, de confección local; una máscara hecha con papel y engrudo, elaborada también localmente, y una vejiga de res inflada y seca atada a una pita. Las vacas, propietarias originales de las vejigas, son de origen variado, pues las vejigas son llevadas directamente desde el matadero de Bogotá. La vejiga debe ser inflada, cosa que es una tarea difícil, pues se corre el riesgo de que el aire se devuelva, en cuyo caso se terminaría aspirando aire de vejiga: una experiencia y un sabor inolvidables por su cercanía atmosférica a la muerte, a lo podrido; es aspirar el vaho de lo

1 En este caso, el disfraz corresponde al indio de la cajetilla de cigarrillos Pielroja, por lo que la palabra se escribe aquí, invariablemente, como el nombre de la marca.

descompuesto y llevarlo por dentro. Para esta tarea se suele utilizar una especie de pitillo, que puede ser el palo de cualquier colombina y, dado que la mayoría le huye porque el olor dura varios días, a pesar del agua y el jabón, suele ser realizada por alguna persona experta, como Tirofijo (figura 1).



Figura 1. Tirofijo inflando vejigas, 2014

Fuente: fotografía tomada por la autora.

Una vez inflada, la vejiga debe ponerse al sol para secarse (figura 2). El nivel de secado depende del gusto del matachín y del tipo de daño que se quiera priorizar: entre más seca, más duro pega, pero entre más húmeda, más feo queda oliendo el oponente. Las vejigas secas, además, corren el riesgo de reventarse más fácilmente. Pueden diferenciarse si se las observa con atención, pues, por ejemplo, las vejigas húmedas son más rosadas y con frecuencia tienen moscas encima. En cualquier caso, no suelen sobrevivir un día de parranda; si lo hacen, son puestas en remojo para ablandarlas en un balde de aspecto y olor que condensa la experiencia olfativa y sensorial de la fiesta, cierta atmósfera de “pichera” que la constituye. Es necesario ablandarlas para volver a inflarlas y secarlas, pues se desinflan de un día para otro. También, a gusto del matachín, pueden meterse una dentro de otra —hay vejigas “de a tres” o “de a cinco”—; entre más vejigas haya, más duro será el golpe.



Figura 2. Vejigas al sol, 2014

Fuente: fotografía tomada por la autora.

Actualmente, en Capitanejo solo existe un artesano de máscaras: Nelson Archila, popularmente conocido como Drácula. Es él quien les da vida a los diablos en un juego entre mundos. Elabora los moldes en la arcilla que puede ser

recolectada a orillas del río Chicamocha. Sobre los moldes se “empapela”, una tarea de paciencia que los dedos de Drácula, acostumbrados al cultivo de tabaco, no conocen, y que por lo tanto suele ser realizada por su hermana Ana Milena Archila. La primera capa debe ser con papel “de azúcar” porque hace sudar menos y porque es menos “brusco” al contacto con la piel. Una vez seca, Drácula le da vida con los más variados colores y accesorios, añade el penacho en el caso de los Pielroja, el gorro en las brujas y los cachos de chivo en los diablos (figuras 3-7).



Figura 3. Diablo y pequeño Pielroja, 2011

Fuente: fotografía tomada por la autora.



Figura 4. Diablos, 2012

Fuente: fotografía tomada por la autora.



Figura 5. Diablos, 2014

Fuente: fotografía tomada por la autora.



Figura 6. Bruja, 2022

Fuente: fotografía tomada por la autora.



Figura 7. Bruja, 2014

Fuente: fotografía tomada por la autora.

Capitanejo es el único lugar en el mundo donde existe el matachín Pielroja. Por su vocación tabacalera, la Compañía Colombiana de Tabaco abrió una sede en la década de 1920 para incentivar la siembra de tabaco negro. Como la mayoría de los empleados era de “Capi” o de pueblos cercanos, decidieron unirse a la parranda de fin de año con una comparsa única en su tipo, que hacía alusión al producto estrella de “la Colombiana”: el cigarrillo Pielroja. No se sabe exactamente cuándo ocurrió, pero los Pielroja hacen parte del recuerdo de las infancias de la década de 1950. Se convirtieron en un ícono de Capitanejo que entrelaza de una manera casi mágica la bonanza tabacalera —que marcó la historia de la autonominada capital tabacalera de Colombia— y el matachín. Hoy en día, la mayoría de los matachines son Pielroja. Para satisfacer los gustos de color de los dos partidos políticos tradicionales de Colombia, existen también los Pielroja azules, para que los conservadores se pudieran disfrazar sin el escozor del color rojo propio del Partido Liberal. Hoy existen también Pielroja dorados, amarillos, blancos y verdes, lo que ofrece una amplia variedad para escoger (figuras 8-10).



Figura 8. Pequeño Pielroja, 2014

Fuente: fotografía tomada por la autora.



Figura 9. Pielroja, 2021

Fuente: fotografía tomada por la autora.



Figura 10. Pielroja verde con penacho hacia atrás, 2022

Fuente: fotografía tomada por la autora.

El Pielroja es acompañado por brujas, diablos, animales y josas (figuras 11-15). Las josas, también conocidas como “josas chirosas”, son unas osas enormes, la mayoría de las veces de color blanco, con un gran atuendo de pequeños flecos que anteriormente se hacía con musgo². Llevan por garras tallos de caña brava que hacen chocar entre ellas para asustar a la gente. La josa va amarrada por un cazador; entre los dos se encargan de agarrar y enredar con el lazo a algún torreador, esperando que llegue un matachín a golpearlo (figuras 16 y 17).

2 El musgo utilizado para el disfraz de la josa es un tipo de planta blanca que crece colgada de las ramas de los árboles. Se recolectaba en el sector de Chapetón, un caserío en la vía que comunica a Capitanejo con el Cocuy. Por motivos de conservación ecosistémica, se ha abandonado la recolección de musgo natural y se ha optado por un sustituto sintético.



Figura 11. Indios Pielroja y animales, 2018

Fuente: fotografía tomada por la autora.



Figura 12. Matachín gato, 2014

Fuente: fotografía tomada por la autora.



Figura 13. Matachín tradicional, 2014

Fuente: fotografía tomada por la autora.



Figura 14. Matachín cerdo, 2017

Fuente: fotografía tomada por la autora.



Figura 15. Matachines animales, 2017

Fuente: fotografía tomada por la autora.



Figura 16. Josa y cazador, 2021

Fuente: fotografía tomada por la autora.



Figura 17. Josa chocando sus garras, 2014

Fuente: fotografía tomada por la autora.

La fiesta en torno al matachín: la parranda

El matachín hace parte de un ritual y de un fenómeno más amplio denominado *la parranda*. Sin duda, los matachines son la base de la parranda, conocida también como *parranda de matachines*. Sin embargo, son los otros elementos los que le dan sentido a la fiesta. Esta se compone de dos momentos claros: el desfile y la *correteada* o *toreada*. Cada día, un barrio de Capitanejo organiza la parranda, por lo que el desfile sale de lugares diferentes, de acuerdo con el barrio organizador; los quintos (voladores) lanzados al aire anuncian el comienzo. El desfile es encabezado por la banda de música del municipio, seguida por las personas disfrazadas (figuras 18-20). Hay disfraces de todo tipo —Mario Bros, Minnie, V de Venganza—, la mayoría traídos de San Andresito (centro de comercio en Bogotá)

y hechos en China. La espectacularidad de estos disfraces y la facilidad para acceder a ellos hacen que cada vez sean menos los de matachín; cada vez es menos fácil diferenciar la parranda de matachines de Capitanejo de un día de Halloween en cualquier lugar del mundo.



Figura 18. Desfile, 2014

Fuente: fotografía tomada por la autora.



Figura 19. Desfile, 2014

Fuente: fotografía tomada por la autora.



Figura 20. Desfile, 2014

Fuente: fotografía tomada por la autora.

El desfile recorre las principales calles del pueblo hasta llegar al parque. En las casetas se amontonan los matachines a pedir su refrigerio, refresco de cerveza Águila o Poker y jugo Hit para los niños. Todos desenmascarados toman un respiro luego del desfile, pues bajo la máscara la respiración se reduce y el intenso calor de lo que pareciera ser una olla a orillas del Chicamocha semeja la bienvenida al infierno. Y sí: en efecto, se está rodeado de diablos.

Luego de un breve descanso, inicia la correteada. Los más entusiastas vuelven a bajar las máscaras de la cabeza a la cara y empiezan a buscar a los toreadores que suelen asomarse por las esquinas del parque, aunque, a diferencia de otros momentos, en los últimos años la correteada se realiza en el parque mismo, en el que se hace una especie de círculo de matachines al que entra el toreador en un acto de auténtico masoquismo (figura 21). Los matachines con trajes más grandes se quedan sentados a la sombra de los árboles para seguir hidratándose. En algunas ocasiones el barrio organizador realiza una especie de *show* en la tarima del parque; estas presentaciones suelen ser las parrandas más recordadas y por lo tanto las más exitosas. El éxito consiste en divertir a la gente y hacer que se ría para que diga que la parranda estuvo buena.



Figura 21. Correteada en el parque principal, 2014

Fuente: fotografía tomada por la autora.

