

Eloy Alfaro Reyes • Katterine Enríquez • Yolanda Flores  
(Compiladores)



## Naturaleza y Cultura en América Latina

Escenarios para un modelo de desarrollo no civilizatorio



MEMORIAS DEL XVIII FORO DE ESTUDIANTES  
LATINOAMERICANOS DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA - FELAA  
QUITO, UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA, 17-23 JULIO 2011

UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA

**NATURALEZA Y CULTURA  
EN AMÉRICA LATINA:  
Escenario para un modelo  
de desarrollo no civilizatorio**

Memoria del XVIII Foro de Estudiantes Latinoamericanos  
de Antropología y Arqueología-FELAA  
(Quito, Universidad Politécnica Salesiana 17-23 de Julio 2011)

### **Comité organizador FELAA 2011**

Silvia Parreño

Yolanda Hernández

Nayana Román

Sofía Zambrano

Yolanda Flores

Cristina Jaramillo

Catalina Cajilema

Soledad Vogliano

Katerine Enríquez

Pablo Iturralde

Carlos Hernández

Eloy Alfaro

### **Agradecimientos especiales**

Rector: Padre Javier Herrán

Vicerrector: Armando Romero

Director Administrativo: Humberto Rosero

Director de Carrera: José Juncosa

Personal Administrativo UPS

Estudiantes comunicación Social UPS

Editorial Universitaria Abya-Yala

### **Colaboración especial de**

FLACSO – Ecuador (Antropología Visual)

Ministerio de Cultura

ENROKATE

Humanizarte

Grupo Sendero

### **Reconocemos la labor de**

Daniela Ochoa

Natalia Sotomayor

Patricio Guerrero

Bolívar Chiriboga

Luis Herrera

UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA

# **NATURALEZA Y CULTURA EN AMÉRICA LATINA: Escenarios para un modelo de desarrollo no civilizatorio**

Memoria del XVIII Foro  
de Estudiantes Latinoamericanos  
de Antropología y Arqueología-FELAA  
(Quito, Universidad Politécnica Salesiana  
17-23 de Julio 2011)

**Compiladores:  
Eloy Alfaro, Katterine Enríquez y Yolanda Flores**



2012

**Naturaleza y Cultura en América Latina:**

**Escenario para un modelo de desarrollo no civilizatorio**

Memoria del XVIII Foro de Estudiantes Latinoamericanos  
de Antropología y Arqueología FELAA (Quito, 17-23 de Julio 2011)

*Compiladores: Eloy Alfaro, Katterine Enríquez y Yolanda Flores*

1era. Edición      Universidad Politécnica Salesiana  
Av. Turuhuayco 3-69 y Calle Vieja  
Casilla: 2074  
P.B.X.: (+593 7) 20 50000  
Fax: (+593 7) 4 088958  
e-mail: rpublicas@ups.edu.ec  
www.ups.edu.ec  
Cuenca-Ecuador

Foto portada:      Foto ganadora del concurso de fotografía  
Catalina Cajilema. UPS-Ecuador

Diseño, diagramación  
e impresión: Editorial Universitaria Abya-Yala

ISBN: 978-9978-10-111-7

Impreso en Quito-Ecuador, junio 2012

# Índice

---

Presentación	
<i>José Juncosa</i> .....	11

Introducción	
<i>Katherine Enríquez</i> .....	15

## MESAS MAGISTRALES

### **Primera mesa: Retos y desafíos para la Antropología en América Latina**

Pensar la ciudad: Historia y Antropología	
<i>Eduardo Kingman Garcés (Ecuador)</i> .....	29

Retos y desafíos para la Antropología en América Latina	
<i>Miguel Eduardo Cárdenas Rivera (Colombia)</i> .....	41

### **Segunda mesa: Antropología, derechos y naturaleza: visiones no civilizatorias**

Antropología, derechos y naturaleza: visiones no civilizatorias	
<i>Edgar Isch L. (Ecuador)</i> .....	51

Frente de Defensa de la Amazonía. El juicio a la petrolera Chevron-Texaco	
<i>Pablo Fajardo (Ecuador)</i> .....	65

Los Pueblos y nacionalidades de Ecuador frente al extractivismo	
<i>Humberto Cholango (Ecuador)</i> .....	75

“No pensamos que Ecuador se pueda desarrollar como país si para cumplir unos derechos desconocemos otros” Entrevista Humberto Cholango presidente de la confederación de Nacionalidades indígenas de Ecuador (CONAIE) <i>Eloy Alfaro (Ecuador)</i> .....	85
--	----

### **Tercera mesa: diversidades, género, enfoques y perspectivas para la Antropología**

La perspectiva de género en la Antropología <i>Natalia Sotomayor (Ecuador)</i> .....	93
La sala de legrados de una maternidad pública del país <i>María Rosa Cevallos (Ecuador)</i> .....	109

### **PONENCIAS TEMÁTICAS**

#### **Antropología e Interculturalidad**

1. Una mirada a la diversidad desde la visión local <i>Pedro Quimbiamba (Ecuador)</i> .....	125
2. Códigos ancestrales en resistencia: Witral Mapuche Mujer mapuche reivindica su pueblo, por medio del arte textil en Santiago de Chile <i>María José Úbeda y Maira Loncopán (Chile)</i> .....	135
3. El descanso, un rito fúnebre mapuche de la transubstanciación de persona a paisaje en la precordillera del centro sur de Chile <i>Pablo Rojas Bahamonde (Chile)</i> .....	149
4. Etnografía al sombrero Vueltiao. Representación simbólica nacional-colombiana o tradición indígena vulnerada <i>Dayana Carreño Rangel (Colombia)</i> .....	165

#### **Antropología Política**

1. Antropología política-económica como recurso para estudios del narcotráfico. Colombia y México: pares y dispares <i>Diego Fernando Porras Marulanda (México)</i> .....	175
--	-----

2.	Estado y mercado: La fábrica de la cultura producción cultural y discurso mitificador en la era posmoderna <i>Francisco Javier Hernández Hernández (México)</i> .....	189
3.	“Insurgir en el ombligo de la bestia”. Re-existencia y descolonialidad en el seno del desarrollo <i>María Soledad Vogliano y María Fernanda Vallejo Aristizabal (Ecuador)</i> .....	203
4.	Sin mayordomos no hay fiesta. Análisis de las mayordomías en Miahuatlán,Veracruz <i>Miguel Ángel Huerta Patiño (México)</i> .....	229
5.	Movimiento social y opinion pública en los albores de la Bolivia del siglo XXI <i>Jorge Ocsa Laimé (Bolivia)</i> .....	239

### Antropología Urbana

1.	La ciudad vacía: imaginarios urbanos sobre el centro histórico de Lima en la época del neoliberalismo <i>David Isaac Blaz Sialer (Perú)</i> .....	253
2.	La construcción social del espacio público en el Barrio Santa Fe: Voces desde arriba y desde abajo <i>Mateo Pazos Cárdenas (Colombia)</i> .....	271

### Antropología Visual

1.	“Dicho y Hecho”. La imagen del Pirobo <i>Ana María Carrascal (Colombia)</i> .....	301
2.	Voces de nuestro retorno. Análisis del uso de un documental colaborativo sobre las experiencias y memorias de retorno en las comunidades de Caño Amarillo y San Pedro en El Dorado, Meta <i>Diana Teresa Gutiérrez (Colombia)</i> .....	313

### Antropología y Educación

1.	¿Educar para colonizar o descolonizar para educar? <i>Fabiola Albornoz Tapia (Chile)</i> .....	329
----	---	-----



2. La situación educativa de la población infantil emberá en condición de desplazamiento. El caso del Colegio distrital Agustín Nieto en Bogotá  
*Margarita Téllez, Tatiana Cuellar, Camila Cabezas, Camilo Ochoa y Jessica Valenzuela (Colombia)* ..... 341

### **Cuerpos, Género y Antropología**

1. Dos cuerpos iguales en la misma cama. Hacia una legitimación de prácticas sexuales no reproductivas desde la diversidad sexual humana  
*Ximena Elizabeth Batista Ordaz (México)*..... 383
2. A propósito de la transversalización de género en un proyecto de desarrollo en la provincia de Santa Elena  
*Guadalupe Rivadeneira Núñez (Ecuador)*..... 393
3. Movilizándonos en las tramas del género: una geografía feminista del transporte público masivo de Bogotá  
*María Victoria Duran Celemin, Natalia Acuña Pradilla, Natalia Toro Rivera (Colombia)* ..... 415

### **Cultura y Naturaleza**

1. Una reflexión sobre los discursos creados en torno al medioambiente a partir de la problemática de los polimetales en Arica, Chile  
*Javiera Baeza; Felipe Valdebenito (Chile)*..... 433
2. Amazonía: la disputa entre los espacios ancestrales y los intereses imperialistas  
*Laura Vanegas Rodríguez y Luis Gabriel Plazas (Colombia)* ..... 447

### **Estética y Antropología**

1. Antropología y danza  
*Ada Rabago (México)* ..... 475
2. “Cuerpo como territorio”. Intercambio artístico/educativo. FELAA, Quito, Ecuador. Reseña de viaje  
*M. Elena Retamal R. (Chile)*..... 495

3.	La “revolución ciudadana”. Aplicación de la estética política de Walter Benjamin al análisis antropológico <i>Eloy Alfaro (Ecuador)</i> .....	499
4.	Cuerpo develado como sujeto cognoscente en el arte <i>Yolanda Flores (Ecuador)</i> .....	525
5.	Prácticas performáticas chilenas. Ejercicios de evidencias y reivindicaciones de la memoria corporal en jóvenes artistas contemporáneos <i>Paula Miranda Vera (Chile)</i> .....	531

### Patrimonio

1.	Una aproximación a la arqueología por contrato en el Perú <i>Jeff R. Contreras Soto - Máximo G. Arteaga Mendoza</i> .....	541
2.	Santo Domingo de los Olleros. ¿Un caso de control de la producción de la cerámica inca? <i>Dante Pareja (Perú)</i> .....	551
3.	El Gobierno y la ¡hoguera Barbie! “Por nuestros muertos, nuestros muertos. Ni un minuto de silencio”. El Estado y el centenario de la muerte del Viejo Luchador <i>Eloy Alfaro Reyes (Ecuador)</i> .....	567

### Salud y Antropología

1.	Cuerpo, salud y enfermedad en relación a viruela y lepra: epidemias de 1802-1861 en la provincia Santa Marta <i>María Elvira Trujillo Pineda (Colombia)</i> .....	593
----	--	-----

### Salidas de campo

Sistematización Eloy Alfaro.....	607
El caso Muisne.....	608
El caso Quimsacocha.....	610
El caso Chevron Texaco-Lago Agrio.....	613
El caso Tulipe.....	615

### Declaratoria final

Manifiesto del XVIII Foro de Estudiantes Latinoamericanos de Antropología y Arqueología.....	621
--	-----



# Presentación

---

José Enrique Juncosa<sup>1</sup>

La concreción del *XVIII Foro de Estudiantes Latinoamericanos de Antropología y Arqueología: Cultura y naturaleza en América Latina: escenarios para un modelo de desarrollo no civilizatorio* (Quito, 17 al 23 de julio del 2011) se constituyó en un acontecimiento sumamente significativo para la antropología latinoamericana por varios motivos. Primero, porque ha coincidido con la emergencia del movimiento universitario estudiantil latinoamericano expresando las tendencias de este movimiento social cargado de propuestas y vientos de cambios no solo con relación a las prácticas académicas sino también respecto a la transformación de los patrones civilizatorios que rigen las relaciones económicas y políticas y con la naturaleza. Luego, porque se ha inscrito en un contexto de consolidación de las nuevas democracias de los países andinos, de carácter antineoliberal y basadas en los sujetos de derecho entre los cuales se incluye la naturaleza.

Estos contextos no nos son ajenos; ni para la antropología o para la arqueología ni para las ciencias sociales en general. Más bien, trazan un horizonte de preguntas y respuestas que ponen en juego la vigencia misma de la academia la cual – lo sabemos – ya no puede encerrarse en sí misma para autoconcederse los parámetros de su propia legitimidad. Por lo tanto, este foro no ha puesto en escena certidumbres teóricas o

---

1 Antropólogo. Director de la Carrera de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador.

metodológicas; ni se ha prestado al exhibicionismo estéril de los avances disciplinares. Más bien, hemos sido convocados por las disciplinas (la antropología, la arqueología) apenas como un pretexto para hablar, con su lenguaje, de nosotros mismos, de lo que somos, de lo que pensamos, de lo que aspiramos y sentimos sobre nuestra Latinoamérica. Lo que hemos visto, oído y compartido, en realidad, no han sido, en primero lugar, ideas o conceptos sino opciones y toma de posiciones existenciales respecto a múltiples encrucijadas. Como muy bien afirmó una de las participantes al inicio del Foro, la antropología no sirve para comprender o realizar tal o cual tipo de investigación; *sirve para tomar posición*. Con ello, los estudiantes nos proponen que la ciencia debe trascender el enfoque de solución de problemas y constituirse en un lugar de toma de posición ante las situaciones que amenazan la vida, la justicia y los derechos de todos los latinoamericanos, un desafío epistemológico todavía en ciernes y que no termina de cuajar aún en nuestras prácticas académicas.

Este ha sido el tono que ha marcado las contribuciones y debates en torno al tema central, los derechos de la naturaleza, y ha condicionado el desarrollo de otros temas vinculados con la antropología urbana, interculturalidad, antropología política, antropología visual, educación, cuerpo y diversidad de género, patrimonio y estética. Las modalidades de participación, asimismo, fueron riquísimas e incluyeron momentos discursivos (ponencias magistrales, mesas temáticas, foros, asambleas), visuales (concurso de fotografía y ciclo de cine), festivos y celebratorios. Como no podría ser de otra manera, el Foro privilegió el trabajo de campo y la corresidencia en cuatro comunidades ubicadas en las distintas regiones de Ecuador (Litoral, Sierra y Amazonía) afectadas por la extracción minera y petrolera, la explotación del manglar y el turismo. Por lo testimonios reportados, las comunidades no aspiraban tanto a ser estudiadas cuanto a ser escuchadas, exigiendo a los estudiantes asumir el rol de mensajeros de sus puntos de vista y reclamos; otro de los quiebres epistémicos que los contextos socioambientales proponen a la antropología y la arqueología y que exigen reconsiderar el trabajo de campo etnográfico a partir del reconocimiento de las comunidades como sujetos de conocimiento y a cuya vocalidad consciente se sobrepone, a

veces de manera abusiva, la voz del antropólogo. Creo oportuno recalcar la modalidad de campamento académico bajo la cual se organizó la convivencia y acogida de los participantes en los predios de la Universidad Politécnica Salesiana de Quito; sin duda alguna, la solidaridad y el compartir la vida cotidiana fueron un factor determinante para el buen desarrollo del Foro.

No puedo dejar de referirme a los significados y desafíos que el Foro ha comportado para la Carrera de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana cuyos estudiantes asumieron la responsabilidad, conjuntamente con sus pares de antropología y arqueología de la Universidad Católica de Quito, de organizar y garantizar su preparación, puesta en marcha y feliz concreción. Entre los principales ejes de nuestra Carrera consta el de proponer una antropología con mirada latinoamericana, diseñada, preferentemente, para personas adultas comprometidas *con* e insertas *en* procesos políticos e identitarios concretos para lo cual se requiere de la modalidad de estudios a distancia como estrategia que busca conjurar, por un lado, el riesgo del desarraigo de los estudiantes adultos de su experiencia de trabajo; por otro, el *desanclaje* de la reflexión teórica y metodológica respecto de las situaciones concretas y los saberes de la gente. El Foro nos ha devuelto a la intuición primera que animó la creación de la Carrera, al reto permanente de ser capaces de contribuir a la conformación de redes de acción y conocimiento que involucren personas, instituciones, comunidades, organizaciones, pueblos y nacionalidades indígenas para afrontar los desafíos de la interculturalidad en los diversos espacios de la vida social y cultural: la educación, la economía y el desarrollo, la salud, la política, la pastoral, etc.

El Foro nos ha regalado, al cumplirse los 25 años de aporte ininterrumpido de la Carrera de Antropología Aplicada, la brisa refrescante que proviene de los horizontes amplios, de las miradas que trascienden no solo los muros institucionales, disciplinarios y las fronteras entre los pueblos sino también las divisiones étareas, colocando en la misma mesa a estudiantes de diversas edades, pertenencias identitarias y nacionales y a expositores de diversas tendencias. El Foro se constituyó, de alguna manera, en la utopía realizada de lo que debiera ser una propuesta

académica abierta cuyo itinerario todavía buscamos identificar y transitar de manera más radical, confrontándonos con la imagen de lo que quisiéramos de nosotros mismos. De hecho, la realización del evento ha coincidido con un momento de replanteo profundo de nuestros objetivos, contenidos curriculares y metodológicos y ha contribuido a que comprendamos que la Universidad funciona mejor cuando se constituye en un lugar abierto de comparecencia y de reflexión de la experiencia de las opciones profundas de los pueblos.

Finalmente, agradezco a todos quienes hicieron posible este acontecimiento: en primer lugar, a los estudiantes de la Universidad Politécnica Salesiana y de la Universidad Católica que formaron parte de la comisión organizadora; y a las autoridades de la Universidad Politécnica Salesiana en la persona de su Rector, P. Javier Herrán Gómez *sdb*, y de su Vicerrector, el Sr. Armando Romero, quienes garantizaron con sus decisiones las condiciones que hicieron posible concretar el Foro y brindaron su generosa y comprometida acogida a este acontecimiento.

# Informe

## Foro de Estudiantes Latinoamericanos de Arqueología y Antropología

XVIII FELAA Ecuador 2011  
Universidad Politécnica Salesiana  
17-23 de Julio 2011

---

Katterine Enríquez  
Coordinación FELAA Ecuador 2011

### **Antecedentes**

El FELAA es el Foro de Estudiantes Latinoamericanos de Antropología y Arqueología que reúne año a año a estudiantes no solo de las carreras en mención sino de las Ciencias Sociales en general. Nació en 1994 por primera vez en Costa Rica, con la necesidad de convocar a estudiantes que movilicen el debate en torno a la realidad latinoamericana, visualizando un espacio para el futuro, que genere intercambio académico y de vida frente a las particulares formas de hacer Antropología y Arqueología en la región.

Al FELAA Chile 2010 asistió un grupo de estudiantes de la carrera de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana (UPS). Allí nos comprometimos a realizar un Foro con nuevos aportes y desafíos, objetivos expresados en nuestra propuesta para ser la siguiente sede.



De regreso en Quito, el grupo de compañeros llevó las noticias a la Asamblea de Carrera y desde allí con su validación, y el apoyo del Consejo, empezamos a trabajar como Comisión Organizadora. No podemos desconocer que el proceso fue duro e intenso: estructurar el proyecto, llegar a acuerdos (y a veces no llegar a ninguno), llevar la propuesta definitiva a la asamblea de estudiantes, gestionar los recursos (y no tenerlos en un primer momento), soñar y volver a la realidad.

El proceso nos llevó inevitablemente a la pregunta: ¿cuál es el estado de la Antropología en nuestro país? Consideramos que para ser buenos anfitriones era necesario responder a esta primera interrogante, para lo cual nos propusimos realizar un conversatorio con la participación de los compañeros de la Asociación de estudiantes de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE) y reconocidos profesionales de la Antropología y Arqueología de nuestro país, que posibilite, a través del diálogo, un acercamiento al estado de las disciplinas en mención.

Desde esta perspectiva, se tomaron en cuenta 4 ejes claros de discusión: la teoría, la academia, la profesión y la Antropología como compromiso; fruto de aquello se publicó el libro *La Arqueología y la Antropología en el Ecuador, escenarios, retos y perspectivas*, entregado a todos los asistentes al FELAA Ecuador 2011.

## **El FELAA en Ecuador**

La convocatoria latinoamericana fue planteada con el tema *Cultura y Naturaleza: Escenarios para un modelo de desarrollo no civilizatorio*. Con este pretendíamos dinamizar el debate en torno a otras visiones y apuestas de vida que intentan desterrar el actual modelo caduco y siniestro que espera amortiguar el corazón altivo de la gente, mudándose de piel y cambiando de rostro.

El planteamiento tomó la forma de una apuesta política que posibilitaría la toma de posturas frente a los actores en resistencia, enfatizando sus propuestas para cambiar el orden dado por el actual modelo

de “desarrollo” que no responde al sentir de las mayorías, un modelo extractivista, deshumanizado, excluyente y homogeneizante.

Así, el FELAA incluía salidas de campo, un encuentro de afro descendientes e indígenas de las Américas, exposición y concurso de fotografía, ciclo de cine latinoamericano, ponencias, mesas magistrales, lanzamientos de libros, presentaciones artísticas y talleres; en total 67 actividades previstas para 7 días de trabajo. Más adelante se analiza en detalle las actividades.

Todo esto en la Universidad Salesiana sede el Girón, en donde 233 estudiantes de Chile, Uruguay, Perú, Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, México y España fueron acogidos desde el 17 al 23 de julio en sus instalaciones.

**Cuadro N° 1**  
**Asistentes por país**

<b>País</b>	<b>total</b>
Chile	37
Colombia	105
Mexico	14
Peru	4
Brasil	2
Bolivia	1
Ecuador	59
Uruguay	10
España	1
total	233

Haciendo una lectura de género podemos decir que el 60% de asistentes fueron mujeres. No es extraña esta diferencia, pues cada vez más la antropología va asumiendo un carácter de género muy importante a nivel latinoamericano.

**Cuadro N°2**  
**Asistentes por género**

<b>hombres</b>	<b>99</b>
mujeres	134
total	233

La UPS pudo presenciar la alegría de la confraternidad latinoamericana, pero además el compromiso de llevar adelante una agenda que incluía hasta 12 horas diarias de trabajo, con varias actividades a la vez. Los matices del idioma, las formas particulares de denominar las mismas cosas, el baile, el intercambio, la comida, los cordeles improvisados, la solidaridad, las anotaciones, el asombro, el canto, la confrontación, han permanecido en nosotros, se fue con ellos y todavía resuena en nuestra Universidad.

La ciudad fue también testigo de la convocatoria latinoamericana desde la Plaza de las Culturas hasta la tradicional calle de La Ronda, lugar al que quisimos desplazar al Foro, con momentos nocturnos de expresión artística y de esparcimiento.

La responsabilidad de la organización estuvo a cargo de un pequeño equipo de trabajo de estudiantes de la carrera de la Antropología Aplicada de la UPS que asumimos este rol tan complejo. Adicionalmente la Asociación de Estudiantes de la Carrera de Comunicación, contribuyó con un importante equipo de estudiantes que documentaron todo el evento.

**Cuadro N° 3**  
**Asistentes coordinación**

		<b>H</b>	<b>M</b>
Coordinación	12	2	10
Comunicación	10	8	2
total	22	10	12

## Actividades y aspectos clave

### Foros, ponencias, debate

Uno de los ejes fundamentales del FELAA fue la organización del ciclo de ponencias, producto de investigaciones teóricas de los estudiantes en sus respectivas universidades. Algunos ponentes presentaron también el fruto de sus trabajos de campo y sus tesis, con 46 ponencias inscritas y con múltiples temas presentados, que fueron divididos en temáticas como: Arqueología y Patrimonio, Antropología Pedagogía y Educación, Antropología Urbana, Salud y Antropología, Antropología Política, Antropología Filosófica, Cultura y Naturaleza, Antropología e Interculturalidad, Antropología Visual, Género Sexualidad y Antropología, Antropología Arte y Cultura.

En esta parte medular del Foro fue en donde se expresaron las diferentes posturas de los estudiantes y como se desarrolla la disciplina en sus universidades, frente a sus particulares escenarios. En estos espacios de confrontación de ideas y de prácticas se elevó el intercambio, se movilizó el conocimiento y se asumió diálogos de ida y vuelta, se generó diagnósticos y comparaciones, se construyó y se deconstruyó; en este espacio fue donde nos distanciamos pero también generamos aproximaciones, se visualizaron las nuevas corrientes de investigación y sus acercamientos teóricos.

Consecuentes con la apuesta de marcar un antes y un después en este FELAA Ecuador 2011, insistimos que las ponencias fueran trabajos terminados, con el aval académico de las universidades de las cuales procedían. Así, en algunos de los casos, llegaron con la calificación del tutor de la investigación, esto nos garantizaba la calidad de la misma, pero jamás el desconocimiento que los estudiantes fuimos y seremos forjadores de este evento latinoamericano y que certificamos un Foro comprometido académicamente, que de manera simultánea logró en 3 días con 4 salas y 2 auditorios en jornadas intensas de trabajo matutino, cumplir con lo agendado.

### Cuadro N° 4 Ponencias

TEMAS	No. PONENCIAS
Antropología y Patrimonio	2
Antropología, Pedagogía y Educación	4
Antropología Urbana	5
Salud y Antropología	2
Antropología Política	4
Antropología Filosófica	2
Cultura y Naturaleza, Visiones no civilizatorias	5
Antropología e Interculturalidad	3
Antropología Visual	6
Género, Sexualidad y Antropología	6
Antropología, Arte y Cultura	6
TOTAL	46

### Encuentro de afrodescendientes e indígenas de las Américas

Una de las preocupaciones de la organización fue garantizar la presencia de compañeros latinoamericanos afros e indígenas de América Latina que estudiaran Ciencias Sociales.

Creímos que era importante encontrarnos con compañeros pertenecientes a grupos étnicos, y que pudieran ya no ser vistos como el otro, el extraño, el sujeto de estudio; por el contrario, establecer con ellos diálogos de aprendizaje desde sus propias locuciones en primera persona y sin intermediaciones. Nuestro propósito fue el confrontar una parte de nuestra disciplina que asume al otro desde un distanciamiento, desde un mero anclaje académico que valoriza más los postulados teóricos que la voz viva de los actores.

Dedicamos un día completo para este encuentro que fue desarrollado con la participación, apoyo y organización de los compañeros de la Maestría de Antropología visual de la FLACSO.

## Conferencias magistrales y talleres

Se realizaron 3 conferencias magistrales en la semana,

- La primera fue *Retos y perspectivas para la Antropología en Latinoamérica*. En esta mesa participaron importantes pensadores latinoamericanos como Miguel Eduardo Cárdenas de Colombia y Eduardo Kigman de Ecuador, con alta trayectoria en su apuesta por una Antropología que cruce la frontera de lo académico y se poseione tomando partido con grupos vulnerables.
- La segunda mesa magistral tuvo la presencia de Edgar Isch, Humberto Cholango y Pablo Fajardo y en ella se abordó el tema *Antropología Derechos y Naturaleza*, que concentró el debate en torno al contenido de la convocatoria del FELAA, rechazando las políticas extractivistas, en detrimento del entorno y la vida de los grupos concentrados en esas zonas que han sido afectados por la tala de los bosques, la explotación petrolera, la minería, la contaminación del agua y del ambiente en general, poniendo en peligro la cultura de los pueblos, cercados por nuevas formas de sobrevivencia, lejanas a sus saberes ancestrales.
- La tercera Conferencia fue *Diversidades y Género, enfoques y perspectivas para la Antropología*, en la cual participó María Rosa Cevallos y Natalia Sotomayor.

También, contamos con dos importantes talleres, uno de Fotografía antropológica dictado por el cineasta Andrés García de Colombia y otro de etnomusicología a cargo del grupo Sendero de Ecuador, este último mostró los diferentes ritmos e instrumentos ecuatorianos a través de la historia.

## Salidas de campo

Algo en que apostamos desde el principio y defendimos hasta el final, fueron las salidas de campo. Estas no eran meras observaciones de terreno, sino, fundamentalmente, aproximaciones a las luchas que algu-

nos pueblos sostienen por su territorio, por los recursos naturales, por su soberanía, por su identidad y por la vida.

Las salidas de campo tenían un sentido: el diálogo desde nuestra disciplina con estas nuevas relaciones que se van dando producto de prácticas nocivas en territorios que grupos humanos defienden como suyo, injerencias que van cambiando el entretejido social y cultural de los pueblos, pero que se resisten a ser víctimas de potenciales genocidios a cuenta de la modernidad y el desarrollo.

Las salidas de campo propiciaron el debate respecto al rol del antropólogo, su postura y compromiso. En cada uno de los cuatro sitios que elegimos, existía ya un proceso de resistencia por parte de los grupos sociales allí presentes.

### **Cuadro N° 5** **Salidas de campo**

LUGAR	REGIÓN
LAGO AGRIO	Oriente-Amazonía
MUISNE	Costa
CUENCA	Sierra
TULIPE	Noroccidente de Quito

En Cuenca el incentivo a la minería por parte del Gobierno hizo que los pueblos se levanten en defensa del agua. En Muisne se encuentra en peligro el manglar y, en consecuencia, la progresiva desaparición de los recursos bioacuáticos que representan la subsistencia de quienes viven de este ecosistema. En Tulipe la observación se realizó en torno al componente arqueológico del Foro, allí nuestros compañeros latinoamericanos pudieron apreciar la riqueza de la cultura Yumbo, centro ceremonial antecesora de los incas. En Lago Agrio se expuso cómo la Amazonia se halla contaminada por los derrames petroleros, el caso Texaco, y el Frente de Defensa de la Amazonia como actores fundamentales en resistencia, demostrando que para extraer recursos fósiles no existe tecnología amigable con el medio ambiente.

Los estudiantes latinoamericanos convivieron con estas realidades por dos días, escucharon la voz de quienes sufren cotidianamente las consecuencias de estas prácticas nefastas que se alinean a la muerte. Pero sobre todo, los estudiantes asistentes a este FELAA Ecuador 2011, se llevaron un grito desesperado que avivó sus sentidos y movilizó el alma, un acercamiento a nuestra realidad que no les es ajena, que nos hermana con mas fuerza, y nos arraiga aún más a esas tierras de Bolívar, de Martí y del Ché. A esta tierra de todos.

### **Música, fotos, cine, danza y mucha alegría**

El FELAA es un evento que convocó desde lo académico, pero también desde lo lúdico y desde lo vivencial, desde nuestras formas de ver la vida y pocas o muchas experiencias, cómo hemos crecido y cómo fuimos contruidos, también genera conexiones muy estrechas entre los felareños.

El FELAA en Ecuador tuvo también ese matiz que condimentó las noches con danza y teatro, que nos preparaban para la jornada del siguiente día. Antes de la fecha del evento, el concurso de fotografía ya se había inaugurado en la FLACSO, la exposición también fue montada en la Universidad. El primer premio fue para nuestra compañera Catalina Cajilema de Ecuador mediante el voto mayoritario de los asistentes.

La programación de cine empezó tres días antes. También, tuvimos la gran fortuna de contar con dos presentaciones de películas con sus propios realizadores, *Con la casa en hombros* de Andrés García, Colombia y *Prohibido olvidar* de Edwin Jara, Ecuador.

### **Cuadro N° 6 Resumen eventos FELAA 2011**

<b>actividades</b>	<b>N°</b>
Talleres	2
Ponencias	48
Conferencias magistrales	3



Películas	7
Lanzamiento libros	2
Eventos culturales	4
Asambleas	3
Ferías	2
Salidas de campo	4
Encuentro	1
Total	75

## El próximo año a México

Como ya es costumbre en el FELAA, la asamblea de clausura es quien decide la siguiente sede. Quienes fueron parte de la delegación mexicana expusieron su propuesta y por unanimidad el próximo FELAA 2012 se desarrollará en Ciudad de México, en la Universidad Metropolitana. Los desafíos que tiene por delante la nueva organización deberán igualar o superar lo realizado en Ecuador. Estas consideraciones fueron expuestas en la asamblea de clausura, siendo un compromiso que adquiriría la siguiente sede el garantizar un Foro incluyente, comprometido, una convocatoria amplia y con todas las garantías académicas y logísticas en virtud de una convivencia amable y hospitalaria con todas las delegaciones de la región.

## Conclusión

Así, el FELAA cumplió su mayoría de edad en Ecuador. Madurando desde la propuesta que fue concebida en forma y contenido, el ánimo de quienes estuvimos en la Coordinación General así como en el equipo organizativo de la Carrera y el grupo de Comunicación Social fue propositivo, solidario y consecuente con nuestra realidad como estudiantes de la Carrera de Antropología y con los actores sociales.

Pensamos que los objetivos de este Foro se cumplieron; tuvimos una agenda diversa pero al mismo tiempo rigurosa, esa misma agenda que nos permitió poner en consideración de toda la Comunidad Universitaria el trabajo entusiasta y comprometido que pueden tener los estudiantes capaces de ser voceros de sus propias reflexiones.

El FELAA Ecuador 2011 fue una apuesta a la construcción de una nueva Antropología, que debe inundar los horizontes latinoamericanos, que debe hacer pensar a la Academia desde una mirada más local, menos racional y más humana, desafíos de la Antropología que aún convocan.

Además de los materiales entregados a los participantes al FELAA en el evento, estamos felices de producir este trabajo que será presentado en México y que recogen las memorias, debates y conclusiones de las ponencias, mesas magistrales y salidas de campo, publicadas en este libro y video anexo como testimonio de lo hecho en Quito.

Esta importante experiencia académica en Ecuador, no habría sido posible sin el compromiso y decidido apoyo de la Universidad Salesiana, de nuestros compañeros que fueron parte del Comité organizador, de su Rector, el Padre Javier Herrán, el cuerpo Directivo y sobre todo el Consejo de Carrera de Antropología con el apoyo ineludible de José Juncosa.



## **MESAS MAGISTRALES**

Eduardo Kingman Garcés, Miguel Eduardo Cárdenas,  
Edgar Isch L., Pablo Fajardo, Humberto Cholango,  
Eloy Alfaro, Natalia Sotomayor, María Rosa Cevallos



# **MESA MAGISTRAL 1**

## **Retos y desafíos para la antropología en América Latina**

### **Pensar la ciudad: historia y antropología**

---

Eduardo Kingman Garcés  
(ekingman@flacso.org.ec)

En esta intervención voy a referirme a las relaciones entre historia y antropología urbana partiendo de mi propia experiencia como investigador, en la medida en que me permite organizar algunas ideas de modo relativamente sencillo.

El que continuemos refiriéndonos a lo urbano como algo separado, que compete a las ciudades, en un momento en que lo urbano se ha generalizado (Leeds, Pujadas, Mattos) parece un contrasentido.

La expresión *urbano generalizado* no designa a una red de ciudades que coexisten, sino que se refiere a una red urbana preexistente que pesa sobre los lugares que deben, por su parte, adaptarse a la velocidad de su escala (Mongin: 195).

Lo urbano, lejos de ser un fenómeno exclusivamente geográfico es expresión del proceso creciente de diversificación y multiplicación de los flujos y la formación de gigantescas redes relacionales en movimiento, resultado del desarrollo del capitalismo y su mundialización y del perfeccionamiento de los sistemas informáticos de comunicación y administración de poblaciones. Lo urbano no se explica si no es desde

una comprensión más compleja, sociológica y antropológica sobre las formas cómo se va organizando la sociedad y el territorio a nivel global. Tampoco la generalización de lo urbano puede verse fuera del desarrollo de la *sociedad de control*, como algo que subsume las otras formas de poder, particularmente disciplinarias, sin por eso desplazarlas (Deleuze). Históricamente lo urbano se presenta como fuerza invasiva frente a la naturaleza y a las formas de existencia consideradas no urbanas o poco urbanas: como parte del proceso civilizatorio y de constitución de lo que Debord llama lo *espectacular integrado*.

Ahora bien, aun cuando lo urbano se ha generalizado, no necesariamente se ha desarrollado en profundidad, a no ser en Europa. La urbanización es un hecho relativamente reciente en algunas regiones de América Latina y sus resultados son variados. Todos hemos sido incorporados a la modernidad y a lo urbano, pero no del mismo modo.

Hace muchas décadas José María Arguedas se mostraba preocupado por los efectos disgregadores de la urbanización sobre la vida de los pueblos andinos, y hacía un llamado a desarrollar una antropología de urgencia capaz de registrar lo que se iba perdiendo, pero a la vez intentaba entender las formas, en algunos sentidos fascinantes, de la modernización en los Andes, particularmente en las ciudades. Un estudio coordinado por Rossana Barragán sobre la participación de la población indígena y mestiza en las fiestas de Jesús del Gran Poder, en la Paz, permite ver hasta qué punto las grandes representaciones públicas, como un fenómeno urbano, en los Andes, pueden asumirse como una adscripción a la sociedad del espectáculo.

Es difícil saber cómo nos vamos incorporando a lo *urbano espectacular e integrado*. Todo depende de los flujos, puntos de engarce, conexiones, nódulos en los que nos vemos inmersos o por los que somos atravesados, y de las distintas tradiciones de las que provenimos. De nuestra capacidad de resistencia, adaptación y escape, e incluso, como dice Deleuze, de nuestra decisión de participar o no en los juegos de la sociedad de control. Los efectos de la metropolización y de las redes que se forman alrededor de las grandes ciudades varían de acuerdo a

los distintos contextos. La violencia y la miseria, por ejemplo, acompañan a la urbanización en América Latina, pero, al contrario de cómo se nos mira, no es lo único que nos caracteriza. A diferencia del mundo europeo (pero esto también es un esquema) tenemos la ventaja de que la urbanización no se presenta necesariamente como homogenización, pérdida de vínculos sociales, disolución de las localidades; tampoco respondemos a la urbanización de manera pasiva.

### **¿Tiene sentido seguir hablando de ciudades?**

En sentido estricto, solo se podría hablar de la ciudad como un espacio diferenciado en términos históricos. Sin embargo, la ciudad existe: tiene puntos de concentración y de dispersión, fronteras, espacios interiores, laberintos. Es un lugar de confluencia, al mismo tiempo que de fuga o diáspora, de no lugares: requiere ser estudiado de modo específico, y en eso los métodos etnográficos son tan productivos como los de la geografía o la sociología (Lepetit, 2001). Existen, además, algunas reflexiones sobre la ciudad que no pueden ser desechadas de las discusiones contemporáneas sobre la generalización de lo urbano, aunque sí colocadas en un nuevo plano. Me refiero, particularmente, a debates relacionados con la construcción de lo público, las interacciones públicas y la disputa de los espacios públicos.