A las seis de la tarde, tal vez por las altas montañas que rodean a Capitanejo, suele estar bastante oscuro. Algún miembro de la alcaldía se sube a la tarima y a través del micrófono pide el favor de devolver los trajes. Empiezan a sonar las campanas de la iglesia y en el piso comienzan a acumularse máscaras de Pielroja, animales, brujas y diablos que serán prestadas a la parranda del día siguiente (figura 22). Cuando empiezan los cantos de la misa, la fiesta está totalmente concluida, a excepción de algunos niños pequeños que siguen jugando a perseguirse y pegarse y que, por unos momentos, juntan los tiempos de los diablos y de Dios.



Figura 22. Caretas en el suelo del parque, 2017

Fuente: fotografía tomada por la autora.

La correteada o toreada del matachín resuelve tensiones sociales de una forma controlada; es una agresión que cobra sentido en tiempos de paz. El carácter de la fiesta ha dado pie a esto; se trata de un juego que asume toda la carga emocional represada en los jóvenes por un entorno nutrido de expresiones de violencia política de los actores armados que se han asentado en el territorio en distintos momentos de la historia reciente, pero también de las rencillas labradas en el tiempo entre grupos diferentes. La fiesta exorciza y simultáneamente pone en evidencia esta situación. La acción dura escasas horas, pero contiene la fuerza de la liberación y sirve como válvula de escape. Acto seguido, las personas del pueblo vuelven a sus rituales que, como en un guion, siguen el ritmo de la celebración entre misas, bailes y verbenas que convocan a todos por igual. Los mismos que se enfrentaron, luego bailan y ríen en medio de la fiesta que cierra con el jolgorio, el encuentro y la alegría.

Las parrandas de antes

Decía Rosalbina Bermúdez, unos años antes de morir luego de un tiempo de agoría y ahogor por haber respirado el humo de los hornos de tabaco:

Antes se bailaba mucho. Cada grupo bajaba tocando tiple, echando pólvora, con tambores... Era bonito. Ahora es aburrido, ahora no se parece en nada. No envidio nada de lo que hay, porque es gente como muerta que no hacen nada alegre ni nada, no me pesa no bajar po'allá a mirar. Dios gracias que disfruté de mi juventud, tuve un libertinaje sano, divertí a la gente, hice algo. Ahora la fiesta es de hambre. (Comunicación personal, diciembre de 2014)

Doña Rosalbina recordaba así las parrandas, sentada en una silla tejida con plásticos de colores, a la sombra de un gran mamón, rodeada de cachorros y gatos pequeños. Era un referente de los matachines de Capitanejo. Fue famosa por organizar muy buenas parrandas, montar a caballo con revólver en cinto, apostar millones en los partidos de microfútbol y por haber sido una de las grandes comerciantes de melón. Hacia el final de la vida, la lotería del trabajo en el campo no había caído a su favor (figura 23).



Figura 23. Con doña Rosalbina en su finca en la vereda El Datal, 2020. Gratitude por siempre

Fuente: fotografía tomada por Alejandro Murillo.

Doña Rosalbina era la organizadora de la parranda de la vereda El Datal, que a veces se unía con la vecina de La Loma. Estas dos son las únicas que siguen sacando parrandas de manera permanente (figura 24). El papel de las veredas en la organización de la fiesta es uno de los puntos de quiebre. “Hace unos días” la organización estaba enteramente en sus manos; era una especie de exhibición de la riqueza del campo en el centro urbano. Se creaba una competencia por demostrar cuál vereda tenía las mejores tierras, en cuál había más riqueza. Se trataba de una especie de *potlatch* (Mauss [1925] 1976) en el que el prestigio no era otorgado por la destrucción, sino por la exhibición y por el hecho de compartir la cosecha. Cada vereda organizaba su grupo de música, sus disfraces y matachines, y *bajaba* a lucirse al pueblo. Dice doña Limbania Corredor:

Se venían a ver qué vereda era más lujosa. Entonces nosotros en el almacén vendíamos cintas para los sombreros, eran llenos de cintas, para bailar la trenza. Había días en los que no había nada, porque eran veredas más pobres, que no tenían plata; claro, tocaba comprar chocatos nuevos, cintas, la ropa. Pero la mayoría de días había, y ellos mismos tocaban, traían su flautica de caña y su tiple. (Comunicación personal, diciembre de 2014)



Figura 24. Gavilla de matachines bajando de la vereda El Datal, 2014

Fuente: fotografía tomada por la autora.

Actualmente son los barrios los que organizan las parrandas. En el marco del fenómeno del abandono del campo por parte de los jóvenes en Colombia (Rodríguez Pinzón 2021), los campesinos parecen ser cada vez menos y son pocos los que bajan a la parranda. Como dice doña Rosalbina:

La mayoría se murieron, otros se van a estudiar, sacan una buena profesión, qué se van a estar en este pueblo, eso es lo que pasa. Ya po'aquí no habemos más sino viejos, aquí ya no hay nadie que sirva, unos son tuertos y otros son mancos, no vamos quedando más sino los que nos dejan cuidando el rancho. (Comunicación personal, diciembre de 2014)

Esta competencia veredal fue heredada por los barrios, que se esfuerzan por superar la parranda del día anterior. Cada uno busca sacar la mayor cantidad de personas disfrazadas, con estrategias entre las que está evitar la entrega de los

disfraces prestados por la alcaldía para que el barrio del día siguiente no tenga con qué disfrazarse. La competencia comprende también el día de la parranda, pues entre más se acerque el 24 de diciembre, más personas habrán llegado al pueblo, por lo que todos los barrios se pelean las parrandas del 21 en adelante para tener un público numeroso ante el cual lucirse. La Secretaría de Cultura es la encargada de definir el orden. Usualmente se inicia con la parranda de La Loma y El Datal, porque sacan unas cincuenta personas disfrazadas y dejan planteado el reto para los días siguientes.

Que la parranda de matachines ya no sea organizada en el campo transforma su significado y representación. Los Pielroja dominan el paisaje (figura 25), y desaparecen casi por completo los gatos, perros, cerdos y otros animales que representaban un vínculo con la ruralidad. La parranda urbana se hace de espaldas al campo capitanejano, en el que la gente que queda está por fuera de las dinámicas comerciales de este plano: al acabarse el cultivo de tabaco por el cierre de Coltabaco en el 2019, y no hacer parte de la fiesta que interactúa con otros mundos, los habitantes rurales viven una especie de doble ausencia. La parranda de matachines organizada por el centro urbano pierde así potencia porque no dialoga con todas las dimensiones de un municipio con vocación agrícola. Ya no representa la fiesta del campo en lo urbano, ya no significa la hermandad o el desafío entre los campesinos y los comerciantes. Ahora representa y significa otra cosa. ¿Qué sentido tiene ahora ser un matachín?



Figura 25. Desfile dominado por indios Pielroja, 2020

Fuente: fotografía tomada por la autora.

Las palabras de doña Rosalbina resumen el sentir general con respecto a los dos tiempos de la parranda: lo que se vive actualmente no es una parranda; sin música y sin baile, no hay parranda que exista.

La música de antes era la música campesina, la música de cuerdas. Las veredas bajaban con su parranda, tocando tiple, tamboras y guitarras. Esta música era fundamental en cuanto permitía el intercambio entre los matachines y el público, tanto durante el desfile como en el parque. La gente salía no solo a ver la parranda, sino a hacer parte de ella. Por el contrario, ahora “todos se amontan y no hacen nada”.

El baile y su ausencia hablan de otro elemento que ha desaparecido: las madamas. Estos personajes hacían parte del complejo de la parranda, constituida entonces por músicos, matachines y madamas. Hoy en día se encuentran los músicos de la banda, los matachines y los demás disfraces, como si las madamas hubieran sido reemplazadas por los disfraces tipo Halloween, pero su papel hubiera quedado ausente.

Madamas eran unas personas, hombres y mujeres, que se vestían con su falda y unos sombreros de jipa, y en frente les ponían un espejo; eran llenos de meras flores, de cintas de papel. Iban al parque y bailaban con las josas. Les gustaba vestir la trenza [...]. Ahora es que se acabó y eso tan bonito que era. (Miguel Cótamo, comunicación personal, diciembre de 2014)

Las madamas eran una especie de portal que unía los dos mundos y permitía a los espectadores comunes entrar a la parranda. Sin ese portal, esta última parece existir hoy por la inercia del tiempo, como en una burbuja que la gente sale a mirar pasar, con la que no se relaciona y que por lo tanto no representa más que un objeto de contemplación.

Eduardo Caballero Calderón, quien se dedicó a describir el mundo a partir de su natal Tipacoque, municipio vecino de Capitanejo, decía:

Cada una de las danzas llevaba como guardia de policía una partida de diez o quince matachines con máscaras monstruosas y vestidos que los asimilaban a fieras y que eran a todas horas y donde quiera la pesadilla de los muchachos. (Caballero [1950] 2010, 256)

Los matachines eran la guardia de la danza: sin esta, ellos no eran necesarios y, sin ellos, la danza quedaba desprotegida, incompleta. Danza y matachines iban al unísono con la parranda.

La desaparición de la danza como elemento unificador de la interacción entre los matachines y el público puede ser la clave de la crisis actual de la parranda en Capitanejo, teniendo en cuenta que en otros lugares del mundo el matachín es personaje, pero también es un baile, conocido justamente como el baile del matachín, estudiado ampliamente en México (Acuña Delgado 2008; Bonfigliani y Jáuregui 1996; Casas Mendoza 2019; Ricard 1932a y 1932b, entre otros).