Entender el funcionamiento de la ciudad ha implicado el desarrollo de un tipo de preocupación específica, como han mostrado los miembros de la escuela de Chicago, la escuela francesa de sociología urbana y más recientemente sociólogos como Harvey o como Soja. En el caso de la Historia Social Urbana esto no es resultado tanto del desarrollo de la historiografía como del diálogo de los historiadores con las ciencias sociales. Ahora bien, no todos los que se acercan a la ciudad hacen de ella el centro de sus preocupaciones, ni tienen por qué hacerlo: antes que estudiar la ciudad están interesados en ver qué sucede en las ciudades. No es que pasen por alto los condicionamientos de lo urbano, sino que lo ven dentro de una trama de relaciones más amplia. En una carta dirigida a Scholem en la que le explica su proyecto de investiga-



ción sobre París, “capital del siglo XIX”, Walter Benjamin señala que su verdadero propósito es estudiar el fetiche de la mercancía, para lo cual París constituye un espacio privilegiado (de modo semejante a lo que fue Berlín para el estudio del barroco). Para hacerlo realiza infinidad de registros que le permiten producir *imágenes dialécticas* o *iluminaciones* relacionadas las exposiciones universales, los pasajes, la arquitectura onírica, que permitirían tener una imagen de la ciudad en la modernidad temprana y construir algunas hipótesis válidas para su interpretación en el pasado y el presente, pero sin duda ese no constituía el eje de las preocupaciones de este pensador. En realidad la ciudad es percibida por Benjamin como ruinas, las mismas que no puede ser percibida fuera del movimiento de las multitudes. Es su relación con la sociedad lo que da significado a las ciudades. En esa misma carta, Benjamin advierte que los conceptos clásicos de los que se vale no alcanzan a cubrir todas las posibilidades abiertas por la investigación:

No sé qué gran concepto tenía de los estudios que he realizado en el curso de tantos años, pero ahora que vislumbro con un poco más de claridad lo que propiamente tendría que hacer, este concepto es muy pequeño. Múltiples cuestiones están sin resolver. En cualquier caso estoy tan familiarizado con la literatura correspondiente, llegando hasta sus *bajos fondos*, que antes o después se encontrarán los instrumentos para darles respuesta... (Benjamín, 2007: 916).

La investigación, tal como Benjamin propone, solo puede desarrollarse a partir de un diálogo permanente entre la teoría, el archivo y el trabajo de campo, así como mediante desplazamientos continuos en las perspectivas de análisis. Pero todo esto nos llevaría a otro debate relacionado con el trabajo del antropólogo y del historiador.

## **Ciudad y modernidad en los Andes**

Cuando empecé a investigar, mi interés por lo urbano era absolutamente marginal en el contexto de la reflexión histórica y antropológica sobre los Andes. La mira de la investigación en Ecuador estaba puesta en las transformaciones agrarias y en los cambios que eso provocaba

en el gobierno de poblaciones, así como en las estrategias de resistencia indígenas y campesinas (Guerrero, Martínez, Ibarra, Trujillo, Prieto, entre otros). Esto se entiende por el peso que, hasta hace relativamente poco tiempo, tenía el sistema de hacienda en la forma como se definía el desarrollo capitalista y cómo se configuraba la sociedad. Me refiero al carácter poscolonial de ese desarrollo y a las condiciones de dominación étnica que atravesaban el conjunto de las relaciones sociales. Es cierto que las grandes separaciones entre el mundo blanco mestizo y el mundo indígena (o lo que a partir de Ranciere podríamos denominar “particiones de lo sensible”) funcionaban tanto en la ciudad como en el campo; pero, por razones que no me explico, las reflexiones sobre la ciudad fueron, hasta hace no mucho, marginales. Lo poco que se hacía en historia urbana estaba en manos de los arquitectos y se relacionaba con lo urbanístico y lo patrimonial. Mi criterio, en ese entonces, era que del mismo modo como no se podía entender la ciudad sin el campo, tampoco era posible lograr una imagen completa del funcionamiento de una época si se dejaba de lado las urbes, con sus especificidades geográficas y sociales. Pero esto también podía ser visto en relación al futuro, al desarrollo de la urbanización y la metropolización y la necesidad de entenderlas desde su momento mismo de despliegue. Lo que interesaba no era tanto entender el funcionamiento de las ciudades sino el lugar que ocupaban en la configuración de formas de dominación y de resistencia.

Las cosas han cambiado en los últimos años, en parte porque lo urbano se ha generalizado, hasta hacer que pierda sentido hablar de campo y ciudad como realidades separadas, a no ser como parte de un juego de representaciones marcado por el poder. Las investigaciones en el ámbito de la sociología y la antropología rural muestran que un alto porcentaje de los recursos de los que vive la población campesina son urbanos, a más de que buena parte de ella mantiene un doble domicilio entre la ciudad y el campo. Al mismo tiempo, los consumos urbanos han colonizado o tienden a colonizar el mundo rural. Se trata de un proceso creciente de urbanización del campo, o de cercamiento del campo por la ciudad. Todo esto ha conducido a un relativo auge de los estudios de las ciudades, en detrimento de los agrarios, lo cual constituye, igualmente, un despropósito cuando se trata de nuestros países.

En realidad, para pensar lo urbano tenemos que entender las relaciones y los flujos ciudad-campo y no solo las ciudades. Y algo semejante sucede con los fenómenos sociales y culturales. En el caso de los Andes, esa relación sigue gravitando sobre la forma como definimos el espacio social. En contra de lo que sostiene la sociología del primer mundo, nos atrevemos a afirmar que la extensión de la mancha urbana no significa necesariamente urbanización en todos los sentidos. Mary Louis Pratt sostiene que a diferencia de Europa en donde la modernidad se relaciona con el desarrollo de una estética urbana, en América Latina los proyectos estéticos de la modernidad fueron predominantemente no-urbanos. De algún modo esto puede aplicarse a la cultura popular y su red de santuarios rurales.

Por otro lado, lo urbano fue concebido como un proceso abarcador, que iba más allá de las ciudades, incluso en el contexto predominantemente agrario de los Andes de los siglos XVIII y XIX. El campo y la ciudad no constituían realidades totalmente independientes. Las indagaciones que desde hace un tiempo se ha hecho sobre las ciudades andinas, empezando por los trabajos clásicos de Rosana Barragán, Bruke Larson, Alberto Flores Galindo, Marisol de la Cadena, Frank Salomon, Martín Minchón, muestran cómo en ese mundo colonial y republicano, aparentemente europeo, llamado ciudad, se daba un constante trajín de población rural que la abastecía y la servía. La ciudad no puede existir sin esos recursos, pero además, en términos más bien culturales, lo que los historiadores registraban era que esa ciudad que se asumía como letrada, tenía al interior de ella los “otros barrios”, no letrados. Pensándose europea, estaba atravesada por el constante trajín de gente no europea. Del mismo modo, la población campesina estaba estrechamente relacionada con redes de mercados, ferias, santuarios que hacían de umbrales o puntos de contacto entre el campo y la ciudad.

Lo que intentaba en *La Ciudad y los otros* era ver cómo se constituía la modernidad en los Andes, y más específicamente en las ciudades, tomando como referente el caso de Quito. Partía de la sospecha de que, si bien, la sociedad y la economía en el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX dependían fuertemente de su relación con el sistema de ha-

cienda, existían ciertas especificidades propiamente urbanas, resultado de la concentración de poblaciones, la constitución de clases sociales y la formación de nuevas relaciones y campos de fuerzas. A diferencia de lo que sucedía en el agro la ciudad en su conjunto debía ocuparse de la organización de los abastos, evitando la escasez y el alza de los productos, el funcionamiento de los oficios y las obras públicas, el amparo de los pobres y la vigilancia de las poblaciones, la salubridad pública y el control de las pestes. Aun cuando en términos estructurales campo y ciudad obedecían al mismo ordenamiento social, la ciudad se regía por discursos y prácticas propias, orientadas a organizar el espacio, orientar los flujos y normar las relaciones de los ciudadanos entre sí y con los no ciudadanos. Pero además en las urbes se van constituyendo sectores sociales modernos independientes del propio sistema de hacienda.

Era en la ciudad, y no en el campo, donde el Estado hacía los primeros ensayos de concentración de aparatos como la escuela o el sistema policial. Sin embargo, aún en ella, el Estado requería de otros dispositivos descentralizados y personalizados de control a cargo de las órdenes religiosas, los curas párrocos, los gremios, las organizaciones de beneficencia pública, la familia y las redes de parentesco. Una ciudad es un espacio condensado, tanto en términos espaciales como sociales, a diferencia del campo, en donde lo característico es la dispersión. Al mismo tiempo, una ciudad da lugar a una circulación mayor y a una cierta pluralidad de intercambios. En los mercados, por ejemplo, funcionan otros códigos y maneras de hacer que ponen en cuestión (aunque sea de modo pasajero, fugaz o subliminal) la hegemonía aristocrática.

### **¿Pero de qué tipo de modernidad hablamos?**

En términos históricos, la modernidad fue ante todo un fenómeno urbano relacionado con el crecimiento y expansión de las ciudades, dinamización de la vida económica y social y cambios en la vida cotidiana. Sin embargo, esto no siempre coincidió con transformaciones significativas en términos sociales o de construcción del sujeto moderno, algo que en el caso del Ecuador estuvo relacionado con el peso de la

hacienda y del sistema patriarcal sobre la vida social y con la hegemonía que mantuvo por largo tiempo la cultura aristocrática. Los cambios en la arquitectura y en la urbanística, asumidos como signos de modernidad, no coincidieron con una democratización de los espacios sociales. Tampoco la urbanización terminó con la servidumbre aunque amplió los lazos clientelares y de dependencia mutua más allá de los círculos restringidos de la dominación doméstica.

Es cierto que la modernidad de las élites no es equivalente a la modernidad de los sectores populares. La ampliación de los flujos, la diversificación del mercado y del consumo, la movilidad social y de poblaciones, dio lugar a nuevos juegos de relaciones en los que participaron activamente indígenas y mestizos andinos. Estos espacios no estuvieron exentos de violencia pero funcionaron como circuitos paralelos en los que se dio cabida tanto al comercio popular como a los consumos populares. Al mismo tiempo los sectores medios desarrollaron sus propias disputas en el espacio social, político y cultural. Existen distintos planos de la realidad, sujetos a sus propias temporalidades, que deben ser analizados al momento de entender las diversas modernidades que vivieron y viven nuestras ciudades. Y en esto no caben modelos abstractos: las clases no existen como estructuras acabadas más que en la teoría; en la vida diaria son mucho más dinámicas y cambiantes de lo que nos imaginamos.

Lo que buscaba entender dentro de esta modernidad andina, era cómo se habían constituido en las ciudades una serie de mecanismos disciplinarios y de control de poblaciones relacionados con la salubridad pública, la planificación y el ornato. Tengo la sensación de que el peso de las lecturas foucaultnianas sobre América Latina ha estado del lado de la instauración de aparatos biopolíticos y disciplinarios, pero se lo ha hecho de manera mecánica, como si se tratara de un modelo abstracto aplicable a cualquier situación, contradiciendo en esto las propias indicaciones de Foucault con respecto a su obra. Parte de mi preocupación ha sido saber si esas nociones, que han sido desarrolladas a partir de casos europeos, ¿tienen alguna validez en nuestro contexto? ¿Qué forma toman los modernos dispositivos de poder en sociedades

como las nuestras? ¿Cómo los mecanismos disciplinarios funcionan en contextos poscoloniales?

Por un lado las nociones desarrolladas por Foucault, Deleuze y más recientemente por Agambem y Esposito, son importantes para mostrar procesos relacionados con el poder, que comienzan a desarrollarse en el siglo XVIII, sobre todo en Europa; pero no menos importante es saber cómo funcionan estas realidades en los Andes. Aunque se trata de un problema conceptual voy hacer referencia a algunas imágenes entresacadas del material de archivo, las mismas que nos conducen a sopesar lo que asumimos como referentes teóricos de análisis. Cuando estábamos estudiando el hospital San Juan de Dios, por ejemplo, nos topamos con situaciones aparentemente contradictorias, ya que mientras las monjitas de la Caridad y los médicos franceses traídos por García Moreno, hacía 1870, trataban de instaurar un orden arquitectural propiamente moderno, los administradores del San Juan de Dios, se quejaban de que la gente pobre que acudía al Hospital, no respetaba ninguna reglamentación: levantaba tendales en los patios, vendía cosas, traía comida, organizaba festejos; los enfermos salían con sus mantas a recibir a sus visitas y se recostaban afuera. Todo esto contradecía un orden hospitalario. Ese tipo de imagen es frecuente en distintas situaciones públicas en las que participan sectores populares y nos conducen a pensar que por lo menos durante el siglo XIX y parte del XX, se trataba de instaurar mecanismos disciplinarios pero la sociedad se resistía a ser disciplinaria. Y la misma sospecha surgía al examinar las formas como se constituían las relaciones cotidianas entre los grupos sociales: aun cuando las ideas de orden, de ornato e higiene buscaban marcar separaciones dentro de la vida social, diferenciando, entre otras cosas, los espacios en el mundo de los mercados, los oficios y los trajines callejeros, pero también de la religiosidad y de los festejos populares: eso no siempre era posible.

Es difícil, en el cortísimo tiempo de que dispongo, dar ejemplos de ese constante cruce de fronteras que en términos de indagación historiográfica, nos lleva a pensar que la llamada ciudad señorial era, en realidad, una ciudad cruzada por otras dinámicas que conducían al desdibujamiento constante de sus tramas. De alguna manera, Bolívar

Echeverría había reflexionado sobre esto para el siglo XVII, incorporando una entrada filosófica a los avances realizados por los historiadores mexicanos, pero hablaba de un encuentro civilizatorio (como mestizaje, o como forma de constituir una Europa americana) entre el mundo blanco mestizo y el mundo indígena. A mí me da la impresión de que, por lo menos para el siglo XIX (y aún antes, en el XVIII), el proyecto barroco se había disuelto para las élites; estas estaban soñando en un mundo moderno occidental, en un mundo purificado de los elementos de yuxtaposición y mezcla que constituían el barroco. Sin embargo, durante el XIX y gran parte del XX tuvo un fuerte peso el barroco popular; yo diría que el barroco se reconstituye como un barroco popular, como este mundo de pliegues, hibridaciones, de incorporaciones y puntos de fuga, y que esto se da fundamente alrededor del intercambio recíproco y del mercado popular como un espacio que une el mundo de la ciudad con el mundo del campo, las tradiciones antiguas con las nuevas. No estoy hablando de espacios idílicos sino paralelos, en el contexto del desarrollo de la modernidad.

Este es un primer escenario en el que intento moverme y está basado principalmente en trabajo de archivo, concebido no como “búsqueda de la verdad” o de “la continuidad de la historia” (Algo contra lo que nos alerta el mismo Benjamin: 478) sino como una estrategia orientada a producir elementos referenciales, imágenes, “puntos de partida” distintos relacionados con la constitución del poder, la configuración de las clases bajo condiciones poscoloniales. La historia nos proporciona criterios para comprender la forma como funcionamos contemporáneamente. Pero para esto hay que problematizar el pasado, en lugar de intentar construir un *continuum* entre el presente, el futuro y el pasado (Progreso, Patria, Revolución).

El otro escenario es el de la memoria social, y lo hemos ido construyendo recientemente en FLACSO. Se trata de un grupo poco formalizado, convencido de que no se puede hacer ni historia, ni antropología, y ni siquiera un trabajo universitario, de modo artesanal, aunque sabemos que eso no es de por sí suficiente para desarrollar un pensamiento crítico. La investigación social urbana supone un trabajo de equipo y lo

que hemos ido construyendo son pequeñas entradas etnográficas, historias de vida, búsquedas en determinados fondos históricos, con el fin de adentrarnos en los recodos de la ciudad, poder comparar, atar cabos, comenzando por el mundo popular y el mundo indígena en la ciudad<sup>1</sup>.

Como parte de eso hemos realizado una primera aproximación al barrio de San Roque, en la medida en que se trata de un espacio sobredimensionado como lugar de la memoria y al mismo tiempo estigmatizado como sucio y peligroso. Para nosotros hay una contradicción en que se lo valore como lugar fundacional, indígena y mestizo, e incluso como barrio libertario, retomando los levantamientos del siglo XVIII que partieron de San Roque, y al mismo tiempo se muestre poca sensibilidad con respecto a sus pobladores actuales. Al construir la memoria de ese modo se realiza poca investigación de archivo, en realidad se trata de un uso arbitrario de la memoria, destinado a la construcción de imágenes heroicas, relacionadas con lo popular, en un contexto en que se requiere ampliar el panteón de la patria. Lo realmente extraño es que sea justamente ese tipo de barrios, dimensionados en términos de memoria social, los que son objeto de políticas de seguridad. Por un lado, San Roque se convierte en objeto de deseo, por otro se lo estigmatiza como espacio peligroso.

Nuestra tesis es que existe una relación no explícita entre las políticas de protección y salvaguarda del patrimonio, la construcción de imaginarios del miedo y las políticas de desplazamiento de poblaciones. San Roque es una zona límite o frontera entre la parte regenerada del centro histórico y las llamadas áreas degradadas (en el sentido físico y de composición social) En ese sentido se constituye (o tiende a cons-

---

1 Me refiero, entre otros, a los trabajos de María Augusta Espín y Cristina Solís sobre clases medias, Erika Bedón sobre niños indígenas en la ciudad, Lenin Santacruz sobre carpinteros, Irina Verdesoto sobre teatreros populares, Abraham Azogue sobre indígenas en la ciudad, Patricia Bonilla, Nila Chávez sobre marginalidad y seguridad, Juan Toledo y Lucía Durán sobre patrimonio, Ana Carrillo sobre balnearios populares, Leonardo Zaldumbide sobre la administración de la muerte en Quito.



tituirse) en una avanzada de conquista, en el proceso de *centrifugación* de la zona, al igual que otros espacios en Bogotá, Lima, Salvador-Bahía, ciudad de Guatemala. Y lo que nosotros percibimos es cómo, al mismo tiempo que San Roque es concebido como un lugar peligroso, desde la vida popular, y fundamentalmente la vida popular indígena, San Roque es un espacio hospitalario, porque es el lugar de entrada a la ciudad (umbral o frontera) donde la gente indígena se siente como en comunidad, tiene un espacio de trabajo relacionado con el mercado, organiza sus propios mecanismos de habitabilidad, protección y seguridad y busca reconstituir elementos de su cultura en un contexto de modernidad urbana del que han pasado a ser parte.

## **Bibliografía**

- Benjamin, Walter  
2007 *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Mongin, Oliver  
2006 *La condición urbana*. Buenos Aires: Paidós.

# Retos y desafíos para la antropología en América Latina

---

Miguel Eduardo Cárdenas Rivera  
(migueleduardozp@gmail.com)

Un saludo a los compañeros y compañeras latinoamericanas que están en este salón. Un agradecimiento al comité organizador de este décimo octavo foro de estudiantes de Antropología y Arqueología de América Latina y un saludo para las autoridades de la facultad de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana. Como ustedes bien saben, el salón en el que nos encontramos lleva el nombre de Fray Bartolomé de las Casas, este sacerdote dominicano que fue un promotor de la defensa de los derechos humanos de los indígenas confrontando la forma cómo los conquistadores los trataban, como objetos, como cuerpos, en que ellos no reconocían la existencia de un alma en estos indígenas.

Fray Bartolomé guarda la tradición, en su momento, de cuatro siglos de una comunidad religiosa que es la dominicana, que fue fundada por Tomás de Aquino, un profesor de filosofía de la Universidad de París en el siglo XIII. Ustedes recordarán que Tomás de Aquino fue quien en su “Suma Teológica” hizo un planteamiento sobre el bien común y Tomás de Aquino utilizaba la categoría de “El común”, o sea la base social y se refería al “bien común” como aquello que es de todos y no es de nadie. Y en su libro la “Suma contra gentiles”, Tomás de Aquino dice que si el gobernante no respeta o no aplica el bien común, ese gobernante puede ser sometido al magnicidio. Fidel Castro en su famosa defensa contra el régimen de Batista en 1954 alude al pensamiento de Tomás de Aquino para justificar ante el régimen dictatorial de Batista su levantamiento

del año de 1953. Esta tradición de la comunidad dominica va a ser recogida también por dos sacerdotes dominicos que son en primer lugar Tommaso Campanella, quien ideó una ciudad comunista en su texto “La ciudad del Sol” y también Tomás Moro quien hizo una profunda crítica a los poseedores del dinero, a los especuladores en su obra “La Utopía”, entonces sirva esta introducción para rememorar la memoria de Fray Bartolomé de las Casas.

El punto que vamos a tratar es el de los retos de la antropología contemporánea: llegamos allí a un punto central y es el de cómo entender la antropología como un problema de la cultura, como rasgo del comportamiento humano, de la vida en sociedad, en una etapa en que el hombre no solamente destruye la naturaleza y por tanto se destruye a sí mismo, sino que el hombre en su comportamiento también impide el funcionamiento de la sociedad. Vivimos una crisis antropológica de depredación de la naturaleza y de impedir el funcionamiento de la sociedad como colectivo y sobre esta base tendríamos que repasar dos conceptos básicos para definir este reto de la antropología. En primer lugar el concepto de estética y en segundo lugar el concepto de libertad. La hipótesis que manejo en esta exposición es que la antropología tiene que posesionarse como una relación de interdisciplinariedad en que tiene que asumir como categorías duras la estética y la libertad, la primera, en el sentido de lo bello, de lo sublime, de aquello que sirve de derrotero para la orientación de la búsqueda de la vida en sociedad que es precisamente la estética; y la libertad, que la entendemos como la búsqueda de la realización plena del ser humano en su consideración individual, o sea reivindicamos el concepto de libertad en el sentido de libertad individual para criticar la concepción de la ideología liberal sobre la libertad según la cual mi libertad llega hasta donde llega la libertad del otro. De nuestra forma antropológica de asumir la libertad pensamos que si hay un solo ser humano que no sea libre, ninguno de nosotros puede ser libre: la libertad es una libertad que se ejerce en la búsqueda de la realización individual, -reitero ese punto- y en el pleno respeto de la libertad social, es decir, de la libertad colectiva.

Y esta posibilidad antropológica de asumir las categorías básicas de estética y libertad implica un reto fundamental para la antropología, el cual es tener la capacidad de relacionar el mundo de las ideas, esto es el mundo de lo abstracto con el mundo de los hechos, es decir el mundo de lo concreto. Desde el punto de vista del comportamiento humano de la vida en sociedad necesitamos seres con una capacidad estética y una vocación libertaria que logre integrar el mundo de las ideas con el mundo de los hechos, ligar lo abstracto y lo concreto para sustentar una crítica al solipsismo propio del sistema capitalista, como expresión del subjetivismo y del individualismo. Ustedes saben que el solipsismo, como doctrina filosófica, asume como creencia aquello que cada individuo cree que es la realidad, es una forma de subjetivismo y de individualismo que riñe de esta forma como una visión antropológica que busca la estética y la libertad.

Pero además, en términos de desafío, es preciso entender esa relación entre la ética, la moral, la filosofía, la psicología, la sociología y el rol que cumple la antropología como articulación científica en el mundo de las ideas, en el mundo de lo conceptual y lo abstracto, para confrontar el mundo de lo concreto, que en nuestra etapa histórica, —el mundo de lo concreto— está definido por el poder del dinero, por el lucro con base en la explotación, en la fórmula establecida por “El Capital” de Carlos Marx. En este sentido el mundo de lo concreto implica para la antropología una crítica a la civilización burguesa y busca reivindicar el humanismo y el bien común y para este efecto es muy importante hacer una referencia al Manifiesto Comunista en el apartado esclarecedor —que por cierto se pasa por alto—, sobre el llamado socialismo feudal, pero además se requiere apuntalar la idea anarco-comunista como crítica al concepto de Estado, de manera directa, sin sutilezas. Entonces dentro de esa perspectiva de apuntalar una crítica al concepto de Estado para reivindicar la estética y la libertad, tal como lo expuso en la mañana de hoy Eloy Alfaro en su disertación sobre las tesis de la historia de Walter Benjamin —aplicada a las condiciones propias de América Latina—.

El segundo punto es hacer una reflexión sobre lo siguiente: desde el punto de vista antropológico algo está pasando, algo anda mal y algo

va mal, veamos: algo está pasando, me refiero al afán de acumular, al afán de poseer al soy en cuanto tiempo. La persona no vale por lo que es sino por lo que tiene, esto desde el punto de vista de la antropología es lo que se llama la crisis civilizatoria. Vivimos una etapa de reificación, de cosificación, que conlleva el segundo punto y es identificar algo que anda mal, que es la inaplicación del principio de humanidad, el reivindicarnos como seres con una posibilidad ética de hacer lo que nos place, de reivindicarnos como seres humanos, de potenciar la plena expresión de nuestra individualidad, de usar no solamente la razón y la memoria, sino fundamentalmente la imaginación y poner nuestro cuerpo a prueba en esa capacidad de integrar imaginación, racionalidad y, obviamente, memoria.

Y el tercer punto es que algo va mal. Algo va mal, es ese fenómeno en que una ínfima parte de la población mundial, el 3 % posee el equivalente al PIB de los países atrasados de Asia, África y América Latina. Este no es solo un reto de la economía, de cómo resolver el problema de la concentración, sino, desde el punto de vista antropológico, hay que abrir el interrogante ¿por qué los seres humanos aceptan esta realidad oprobiosa en que miles y miles viven en la abyección? Ese fenómeno que se conoce como la “plutomanía”, que significa una alienación mental, en la que el enfermo cree ser muy rico o aspira a ser muy rico; plutomanía, osea, la manía por el dinero. Pero también encontramos el fenómeno de la plutonomía, que proviene del inglés *plutonomy*, que es la concentración llevada al extremo. La plutonomía designa un tipo de economía que es significativamente influida por los muy ricos. Según el grupo Forbes, en una plutonomía el crecimiento económico es potenciado y consumido por la riqueza de la clase más alta de la sociedad. La plutonomía hace referencia a un tipo de sociedad en la que la mayor parte de la riqueza es controlada por una minoría, que siempre decrece como tal. El crecimiento económico de la sociedad es dependiente de las fortunas de la minoría adinerada. Entonces, la reflexión antropológica es: ¿por qué la antropología se ha dejado ganar tanto terreno por parte de esta modalidad de pensamiento y comportamiento que lleva a una forma *in extremis* a las reglas del capitalismo? O sea, ni siquiera es neoliberalismo, es una fase más avanzada del neoliberalismo, en la

que el individuo padece de una forma de exuberancia irracional, una *potentia rudendi* como oíamos esta mañana en la exposición de la colega chilena; es una exuberancia irracional, compelida por el efecto libidinal del dinero, entonces la pregunta nuestra es –ya pasando a la antropología política– ¿cómo combatir esa gente? esto es un reto interno de la antropología política: ¿cómo vamos a acertar en enfrentar a ese grupo poblacional que no es más que el 1% de la población mundial que hoy se estima de siete mil millones de habitantes, o sea ¿cómo combatir esa modalidad de comportamiento, basada en la maldad desde el punto de vista de perspectiva humanitaria o de principio humanitario? En estos términos entonces podemos decir que hoy vivimos una fase en la que el capitalismo cuestiona la capacidad científica de la antropología pues ha llevado a una exacerbación cuatro componentes, que son, primero: el todo vale. Segundo: todos contra todos. Tercero, la ley del más fuerte. Y cuarto: la *ley de hierro* de la acumulación y la concentración, basada en una noción del tiempo, que explicaba Eloy Alfaro esta mañana, noción mecánica del tiempo, en la que el tiempo siempre va hacia adelante. Una inmediatez, una celeridad, en donde la lentitud riñe con la acumulación de capital, con los avances tecnológicos, en forma de depredación de la capacidad de humanización por parte de la clase trabajadora y en una crisis de la antropología –podemos decir de la antropología de un sector específico de la sociedad que son los intelectuales–, cuya tarea está concentrada en elaborar el discurso legitimador del régimen. La intelectualidad ha perdido su capacidad crítica de cuestionamiento. Este es otro reto fundamental de la antropología. Son intelectuales, ya a la izquierda, ya a la derecha, intelectuales que fueron de la izquierda y ahora se ubican en la derecha, cuya función es elaborar el discurso legitimador del régimen.

Finalmente, quiero hacer un recuento de algunas claridades actuales, que pueden servir como puntos de acuerdo para la acción, como un reto de los antropólogos y que vienen, obviamente, de ese esfuerzo de transdisciplinariedad de la antropología, con relación a la psicología, a la ciencia política, al derecho, a la economía y a la sociología, entonces podemos señalar nueve puntos:

El primer punto es el de la libertad, la cual solo es posible lograrla, como tarea que se impone el propio individuo, en una dinámica social y estructural, en otras palabras, la libertad nunca vendrá como resultado de una revolución que lideran unos pocos, la libertad en un proceso de construcción colectiva, de individuos plenos, con plena capacidad ética y estética.

Segundo, el problema de la realización individual implica asumir una serie de valores individuales tales como el amor propio, es decir, la reivindicación de la condición del individuo, de su potencialidad subversiva, los cuales involucran la vida y la libertad, que son dos categorías que se complementan, pero que también crean un conflicto.

Tercero, el sobrevivir como unidad única y diferenciada (del yo en este mundo), que nos quiere terminar de convertir en seres corrientes y homogéneos, esta confrontación depende de la capacidad de acción política e identidad que tenga cada individuo, y a la vez que tenga el colectivo.

Cuarto, es necesario impulsar la organización de acciones tendientes a defender la soberanía de los países de América Latina, principalmente, por el problema que vivimos durante el último siglo y medio, dado el comportamiento del Estado estadounidense como un comportamiento imperial, que se expresa a través de la función de las empresas transnacionales, cuya función está clara y consiste, no solamente en extraer nuestros recursos naturales, sino de decidir políticas económicas y montar y tumbar gobiernos.

Quinto, en el neoliberalismo, en su fase actual, el Estado no desaparece, sino que asume un rol importante de carácter estratégico para el capital, tanto en la economía, como en el control de la sociedad a través de la violencia.

Sexto, los pueblos nativos o las etnias de origen precolombino, no solamente de nuestra América, sino de diferentes rincones del planeta, conciben la tierra como una madre, como un ser protector que primero da abrigo a sus hijos y luego los alimenta. Esta es una lección muy importante para desprendernos de la cultura occidental.

Séptimo, la soberanía alimentaria es una responsabilidad de todos y no solo de quienes cultivan los alimentos, sino también de quienes los consumen.

Octavo, la mundialización del capital, en su actual fase de lucha contra el terrorismo, ataca el ejercicio de la rebelión y se contrapone a las luchas de las comunidades locales, en el ámbito internacional y nacional, esto es el problema de la gestión de territorio en el que tanto énfasis hacen las comunidades locales, particularmente la experiencia de la comunidad de los Nasa al norte del departamento del Cauca en Colombia.

Y punto noveno, para finalizar, la combinación de las formas de lucha se convirtió en una táctica impropia y por ello de lo que se trata es de desplegar todos los esfuerzos necesarios para romper con la concepción del Estado.

- Mi pregunta va para el profesor Miguel, respecto al último punto que mencionó de las formas de lucha y respecto a la concepción del Estado, quería pedirle que nos explicara un poco más detalladamente lo que va con ese punto.
- Mi pregunta va hacia el expositor Miguel Eduardo mencionó un punto acerca de proveer un bien común, mi duda iba en cómo reivindicar este bien común teniendo en cuenta, que tan solo en América Latina, ahorita que estamos en el foro de América Latina esta multi-inter-pluri cultural, si tan solo en el caso mejicano de cuestión de los indígenas es darle la prioridad a los zapotecas o es darle prioridad a los naguales, en el caso mexicano, obviamente, en cada país ha de haber bien común en todos. ¿Cómo reivindicar este punto de este bien común?

Miguel Eduardo Cárdenas: Muchas gracias por las preguntas. Desde el punto de vista de reflexión de la antropología política habría que preguntarse lo siguiente: es sobre las prácticas políticas, a un lado, un grupo de rebeldes se levanta en armas para resolver el problema social y al otro lado un grupo maquiavélico desarrolla la capacidad de mentir, de intrigar y asesinar, digamos en términos de práctica política,



de lo que se trata es de crear una élite y una contraélite y la posibilidad de la contraélite de suplantar a la élite y desde el punto de vista de la categoría subversión, la subversión implica suplantar un orden por otro, en el sentido integral del término orden, o sea una subversión no puede ser un movimiento a medias y la experiencia histórica muestra como un grupo de rebeldes que empuña las armas y asume el poder en primer lugar suplanta a la élite y comienza a aplicar los mismos métodos de la élite, o sea incurre en el maquiavelismo, y esa forma de práctica política suplanta la acción política colectiva, en la forma como Tilly explica la acción política colectiva u en otros términos se puede explicar el problema en el sentido de que esa acción heroica, sacrificada, de personas que aspiran a una forma de martirología impide la acción de masas – para usar esa categoría–, y cuando hablamos de masa la categoría que se usa es la que desarrolla Elías Canetti en su obra “Masa y poder”. Eso en cuanto a la lucha armada.

En segundo lugar en cuanto al problema del Estado, ustedes saben bien que en términos de teoría constitucional el Estado es lo general, o sea, recoge la tradición del pensamiento hegeliano sobre la filosofía del Estado y del derecho, pero en la realidad el Estado es una creencia, es un fetiche que se acompaña del mito de la violencia legítima, un artilugio en virtud del cual el Estado goza de un poder que se edifica en la violencia legítima, pero en la práctica el Estado es la concentración del poder privado, entonces los que llegan al poder del Estado desde la izquierda, allá se quedan y por otro lado el socialismo del siglo XX y del siglo XXI ha mostrado ser una prolongación del capitalismo. Por tanto, en términos de antropología política y de ciencia política, esta es una reflexión que es necesario profundizar.

Sobre el segundo interrogante sobre cómo proveer el bien común y cómo reivindicar el concepto del bien común frente a las comunidades étnicas, lo que es claro es lo siguiente: en primer lugar, el bien común es una categoría moral que a lo largo de siete siglos no ha logrado convertirse en categoría económica, o sea la ciencia de la economía no ha logrado un desarrollo teórico en esa relación entre moral, ética y economía, de asumir, de recoger y de aplicar en economía esa categoría de

bien común, puede ser un mecanismo de acercamiento las formas por ejemplo de sistema cooperativo, de apoyo mutuo, etc., o la categoría más reciente de economía social que es una categoría que implica que las relaciones de producción e intercambio eliminan el valor de cambio, o sea, el intercambio se da sobre la base del valor de uso, pero se eliminaría el valor de cambio, esa relación de ciencia económica entre valor de uso y valor de cambio implica en términos de economía social suprimir la categoría valor de cambio, pero esto es un reto para los economistas que hasta ahora no se ha podido concretar.

En segundo lugar, ustedes saben que en las etnias nuestras, la tierra no se separa del cuerpo, si se quiere, la tierra es una prolongación del cuerpo o el cuerpo es una prolongación de la tierra, esa es la categoría del *Abya Yala* o de la *Pachamama*, entonces en una comunidad indígena la tierra, el agua, el fuego y el aire son propiedad común, son bien común; por otro lado, en términos de administración pública, es muy importante avanzar en una categoría que es la que se denomina gestión del territorio y desarrollo local, para lograr la separación –y con esto uno las dos preguntas– entre la categoría de Estado como creencia y la disciplina científica de la administración pública, en tal forma que en la actualidad sobre los avances en una disciplina que es la geografía social o geografía humana –con la inspiración del anarquista francés Eliseo Reclus, quien fue el fundador de la geografía en Colombia–, se ha venido desarrollando una nueva concepción de gestión de territorio en la que es necesario avanzar en una concepción en el sentido de si así como el agua y el aire, –obviamente que se está avanzando en la privatización del agua–, son propiedad común lo mismo debería suceder con la tierra, mientras no resolvamos el problema de la apropiación privada de la tierra, pues obviamente que no podremos poner en práctica esa categoría del bien común.

¡Muchas gracias!

Quito, 18 de julio de 2011



**MESA MAGISTRAL 2**  
**Antropología, derechos y naturaleza**  
**visiones no civilizatorias**

**Antropología, derechos y naturaleza**  
**visiones no civilizatorias**

---

Edgar Isch L.  
(edgarisch@yahoo.com)

## **Introducción**

La Antropología tiene una historia de agudas transformaciones que posiblemente harían que los iniciadores de esta rama del saber, sobre la que se sigue discutiendo su grado de cientificidad, dudarán si guarda relación con el trabajo y las intencionalidades que le dieron origen. La transformación más importante se refiere a que pasó desde ser la disciplina que impulsaba “la civilización”, hacia la disciplina que reivindica las “otras civilizaciones”, e incluso cuestiona ese término.

La definición de civilización y la carga eurocentrista que mantiene, guarda relación no solo con el hecho de tratarse de una ciencia aún en formación, agudizando su carácter como producto histórico, sino también con las distintas perspectivas epistemológicas que plantean relaciones diversas entre lo que tradicionalmente ha sido llamado sujeto y objeto de la investigación.

La definición de civilización: ¿es útil en nuestros días? Es una pregunta válida en momentos en los cuales se cuestiona el carácter colonizador de cualquier intento de imponer una cultura sobre otras y la idea misma de desarrollo que está adherida a la definición de civilización y que justifica plantearse la existencia de “sociedades superiores” a otras.

Tomando en consideración que al hablar de pueblos y culturas el “objeto” es una composición humana, cruzada por lo objetivo y lo subjetivo, interviniente y con capacidad de tomar decisiones, la respuesta a esta relación no puede tener otro punto de partida que no sea el de la dialéctica. Por otra parte, hay que valorizar la necesidad de un sincero diálogo de saberes, recordando con Fals Borda, que se plantea: *“la obligación de comunicarse y saber comunicarse, en los idiomas, en formas que rompan el aislamiento”*.

Aislamiento que, como tal, se presenta en los dos lados de una relación dialógica, más aún, se pretende deconstruir relaciones interculturales, las mismas que sólo pueden ser reales entre iguales. Desde el punto de vista de los derechos humanos esto conduce a una aparente paradoja, pues se trata de defender, al mismo tiempo, el derecho a la igualdad como seres humanos y, por otro lado, el derecho a la diferencia como culturas y como individualidades.