Aunque los matachines de Capitanejo, de Colombia, de México y de otros lugares de Latinoamérica comparten su origen europeo, que se remonta con seguridad a la *commedia dell'arte* italiana y, según algunos autores, incluso a los espectáculos cómicos de la Roma imperial (Lara Huete 2019), cada manifestación responde a su propio contexto histórico y social de producción y reproducción, lo que las hace diversas e imposibles de homogeneizar (Casas Mendoza 2019). Sin embargo, es fundamental pensar en la existencia de los matachines como un baile en tierras mexicanas, en Monterrey, en el altiplano potosino, en la comunidad indígena rarámuri de la Sierra Tarahumara (Acuña Delgado 2005) e incluso en el estado de Texas, transportado y fortalecido por la comunidad mexicana migrante como una forma de darle sentido al nuevo territorio (Casas Mendoza 2019). Para los rarámuris, el baile es la forma de pedirle perdón a Onorúame; es obligación como seres humanos bailar para este dios (Acuña Delgado 2005). Al igual que en la Tarahumara, los bailes de matachines del norte de México tienen una profunda connotación religiosa: el baile es una especie de ofrenda a una divinidad, y está acompañado por una misa y una procesión.

Por el contrario, los matachines de Capitanejo no tienen el componente sagrado, pues pertenecen a la esfera terrenal, *in-munda*, y más bien asumen un carácter profano, antitético al de sus compañeros del norte del continente. En este caso, los matachines se distancian al no ser un baile y, sobre todo, al no ser un baile ofrecido a un dios.

El baile es, entonces, un elemento fundamental para los matachines de diferentes lugares del continente: es la posibilidad de comunicarse con un dios, para el caso de los matachines del norte de México, y era la posibilidad, ahora desaparecida, de comunicarse e interactuar con los espectadores a través de las madamas, en el caso capitanejano.

Las madamas eran también una figura que encarnaba lo femenino, representado generalmente por hombres disfrazados de mujer. Se trataba de una subversión de lo normalizado, puesto que en medio de la fiesta se legitimaban estas acciones que en el diario vivir eran imposibles de representar. Lo femenino de las madamas salía a la escena pública, en su mayor parte, personificado por hombres que

bailaban con otros hombres, estos sí caracterizados con su traje masculino de campesino enfiestado. Los disfraces de matachín casi nunca eran lucidos por mujeres; aunque no era una norma, se trataba casi de un acuerdo implícito: los hombres hacían la fiesta de los matachines. La presencia de las mujeres era muy evidente y asumida con toda propiedad en relación con los demás disfraces del desfile y en el baile de las parejas que salían con los músicos, los unos y los otros completamente ataviados y caracterizados para la fiesta y la danza.

Actualmente, la presencia de las mujeres sigue siendo mayor durante el desfile y prácticamente inexistente durante la correteada. Lucen trajes variados y, cada vez más, trajes tipo carnaval de Río de Janeiro (figura 26), por lo que son muy pocos los matachines mujeres. La inversión del orden establecido por hombres vestidos de mujeres y, en algunas ocasiones, por mujeres vestidas de hombres sigue haciendo parte de la construcción de otro mundo que emerge todos los días de la fiesta (figura 27).



Figura 26. Traje tipo *garota* del carnaval de Río de Janeiro, 2019

Fuente: fotografía tomada por la autora.



Figura 27. Hombres con trajes femeninos, 2015

Fuente: fotografía tomada por la autora.

La inversión explícita en el travestismo podría estar relacionada con un componente de fertilidad de una fiesta sacrificial. En efecto, la parranda de matachines tiene los aspectos fundamentales de una celebración de este tipo: embriaguez y sangre. El alcohol consumido en grandes cantidades lleva a una especie de trance que se acentúa con un baile en espiral como el torbellino. Adicionalmente, el consumo de bebidas alcohólicas suele ser una parte fundamental de las competencias ritualizadas, en las que se establece el privilegio del líder y sus alianzas (Citro 2006), como en el caso de las parrandas. La sangre, presente en las vejigas y en las heridas, es destinada a fertilizar la tierra. Esta fertilidad es destacada a través de los elementos de travestismo que aparecen en todas las parrandas, en las vejigas y narices de las máscaras como símbolos fálicos, y en el curioso coqueteo de los chicos disfrazados de matachín que golpean principalmente a las muchachas de su misma edad, como si “untarlas” de vejiga fuera una especie de magia contaminante (Frazer [1890] 1944) que permitiría otro tipo de conversaciones una vez quitado el disfraz.

La relación del matachín con su disfraz, en específico con la máscara o careta, permite ver el cambio de sentido de lo que implica ser un matachín. Los de antes conservaban con absoluta rigurosidad su anonimato, no solo llevando la careta bien puesta, sino incluso disfrazándose en casas distintas de las suyas para evitar

salir de su propia puerta. La ofensa más grande para un matachín era que le gritaran “¡Matachín conocido!”, pues perdía el poder del anonimato e inmediatamente dejaba de ser un matachín completo. Como recuerda Chejo, perteneciente a la familia Blanco, reconocida por sacar buenos disfraces y comparsas:

Anteriormente, eso a las ocho o nueve de la noche estaban por ahí molestando con los disfraces, e incluso algunos se iban a las cantinas y amanecían, con la máscara siempre. Eso antiguamente usted no quería que supieran quién era el matachín, y eso era un misterio completo; pa tomarse uno una cerveza, eso era por allá en un rincón. (Comunicación personal, diciembre de 2014)

El abandono del anonimato parece tener un origen político. En tiempos de la violencia bipartidista (de la cual Capitanejo fue un cruento escenario), el anonimato del matachín era aprovechado para saldar rencillas políticas y era frecuente que las parrandas dejaran como consecuencia un par de apuñalados. Actualmente, la cara descubierta parece ser una promesa tácita de no agresión —más allá de los golpes de la vejiga—. Ahora la careta se conserva durante la mayoría del tiempo del desfile, aunque el calor infernal que se respira debajo obliga a muchos matachines a ponérsela sobre la cabeza, como si se tratara de una cachucha (figura 28). Una vez llegados al parque, la mayoría se quitan la máscara por completo.

El matachín sin careta envuelve una contradicción porque a la vez es y no es un personaje, con lo cual da paso a la ausencia de una representación real. No se asume con la entereza que esta última requiere y eso le quita el carácter dramático que reclama un matachín que no termina por encarnarse. El rostro descubierta de la persona y la máscara puesta sobre la cabeza evitan que la gente reconozca a un personaje, y delatan la falta de intención del mismo actor; se anula, de esta forma, la posibilidad de múltiples subjetividades del matachín y su análisis como un *otro* dentro del *yo* (Amoras 2021). Nuevamente, el sentido, no solo del matachín, sino de la parranda misma, parece haberse transformado.

El abandono del anonimato como una promesa de no agresión puede estar relacionado con quiénes son los matachines. Antes, solían ser hombres adultos retados por “toreadores”, que eran hombres jóvenes. No dejarse pegar, descubrir la identidad del matachín, raparle la vejiga o, peor aún, lanzarlo a la pila del parque eran parte de una lucha generacional que se hacía evidente en las parrandas. Hoy en día la mayoría de los matachines son hombres jóvenes y niños que corretean y son retados por otros hombres jóvenes, lo que rompe con esa dinámica generacional y excluye de la fiesta a los adultos.



Figura 28. Careta puesta al estilo cachucha, 2023

Fuente: fotografía tomada por la autora.

Las palabras mencionadas por Chejo ponen en tensión otro elemento de la parranda a dos tiempos: la duración. Chejo habla de matachines con sus caretas puestas hasta las ocho o nueve de la noche, e incluso de que amanecían sin haber perdido su anonimato. La parranda podía durar un día completo y trasladarse con la del día siguiente; el tiempo de fiesta era permanente. Hoy, en cambio, está tajantemente dividido entre lo profano y lo sagrado: a las seis de la tarde, el tercer toque de las campanas anuncia que el tiempo de Dios ha llegado y ha terminado el de los diablos, las brujas, los Pielroja, las josas y los animales. Dios y el mundo grotesco no pueden existir al mismo tiempo.

El conflicto

La mañana del sábado 31 de agosto de 1996 un niño recogía con rapidez diamantes que había encontrado regados por el suelo. Guardó lo que pudo doblando su camiseta a modo de un bolsillo gigante y se devolvió a la casa para anunciarle a la mamá que ahora eran ricos. Berta, la mamá, le explicó con dulzura que las pequeñas figuras brillantes no eran diamantes, sino trozos de los gruesos vidrios de la Caja Agraria, que había sido dinamitada la madrugada anterior para robarse la plata. Gabriel, el niño, había tenido la suerte de no despertarse con el combate; no pudieron las bombas, los fusiles y el helicóptero contra la pesadez del sueño de quien no debe nada.

La plata de la Caja Agraria se quemó por la explosión, una estrategia poco convencional para robar con éxito un banco. Quedaron también destruidas la alcaldía, el cuartel de policía y el Banco Popular Cooperativo luego de la toma organizada, como una suerte de alianza para distribuirse el territorio, por el frente Efraín Pabón del Ejército de Liberación Nacional (ELN) y el frente 46 de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - Ejército del Pueblo (FARC-EP). La toma de Capitanejo se inscribe dentro de las nuevas estrategias decididas durante la Octava Conferencia de las FARC-EP (1993) y el II Congreso del ELN (1990), en los que se ratificó la decisión de crear “corredores estratégicos” que comunicaran al Magdalena Medio con el frente oriental, pues la parte alta de Santander es un lugar de paso obligado en la conexión con Arauca (Comisión de la Verdad 2022).