Este tipo de debates ha traído para la antropología una gama de respuestas que van desde el etnocentrismo hasta el relativismo cultural absoluto. Dependiendo de cuál sea nuestra ubicación de esas respuestas tendremos una visión de plurinacionalidad que, en el caso del Ecuador, está constitucionalmente reconocida pero que es un campo en construcción para que la vivencia de la plurinacionalidad sea un hecho cotidiano orientado por los derechos colectivos e individuales.

Retornando al campo epistemológico, esto implica superar los esquemas positivistas de la ciencia y revalorizar lo cualitativo como centro del análisis etnográfico, por encima de las referencias cuantitativas que se sirven de soporte.

## Sociedad y naturaleza

La visión tradicional dominante ha sido la de ubicar a la sociedad y la naturaleza como opuestos. En ello existe un fuerte peso de la moral judeocristiana que, consideraría al ser humano como el “rey de la creación” y por lo tanto un ser extraño a la naturaleza, superior a ella y en condiciones de dominarla sin preocupación por los resultados posteriores, pues “ya Dios proveerá”.

Visiones culturalistas nos plantearon, por el contrario, que la cultura es nuestra “segunda naturaleza”, manteniendo criterios basados en estructuras pretendidamente estáticas y en el determinismo geográfico como una condena que determinaba incluso nuestra psicología. La oposición hombre-naturaleza se mantuvo en firme aunque en algo cambió la forma en que se expresaba la relación entre estos dos aspectos de la realidad.

A partir de estas visiones algunos plantearon cosas semejantes al “retorno al buen salvaje”, haciendo una mitificación de lo indígena y colocando sus culturas por encima de las occidentales, suerte de revanchismo que, como toda mitificación, no enfrentaba la realidad y la historia en función de los hechos sino en torno a pretensiones de superioridad de una cultura sobre otras y que, por otra parte, adolece de fuertes dosis de su especialidad al grado de hablar de una “cosmovisión indígena” o, de manera más restringida de una “cosmovisión andina”, borrando las diferencias culturales de los distintos pueblos indígenas que nos permiten observar cosmovisiones diferentes a pesar de que existen elementos comunes que resaltan por su oposición con elementos de las cosmovisiones habitualmente calificadas como “occidentales”.

Una expresión ha sido el naturalismo y la pretensión de personificar a la naturaleza, tratando a cada individuo de una especie animal que así como si se tratase de un ser humano. El naturalismo desconoce los resultados de la evolución de la naturaleza y románticamente la mira como una realidad estática frente a la cual nuestra relación es de inferioridad.

De una manera importantemente distinta, propone comprender la relación entre sociedad y naturaleza como la de una simbiosis que no puede olvidar que los seres humanos somos un resultado de la naturaleza pero que, al mismo tiempo, tenemos capacidad como ningún otro ser viviente puede hacerlo. Engels señalaría que: “somos la parte de la naturaleza que es capaz de tomar conciencia sobre sí misma”, lo cual pone una enorme responsabilidad en cada uno de nuestros actos y nos obliga a “conocer las leyes de la naturaleza y respetarlas”, como diría el propio Engels.

Esta relación simbiótica hace que para nuestros días prácticamente no exista ningún espacio natural en el que no se expresen influencias o efectos de las acciones humanas. Mucho menos puede existir un ser humano, que es resultado de la dialéctica de la naturaleza, que no guarde relaciones íntimas con su ambiente inmediato y con el distante.

Un ejemplo de ello se expresa en cómo fueron los pueblos andinos, de cientos y miles de años atrás, los que en interacción con las fuerzas de la naturaleza fueron construyendo los páramos tal y como ahora los conocemos y sentimos necesidad de protegerlos. La Amazonía es otro resultado exactamente igual; pues, sin los pueblos indígenas la cuenca amazónica que hoy debemos defender, no existiría y, de paso, por esa misma razón, es un absurdo cuando alguien plantea que para conservar hay que hacer parques naturales sin población. Las poblaciones ancestrales, en su simbiosis con la naturaleza, son parte de ese funcionamiento de esos ecosistemas.

## **Derecho y naturaleza**

¿Por qué, frente a estas comprensiones, hacer instrumentos jurídicos que avalen esa relación? Primero porque la naturaleza está plagada de lo que en lenguaje capitalista se llama “recursos” naturales, a los cuales antes no los llamábamos así, simplemente eran (y son) los bienes naturales; en otros casos, ahora ya más actuales, los neoliberales crearon un nuevo lenguaje también para un ambientalismo de mercado

y una parte de ello es hablar de los “servicios ambientales”. Los servicios ambientales no existen como tales en la naturaleza. Lo que hay es funciones que cumplen los ecosistemas y las especies que participan de cada uno de esos ecosistemas, pero no servicios, que son una construcción teórica necesaria para crear un mercado en el cual se compran y venden pseudo-mercancías como el agua o átomos de carbono. Pongamos un ejemplo muy simple pero que ayuda: la amistad tiene funciones, la amistad da autoestima, la amistad brinda apoyo, la amistad sociabiliza, la amistad cumple una serie de funciones. Un buen neoliberal cualquier día de estos les va a decir: “Un momento, ya no me digas funciones de la amistad sino ‘servicios’ de la amistad y comienza a cobrar por ellos”.

Exactamente esa es la visión del ambientalismo de mercado; pero, claro, requiere de elementos judiciales que significa la existencia de compendios que permitan, ante todo, el control social y que permitan normar esa relación que se fue construyendo entre la naturaleza y los seres humanos. Precisamente la antropología jurídica estudia los sistemas normativos de control social y específicamente el sistema jurídico, así como los objetivos y funciones que tiene el derecho frente a la satisfacción de las necesidades humanas y de él las aspiraciones e intereses de cada clase, género, etnia, generación, entre otros.

Cuando se hace el análisis de la legislación ambiental en América Latina, se observa un proceso de profundización y de un detalle cada vez mayor. Primero, hay una etapa que básicamente es de lo que se llamaría leyes incidentalmente ambientales, por ejemplo, una ley de haciendas de la época de la colonia hablaba de que el hacendado tenía que hacer que circule el agua y llegue limpia a la hacienda vecina. Estaban hablando de lo ambiental pero no era ese el propósito central. Luego vienen las leyes sectoriales, la ley de tierras, la ley de aguas, la ley anticontaminación, y otras. Y, tras la Cumbre de la Tierra, realizada en Río de Janeiro en 1992, comienza a existir una visión que pretende irse convirtiendo en una visión holística de la legislación ambiental que extrema la perspectiva.

Por supuesto, esta perspectiva cronológica no es tan exacta, porque, por ejemplo, el libertador Simón Bolívar en estas tierras que ahora



se llaman Ecuador, redactó uno de sus decretos que era simple y llanamente de defensa de los bosques, es decir ya era una ley de carácter ambiental, mucho antes de lo que ocurrió como generalidad.

En la normatización de las relaciones sociales frente a la naturaleza muchas veces entraron en pugna visiones diversas, tales como el derecho de tierras anglosajón frente al derecho de gentes propias de las colonias españolas. El derecho de tierras plantea, por ejemplo, que el propietario de la superficie es al mismo tiempo propietario de las riquezas que se encuentran en el subsuelo y para la acumulación de capitales valora más a los recursos naturales que al trabajo de las poblaciones, lo cual es una de las razones de exterminio de las poblaciones indígenas de Norteamérica. El derecho de gentes, por el contrario, fue necesario porque el recurso principal para la colonia española fue la explotación del trabajo de los indígenas convertidos en peones de las haciendas o en mitayos de las otras producciones.

El elemento clave para trabajar en esta temática es entender que en nuestros países por lo general existe y está vigente un pluralismo jurídico, pues si bien existe una legislación oficial que dice algo, hay otras políticas públicas que muchas veces dicen lo contrario. En todo el período neoliberal en todos nuestros países, por ejemplo, se decía, que la Constitución dice cosas bonitas sobre la educación y salud, pero la política que se aplicaba era la neoliberal, era totalmente contraria.

Pero, además, hay formas legales no escritas y distantes del derecho positivo, pero vigentes, válidas en los pueblos indígenas, que tienen su propia forma de administrar los recursos, que tienen su propia modalidad de resolver los conflictos que frente a ellos se presenten. Esta pluralidad legal frente a los temas ambientales nos hace ver que, tras todos estos aspectos, por supuesto está una expresión de la cosmovisión y de lo ideológico.

Las distintas maneras de ver el derecho y la concepción de justicia planteó frecuentes manifestaciones de esta pluralidad normativa que

muchas veces se enfoca desde los conflictos que se generan alrededor de la misma.

## Los derechos de la naturaleza en la Constitución

Cuando en Ecuador se hace la Constitución de 2008, por supuesto se recogió una serie de aspectos y propuestas de treinta años de lucha contra el neoliberalismo y es muy avanzada en lo ambiental. Sin embargo, hay que tener claro que no todas las banderas de los movimientos sociales fueron recogidas, pues la Constitución golpea los derechos laborales, por ejemplo.

Ya años atrás, en 1990, cuando se aprueba la Constitución de Colombia, se decía que era un ejemplo de Constitución en lo ambiental y una Constitución verde. Ahora la ecuatoriana ha dado grandes pasos adelante. ¿Cuál es el paso más serio en lo que estamos hablando?, es establecer que la naturaleza tiene derechos. El artículo 71 de la Constitución textualmente dice que “la naturaleza o Pachamama, donde se reproduce y realiza la vida tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos”. Además garantiza que: “toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigirle a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza”.

El salto frente a lo que teníamos anteriormente está en que no se trata de hacer protección de una especie aislada, que no se vuelve a hacer una legislación para uno de los recursos fundamentales, sea aire, agua o tierra, sino que se busca una visión dinámica, no de una naturaleza que está en equilibrio, sino de una naturaleza que tiene ciclos vitales y que por efecto de esos ciclos vitales se mueve y transforma. Esta definición plantea algunos problemas: primero, está ligada a la idea de una nueva forma de organización social, económica productiva que se llama *Sumak Kawsay*, en la que los mestizos tratamos de aprender y recuperar mucho del pensamiento indígena pero para los momentos actuales.

¿Cuál es el problema? Que cada quien quiere darle ahora contenido a la expresión Sumak Kawsay y al Buen Vivir, una expresión que de por sí está en plural, que habla del colectivo, pero que personajes de la derecha la toman como un problema individual de “mi” buen vivir. Entonces se corre el riesgo de quedar en lo mismo, solo sumando un adornito verbal de justicia y de sentido social.

Esta incompreensión de la derecha es mucho más grave desde el Estado, porque el modelo de desarrollo que se impulsa en Ecuador en este momento es un modelo de desarrollo extractivista. Hay quienes dicen que es neo-extractivista, expresión cuestionable porque las características establecidas para el neo-extractivismo (Gudinas E., 2010) no solo que podrían terminar justificando el extractivismo de gobiernos calificados generalmente como progresistas, sino que además se parecen a acciones del pasado (en el caso ecuatoriano, en los años setenta tuvimos una dictadura militar que coincidió en lo fundamental con esas características y a nadie se le ocurría decirle que era neoextractivista) Lo que tenemos ahora es un extractivismo que sirve de matriz a una propuesta desarrollista cargada de continuidades y rupturas con el pasado neoliberal inmediato.

Asumir que la naturaleza es sujeto de derechos, además, no significa, en términos totales, humanizarla. La juridicidad capitalista logró que las empresas sean tratadas como persona y tenemos entonces las personerías o personas jurídicas y las empresas llegaron a tener derechos que muchas veces están inclusive por encima de los derechos humanos.

Acá no se trata de hacer eso porque al final de cuentas la naturaleza es nuestro lugar de pertenencia pero no nuestro igual. Y por ello hay quienes cuestionan cuando se dice que se dio un salto desde lo antropocéntrico hacia otro biocéntrico, porque los seres humanos siempre vamos a analizar las cosas desde la perspectiva humana, desde nuestra concepción y, para volver un poco a las visiones marxistas originales de Engels, en última instancia nosotros no somos sino la parte de la naturaleza que es capaz de tomar conciencia de sí misma. Y como tal lo hacemos. Pero eso significa que no podemos pensar desde los animales,

no podemos pensar desde las plantas o, al menos los que venimos de una cultura mestiza, estamos muy gravemente distantes de ese sentir. El biocentrismo sólo tiene sentido si se lo asume como colocar en el centro de nuestro pensamiento a todas las expresiones de la vida y actuar en defensa de cada una de ellas y de las relaciones de distinto tipo que tienen los diferentes seres vivos entre sí.

Esta condición o contradicción entre lo que dice la Constitución y el modelo de desarrollo que se impulsa desde el Estado, genera conflictos y ahí viene una discusión novedosa respecto a los conflictos socio ambientales que constituyen una porción cada vez más grande de los que se presentan en nuestros países. Teóricamente, algunos planteaban que los conflictos se tienen que resolver. Ahora hay muchos teóricos que dicen que más importante es transformarlos en una cosa distinta. Bajo esa segunda tesis pareciera que el gobierno ecuatoriano –y otros en la región– comprenderán la transformación de los conflictos como el proceso mediante el cual se los judicialice, y se expresan mediante la criminalización de la protesta social. Entonces ya no es un conflicto social, sino un acto criminal que merece sanción. En el año 2007 el presidente Rafael Correa afirmó, frente a un conflicto que había en la población de Dayuma en la región oriental, que no hagan caso a los ambientalistas infantiles, porque todo el que se opone al progreso es un terrorista.

¿Quién decide lo que es progreso? ¿De qué clase de progreso estamos hablando? ¿Cuándo nos preguntaron si ese progreso del cual habla el presidente en vinculación con las minas y el petróleo es el progreso de Sumak Kawsay y del Buen Vivir de la Constitución actual? Entonces, alguien que opina lo contrario que la autoridad, es un terrorista. Es muy cercano a lo que dice el FBI que es un terrorista, porque para el FBI, terrorista es todo aquel que quiere incidir en una decisión política de un Estado mediante un proceso que no sea el normado o no respete los pasos estrictamente reglamentados. Entonces, los que hablan contra ese “progreso” ya somos criminales y mucho más las comunidades que defienden sus derechos y su propia cosmovisión. Nuevamente, el progreso se convierte en sinónimo de civilización y las medidas coloniales son necesarias para “incorporar” a los pueblos indígenas al “desarrollo”.

Esa forma de entender la transformación de los conflictos socioambientales no puede ser analizada solo en un esquema pequeño y que por ello el Tribunal Ético del Encuentro por el Agua y la Pachamama que se realizó en Cuenca hace dos semanas concluyó que, en el caso ecuatoriano, el Estado tiene una política de criminalización, no como hechos aislados, sino como línea de conducta permanente que, por supuesto, beneficiará a las grandes transnacionales petroleras, mineras, etc. y que otorga derechos a las empresas que buscan apropiarse de los recursos naturales, entre ellos el agua. Solo un dato para los compañeros extranjeros y un recuerdo para los nacionales: la Constitución daba dos años para que este gobierno redistribuya el agua, ya vamos a tres y todavía no tienen ni siquiera realizado el inventario para decidir la distribución equitativa de las aguas.

Concluyo señalando que para que exista respeto a los derechos de la naturaleza y se dé inicio serio a la construcción del Sumak Kawsay, hace falta una aplicación plena de los principios democráticos y de participación de los trabajadores y los pueblos. Éste requiere ser un compromiso impulsado desde abajo, que permita la vivencia real de los derechos humanos y de los derechos colectivos de los pueblos y las nacionalidades indígenas, para que la Constitución no quede en letra muerta.

Muchas gracias y reitero mi agradecimiento por la oportunidad de compartir estas ideas en un evento de tanta trascendencia continental.

## Foro

Edgar Isch: Quisiera hacer referencia a la pregunta de Felipe sobre cuál es el rol del Antropólogo. Creo que la Antropología como ciencia tiene una razón de ser que es brindar conocimiento a la humanidad y ese conocimiento, por supuesto, tendrá posibilidades de ser usado de distintas maneras. En la práctica el rol del antropólogo depende de los principios de cada uno, porque se podría dar muchos nombres de antropólogos que trabajan para las empresas extractivistas y que, con los conocimientos y la experiencia que tienen, se encargan de dividir a las

organizaciones, a las comunidades, y afectar sus derechos. Y hay otros antropólogos que están exactamente en el lado contrario. Entonces, es fundamentalmente un problema de principios y valores.

Y esto quiero atarlo con la pregunta de Álvaro, en torno a si el pensamiento occidental es suficiente o no. Por supuesto que no es suficiente, pero no comparto que siendo un mestizo de estas tierras pretenda indigenizarme; no voy a ser un indígena, no puedo serlo, mi formación, mi cultura es otra, pero puedo aprender, precisamente por mestizo, de una de mis raíces matrices que es el pensamiento indígena, pero también del otro, del occidental.

A veces incluso sobre este término “occidental” tenemos que reflexionar bastante. En algún momento tuve la ocasión de preguntar a personas de la India, Tailandia y China, si ellos pensaban que el marxismo era occidental, pero me respondieron que no, que simplemente es pensamiento humano; y claro, al preguntarles si China se volvía occidental porque allí se generaliza un capitalismo brutal, la respuesta fue igual. Se trata por tanto no de poner etiquetas cuanto de comprender que todas las culturas vivas son permeables y que, por tanto, están transformándose y re-creándose. No es dable que, a pretexto de evitar la “occidentalización”, existan personas externas a una cultura que exigen la conservación de todas las prácticas culturales como si se tratase de piezas de museo y no de grupos humanos actuantes, desde su cultura, en el contexto que les ha tocado vivir.

Tal vez por ello hay que insistir en la validez de reconocernos tal y como somos, respetarnos, interrelacionarnos, pero comprendiendo que existen distintas posibilidades del pensamiento y tal vez ese es el mayor aporte de la antropología, y también uno de los grandes aportes del feminismo, enseñarnos a respetar esa enorme diversidad de formas de pensamiento y culturas que pueden presentarse.

Al hablar del futuro de nuestros países nos ayuda mucho a aprender a los pueblos indígenas, sin mitificarlos, porque no es que los pueblos indígenas realizaron siempre de manera adecuada su relación con

la naturaleza, sino que como todo pueblo han enfrentado un proceso histórico y colectivo de aprendizaje, con aciertos y errores. Si uno mira la historia, una de las tesis más respetadas es que en un momento de la vida de los mayas el mal manejo de la naturaleza les obligó al abandono de las ciudades. Los pueblos indígenas son civilizaciones, culturas, igualmente humanas, que tienen en sus principios una comprensión posiblemente superior a lo que aprendimos nosotros, que aprendieron a relacionarse de mejor manera con la naturaleza, pero que no deben ser mitificados y, por tanto las soluciones no pueden ser homogéneas, aunque podamos tener frentes de acción conjunta, las respuestas dependerán también de las coyunturas específicas.

Sobre el extractivismo es muy importante que diferenciamos extractivismo de extracción de recursos necesarios. Los pueblos indígenas que obtenían oro en la época de los Incas o anteriores, no eran extractivistas, extraían y utilizaban los recursos socialmente necesarios. ¿Qué es extractivismo? Eduardo Gudynas en uno de sus textos plantea más o menos que es: extraer enormes cantidades de recursos naturales, procesarlos poco o nada y destinarlos al comercio exterior, lo que significa poner a un país en posición de dependencia frente al mercado internacional, que en nuestros días se caracteriza por la especulación, el sobre consumo y la sobreproducción, que nada tiene que ver con las necesidades sociales. Vamos a seguir sacando petróleo, pero ¿para qué lo extraemos? ¿Vamos a sacar al país de la dependencia del mercado petrolero internacional? ¿Vamos a cambiar la matriz energética como un requisito para el Sumak Kawsay? En torno a la minería, el tema muchas veces es ¿qué clase de minería, en qué territorio, cuándo? Porque una cosa es extraer cobre en el desierto de Atacama, que entre comillas es tan solo es un desierto donde supuestamente no hay nada y otra cosa es pretender hacer minería en la cordillera del Cóndor, uno de los sitios con mayor biodiversidad, que sería gravemente afectada por la minería metálica y peor si ésta es a cielo abierto.

Si uno entiende esto, comprende también que no puede caer en una de las trampas que es que pidan a las poblaciones alternativas frente a la decisión de impulsar la minería. En la sierra norte del Ecuador hay

un sector que se llama Intag, donde la gente tiene una naturaleza privilegiada, agua limpia, son personas tremendamente creativas en proyectos de ecoturismo, producción de café orgánico de exportación, y muchos más, y sin embargo desde el poder se les quiere imponer la minería; y cuando la gente dice no, le demandan que entonces presenten otra alternativa económicamente más fuerte que la minería. La alternativa real es que se les permita vivir como desean vivir porque así se sienten bien, pero la trampa está en que esa respuesta es desestimada porque los poderosos piden la alternativa desde la óptica del mercado, una que maneje más recursos económicos que la minería, porque la satisfacción de la gente con su vida no se contabiliza en la bolsa de valores.

Y sin embargo hay alternativas múltiples: el proyecto Yasuní-ITT es una de ellas con la propuesta de dejar el crudo bajo el suelo; Costa Rica decidió ser un país sin minería a gran escala en noviembre de 2010 y no pidió un dólar a cambio, simple y llanamente porque entiende que su futuro está con el ecoturismo y turismo cultural; al menos cinco provincias argentinas también se han declarado libres de minería.

Hay mucho más que hablar sobre la amenaza del extractivismo minero y sobre el absurdo de su expansión. Lo fundamental, en todo caso, es acompañar en los hechos a los pueblos afectados y denunciar a quienes los amenazan con decisiones políticas y económicas de beneficio para pocos en la sociedad.





# Frente de Defensa de la Amazonía. El juicio a la petrolera Chevron-Texaco

---

Pablo Fajardo  
(pafabibi@gmail.com)

Saludos con todos y todas. Más que hablar de otros elementos quiero contarles algunos de los hechos que vivimos cotidianamente en la Amazonía ecuatoriana. Desde hace más de 25 años trabajo en la Amazonía norte de Ecuador, en lo que hoy son las provincias de Orellana y Sucumbíos. Por mi trabajo en el campo profesional como abogado he estado al frente de litigios, que involucran a distintos pueblos indígenas de la Amazonía ecuatoriana, del ambiente y los Derechos Humanos de quienes vivimos allí. Sin embargo, el caso más importante del que me ha tocado ser parte es el caso de las comunidades indígenas y campesinas, quienes desde hace 18 años atrás venimos sosteniendo en contra de la petrolera Chevron. Litigio que por varias razones se ha convertido en el juicio más importante de la humanidad en la lucha por los derechos humanos y los derechos ambientales.

Cabe recordar aquí que hasta las décadas de los años setenta y ochenta, la Amazonía ecuatoriana no existía para Ecuador, existían los yacimientos petroleros que están ubicados en la Amazonía, de esto me podrán dar la razón quienes han estudiado la geografía ecuatoriana. La Amazonía, era una inmensa área, cubierta de bosque, de selva, era un lugar inhóspito, habitado de animales, fieras y unos cuantos indios que vivían allí. Por décadas, el país vivió de espaldas a la Amazonía ecuatoriana.

Luego de los años setenta, la Amazonía comenzó a existir, pero únicamente por el petróleo, no por la gente, ni por la diversidad biótica ni cultural que allí viven y otras que ya se extinguieron.

Ante ese ocultamiento e invisibilidad de la realidad de la Amazonía, fue necesario que los mismos “pueblos ocultos” de la Amazonía, iniciemos una larga lucha conjunta, para demostrar y hacernos escuchar, en otras palabras, para visibilizarnos, para demostrar que los pueblos indígenas y campesinos que vivimos allí también somos seres humanos, que las culturas tienen otra forma de entender al mundo, pero esa diferencia, no hace que una cultura sea más importante que la otra, ni tampoco es razón para que se oculte su existencia.

Ese grito, que permitió la visibilización de los pueblos de la Amazonía ecuatoriana, además, permitió que se conozca la realidad de exclusión y marginación de las nacionalidades indígenas, se visibilizó la realidad del ecosistema y la forma cómo la vida misma era afectada, cómo esos mismos pueblos y esa misma Amazonía fueron avasallados, estropeados, golpeados y humillados por empresas petroleras que actuaron con la complicidad, la venia, el aval y el apoyo del Estado ecuatoriano y por grupos religiosos procedentes de fuera del territorio ecuatoriano.

Pueden ustedes revisar la historia y darse cuenta la forma cómo el Estado ecuatoriano, en los años sesenta y setenta, entregó más de un millón y medio de hectáreas de la Amazonía a las empresas Texaco y Gulf, para que extraigan petróleo. Las empresas empezaron a hacer su trabajo, a explorar y luego a extraer petróleo, pero en su actividad, desconocieron total y absolutamente que en esos territorios habitaban seres humanos, que en esos territorios habitaban culturas indígenas: optaron por desconocer la existencia de esos pueblos; porque reconocerlos implicaba que había que conversar con ellos, que había que respetar sus derechos; entonces, lo más práctico y económicamente rentable, era ocultar su existencia. Con la complicidad del Estado, la empresa ingresó a extraer petróleo, y paralelamente a arrojar miles de millones de galones de agua tóxica y desechos hidrocarbúricos en los ríos y en los esteros de la Amazonía ecuatoriana. Fueron destruyendo el hábitat, la

vida, la territorialidad, la alimentación, las costumbres y tradiciones de estos pueblos.

Ustedes pueden darse cuenta de que para un pueblo indígena, cualquiera que éste sea, destruir la naturaleza, destruir la calidad del agua, alterar el bosque, es destruir el alma, el corazón de este pueblo, de esta nacionalidad. Y aquí ocurrió exactamente esto, se destruyó el agua, se destruyó el bosque, la tierra; y con ello se destruyeron todas las fuentes de alimentación que tradicionalmente utilizaban las nacionalidades; en conclusión se destruyó el alma de estos pueblos indígenas. Muchos se fueron extinguiendo. Recordamos el pueblo de Tetetes y los Sansahuari, que hoy solamente existe como nombres en los campos petroleros. En el campo petrolero de Tetetes y el campo Sansahuari, los pueblos ya no existen.

Lo triste de todo esto es que hasta ahora, ni el Gobierno ni los investigadores, nos han dado una explicación clara y convincente que nos detalle las causas de la extinción de esos pueblos indígenas. Creo que tanto el Estado, universidades y los mismos antropólogos, están en deuda con Ecuador y la humanidad. Nadie nos ha explicado qué ocurrió con estos pueblos, ni por qué se extinguieron. Ojalá algún día ustedes lo hagan.

La historia no queda allí: también hubo muchos hechos que consistían en ir imponiendo una cultura, una forma vivir y de ser, de ir transformando la vida de estos pueblos, de ir sacándolos de su economía de subsistencia y meterlos en una economía de mercado, para la cual estos pueblos nunca estuvieron preparados, es decir, que estos pueblos que ancestralmente vivían de lo que la propia naturaleza les daba, que compartían plenamente su vida con la naturaleza, con el ecosistema, al final se les obligó a entrar, a ingresar en la economía de mercado, que para poder sobrevivir tenían que ser empleados de la misma empresa petrolera, porque ya no tenían los recursos que la naturaleza les daba y les permitía vivir en paz. ¡Miren cómo transformaron completamente la vida de estos pueblos! Este es el daño cultural, daño de la vida, del ecosistema, daño en el contexto holístico, que provocó que estos pueblos de la Amazonía

empezáramos una lucha tenaz para exigir que la empresa que causó este daño, responda por este crimen ambiental, cultural y humano.

Han pasado hasta ahora dieciocho años de batalla, dieciocho años de lucha, dieciocho años en que los pueblos campesinos indígenas han demostrado que cuando hay amor por la vida son capaces de vencer cualquier obstáculo que se ponga de frente. Es increíble ver cómo, luego de dieciocho años de lucha de la gente, se ha logrado dejar de lado por completo los intereses particulares y se ha logrado poner, por encima de todo, los intereses colectivos, los intereses comunes. Nos cuesta mucho hacer eso, pero ellos lo han hecho. Todos juntos luchamos por un bien colectivo. Todos juntos luchamos por una Amazonía mucho más limpia, donde se respete a las culturas, a la naturaleza y a la vida humana.

Pero, ¿qué consecuencias ha tenido esta lucha para nosotros? ¿Cómo estamos pagando por defender la vida? Nos ha tocado sufrir mucho los ataques de Chevron: presiones económicas, jurídicas y psicológicas, e incluso hasta físicas. Una de esas formas es de lo que hablaba Edgar sobre la criminalización. La Petrolera Chevron, por ejemplo, el día 1 de febrero de este año 2011, planteó una demanda en los Estados Unidos, en la que acusa a los indígenas, campesinos, abogados y expertos de habernos asociado ilícitamente para extorsionar a la empresa, o sea, según la teoría de Chevron, no existe ningún daño ambiental, no existe ningún daño cultural, no existe ningún daño en la salud; que lo que existe es una ambición de los pueblos de la Amazonía ecuatoriana, para robarle plata a la empresa; por eso nos hemos asociado ilícitamente, todo porque nos queremos enriquecer. ¡Qué gran mentira y qué forma de abusar del poder económico para obstruir la justicia!

Esa demanda, fue plateada, bajo la ley RICO, que es una ley creada en Estados Unidos, en décadas pasadas, para juzgar y perseguir a los grupos mafiosos, a los grupos netamente subversivos: en ese contexto nos ponen en este momento a nosotros.

Pero cabe preguntarse, ¿Qué busca Chevron con esa demanda y otras 15 que nos han planteado? En primer lugar, buscan que este enor-

me crimen quede en la impunidad. Segundo, quieren pulverizar cualquier esfuerzo de personas que sean capaces de luchar contra el crimen cometido por las empresas en Ecuador y en cualquier parte del mundo. No quieren que quede una evidencia, no quiere que tengamos éxito jamás, porque si tenemos éxito nosotros, ellos creen que se abriría la puerta para que cientos de personas, en distintas partes del mundo planteen acciones como estas en contra de Chevron y otras empresas que han cometido crímenes parecidos a este. Chevron, no está dispuesta a permitir que suceda y por eso están luchando tenazmente. Obviamente, tienen el principal recurso: el económico. Según nuestros cálculos, hasta la actualidad, Chevron ha gastado más de mil millones de dólares en defensa en este litigio; esto es un completo atentado en contra de la justicia. Con el dinero, quieren impedir que haya justicia; quieren que haya impunidad absoluta para evitar que no se juzgue este tipo de crímenes.

Pero no todo es malo, también nosotros tenemos importantes lecciones positivas aprendidas. Hemos aprendiendo que lo que está en juego, para nuestros pueblos, para la población ecuatoriana es la vida, la dignidad y la justicia; por esos elementos estamos dispuestos a seguir nuestra lucha hasta el final, no importa cuánto tiempo, ni cuanto sacrificio más haya que realizar, pero hay que hacerlo. Para la empresa lo que está en juego es su prestigio y el dinero, cosas muy distintas a las nuestras.

Hasta ahora tenemos dieciocho años de batalla, tenemos una sentencia judicial de primera instancia que nos da la razón parcialmente en primera instancia a nosotros, pero creemos que no es suficiente. Creemos que hay que sembrar un precedente en el mundo para que esta relación de injusticia, de atropello, de infamia, de racismo cambie; y hay que seguirlo haciendo y hay que seguir trabajando en contra de toda injusticia o crimen que se cometa.

Pero éste no es el único caso, actualmente hay decenas de empresas petroleras en la Amazonía ecuatoriana, estatales, privadas, o estatales extranjeras. Todas están aplicando una tecnología muy parecida a la implementada por Texaco. Existen pequeñas innovaciones en la operación

que realizan las empresas; sin embargo, ninguna empresa hace lo que debe hacer frente a la naturaleza y a la vida. Hoy las empresas se esfuerzan por decirnos que hay tecnología de punta, que no se causa ningún daño, que respetan la naturaleza; pero eso es totalmente falso. La verdad es que en el mundo ninguna empresa petrolera ni tampoco minera se ha preocupado por crear una tecnología que impida o que evite los daños ambientales. Las empresas actúan buscando la mayor ganancia posible, con la menor inversión posible, y todo el esfuerzo científico que realizan para investigar tecnología lo orientan al cómo extraer los recursos sin importar la consecuencia que queda junto a ella después de esto.

Por ejemplo, recordemos el caso de la BP en el golfo de México, que pese a ser una absoluta irresponsabilidad del gobierno norteamericano y también de la empresa, porque todos sabían que había desperfectos, que había daños y que era evidente y muy posible un desastre como el que ocurrió, ninguno hizo nada para evitar el daño. Noten ustedes que luego de haber ocurrido el desastre en el Golfo de México la empresa pasó cuatro meses buscando un pequeño tapón para evitar que salga más petróleo. Imagínense ustedes, tienen tecnología para perforar y sacar el petróleo, pero no sabían cómo taponar el pequeño hueco. Eso demuestra que no hay tecnología y ninguna empresa y ningún Estado la tiene, ¿por qué?, porque eso no genera recursos. Lo importante para ellos es sacar el recurso.

Hace un mes y medio atrás estuve en una ronda de conferencias en España y en este contexto uno de los panelistas era un asesor energético del presidente Obama, y la teoría de él es que para que el mundo siga creciendo económicamente hay que duplicar la extracción de recursos naturales, hay que duplicar la extracción de carbón, de petróleo y de gas, caso contrario la economía mundial entraría en recesión o empezaría a fracasar. Esto, ¿que nos lleva a pensar? Que la arremetida del Estado y de las empresas para extraer los recursos va a ser cada vez mayor, lo que nos hace avizorar que el conflicto socioambiental, que el conflicto con las comunidades indígenas en la Amazonía y en todo el país va a irse agudizando y creciendo cada vez más.

En ese contexto, creo que es muy importante que nosotros, junto con los compañeros más afectados, busquemos alternativas de cómo enfrentar una problemática, sin caer en ese miedo psicológico de la criminalización de la protesta. En la Amazonía al menos hay un fenómeno enorme que es que nadie quiere protestar, hay un miedo psicológico de que va a venir la fuerza pública y te desbaratará todo. Pues claro, nos están ganando la batalla psicológicamente.

Creo que es prudente usar las herramientas legales que tenemos, que existen. Un ejemplo es el caso Sarayacu: hace pocos días, en Costa Rica, la Corte Interamericana de Derechos Humanos escuchó a los afectados de Sarayacu, creemos que se está dando un gran paso hacia el respeto de los derechos humanos de los pueblos indígenas, del país y de toda América.

Insisto, los conflictos van a agudizarse, pero creo que el reto nuestro es buscar alternativas; para mí, las herramientas legales son las principales herramientas que debemos utilizar de ahora en adelante.

## Preguntas y respuestas

Quiero comentarles un poco de lo que Humberto respondió en un inicio. Hace tres años atrás un compañero anciano Secoya dijo en una reunión: lo que más me entristece es que nos han robado la libertad, antes nosotros, nuestros hijos podían correr por el bosque, cazar en el bosque, andar en los ríos, hoy tenemos ríos, tenemos un poquito de bosque y ya no somos libres. El Estado y las empresas nos han robado la libertad, ya no somos un pueblo libre.

Es un poco el concepto de cómo se entienden las cosas muchas veces. Para unos ¿qué es la libertad y para otros también que es la libertad? Frente a la pregunta ¿qué es lo que quieren los pueblos? Yo creo que dos cosas principales, primero, conocernos: conozcámonos como somos y, segundo, respetémonos como somos. O sea que son dos cosas fundamentales para mí. Al menos en la Amazonía, y comparto con lo



que decía Humberto, es eso lo que buscan los pueblos. Si no nos conocemos sencillamente terminamos creyendo que nuestra filosofía, que nuestra forma de ser, que nuestra economía de mercado, que nuestra forma de pensar es la única válida, y que los otros son inferiores o son mucho menos que nosotros, reconozcámonos cada vez como somos y reconozcámonos en las capacidades, habilidades, fortalezas, los conocimientos, la sabiduría que encierra cada pueblo en la Amazonía, en todo el país y en toda América, por supuesto. Es un paso importantísimo que tenemos que dar, reconociéndonos como somos y obviamente respetarnos.

La otra pregunta, me parece que era de Diego, sobre la extracción, si hay otras alternativas o no, y, realmente, hay muchísimas alternativas de generación energética mucho más amigables con el ambiente. No quiero entrar en ese debate en cuanto cuál es más saludable y cuál no, pero aquí hay un elemento que hay que considerar: primero, la extracción de los recursos: cómo se lo hace es lo más perverso y criminal que pueda existir. En muchos momentos, yo he dicho, si hoy decimos rotundamente todos no al petróleo, este aparato se me queda apagado, estas luces se apagan por completo, ninguno de ustedes hubiesen podido llegar acá a Ecuador. El problema en este momento no es tanto si queremos o no el petróleo. El problema es que por la ambición económica de muchos no se han desarrollado otras alternativas energéticas mucho más amigables con el ambiente.

Segundo, la forma cómo se extraen los recursos es una forma inadecuada, perversa y criminal. Si las empresas actuaran con mayor responsabilidad, con mayor respeto al ecosistema, a la cultura de los pueblos, a la vida nuestra, la cosa fuera un poco distinta. Si los Estados tuviesen la capacidad de controlar adecuadamente la forma de cómo hacer las cosas, también fuera distinto. Resulta que al menos en Ecuador y en muchos casos en América Latina, en toda América, es la misma historia, el mismo patrón de conducta, las empresas son las que terminan imponiendo, en la mayor parte de la historia, las normas, las reglas de juego al controlador de la hidrocarburífera o extractiva. Las empresas controlan el mercado, controlan la política, controlan la justicia, controlan la economía, controlan el país. Ese tipo de cosas no puede ser po-

sible. Creo yo que se requiere implementar al menos cuatro elementos: Revisar y mejorar la actitud nuestra, orientar la educación ciudadana hacia el respecto, hacer el cambio en la actitud de Estado en su capacidad de control, y obviamente también hacer que las empresas asuman su responsabilidad.