Un par de años después, la guerrilla fue desplazada por los paramilitares del frente Patriotas de Málaga, una facción del Bloque Central Bolívar de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) creada para operar en toda la provincia de García Rovira, a la cual pertenece Capitanejo. Los paramilitares instauraron un régimen de terror en el pueblo ajusticiando cada fin de semana a supuestos colaboradores

de la guerrilla. En el municipio de Málaga, capital de la provincia, todos los días había un muerto (“Reparación colectiva” 2014). La cantidad de muertes y desplazamientos se reflejan en que hoy en día Málaga es sujeto de reparación colectiva.

Esta es la causa de los dos tiempos de la parranda de matachines de Capitanejo. Como en la mayor parte del territorio nacional, la violencia fragmentó el tejido social (Segura Escobar 2002), lo que dejó visibles consecuencias en la forma de relacionarse y, por supuesto, de divertirse. Al igual que en otros campos colombianos, obligó a los campesinos a desplazarse; solamente en Málaga hubo más de trescientos desplazados durante el 2000 y el 2001 (“Reparación colectiva” 2014). Como relatan los testimonios de Málaga, “hay veredas donde vivían treinta familias y ahora usted no encuentra más que seis. La gente no ha querido volver”. “Es difícil ver que todavía hay muchas veredas vacías. La gente no ha retornado y los daños son incalculables. Las familias quedaron incompletas y divididas” (“Reparación colectiva” 2014).

Este desplazamiento se relaciona con lo que decía doña Rosalbina: los ranchos van quedando vacíos, al cuidado de los más viejos, que probablemente nunca se fueron. Ya no hay gente para trabajar el campo, por lo que tampoco hay gente que se ponga una careta, seque una vejiga y baje tocando tiple.

Contaba don Pedro Núñez, que se le adelantó un par de años a doña Rosalbina en el encuentro con el Dios que tanto defendieron desde su Partido Conservador:

Después de que empezó a cambiar el tiempo, se acabaron las parrandas, por ahí si acaso la misa, y eso que iba uno con miedo, pero bendito mi Dios que volvió a renacer eso, pero no como antes, sino como un simulacro, por no dejar perder la tradición, porque en otros pueblos era lo mismo, pero empezó el tiempo maluco maluco, y se acabaron. La tradición es de este pueblo aquí porque a última hora no se acabó, porque lo volvieron a revivir, pero en otros pueblos sí ya no. (Comunicación personal, diciembre de 2014)

Don Pedro menciona un elemento crucial y es la parranda actual como un simulacro de la de antes, la real. Durante la violencia paramilitar se cancelaron las fiestas. Recuerdan los adultos que, en una verbena de diciembre, bajaron al parque a bailar y encontraron a los comandantes de la guerrilla, del Ejército y de los paramilitares sentados y tomando cerveza juntos; ante tal panorama y su peligrosidad potencial, el baile quedó cancelado.

Cuando empezó a vivirse una calma relativa en el municipio, finalizando la década del 2000, la parranda fue rescatada por la Administración municipal. La alcaldía

asumió el rol de motivar su organización: es la plata pública la que paga la pólvora, el refrigerio, las cervezas, los disfraces, las máscaras y las vejigas (figura 29). Ante esta realidad, es posible afirmar que la parranda de antes se encuentra oficialmente extinta y que la que existe hoy en día significa y representa otras cosas.



Figura 29. Parranda con pancarta de la Secretaría de Cultura y Turismo, 2022

Fuente: fotografía tomada por la autora.

La institucionalización de la parranda implica su total dependencia: si la alcaldía no pone la plata, la parranda no existe; no existen, en otras palabras, matachines por fuera de la institución. Este paternalismo, como lo llaman los adultos de Capitanejo, tiene múltiples consecuencias. Una de las más evidentes es que la gente ya no hace sus disfraces y ha olvidado, en un par de generaciones, cómo se hacen y qué significan. En las parrandas de antes, cada persona creaba su disfraz o se unían varios vecinos de la vereda a apoyar al más talentoso para crearlos. Como recuerda Germán Toloza, el secretario de Cultura en el 2014, el factor económico no era una limitación: se hacían disfraces poniendo a secar cáscaras de plátano, con retazos de tela, ahuyama y berenjenas para las máscaras. Había esfuerzos individuales y organización colectiva para prepararlos. Hoy en día es suficiente con acercarse al punto desde donde saldrá la parranda de ese día, sacar un traje y una máscara de las bolsas negras de plástico que ha llevado la Administración y recibir una vejiga. De la bolsa van saliendo trajes y caretas de manera aleatoria; casi nadie se fija en qué disfraz le tocó, nadie se pelea por uno en específico. Da lo mismo si se es diablo o bruja, josa o Pielroja, gato o lobo. Da lo mismo porque detrás del disfraz no hay un significado, por lo que para los adultos y para los jóvenes el matachín y la parranda representan dos realidades diferentes.

La institucionalización implica, por fuerza, un profundo cambio de sentido. La parranda se convierte en un elemento de exhibición de la alcaldía, con la que antes no tenía ninguna relación. La lucha por el prestigio, que anteriormente se daba entre las veredas, es complejizada al convertirse en un asunto de la máxima autoridad del Poder Ejecutivo en el pueblo. En este sentido, el prestigio en la parranda de matachines de Capitanejo tiene un carácter doble: por un lado, está en juego el reconocimiento del barrio, cuya parranda debe superar la del día anterior y debe dejar un reto para la del día siguiente; por el otro, está en juego la reputación del organizador, que, en este caso, es el alcalde.

Estas dos escalas de prestigio, la de los barrios y la de la alcaldía, dependen íntimamente la una de la otra. Si el alcalde tiene una mala relación con algún barrio, este no sacará parranda como un acto de protesta. Es decir que, de entrada, el alcalde debe tener una buena relación con los barrios para asegurar que todos participen, que las fiestas sean nutridas y, de esta manera, ratificar su prestigio. La ausencia de conflicto con la alcaldía es la clave para que un barrio decida participar; entre más matachines saque un barrio, más reconocimiento consigue para sí mismo y para el alcalde. En este sentido, el poder de otorgar o sustraer prestigio recae en los barrios.

De esta manera, en ocasiones puede verse que, en el primer año de mandato, todos los barrios participan con parrandas muy nutridas, entusiasmo que decae en los siguientes años de mandato, en los que empiezan a surgir conflictos con la Administración, lo que implica la ausencia de barrios enteros como símbolo contundente de su descontento con el alcalde. Como si fuera una consulta tácita, el nivel de legitimidad del mandatario de turno puede medirse a partir de la cantidad de matachines en las calles.

La fuerza política de la parranda, que subyace a toda fiesta popular, ha transformado su lenguaje: ya no son los matachines y la parranda los que representan un elemento de sátira, de burla o de contrapeso político; es su silencio. La ausencia de alguno de los barrios que históricamente ha sido organizador de parrandas es un grito de oposición política, que no puede ser escuchado por turistas, curiosos o distraídos. Las personas que no viven la cotidianidad de Capitanejo no se darán cuenta de la falta de alguno de los barrios; podrán observar el desfile, sentarse en el parque a ver a algunos matachines correr y a algunas personas recibir golpes, mientras el sol cae al otro lado del río; volverán a sus casas sin sospechar nunca que lo que no vieron era también un mensaje.

Conclusiones

La no participación se ha convertido en el único mecanismo de acción política de la parranda. En efecto, en diciembre de 2022, Drácula no sacó ninguno de sus imponentes disfraces, precisamente por estar “disgustado” con el actual alcalde. Esa fiesta quedó marcada por la ausencia de las creaciones del único artesano de máscaras de gran factura y tamaño, reconocibles para cualquier persona que alguna vez haya visto una.

En este sentido, la parranda actual de Capitanejo suma un tercer elemento a las esferas de exclusión: el campesinado, los adultos y la oposición política. Quizás por este motivo los adultos mayores se refieren a la fiesta actual como a un “simulacro” de la de antes. La parranda, como todas las fiestas populares,

necesita independencia, tanto como el individuo. Por esta razón, una fiesta dirigida, reavivada o mantenida por las instituciones, a menudo decae y se convierte en una caricatura de sí misma. Desaparece o bien transfiere su significado a otro lugar, no subvencionado, sino subversivo. Porque ¿qué crítica se puede hacer a una sociedad cuyo gobierno subvenciona la fiesta? (González 1998, 120)

“Caricatura de sí misma”, en palabras de González, o “simulacro”, en palabras de don Pedro Núñez, quien consideraba que la parranda actual es un simulacro, llevado a cabo por “pelaos”, de la parranda original y verdadera. Como sostiene González, el significado es transferido a otro lugar: son las ausencias las que contienen el mensaje político. La vocación crítica de la fiesta, su posibilidad de ser un mundo al revés, que han estudiado diversos autores (Bajtín [1987] 1989; Caro 1965; Heers 1998; Vignolo 2006), en Capitanejo se encuentra en el rechazo a la fiesta misma.

La parranda de antes, que incluía una demostración de la riqueza del campo, una lucha generacional entre jóvenes y adultos, y proveía un escenario de confrontación política, sufre un cambio de sentido. Deja de ser un espacio en el que se tejen las relaciones y tensiones urbano-rurales, generacionales y políticas, para convertirse en una fiesta institucional. La violencia acaba con esa transgresión social propia de la parranda de antes, en la que lo rural desafiaba a lo urbano, los jóvenes retaban a los adultos y los opositores políticos podían encontrarse; una parranda en la que el pueblo era el protagonista. Elimina la posibilidad de imaginar otros mundos, otras alternativas políticas. La gravedad de lo acontecido en Capitanejo es que la violencia guerrillera y paramilitar acaba con la fiesta como

lugar de imaginación política, de transgresión social. De esta forma, institucionalizar la parranda es alargar y profundizar su silencio político, creado en un contexto de conflicto y ahora sostenido por la dependencia económica, casi como si la celebración sufriera un *continuum* de violencia: la primera, física y política; la segunda, económica.