También veamos el consumo: es obvio que nosotros consumimos mucho menos que la población norteamericana y muchos europeos, pero también el consumo nuestro es un problema, ¿qué estamos consumiendo nosotros?, ¿qué productos estamos comprando constantemente? Veamos cómo las empresas transnacionales son las que dominan el planeta y si esas empresas producen respetando la vida o no? Ya nos ha hablado Humberto, por ejemplo, de las cumbres: siempre los fracasos en las cumbres ¿por qué son? No es tanto porque haya o no recursos, es por el lobby que hacen las empresas con sus gobiernos para evitar que asuman compromisos que les obliguen a reducir emisiones y pensemos ¿por qué hoy el capital norteamericano y europeo viaja todo a China? y ¿por qué China es hoy la gran fábrica universal?; por incentivos económicos laborales y ambientales por supuesto. Entonces las empresas dominan el mercado mundial y dominan los gobiernos.

¿Cómo enfrentamos esta problemática? Es un problema colectivo nuestro que debemos enfrentarlo conjuntamente. Tenemos que exigir que se desarrollen alternativas energéticas mucho más respetuosas con el ambiente. Obligar a los Estados en su capacidad de control. Nosotros debemos hacer autoconciencia de la calidad de las cosas que consumimos. Es una tarea compartida de todos y de todas; de quienes vivimos en el sur y de los que viven en el norte, en el centro, este y oeste. También preguntaba, al final, Álvaro: ¿qué podemos hacer?, ¿qué hacemos para apoyar en el caso Texaco? Esta es una pregunta que siempre surge, a la que he respondido, que no tenemos una receta de qué hacer exactamente, pero tenemos muchas cosas que hacer; yo creo que es trascendental que cada persona haga lo que sabe hacer. Por ejemplo, si ustedes estudian Antropología, como lo dije antes y lo repito ahora, hay una enorme deuda antropológica en América Latina, en la Amazonía ecuatoriana: debemos investigar profundamente los problemas que causa la activi-

dad extractiva en los pueblos indígenas, determinar cómo se altera la cultura y la forma de vida de cada pueblo y exigir que, si hay daños, esos no se reproduzcan nunca más. A veces tenemos el problema, que nosotros nos preparamos bien y luego vamos a servir al mismo sistema perverso y criminal que existe... Aquí nos preguntamos: ¿a quiénes sirven los científicos? ¿A quiénes sirven los abogados? ¿A quiénes sirven los médicos, los antropólogos? A veces únicamente se sirve a quien paga más, entramos a una cuestión de mercado también, entonces hay una deuda grande con nuestros pueblos, hay pueblos que se han extinguido en los últimos cuarenta años en la Amazonía ecuatoriana, y no hay responsables ni las causas claras de por qué ocurrió esa desaparición.

Entonces, hay muchas cosas que hacer. Si ustedes son antropólogos no hagan cosas extrañas, hagan lo que saben hacer y lo que hacen pónganlo al servicio de la humanidad.

# Los pueblos y nacionalidades de Ecuador frente al extractivismo

---

Humberto Cholango  
(info@conaie.org)

Buenas tardes a todos los asistentes a este auditorio. Para los pueblos indígenas, cuando nos toca venir a estos espacios de foro y debates tenemos que pensar ¿y ahora qué nos toca decir? Porque a veces nos cuestionan. Dicen: Si los indígenas están en contra del desarrollo, los indígenas están en contra del mercado, los indígenas están en contra de la tecnología.

Hace veinte años nos decían, lo recordarán los compañeros, cuando planteábamos una nueva Constitución política del Estado para reformar el Estado colonial, nos decían: pero eso es imposible, ustedes qué saben del constitucionalismo: ustedes saben de sembrar papas, pastar chivos, eso nos decían. Ustedes ¿cómo así de plantear Estado plurinacional, el Sumak Kawsay, ciudad intercultural? Están manipulados por la izquierda, decían, ustedes están manipulados por los revolucionarios, ahora nos dicen lo mismo. Cuando hablamos de Sumak Kawsay, nos dicen: ¿y ustedes?, ¿cómo así se dejan manipular por los sociólogos, por los antropólogos? No les estoy diciendo a ustedes, porque ustedes creo que recién están empezando, así que cuidado con manipular, sino acompañar en la lucha de los pueblos, eso sí.

Y los gobiernos nos dicen que nuestras ideas son como hace quinientos años atrás, dudan de nuestras propuestas, dudan de nuestra capacidad de levantar ideas. Cuando planteamos derechos de la naturaleza,

dicen: pero si eso es una idea infantil. De paso, ese concepto lo pusieron algunos compañeros, no fuimos solo indígenas, que defienden la vida, que conocen estos temas, a ellos el gobierno les dice ecologistas infantiles. Esto, ¿a qué obedece? Esto no es porque de pronto no creen en nuestras ideas nada más, esto es una confrontación de tesis, es una confrontación de ideas pero, sobre todo, de una confrontación de civilizaciones.

Nosotros los pueblos indígenas, por naturaleza, desde nuestro nacimiento, desde nuestra existencia, somos pueblos comunitarios; en cambio, los estados actuales, la sociedad actual es una sociedad individualista; entonces, no aceptan tesis que podamos plantear desde nuestro punto de vista.

Acá el doctor Pablo Fajardo nos hablaba de los instrumentos y herramientas jurídicas que hay que utilizar, pero cuando planteamos nosotros el ejercicio de administración de justicia indígena; nos dice que estamos violando los derechos humanos, que estamos torturando. O sea, los Estados no comprenden que esta sociedad, la sociedad latinoamericana, la sociedad ecuatoriana, especialmente, no está constituida por una sola visión. A pesar de que nos han intentado llevar hacia la homogenización científica, cultural y de ideas, nuestros pueblos han sabido resistir y, por lo tanto, esas ideas ahora estamos volviendo a plantear.

Como hace quinientos años dudaban de si teníamos alma o no los indígenas, hoy dudan de nuestras ideas, de nuestras propuestas. Tal vez esto surgió de una ruptura total a propósito de las invasiones, la época de la colonización y de la época republicana, rompieron nuestros códigos, muchas normas, muchos principios que nosotros teníamos y por supuesto que el modelo capitalista, el modelo neoliberal ha traído: un modelo de mercado, de economía profundamente capitalista. No desconocemos que ahora estamos viviendo en ese modelo. Con eso han llegado prácticamente a enfrentarnos en los territorios de los pueblos indígenas.

En la parte andina, en la parte de la Amazonía, en la Costa ecuatoriana, por ejemplo, el Estado ecuatoriano o la sociedad ecuatoriana

siempre está dependiendo de uno de los recursos fundamentales que es el petróleo. Depender de una economía de los recursos naturales para nosotros los pueblos indígenas nos parece que es una manera irresponsable; depender solamente de eso no es garantizar una sociedad estable. Supongamos que hoy está el petróleo a cien dólares, y en unas diez semanas baje a diez dólares, ¿con qué se va a sostener el presupuesto general del Estado? ¿O cuando baje el oro, o los minerales, en el mercado internacional?

Entonces, no es una garantía de desarrollo la economía extractivista. Como decían los otros panelistas, este modelo capitalista ha construido una cultura de la sociedad, una cultura consumista y una sociedad que prácticamente se ha beneficiado de esto, se ha enriquecido y se ha constituido casi en unas mafias en este país y no sé si en otros países sea lo mismo, pero por lo menos aquí, en este país, es así en el tema petrolero, en el tema bananero, por ejemplo, en la agricultura.

El Estado ha protegido ese tipo de negocios a título de desarrollo, por ese hecho no respetan ningún derecho, no importan los derechos de los pueblos, no importan los derechos ambientales, no importan los derechos de la naturaleza, por más que estén en la Constitución, lo que importa con este modelo es enriquecerse. Para eso a nuestros pueblos, no solamente en Ecuador, sino en toda la América Latina, se les criminaliza y persigue.

A los líderes indígenas, campesinos, sociales, intelectuales, obreros que empiezan a defender los derechos humanos se les inicia juicios acusados de terrorismo y sabotaje. Si vamos a México, Guatemala, ni hablemos de Colombia, Perú, etc. Aquí, en Ecuador, juicios que criminalizan y que intentan neutralizar a nuestros pueblos, intentan dividir a las organizaciones y enfrentarnos entre organizaciones, entre los que quieren que la empresa petrolera llegue al territorio y entre los que no quieren, eso a nombre del progreso y un supuesto “buen vivir” que es usado para justificar las agresiones.

Entonces, todo eso son consecuencias de un modelo que nos están imponiendo. Ahora, desde el punto de vista nuestro, desde los pueblos indígenas, aquí en Ecuador, es cierto que nosotros hemos propuesto la defensa del medio ambiente, pero no es suficiente la defensa del medio ambiente: solo con defender no nos vamos a quedar.

La naturaleza cumple funciones, igual que nosotros cumplimos nuestras funciones, la naturaleza tiene derechos, igual que nosotros tenemos derechos. Les cuento que cuando nosotros estuvimos en la Asamblea Constituyente y planteamos los derechos de la naturaleza, los representantes de las empresas, los representantes de la derecha ecuatoriana, nos decían: pero esto es una locura. ¿Cómo así vienen con esto de que ahora la naturaleza tiene derechos? ¿Cómo es posible pensar que un árbol o un cuy tengan derechos? ¿Cómo es posible que vengan y digan que un pájaro tenga derechos? ¿Un río tiene derechos? ¿Una piedra tiene derechos? Es una cosa absurda, decían, eso es volver al arcaísmo.

Ha sido un debate muy duro y muy fuerte para defender y colocar en nuestra constitución los derechos de la naturaleza; ahora está en la Constitución Política del Estado, nosotros hemos dicho que los derechos de la naturaleza tienen que ejercerse, pero quién los va a ejercer si tenemos gobiernos que necesitan recursos y están esos recursos en nuestros territorios, empresas que quieren enriquecerse, mafias que quieren terminar prácticamente adueñándose de la riqueza de nuestro país, ¿a quién le queda defender y ejercer los derechos de la naturaleza? ¿A los pueblos indígenas solos? No, es una tarea de la sociedad entera. Y si ahora que estamos hablando sobre la crisis de cambio climático, lo más elemental, lo más lógico es que tenemos que defender la vida.

Pero defender los derechos de la naturaleza no significa mercantilizar la naturaleza, porque ahora, después de todo esto que se ha hablado, aquí en Ecuador, la naturaleza es el pretexto para controlarnos: en los territorios de los pueblos indígenas primero ingresaron con el pretexto de los Parques Nacionales, Reservas Ecológicas, y ahora inventan proyectos como sociobosque, sociopáramo, con los que intentan mer-

cantilizar, señalando que esa es la gran solución a la crisis climática, es decir la venta o la compra de carbono.

Nosotros no estamos diciendo que nuestros bosques van a producir carbono y comprenden nada más. Lo que estamos es enfrentándonos con un modelo, con una civilización o un modelo de desarrollo que está poniendo un peligro a la especie humana y no solamente a la especie humana sino a todos los seres vivos en el planeta. Y ahora ustedes conocen que las negociaciones para el cambio climático, como las cumbres en Copenhague, Cancún, son un fracaso, porque ningún país o potencia grande quiere comprometerse, todos le apuestan a mercantilizar la vida.

En sus propuestas quieren pagar una cierta cantidad de dinero a las comunidades, a los pueblos indígenas que viven en los bosques, pero ¿con qué condiciones? Con la condición que esos proyectos, esos socio-bosques, sean administrados también por el Estado, por los gobiernos y en muchos casos entregados a ONGs ambientalistas internacionales vinculadas con las empresas petroleras.

Nosotros tenemos conflictos en la Amazonía por la aplicación del programa Socio Bosque, el tema para nosotros es preocupante; por ejemplo la nacionalidad Secoya firmó el programa Socio Bosque y ahora, los compañeros talaron unos cuantos árboles para organizar la chacra, y el Ministerio del Ambiente ahora dicen que eso no estaba contemplado en el convenio y por lo tanto tienen que pagar por esa tala. Por haber incumplido este acuerdo someten a un juicio a una nacionalidad completa, con el peligro de que esa nacionalidad quede sin su territorio, que sea embargado y que a su vez administren ONGs ambientalistas o del mismo Estado. Ese tipo de cosas es la que nosotros no queremos.

Para nosotros es fundamental el espacio territorial, porque ahí tienes todo, así como de pronto en la ciudad, entras a un supermercado, a un Supermaxi y compras lo que quieres. Para nosotros es lo mismo estar en la selva, ahí tienes las plantas que son el remedio, ahí tienes carne, puedes pescar, los ríos son vías de comunicación. Para los pueblos



indígenas no es tan importante la riqueza material. Lo importante es para nosotros la naturaleza, cómo se la cuida.

Los indígenas, todavía tenemos ese concepto de no ir a aprovechar la tierra y de no explotar al máximo como piensan desde el mercado, que mientras más produzca la tierra es mejor, y ojalá toda la vida, ahí mismo cada año. Nosotros tenemos un concepto de replanificar el uso, el espacio territorial. Si un año ha sembrado en este lote, el próximo año tienes que sembrar en otro lado, tienes que organizar la chacra en otro lado y no siempre en el mismo lugar.

Para concluir, quiero decir que, con todas las políticas instauradas, se ha quitado el derecho alimentario, los derechos de libre circulación, con eso se pone en peligro los derechos humanos. Para nosotros hay uno solo, sin estar dividiendo en tantos derechos, económicos, sociales, culturales. Para nosotros es el buen vivir o el Sumak Kawsay, en palabras quichuas. La ciencia nos ha ido dividiendo, los organismos internacionales hablan de los derechos ambientales, los derechos de las mujeres, los derechos culturales, derechos, derechos, etc. Obviamente para nosotros es fundamental que respeten nuestro derecho a vivir en el Sumak Kausay, eso es lo único que aspiramos y anhelamos.

## Foro

Nosotros como pueblos indígenas a la primera pregunta ¿si queremos autonomía o ser integrados al Estado?; nosotros como pueblos indígenas obviamente que hemos debatido y discutido este tema con mucha fuerza, si queremos que haya una autodeterminación, un autogobierno de los pueblos y nacionalidades indígenas. No queremos una autonomía como han planteado, como pusieron en debate, como Santa Cruz en Bolivia o como Guayaquil aquí en Ecuador. No queremos una autonomía estilo Zulia en Venezuela. Esas autonomías obedecen a una responsabilidad de mercado, a una cosa de acumular riqueza, de implementar un modelo. Por ejemplo, llegaron al colmo, aquí en Ecuador, cuando los indígenas hicieron el levantamiento y no dejaron que firme

el tratado de libre comercio, entonces Guayaquil se declara autónomo y va a firmar TLC. Los pueblos indígenas no queremos ese tipo de autonomías, para dejar aclarando.

Lo que nosotros queremos es que respeten nuestras formas de ejercer la justicia, nuestras formas de ejercer y organizar nuestro sistema de autogobierno, especialmente en las nacionalidades indígenas de la Amazonía, nuestra forma de usufructuar o de tener relacionamiento y de aprovechar de los recursos que existen en nuestros territorios, porque la Constitución ecuatoriana fija claramente a qué cosas, en los derechos colectivos, podemos acceder y a qué cosas no podemos acceder. No queremos una integración, que nos asimilen. Lo que queremos es respeto a las formas, a las costumbres que tenemos y que eso promueva como una riqueza no solamente cultural para que nos folkloricen, sino como una riqueza a la democracia del país.

La democracia no es solamente ir a votar el día de las elecciones, o crear las leyes en los concejos municipales, provinciales o en la Asamblea Nacional, la democracia también es promover otras formas que otros pueblos tienen, no necesariamente la democracia occidental, por ejemplo nosotros siempre creemos en un proceso de llevar adelante un consenso que es fundamental para nuestros pueblos lo que queremos es ese nivel de relacionamiento con el Estado.

Imagínense sería una inmensa riqueza del país, ya no solamente el petróleo, minería, como dicen los gobiernos y las empresas, sino una riqueza que catorce nacionalidades y pueblos diferentes ejercen su autonomía, su ejercicio de gobierno, pero fundamentalmente buscando el respeto con el Estado. No queremos como nos han tachado, a veces a nosotros, de que queremos separarnos de Ecuador, porque como no tienen argumentos para contradecirnos, dicen: Ah los indígenas quieren separarse del Ecuador, quieren crear Estados muy chiquitos en sus territorios. Eso es lo que quieren, dicen. Pero si alguien quiere tener duda de los indígenas, tienen que saber que los pueblos indígenas somos los más nacionalistas y no creo que solamente sea aquí en el Ecuador, en México, en Colombia, en todo lado, hasta con nuestros hombres, con nuestro

sacrificio hemos defendido la soberanía del país, hasta en las guerras los pueblos indígenas hemos defendido al país y como se nos viene a acusar ahora que nosotros queremos dividir o queremos estados chiquitos, eso jamás está dentro de nuestro proyecto político del movimiento indígena, lo que sí queremos como hemos dicho el respeto, que como dijo Pablo Fajardo cuando llegó Texaco, dos pueblos desaparecieron pues, y quien sabe de aquí a unos cien años en Ecuador desaparezcan otros pueblos más. Es una responsabilidad del Estado, no solamente proteger sino promover e incentivar que estos pueblos sigan ejerciendo sus derechos.

En el tema económico, obviamente que el modelo mismo, el modelo capitalista, se está imponiendo con violencia, sino, por qué recientemente la invasión a Irak, a Afganistán —ahora la primavera árabe le llaman—. Y ahora sobre la indignación del pueblo que obviamente está reclamando un cambio fundamental, pero las empresas atrás están queriendo aprovecharse de ese conflicto social que se vive. Si hay un modelo capitalista, hay violación a los derechos humanos, derechos culturales, derechos económicos, porque no respetan absolutamente nada. Su objetivo, como antes decía, es enriquecerse y nada más.

Obviamente que en este tema hay que trabajar con mucha fuerza. En los momentos más adversos hay que ser creativos, si los pueblos indígenas no hubiésemos sido creativos en quinientos años de colonización, sí, seguramente, en estos momentos no hubiésemos existido. Siempre en los problemas más complicados hay que ser creativos, hay que crear propuestas, hay que tener ideas. Por ejemplo, toda esta lucha de la consulta previa libre e informada, que debaten todos los países, no es que nació así nomás, es producto de años de lucha de los pueblos y nacionalidades. Obviamente que los instrumentos internacionales reconocen, pero hay muchas cosas que, a partir de eso, se han ido apropiando los gobiernos para manejarlas a su favor.

Sobre la nueva Constitución, ¿hubiera sido posible o no en otro gobierno? Yo diría que en alguna parte no hubiera sido posible, pero no solamente tienen que mirar que es el gobierno el que ha llevado a tener esta Constitución. La Constitución política del Estado, los compañe-

ros me pueden contradecir nomás, es un acumulado de veinte años de lucha en Ecuador y en eso no solamente es el movimiento indígena, estudiantes, intelectuales, ambientalistas, mujeres, sectores eclesiales de base, es decir, todos hemos luchado, todos hemos buscado ese camino, entonces la fuerza, la fortaleza de la organización hizo que la Constitución salga por lo menos como está, no como quisiéramos: por lo menos como está.