En las parrandas de antes, la máscara permitía ser otro, vivir desde otro ser la política y la sociedad. Como entrada a un mundo subalterno, ella pierde su sentido cuando la fiesta visible legitima las jerarquías, se hace innecesaria y, por lo tanto, no interesa qué máscara se recibe en la repartición de disfraces, no importa no llevarla puesta porque el personaje del matachín está desnudo de su propósito fundamental. El rostro limpio y las caretas en el suelo simbolizan que la parranda ya no permite soñar con otro mundo posible, donde las jerarquías entre lo urbano y lo rural, los jóvenes y los adultos, el Gobierno y la oposición, se trastocan, se solapan, se desdibujan y se revierten.

La parranda de matachines de Capitanejo se encuentra en crisis. Es de las pocas que sobrevivieron a la violencia guerrillera y paramilitar en la provincia de García Rovira, donde desaparecieron en la mayoría de pueblos, de la misma manera que en España desaparecieron las mascaradas después de la Guerra Civil (Caro 1965).

Sin embargo, haber rescatado la parranda tiene el mérito incalculable de mantener una estética propia del pueblo, manifestada en las máscaras y disfraces. Preservarla, así sea como un simulacro, es un acto de resistencia, primero, contra la violencia reciente de Capitanejo y, segundo, contra la avanzada homogeneizante de las fiestas en un mundo globalizado.

La estética del matachín sigue viva. La diversión de la parranda puede complejizarse con significados más profundos, a partir de estrategias que promuevan su organización de manera independiente de la alcaldía, para devolverle su potencia de mundo al revés. Los elementos de base siguen existiendo, como a la espera de ser repensados, resignificados y resentidos, para que cada diciembre no siga siendo el escenario de la muerte lenta del matachín.

Referencias

Acuña Delgado, Ángel. 2005. "Matachines rarámuri (México). Un proceso de sincretismo cultural". *Gazeta de Antropología* 21. <http://hdl.handle.net/10481/7195>

- . 2008. “Danza de matachines: estructura y función entre los rarámuri de la Sierra Tarahumara”. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 3 (1): 95-112. <https://www.redalyc.org/pdf/623/62330106.pdf>
- Amoras, Noshua.** 2021. “Jugar al *caboco* en el maracatú de Mata Norte en Pernambuco (Brasil)”. *Revista Colombiana de Antropología* 57 (2): 69-88. <https://doi.org/10.22380/2539472X.2017>
- Bajtín, Mijaíl.** (1987) 1989. *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de Françoise Rabelais*. Madrid: Alianza.
- Bonfiglioli, Carlo y Jesús Jauregui.** 1996. *Las danzas de conquista*. Vol. I, *México contemporáneo*. Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Fondo de Cultura Económica.
- Caballero, Eduardo.** (1950) 2010. *Diario de Tipacoque*. Bogotá: Ministerio de Cultura; Panamericana.
- Caro, Julio.** 1965. *El carnaval. Análisis histórico y cultural*. Madrid: Taurus.
- Casas Mendoza, Carlos Alberto.** 2019. “La danza de matachines: *performance* ritual, territorio y corporalidad en la frontera noreste de México y Texas”. *Ulúa* 34: 119-145. <https://doi.org/10.25009/urhsc.v0i34.2663>
- Citro, Silvia.** 2006. *La fiesta del 30 de agosto entre los mocoví de Santa Fe*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Comisión de la Verdad.** 2022. *Colombia adentro. Relatos territoriales sobre el conflicto armado. Magdalena Medio*. Tomo 11 de *Hay futuro si hay verdad: informe final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición*. Bogotá: Comisión de la Verdad.
- Frazer, James George.** (1890) 1944. *La rama dorada. Magia y religión*. Traducido por Elisabeth y Tadeo I. Campuzano. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- González, Marcos.** 1998. *Fiestas y nación en Colombia*. Bogotá: Aula Abierta.
- Heers, Jacques.** 1988. *Carnavales y fiestas de locos*. Barcelona: Península.
- Lara Huete, Eva.** 2019. “Los matachines: el personaje y sus acciones”. *Acotaciones* 43: 157-177. <https://doi.org/10.32621/acotaciones.2019.43.06>
- Mauss, Marcel.** (1925) 1976. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- “Reparación colectiva, petición de las víctimas de Santander”.** 2014. *Verdad Abierta*, 12 de septiembre. Consultado el 1.º de agosto de 2023. <https://verdadabierta.com/reparacion-colectiva-peticion-de-las-victimas-de-santander/>
- Ricard, Robert.** 1932a. “Contribution a l’étude des fêtes de ‘Moros y Cristianos’ au Mexique”. *Journal de la Société des Américanistes* 24 (1): 51-84. https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1932_num_24_1_1844

- . 1932b. “Les fêtes de ‘moros y cristianos’ au Mexique”. *Journal de la Société des Américanistes* 24 (2): 287-291. https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1932_num_24_2_1861
- Rodríguez Pinzón, Iván.** 2021. “La descampesinización rural como fenómeno ligado a la postura estatal hacia los campesinos y campesinas colombianos respecto a su reconocimiento, dignidad e identidad”. Tesis de maestría en Ciudadanía y Derechos Humanos, Universidad Jorge Tadeo Lozano, Bogotá. <http://hdl.handle.net/20.500.12010/20437>
- Segura Escobar, Nora.** 2002. “El conflicto armado y los desplazamientos internos”. *Revista de Estudios Sociales* 1 (11): 103-104. <https://doi.org/10.7440/res11.2002.13>
- Vignolo, Paolo.** 2006. “Carnaval, ciudadanía y mestizaje en Colombia”. Inédito. https://www.academia.edu/573597/Carnaval_ciudadan%C3%ADa_y_mestizaje_en_Colombia

Correspondencias: cartas al paisaje, la naturaleza y la tierra

Tim Ingold

Barcelona: Gedisa, 2022 (256 pp.)

ISBN: 978-84-18914-81

Recibido: 07/02/2024 • Aprobado: 08/05/2024 • Publicado: 01/09/2024

María Camila Montalvo-Senior

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

mmontalvo@unal.edu.co

<https://orcid.org/0000-0002-7837-3179>

En *Correspondencias*, el antropólogo Tim Ingold (2022) escribe cartas al paisaje, la naturaleza y la tierra. Sus veintisiete ensayos, concebidos de manera independiente y que pueden leerse en cualquier orden, están organizados en seis partes que inician en los bosques y los árboles, van del mar hacia la tierra y de ahí hacia el cielo, y regresan finalmente a la tierra. Estas partes y ensayos se entrelazan siguiendo líneas e hilos que llevan el relato desde los terrenos naturales hasta la escritura, para manifestar el enamoramiento por el mundo.

Correspondencias no es precisamente una obra académica; carece de referencias y citas, y, en cambio, es una exploración de las formas en las que el autor conoce las cosas en el mundo. En ella, se sostiene que tanto el pensador como el amante son susceptibles de ser afectados por otros seres humanos, así como por objetos, materiales, palabras y no humanos. Además, Ingold explora la *vía al arte* que ha emprendido en los últimos años, a través de diversas investigaciones y numerosos escritos que abordan la intersección entre antropología, arqueología, arte y arquitectura. Muchos de los ensayos incluidos en el libro son “reacciones a provocaciones artísticas” (27), y algunos fueron solicitados por artistas

o galeristas. Lejos de emitir juicios estéticos o de contenido, o de realizar interpretaciones o análisis iconográficos, Ingold busca actuar como un *amateur* que navega por las líneas de un mundo donde todas las cosas se distinguen entre sí a través de pliegues y arrugas, revelando así su formación. En otras palabras, transita desde las ontologías de múltiples mundos hacia la ontogenia, que denota un único mundo en el que las cosas no están separadas, sino abiertas, en un continuo devenir, correspondiéndose unas con otras. Ingold describe la línea que siguen estas correspondencias como “rastros lineales de afectos” (15).

Desde la perspectiva de la ontogenia, el pensamiento no une las cosas, sino que se une a ellas. Según Ingold, el pensar también implica cuidado y la correspondencia es un requisito para la vida sostenible. Así, la vida social se convierte en una red de correspondencias fundamentadas en tres características: 1) son *procesos* continuos; 2) son *inconclusas*, ya que cada pensamiento invita a seguir el hilo, y 3) son *dialógicas*, al extenderse a través de los participantes, lo que finalmente da lugar al conocimiento que, a la vez, se sedimenta en formas de pensamiento.

En la primera sección de *Correspondencias*, titulada “Historias de los bosques”, Ingold describe los árboles como seres sociales que permanecen en un lugar y se comunican entre sí, e invita a los lectores a adentrarse en el bosque para observar la interconexión y la interdependencia de los árboles con su entorno. A través de esta observación, plantea preguntas sobre la sostenibilidad y el equilibrio entre el desarrollo humano y la conservación ambiental, temas que expande en la tercera sección, titulada “Las edades de la Tierra”. En esta, Ingold indaga sobre la posibilidad de que la Tierra también estudie a los humanos, y subraya la importancia de una correspondencia activa y respetuosa con la naturaleza para evitar la degradación ambiental y la pérdida de biodiversidad. Esta reflexión revela el tejido entre la experiencia personal del autor y su formación en ciencias naturales y antropología, enfocada en comprender la complejidad de las cosas en el mundo.

Timothy Ingold, nacido en 1948 en Inglaterra, se autodefine como antropólogo exclusivamente (Ingold 2020). Su padre, Cecil Terence Ingold, uno de los micólogos más influyentes del siglo XX, estuvo dedicado a la investigación de hongos microscópicos y, específicamente, a los *Aquatic hyphomycetes* que habitan en la espuma de los ríos. Durante la infancia de Ingold, la casa familiar se convirtió en un laboratorio de ciencias naturales donde las muestras recolectadas en la orilla de los ríos eran examinadas bajo el microscopio en la mesa del comedor y las observaciones se plasmaban en dibujos elaborados con pluma y tinta china sobre cartulina blanca. Según Timothy, los dibujos de su padre eran “preciosos” (Serpentine Galleries 2020).

Ingold también emplea el dibujo como medio para establecer una correspondencia con las cosas en el mundo, siguiendo las líneas en su escritura. En la sección titulada “Línea, pliegue, hilo”, describe un viaje conceptual desde los bosques; allí, las relaciones con los elementos naturales se entrelazan con las palabras y recuerdan la transición de la experiencia sensorial y tangible a la expresión escrita y conceptual. Según Ingold, no existe ninguna frontera ontológica al pasar del mundo a las palabras. Sin embargo, a medida que avanza en este viaje, el aire libre se desvanece, hasta que el autor se encuentra escribiendo líneas en un escritorio. Desde allí, utiliza el dibujo como un ejercicio que permite reflexionar sobre el destino de la línea: traza una línea recta en una hoja de papel y luego deforma el papel doblándolo y arrugándolo; el resultado es una superficie con un patrón complejo de crestas y valles. A través de esta analogía, sugiere que incluso principios simples pueden dar lugar a fenómenos complejos.

Esta reflexión se presenta como un tema recurrente a lo largo de cinco ensayos. En el primero, titulado “Líneas del paisaje”, Ingold observa las imágenes del paisaje agrícola de Anglia Oriental capturadas por la fotógrafa Nisha Keshav. El texto se abre con una invitación a realizar un ejercicio práctico: copiar una de las fotografías con papel y lápiz, dibujando las hierbas y los surcos del labrado como líneas que convergen hacia un punto de fuga. Luego plantea una serie de preguntas: ¿existen realmente esas líneas en el paisaje? ¿Cómo es posible que podamos delinear con tanta facilidad sus distintos elementos utilizando simplemente lápiz y papel? Ingold argumenta que la actividad de dibujar no solo es una forma de representar el paisaje, sino también una manera de explorarlo y conocerlo.

Este ejercicio de dibujo, propuesto previamente en su obra *Making* (2013), sugiere una antropología con el arte, en lugar de una antropología del arte. Según el autor, no necesitamos conocer para movernos, sino que necesitamos movernos para conocer; Ingold “redibuja” la obra de Keshav para conocerla. De alguna manera, este proceso reitera la invitación —hecha en varias ocasiones a lo largo del libro— a restituir las palabras escritas a mano.

La formación de Ingold en ciencias naturales lo llevó a iniciar estudios en esta área en Cambridge, en 1966, pero la decepción ante la participación de los científicos en la guerra de Vietnam hizo que abandonara la carrera después de un año (Ingold 2020). En la búsqueda de un campo de estudio que trascendiera los límites entre las humanidades y las ciencias naturales, pero que también mantuviera una conexión con la tierra y la experiencia, optó por la antropología.

Hacia la década de 1970, Timothy justificaba su transición entre campos de conocimiento utilizando un símil entre los hongos y los humanos. Argumentaba

que los primeros no se comportan como organismos, son torpes y, al igual que los humanos, suelen desparramarse por todas partes. De esta manera, comparaba el papel que desempeña la micología en las ciencias naturales con el de la antropología en las ciencias sociales (Serpentine Galleries 2020). Más recientemente, Ingold (2015) ha propuesto que la etnografía es a la antropología lo que la historia del arte a la práctica artística: una provocación.

La pregunta sobre qué es la tierra emerge como una contribución importante de Ingold al campo del arte y de la historia del arte. Para él, cada superficie, incluso las obras de arte, se percibe como parte del tejido del mundo en el que todo está conectado a la tierra, incluyendo a los seres humanos. Este enfoque se alinea con la idea del historiador del arte Ernst Gombrich (1998), quien sostiene que el reconocimiento automático de formas en una obra de arte está influenciado por su importancia biológica.

La sección titulada “Brollar, escalar, planear, caer” contiene cuatro ensayos inspirados en una metáfora que compara el ciclo de la vida humana con el ciclo del agua en la naturaleza. Allí, Ingold describe cómo los océanos se están llenando de desechos humanos, pero también cómo estos mismos océanos regurgitan lo que reciben. Luego, observa la obra *Black Trunk* (2010), del escultor David Nash —en la que el artista quema un tronco de secuoya—, para describir cómo la madera, un material primordial, se transforma durante el proceso. Desde la perspectiva de Ingold, el árbol en llamas representa la luz y también la oscuridad, esta última definida no por la ausencia de luz, sino por la presencia de sustancias materiales como las cenizas y la brea. Él emplea la *Teoría de los colores* de Goethe ([1810] 2008) para argumentar que el negro, lejos de ser la ausencia de color, es en realidad su concentración máxima, como se evidencia en la brea. En resumen, la obra de Nash narra una historia sobre la relación entre la madera y la luz, y destaca la conexión profunda entre ambas.

La observación de Ingold sobre las obras de arte se adhiere a la sencillez de los elementos visibles: el suelo, las espigas, los surcos, las ramas, las nubes, el cielo, la línea del lápiz sobre el papel. Este enfoque elemental es lo que el historiador del arte Erwin Panofsky (1998) denomina preiconografía, que consiste en identificar formas puras como representaciones de objetos naturales (humanos, animales, plantas, casas e instrumentos) a través de una percepción formal. En otras palabras, implica identificar el mundo de los motivos artísticos mediante la experiencia práctica, sin necesidad de un conocimiento más profundo.

Según Panofsky (1998), los matices psicológicos que se producen al observar una obra de arte son los que agregan significado expresivo. La familiaridad

cotidiana con objetos y acciones, como significados primarios, se emplea para entender la obra a través de la empatía. Las interpretaciones subjetivas sobre un objeto o evento —por ejemplo, percibir una expresión humana como cortés— se consideran significados secundarios. Por último, para descifrar el significado de una obra de arte, es necesario superar la apreciación sintomática con información contextual sobre la época, la nacionalidad, la clase social y las tradiciones intelectuales. Esto permite encontrar su significado intrínseco, que es el objetivo final del análisis iconográfico.

En contraste, Ingold no sigue los niveles de la tradición iconográfica propuestos por Panofsky. Sus ensayos apenas rozan la preiconografía y desafían la afirmación de aquellos que creen que las líneas, los volúmenes, los colores y las formas no tienen equivalente en el mundo habitado. Específicamente, contradice la idea del teórico del arte Heinrich Wölfflin (2011) según la cual las imágenes se basan más en otras imágenes que en la naturaleza, y se aproxima a la noción de Gombrich (1998) de que una representación es la creación de sustantivos a partir del material dado, es decir, se centra en los elementos presentes en la obra misma. Sin embargo, la observación de una obra de arte por parte de Ingold, siguiendo las líneas, pliegues, arrugas, superficies y texturas, para revelar su formación y su significado, constituye un aporte novedoso a la crítica e historia del arte, a la vez que difumina la separación entre la obra y las otras cosas en el mundo.

En la sección titulada “Escondese bajo tierra”, Ingold introduce tres conceptos clave: cobertura, lo bajo y suelo, y destaca cómo la cobertura puede tanto revelar como ocultar al ser retirada o desempañada para mostrar lo que está debajo. Explora el papel del suelo en la percepción de la altura y la profundidad, aludiendo al engaño, ya que lo que parece una plataforma sólida desde arriba puede revelarse como un entorno vasto desde abajo. Entonces, cuestiona cómo interpretamos el suelo en relación con el tiempo, la memoria y el olvido, y cómo esto influye en nuestra percepción del tiempo como una secuencia lineal o cíclica. Como apertura a los cinco ensayos de esta sección, plantea la pregunta: ¿qué es el suelo: una base, un lugar de vida, una frontera entre la vida y la muerte, o todas estas cosas a la vez? En el cuarto ensayo, aborda esta cuestión con la idea de refugio a partir de la obra y vida del artista Tim Knowles, quien, frustrado por la crisis de vivienda en Londres, se aventura a buscar refugio en las Tierras Altas de Escocia. Knowles intenta crear refugios mínimamente llamativos en un entorno aparentemente inhóspito, utilizando el paisaje como un lugar donde puede pasar desapercibido. Entonces, Ingold analiza la idea de esconderse bajo tierra como una forma de refugio y la manera en que este funciona como una trampa invertida elaborada por sí

mismo. Finalmente, concluye que el refugio obliga a estar más atento que nunca a lo que ofrece el entorno, para utilizar todo lo que pueda brindar protección.

En el último ensayo de la misma sección, titulado “Haciendo tiempo”, Ingold retoma el título de la obra del artista taiwanés Tehching Hsieh presentada en la Bienal de Venecia de 2017: *Doing Time*. Este texto resume las seis piezas de *performance* que componen la vida artística de Hsieh; especialmente, destaca la tercera pieza: durante un año el artista deambuló por las calles de Nueva York rechazando ingresar a cualquier espacio cerrado y utilizando solo un saco de dormir; su compromiso solo se vio interrumpido cuando fue arrestado durante quince horas. Según Ingold, esta experiencia implica un ejercicio de compartir el espacio con una variedad de especies no humanas y mantener la atención constante para no perder el equilibrio y caer, similar a “mantenerse estable sobre telarañas” (2022, 133). Esta atención constante le permite al artista mantener el equilibrio entre la atmósfera de la ciudad y el suelo, tal como lo hace el vagabundo, quien, en contraste con la indiferencia característica de la vida metropolitana moderna, presta constante atención al suelo, donde descansa, duerme y se lava. Esta decisión se asemeja al *rigor amateur* propuesto por el autor a lo largo de su libro.

Ingold destaca que el *amateur* se involucra en un tema por amor, con un sentido de responsabilidad y dedicación personal; responde a su pasión y curiosidad. A diferencia del rigor profesional, que puede carecer de sensibilidad y provocar desconexión con la experiencia, el *amateur* muestra atención y esmero, adaptándose a la relación en curso entre la percepción consciente y los materiales. Un ejemplo claro es el bailarín, cuya precisión le permite flexibilizarse ante los movimientos de los otros. También está el artesano, quien ajusta los movimientos de su cuerpo a las herramientas y los materiales para construir junto con ellos a través de líneas, superficies, tamaños, texturas.

En la última sección del libro, titulada “Por amor a las palabras” y que reúne cinco ensayos, Ingold reflexiona sobre el papel de las palabras en la vida cotidiana y cómo nuestra relación con ellas ha cambiado a lo largo del tiempo. Señala que hemos perdido la capacidad de las palabras para evocar significados genuinos. Argumenta que la academia ha adoptado un enfoque estéril y distante con respecto a las palabras por utilizar un lenguaje técnico, lo que ha resultado en una pérdida de la vivacidad poética en nuestra interacción con el mundo. Entonces, invita a devolver a las palabras su vitalidad, transformando la teoría en poesía.

En este sentido, la forma en que Ingold se acerca a conocer las cosas en el mundo le permite hablar de una obra de arte como parte de la experiencia de la vida, al mismo tiempo que responde a una de las preguntas en las que profundiza

en las partes finales de su libro: ¿son la vida y el arte separables? Ingold realiza su labor teórica con la atención y el esmero del *amateur*, basándose en los materiales y las fuerzas del mundo habitado. A lo largo de *Correspondencias*, demuestra que no es necesario recurrir a la hiperabstracción o asociarse con escuelas de pensamiento que se distancian del terreno de la experiencia. En su lugar, invita al arte de pensar y escribir desde el corazón, para finalmente señalar que, en el arte, como en la arquitectura, “la sostenibilidad consiste en mantener la vida en marcha, no en flotar en un equilibrio interminable” (2022, 167).

Referencias

- Goethe, Johann Wolfgang von.** (1810) 2008. *Teoría de los colores*. Madrid: Consejo General de la Arquitectura Técnica de España.
- Gombrich, Ernst.** 1998. *Meditaciones sobre un caballo de juguete y otros ensayos sobre la teoría del arte*. Traducido por José María Valverde. Madrid: Debate.
- Ingold, Tim.** 2013. *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*. Londres; Nueva York: Routledge.
- . 2015. “Ethnography Is to Anthropology as Art History Is to Arts Practice: A Provocation”. *The Landscape* (Londres). <https://thelandscape.org/2015/10/12/tim-ingold-lecture-ethnography-is-to-anthropology-as-art-history-is-to-arts-practice-a-provocation/>
- . 2020. *Antropología: ¿por qué importa?* Madrid: Alianza.
- . 2022. *Correspondencias: cartas al paisaje, la naturaleza y la tierra*. Traducido por Xavier Gaillard Pla. Barcelona: Gedisa.
- Panofsky, Erwin.** 1998. *Estudios sobre iconología*. Madrid: Alianza.
- Serpentine Galleries, dir.** 2020. “Hans Ulrich Obrist in Conversation with Tim Ingold—The Understory of the Understory”. Video de YouTube publicado el 10 de diciembre por Serpentine. https://www.youtube.com/watch?v=qU8Q_Zd0ubw
- Wölfflin, Heinrich.** 2011. *Conceptos fundamentales de la historia del arte*. 5.ª ed. Madrid: Espasa.

Reseña

<https://doi.org/10.22380/2539472X.2876>

Página 1 de 6

When Forests Run Amok: War and Its Afterlives in Indigenous and Afro-Colombian Territories

Daniel Ruiz-Serna

Durham: Duke University Press, 2023 (268 pp.)

Recibido: 18/07/2024 • Aprobado: 19/07/2024 • Publicado: 01/09/2024

Diego Cagüeñas Rozo

Universidad de Ámsterdam, Ámsterdam, Países Bajos

d.caguenasrozo@uva.nl

<https://orcid.org/0000-0001-5274-5336>

Este notable libro enseña cómo el daño forja cosmos. Enseña mucho más; me concentro en la cuestión del daño cósmico, pues en ella encuentro su lección más poderosa. Frente al argot rutinario e institucionalizado del conflicto armado interno, los derechos humanos, la memoria histórica, las víctimas y la reparación (simbólica o no), el Chocó que Ruiz-Serna escribe nos obliga a considerar que las verdaderas dimensiones del daño causado por la violencia en Colombia exceden, con mucho, la reducida esfera de las preocupaciones y deseos individuales, así como las burocratizadas operaciones del aparato jurídico-estatal que aspira a “implementar” la paz. Aprendemos, en la lectura de este libro, que estas operaciones son insuficientes. Vistas desde el Chocó, son magras, cuando no violentas en sí mismas. Lo que está en juego no es poco: es el futuro común. De ahí que la política exija su expansión, que la ciencia política solo pueda ser saber cósmico.

El título mismo nos alerta acerca de la personalidad del libro: es la selva su protagonista. Y a esa selva algo le ha pasado, un daño le ha sido infligido; se ha salido de quicio. Así las cosas, el ejercicio etnográfico debe replantearse para que la selva sea más que el lugar donde sucede la violencia que se escribe. Desde las primeras páginas de la introducción, la intención es clara: el daño no debe confinarse a las

“representaciones culturales de la naturaleza propias de determinados pueblos”, puesto que es posible localizarlo “en el mundo mismo” (2)¹. A pesar de que el autor no lo exprese en tantas palabras, la apuesta es asomarse detrás de la cárcel del lenguaje (o de las representaciones) para sorprender la realidad desplegándose, independiente, autónoma, imparable. Se rompe con la correlación entre lenguaje (humano) y mundo que legó el llamado giro hermenéutico. Hay vida y vidas que hablan otras lenguas, intercambian otros signos y siguen otros sentidos. Algunas de ellas datan de antes de lo humano. Cuando se encuentran, el cosmos se hace. En el Chocó, en los pozos que se forman en los cráteres dejados atrás por bombardeos ya no tan recientes, peces pueden nacer de ranas.

Una etnografía del daño causado por la violencia armada en los territorios indígenas y afrocolombianos que obedezca este mandato de pluralidad implica una radical redistribución de lo que el autor llama *agencia* (específicamente, en relación con los ríos), y una consiguiente, generosa, multiplicación de lo animado. Una de las apuestas cruciales del libro es la de proponer una comprensión de la violencia armada que signa la historia colombiana en la cual se hagan evidentes aquellas *fuerzas destructivas* que no solo afectan a las gentes y sus culturas, sino también al cosmos mismo. Una vez asumida esta perspectiva, el daño de dicha violencia alcanza dimensiones, medidas y escalas escasamente estudiadas por las ciencias sociales al uso.

Considérese la mancha de la conciencia culpable que recorre Caño Claro de la mano de los muertos sin sepultura digna. Este acecho de los muertos es un daño que no solo sufren los deudos, sino que aflige al territorio y atormenta a los espíritus insepultos. Las ondas expansivas de la violencia dañan también los mundos de los espíritus; los han sacado de quicio. Por rebasar sus límites antrópicos, este daño queda fuera del alcance de la ley y el Estado colombianos. Los espíritus, las fieras, la madre de agua no comparecen ante esta ley que carece de mecanismos de registro de sus voces. De ahí la relevancia del meticuloso trabajo que le permite a Ruiz-Serna reconstruir para el lector los incansables esfuerzos de diversas organizaciones sociales dirigidos a ampliar el alcance inicial de la Ley de Víctimas, principalmente a través del reconocimiento del territorio como víctima. Como bien lo ilustra el autor, se trata de algo más que de una simple *ficción legal*; por el contrario, estamos ante una operación más compleja y productiva, pues, al registrar el daño padecido por los guardianes espirituales de los árboles y las rocas,

.....
1 Todas las traducciones son propias.

por ejemplo, se cuestiona las prácticas modernas relacionadas con la justicia y la reparación.

La comprensión del territorio como persona susceptible de padecer daños permite llevar la discusión más allá de los alcances de los derechos culturales (que incluyen el derecho a la tenencia de la tierra), para dar paso a la valoración de las prácticas de creación cósmica que comparten humanos y no humanos en relaciones que no obedecen a distinciones modernas como las que separan lo animado de lo inanimado o lo sacro de lo secular. Ruiz-Serna aborda este asunto vital al tiempo que se esmera en hacer justicia a la lucha de líderes sociales como Petronio y Pontus, que exigen formas de sanación no previstas en la fundación del aparato de justicia transicional y la Ley de Víctimas. Como mencioné, de manera paulatina esos liderazgos locales han logrado que los espíritus y los lugares que estos acechan comiencen a ser reconocidos como sujetos y objetos de cuidado. A este respecto, el autor se detiene en la nueva inscripción del territorio en el aparato jurídico. En efecto, el artículo 345 del Decreto Ley 4633 de 2011 reconoce al territorio como una entidad viva, fundamento de la identidad y armonía de los pueblos originarios, y susceptible de daño cuando es violentado o profanado en el marco del conflicto armado interno. En consecuencia, el territorio puede ser una víctima más. Hallo acá una distorsión que podría haber sido explorada en más detalle, ya que sus consecuencias no son pocas ni banales. Lograr reconocimiento por medio de la figura de la víctima puede ser problemático. La agencia es erosionada en el mismo acto que la reconoce. Los alcances de esta distorsión se pueden intuir en el hecho de que la figura de la víctima acecha todo intento de comprensión actual de la singularidad colombiana y este libro no es la excepción.

Sin embargo, concuerdo con Ruiz-Serna en que el territorio como víctima ha abierto el paso a nuevas comprensiones del daño y de las formas de justicia que serían apropiadas para enmendarlo. El autor encuentra que la paz a la que aspiran las gentes del Atrato, y que reivindica el libro, es ecuménica, es decir, se cimienta en un entendimiento, un acuerdo entre vivos y muertos, en aras de la prosperidad de los territorios habitados y cuidados. La justicia, transicional o no, siempre ha estado rezagada frente a estas exigencias que plantea el lenguaje de algunos humanos en nombre de vidas sin número. Esta es una fortaleza del análisis que propone el libro, porque permite comprender la operación de la justicia y el aparato estatal encargado de los esfuerzos de pacificación de manera más acotada y atenta, evitando así los lugares comunes que oponen a la población civil, las comunidades étnicas o los movimientos sociales al monolito imperturbable y violento del Estado. En cambio, el autor describe una variedad de ejercicios de imaginación

y negociación políticas a través de los cuales surgen prácticas y procedimientos de búsqueda de paz que no son ni puramente vernáculos ni enteramente estatales. Se dan, más bien, en un enmarañamiento de vidas e instituciones en el que no hay un único centro rector.

Acerca de esta cuestión de primera urgencia, Ruiz-Serna sostiene que, si se aspira a proteger de manera efectiva las vidas que habitan la cuenca del Atrato, el solo reconocimiento de derechos será insuficiente mientras no cambie la *ontología del sistema legal*. Destaco este argumento porque está en directa relación con lo que señalé como la lección más poderosa de este bello libro, esto es, que el daño forja cosmos. He aquí una ampliación de la mirada y la escucha etnográficas que me parece la expresión madura de una cierta forma de hacer antropología que, con frecuencia, se ha encasillado bajo los remoquetes del *giro ontológico*, de las *ontologías planas* o del *materialismo especulativo*. Si bien detrás de estos rótulos suele agazaparse un reproche, creo, por el contrario, que el autor nos dona un ejemplo de etnografía cuya potencia apenas estamos comenzando a entrever.

Me explico. El libro se concentra en “la emergencia de nuevos tipos de agencia y de seres”, y en el “surgimiento de nuevas relaciones y transacciones ontológicas” (29). Dicho de otro modo, no se trata de definir esencias e individuos que pertenecerían a regiones estancas de la realidad, algunas de las cuales corresponderían a la lógica de “lo cultural”, sino de seguir los procesos a través de los cuales el mundo se hace real, la vida se hace animada, y se generan modos de ser en constante flujo y transformación. En esta medida, el estudio de Ruiz-Serna hace parte de una serie de publicaciones que se reseñan de manera diligente en la inevitable sección dedicada a los antecedentes. Apellidos como Stengers, Haraway, Kohn, Blaser o De la Cadena evocan aires de familia que delimitan el espacio analítico en el que se atiende a los múltiples ensamblajes de seres que “participan en la generación de vida social en los territorios del Bajo Atrato” (18).

Nutriéndose de estos debates que ya han comenzado a formar una suerte de tradición, Ruiz-Serna nos convida a un ejercicio de atenta escritura etnográfica en el que se hacen lugar vidas humanas, no humanas y más que humanas, en el proceso incesante de creación del cosmos. La ambición del proyecto es innegable (¿cómo hacer del cosmos [o de un cosmos] un objeto etnográfico?), mas no sucumbe a ella por anclarse firmemente en un territorio vivido y compartido en fraternidad. Un puntero sumerge una palanca en un río y agita las aguas para abrirse camino a través de una isla de arracacho porque quiere llegar a una paliada que requiere limpieza. Cuerpos insepultos han quedado atrapados en la hojarasca que flota en el río y entorpece la navegación al tiempo que esparce el daño

de la violencia armada. Al abrigo de una selva poblada por jaguares que siempre pueden ser mojanos disfrazados, dispuestos a atacar y hacer presa de los bajoatratteños, el cosmos se va haciendo. Estas “labores cosmopolíticas” (210) del día a día suelen pasar desapercibidas, a pesar de que la sanación cósmica y la reparación de los territorios dependen de ellas. Las antropologías ontológicas nos han provisto con las herramientas necesarias para aprehender y sopesar estas labores en su talante político, y no simplemente cultural. No se trata de usos o costumbres, sino de intervenciones en lo real para hacer la vida posible.

Como el autor reconoce desde el inicio, las antropologías ontológicas han sido criticadas por su tendencia a reificar identidades étnicas y socioculturales, por exacerbar la supuesta inconmensurabilidad entre gentes de distintas culturas, por descontextualizar conceptos como los de agencia y personalidad, o por hacer demasiado énfasis en las preocupaciones ontoepistémicas nativas en detrimento de los problemas políticos y socioeconómicos que esas mismas gentes enfrentan a diario. No dudo de que algunas de estas críticas sean justas y de que los apellidos antes citados puedan caer en estos vicios. Se sabe que, en la academia, la búsqueda incesante de la originalidad lleva a proclamas demasiado unilaterales, del tipo “el autor ha muerto” o “no hay nada fuera del texto”. Pienso que el momento de novedad de la pregunta etnográfica por la ontología ha pasado ya y es posible comenzar a tasar sus aportes. El libro de Ruiz-Serna está en la columna de activos. Las fieras, las madres de agua, los encantos, las ánimas en pena, las champas, los chinangos, los jaibanás, las palizadas no desfilan por sus páginas como partes de una cosmovisión estática, exótica, fuera del tiempo de la historia y la política, sino como miembros activos de una ecología de seres en perenne fluir de un modo de ser a otro. En esta labor de creación cósmica, la historia y la política lo son todo, y la muerte no se opone a la vida. Por lo tanto, cualquier intento por subsanar el daño de la violencia armada debería desear, no solo la restauración del estado de cosas previo a la injuria, sino la reparación de la red de relaciones que hace posible la llegada a la existencia del territorio y las vidas que lo habitan, cuidan, generan y, en ocasiones, destruyen. Nada podría ser más político, pues esta labor de creación, destrucción y sanación no es dialéctica, no es sucesiva y no está garantizada por ninguna lógica o cosmovisión. El cosmos debe rehacerse a cada instante.

Dos anotaciones a manera de cierre. Echo de menos en el libro los escritos de Aurora Vergara sobre Bojayá. No es una cuestión de completitud, de referenciar todo lo que hay por referenciar. Los echo de menos porque pienso que Vergara ha reconstruido una genealogía de las violencias del Pacífico colombiano que no es

necesariamente incompatible con el punto de vista de Ruiz-Serna y que podría hacer aún más tupida la red de seres involucrados en la reparación cósmica. Al incorporar la experiencia de la diáspora a la violencia del desarraigo padecido por las comunidades afrocolombianas que hallaron refugio en las selvas del Pacífico, la historia de racismo que está en el corazón del daño a los territorios adquiere un relieve más urgente y cuestiona de manera vigorosa los mecanismos de reconocimiento y reparación de los sujetos étnicos. Acá hay un diálogo que puede ahondarse.

La segunda anotación se refiere a la dificultad del reto que se han propuesto Ruiz-Serna en particular y la antropología ontológica en general. Qué difícil es pensar a contrapelo de hábitos milenarios. Cuán insidiosas son las oposiciones binarias en las que nos hemos criado. Al referirse a una palizada especialmente grande que entorpece la navegación en el río, el autor menciona que, si bien la formación de estos entramados de madera en descomposición suele estar vinculada a las condiciones tropicales del Atrato, “no son enteramente naturales, porque la acción humana suele estar detrás de su expansión” (69). Pero el punto es justamente que todas las palizadas son igualmente naturales o artificiales, ya que son producto de las fuerzas humanas y no humanas que crean todo lo existente. Las palizadas, como cualquier otro ser, son compuestos que resultan del encuentro y desencuentro de fuerzas, que, así como son creadoras, pueden tornarse destructoras. Nada hay sino naturaleza y en ella nada está destinado a perdurar. Vida y muerte se reclaman una a otra. Por eso, es solo la política en escala cósmica la que podrá volver a poner la selva en su quicio. Por un tiempo, pues el daño es cósmico también. Gracias a este libro por ayudarnos a entenderlo.