Si hubiese sido por el gobierno hay muchísimas cosas que no hubieran estado, inclusive en algunos tramos de discusión de la Constitución, aquí, en Ecuador, el propio presidente de la República se oponía y vetó muchos temas. Y creo que fue el inicio de relacionamiento conflictivo con él, no solamente con los indígenas sino con todos los sectores organizados sociales que estuvimos en la lucha. Nosotros sabíamos antes qué tipo de gobierno era, y cuando cantaba la canción del comandante Che, todos creían que se venía en verdad la revolución, pero la revolución no se hace cambiando la Constitución y atropellando las organizaciones sociales.

La Constituyente fue el espacio donde hubo ya las diferencias claras con el gobierno, porque no quiso los derechos de la naturaleza, por él no hubiese pasado nunca si hubiese sido por el presidente de la República o por sus ministros: ¡nunca! Fue la fuerza de las organizaciones, la fuerza de los hechos como el caso Texaco que fue un tema enormemente importante para poder defender la tesis de que la naturaleza tiene que ser reconocida como un derecho.

La composición de la Asamblea era principalmente gobiernista. Los asambleístas y las asambleístas eran gente que obviamente estuvieron en los procesos de luchas sociales y eso ayudó mucho, pero no fue interés del presidente; él, como buen boy scout no busca cambios profundos, solo maquillaje.



**“No pensamos que el Ecuador se pueda desarrollar como país si para cumplir unos derechos desconocemos otros”**

**Entrevista a Humberto Cholango, presidente de la Confederación de Nacionalidades indígenas de Ecuador (CONAIE)**

---

Eloy Alfaro  
(zancudo. irreverente@gmail.com)

La entrevista se da en el marco de la construcción de una propuesta agraria para Ecuador y, a la vez, la decisión del movimiento indígena de organizar una gran marcha que recorra todo el país hasta la capital para dar a conocer los planteamientos del movimiento indígena más importante del Ecuador.

Humberto Cholango asume la presidencia de esta organización pocos meses antes y su mandato coincide con el aniversario número 25 de esta organización, de ahí que todos estos sean temas necesarios sobre los que gira la entrevista.

El discurso de Humberto es la expresión de un cambio generacional que se evidencia en contenidos políticos trascendentes que no miran la coyuntura para enfrentarla, sino para superarla y transformarla. Es por tanto la evidencia de un nuevo tipo de liderazgo con profundidad en la orientación y certeza en el camino.

**EA: Empecemos por un tema complicado: En estos últimos años, la agenda del movimiento indígena ha consistido en hacer leyes para presionar e interactuar con el Estado, ¿qué posibilidades de diálogo hay con el gobierno sin que sea a partir de una propuesta de ley?**

Posibilidades de diálogo con el gobierno siempre va a haber. El movimiento indígena siempre va a buscar diálogos con los que estén gobernando porque es imposible seguir tal como está en estos momentos. También para el gobierno, porque es un gobierno que necesita desarrollar sus propuestas, sus ideas, con un movimiento indígena que va a resistir en los territorios, en todos los espacios... Intentar imponer por la fuerza su visión, su proyecto, va a tener resistencia, va a tener conflictos. De nuestra parte siempre ha habido buena fe y voluntad de diálogo.

Ahora, el diálogo no tiene que centrarse en temas muy coyunturales y puntuales de las leyes. Tiene que centrarse en 4 puntos fundamentales para el país:

1. Modelo económico, la re-democratización de la economía, redistribución de los medios de producción.
2. Sobre la construcción de la institucionalización del Estado plurinacional. Hay el Decreto 060 que indica que en todos los ministerios deben estar el 10% de indígenas, pero eso no es construir institucionalidad plurinacional.
3. El cumplimiento de los derechos de los pueblos y nacionalidades.
4. Otros temas que puedan aparecer...

Es necesario en el país dialogar y generar las condiciones para un pacto social, diálogo social y político sobre el modelo de desarrollo. Si el presidente quiere imponer minería y licitaciones petroleras en territorios indígenas para sustentar su visión económica, siempre va a tener conflictos. Los pueblos indígenas estamos planteando el Sumak Kawsay y el Buen vivir.

### **EA: ¿Qué estaría dispuesto a ceder el movimiento indígena?**

Más que ceder, qué “no” estaríamos dispuestos a ceder. No vamos a negociar en nuestra lucha bajar el tema de los derechos. A título del desarrollo no pueden incumplir nuestros derechos. Por ejemplo, a título del desarrollo no pueden obviar la consulta previa, a título de que van a cumplir con los derechos económicos sociales y culturales, y para eso necesitan recursos, no pueden obviar el derecho a la consulta previa, obviar los derechos colectivos, los derechos de la naturaleza. Eso no se puede negociar.

No pensamos que el Ecuador se pueda desarrollar como país si para cumplir unos derechos se están desconociendo otros derechos. Lo que no podemos negociar o ceder es en nuestro principio de la pluri-nacionalidad. Porque ese ni siquiera es un conflicto entre pueblos indígenas y gobierno, es un conflicto como sociedad. Obviamente tenemos que sentarnos a dialogar.

### **EA: La agenda tal cual está planteando usted es distinta a lo que se percibe en la sociedad, ¿qué estrategia tienen?**

La estrategia es no quedar simplemente quejándose y haciendo denuncia nada más, miren cómo nos maltratan, cómo nos enjuician, qué malos, qué perversos.... Hay que denunciar con fuerza, no vamos a abandonar esa parte. Pero por encima de eso tenemos que presentar propuestas alternativas. Por ejemplo, no debemos presentar propuestas como reacción de momento, de coyunturas, tenemos que pensar para veinte, treinta años. Tenemos que sacarnos de la cabeza que es un conflicto entre indígenas y el presidente Correa. Siempre tenemos que tener presente eso. Peor si se hace un ejercicio de conducción desde la CONAIE o desde cualquier actor político simplemente con resentimiento. Eso simplemente estaría condenado al fracaso total.

Presentarse no solo como oposición, como quiere el gobierno jugar a su lado, sino como una propuesta alternativa, por ejemplo, la ley de medios: hay un sector que dice que hay que archivar y otro que dice que hay que aprobar tal como quiere el gobierno. Nosotros decimos



que no tienen que archivar la ley. Tienen que debatir, pero sobre todas las cosas el 33% de frecuencias de radio se deben dar a los medios comunitarios, ahí está una propuesta. Frente a la consulta, frente a lo que están violando derechos en las comunidades y territorios indígenas con las licitaciones mineras y petroleras, nuestra propuesta es la ley de consulta previa. Entonces, siempre presentar propuestas y dejar a un lado los temas puntuales, eso no debe distraer nuestra atención de los temas grandes.

### **EA: ¿Cómo recibe Humberto Cholango la CONAIE después de 25 años?**

Recibo los veinticinco años y la CONAIE con alegría porque este movimiento es el que cambió la conciencia política del país, al menos de los estratos medios para abajo y es un aporte enorme que ha hecho el movimiento indígena a la sociedad no solo desde el punto de vista de los levantamientos, sino también desde el debate teórico-político de estructurar un nuevo estado.

Pero también con una enorme preocupación porque empezamos a estancarnos. Tenemos una nueva constitución política del estado, pero como que en Ecuador nadie se da cuenta que tenemos un nuevo marco político constitucional. La sociedad, el gobierno, los actores políticos siguen actuando como que no tuviéramos una nueva constitución. Actuando como en Ecuador antiguo, y de eso no es la excepción gran parte del movimiento indígena.

¿Cómo dar ese salto de dejar el Ecuador neoliberal, el Ecuador que tenía una constitución que era de los sectores políticos, de partidos, a sobrepasar con una constitución nueva, renovar los discursos? Eso es una preocupación.

Por otro lado, durante estos 25 años el movimiento indígena siempre ha sido incómodo para los gobiernos, para el poder: sigue siendo incómodo.

## **EA: ¿Cómo se expresa esta incomodidad ahora, en el marco de la nueva constitución?**

El movimiento indígena resulta incómodo mucho más antes, y ahora también, porque hay una estructura, una matriz que responde a un poder que ha sido reservado para un pequeño grupo de personas. Y, por lo tanto, cuando el movimiento indígena entra a disputar ese espacio se vuelve incómodo. Ahora por ejemplo, nosotros no estamos peleando porque nos den unas ayudas por ahí, políticas sociales pequeñas. El Estado plurinacional es redistribuir el poder y la democracia. Y cualquier gobierno –y este gobierno– lo tiene que redistribuir y delegar espacios de poder. Por eso se vuelve incómodo, y frente a eso se pelea un modelo económico también.

Incómodo porque cuestiona prácticas que están presentes como el racismo, violentando derechos humanos, derechos colectivos. Prácticas que el poder no soporta. No soporta que los pueblos indígenas le digan que el modelo de desarrollo no va por ahí, planteemos otras alternativas. Entonces intentan invisibilizar, dividir. Ahora por ejemplo, los 200 enjuiciados por terrorismo son fruto de esta disputa, no solo del enfrentamiento con el presidente Correa sino un enfrentamiento a nivel de la región, a nivel de América latina. ¿Cuál es ese modelo? La recomposición de un modelo capitalista, modernizador, extractivo, que está en una confrontación con los pueblos indígenas porque en nuestros territorios es donde se debe implantar para sustentar y fortalecer ese proyecto modelo modernizador capitalista. Es una disputa de territorios con un modelo de desarrollo capitalista, que va mucho más allá del gobierno actual del presidente Correa. Nuestra disputa ni inicia ni termina con este gobierno.

## **EA: Frente a esta nueva lógica, el movimiento indígena, ¿debería pensar en una nueva forma de organización?**

No seguir defendiendo espacios como parcelas muy aisladas desde diferentes sectores. Los sindicatos peleando por los contratos colectivos, los indígenas peleando por los derechos colectivos, los afro pelean-

do sus derechos, o los estudiantes... Necesitamos pensar en un nuevo modelo de país, de manera colectiva.

La constitución es un proyecto en común, la constitución fija los caminos pero es importante construir una propuesta de poder, una propuesta que vaya mucho más allá de los sectores, de los grupos, pensando que se debe construir una alternativa política social.

La otra cosa es revisar mucho los idearios, las estrategias por las que han venido luchando. A mí me sorprende muchísimo que todos los partidos progresistas, de izquierda o inclusive de izquierda radical, que reivindican la lucha de clase social no tengan dentro de sus idearios los derechos de la nueva generación que ahora se habla mucho. No está, está ausente. Entonces cómo pueden proponer una alternativa para enfrentar al modelo capitalista, al modelo neoliberal.

Entonces es necesario hacer un gran pacto social de organización con una nueva visión. Es necesario, no sé si modernizar, pero trabajar con mucha fuerza con un sector social organizado que sea un aporte para el país, no solo para movilizar y decir que esta medida no nos gusta. Claramente que en los derechos fundamentales sí hay que defender con toda la fuerza, por ejemplo, ¿cómo vamos a dejar que la ley de comunicación coarte la libertad de expresión? ¿Cómo vamos a dejar que los derechos laborales sean puestos en tela de duda y se den las “renuncias obligatorias”? Pero tampoco a título de defender a los trabajadores vamos a avalar contratos colectivos millonarios o la corrupción. Tenemos que aprender también de los errores que hemos cometido en estos 25 años.

### **EA: ¿Miran que las otras organizaciones tienen niveles de autocrítica?**

Hemos estado conversando pero también falta tener una visión de país. Siempre actuamos pensando en dos cosas: desde el punto de vista de minorías; y actuando desde un punto de vista más gremial, desde nuestro sector. Eso no permite que haya autocrítica y que se crezca como movimiento social.

Siempre hay que pensar desde el punto de vista del poder real, que se pueda disputar, y desde el punto de vista de una autocrítica que sea una lección que aprendamos para no cometer errores. En el resto de movimientos sociales, yo he visto que hay un esfuerzo, obviamente, pero el resto de movimientos sociales están supeditados a muchos factores, a muchas presiones: a una presión del estado, por ejemplo, los trabajadores. A nosotros, a los pueblos indígenas, no nos pueden presionar mucho porque no dependemos del estado, somos una organización comunitaria.

### **EA: ¿Cómo se ve Humberto Cholango al terminar el período en la CONAIE?**

Yo veo que vamos a pasar por momentos muy complicados. Hasta inclusive pienso en escenarios peores y escenarios favorables. Va a depender mucho de cuánta capacidad tengamos para colocar una nueva agenda nacional en el país, en un escenario electoral que viene el próximo año. Y al final del periodo cuando ya entregue la CONAIE, me veo como un comunero más, allá en la comunidad, más tranquilo, más alegre, pero con la responsabilidad de haber cumplido una tarea. Va a depender mucho de qué cosas se haga y qué cosas podamos plantear al país.

Más bien sentir que los Cayambis tuvimos la oportunidad de dirigir la CONAIE, no estoy asumiendo yo solo como persona. Hay una enorme responsabilidad en la Confederación Cayambi, que estamos asumiendo de manera colectiva.

Ahora, no queremos que se sobredimensionen muchas cosas. Eso puede ser un error también. No queremos que se sobredimensione enormemente la expectativa y que en el transcurso del camino vaya decantando. Hay gente que es muy radical y ya empiezan a decir que “no convoco al levantamiento”. Yo no vengo a convocar al levantamiento. Habrá levantamiento, si es que algún momento las condiciones se dan, la misma gente dirá. No depende de mí. O hay mucha gente que dice “es que el Humberto es muy radical”. Ya no tenemos que enfrentar solo

como fuerza de reacción, tenemos que enfrentar desde el punto de vista propositivo, pensando en función del país.

El movimiento indígena ya no puede seguir luchando para sí, reclamando sus derechos. Ecuador es un Estado plurinacional, están constitucionalizados los derechos, hay que ejercerlos y ofrecer que esta constitución es una alternativa y el camino viable para construir un país diferente, más equitativo.

Creo que el gobierno en gran parte está perdiendo esa oportunidad y ese es el reto que el movimiento indígena tiene que enfrentar.

**MESA MAGISTRAL 3**  
**Diversidades, género, enfoques**  
**y perspectivas para la antropología**

La perspectiva de género  
en la Antropología

---

Natalia Sotomayor  
(nataliasotomayor7@gmail.com)

Debo admitir que me ha costado mucho preparar esta ponencia. El concepto de ‘ponencia magistral’ alude a una supuesta y asumida maestría en el tema, lo cual me ha llevado inevitablemente a preguntarme qué tan experta puedo llegar a ser en temas relacionados con la antropología del género, e inclusive, me ha llevado a cuestionar si existe alguien siquiera que pueda llegar a considerarse como experto en algo, ya sea en este u otro ámbito.

Todos aquí sabemos que en el medio científico-occidental, y las ciencias sociales no se libran de ello, “la experticia” y la “maestría” son dos categorías sumamente valoradas. Uno debe ser “experto” en algo para ser tomado en serio, y los antropólogos conocemos bien esta situación. Sé que no soy la única que se ha cuestionado sobre la existencia de una supuesta maestría en algo, y aquí me apoyan los debates que impulsaron Clifford y Marcus cuando criticaron la autoridad etnográfica y alegaron sobre la necesidad de recuperar las varias y diversas voces que aportan y construyen al texto etnográfico.

Por ello, me gustaría empezar esta ponencia reconociendo que cada uno de nosotros en esta sala está en un proceso de aprendizaje. Cada instante de la vida adquirimos, intercambiamos y entregamos conocimiento, sin necesidad siquiera de ser antropólogos o ninguna otra clase de experto. Y me gustaría empezar con este reconocimiento de que todo y todos formamos parte de un proceso de aprendizaje constante, porque tanto el género, como la antropología requieren del reconocimiento de esta premisa para su funcionamiento.

Aquellos de nosotros que nos dedicamos a la antropología sabemos bien que para aprender es preciso experimentar. No basta con leer libros, ni con involucrarse en complejos debates académicos sobre un tema. Al contrario, un buen antropólogo es aquel que adquiere conocimiento a través de sus sentidos: huele, siente, saborea, escucha, y observa. De hecho, el antropólogo sabe que ha encontrado las respuestas a las preguntas que se ha planteado solamente cuando las experimenta. También sabe que esa aparente respuesta le llevará a hacerse otra pregunta, y que no habrá un “fin del aprendizaje,” sino al contrario, que siempre se encontrará en la necesidad de curiosear, averiguar, y comunicar de nuevo. Y que a través de estas tres acciones, llegará, probablemente, a ser considerado un experto en el ámbito que se propone. Creo yo que este es sin duda uno de los aspectos más valorables de nuestra disciplina.

Si todos los seres humanos nos dedicáramos a curiosear, averiguar y comunicar desde la experiencia, fuéramos todos expertos en el proceso de aprendizaje que es la vida. Ahora bien, me han pedido que hable aquí sobre la importancia que tiene el género para la antropología y sobre las repercusiones políticas de la inclusión del género en los estudios antropológicos. Por ello, quiero empezar afirmando que el género es una de esas categorías de la que ninguno de nosotros puede escapar. Todos experimentamos el género desde diversas maneras, y la antropología tampoco se libra de ello. Quizá es esencial comenzar dando una definición de lo que es el género, para así poder relacionarlo con la antropología.

A fines del siglo XX, las teorías feministas se apartaron del concepto género como categoría descriptiva (en términos de relación hombre-mujer, del sexo biológico, y de la construcción de roles de identidad en base al sexo), para formular al género como categoría analítica.

A fines de los ochenta, la feminista e historiadora americana Joan Scott propuso una definición del concepto de género que está compuesta por dos premisas y que hoy en día nos es bastante útil:

1. El género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos.
2. El género es una forma primaria de relaciones significantes de poder.

Esta definición nos dice entonces que el género es una parte fundamental de toda relación humana, y que toda relación humana está sujeta a representaciones de poder. En palabras de la propia Scott, esto quiere a su vez decir que el género comprende cuatro elementos interrelacionados:

1. Símbolos culturales que evocan representaciones múltiples y a menudo contradictorias.
2. Conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos.
3. Nociones políticas y referencias a las instituciones y organizaciones sociales.
4. Identidades subjetivas.

Dicho así, el género debe ser entonces entendido como una categoría transversal que es experimentada en todo ámbito y por todo tipo de sujetos. La experimentamos en nuestros mitos, en nuestras doctrinas religiosas, políticas y legales, en los sistemas del parentesco, en el mercado de trabajo, y en nuestras propias biografías. Más aún, al estar presente en todo tipo de relación social, el género facilita un modo de entender el significado de las complejas relaciones en varias formas de interacción humana, ya sea la política, la espiritualidad, o la economía, entre otras.



La concepción de lo masculino y lo femenino ha servido, por ejemplo, para justificar jerarquías de poder, sistemas de producción, y creencias religiosas. Todos entonces vivimos el género de una u otra manera, siempre en combinación con otras categorías socialmente construidas como la raza, la edad, la etnia, y la clase social. Debido a este hecho irrefutable es esencial que toda disciplina reconozca la necesidad de incluir un enfoque de género en sus estudios. En lo que resta de esta ponencia, me gustaría entonces revisar las maneras en que el concepto de género ha influenciado en los estudios de la antropología.

Si bien no pretendo hacer una revisión exhaustiva de la antropología del género, debido al tiempo, considero importante revisar cuál ha sido la postura de nuestra disciplina frente a este elemento constitutivo de la vida humana. Haré entonces un breve resumen de los diversos enfoques de la antropología del género, y pasaré luego a evaluar por qué, hoy más que nunca, el análisis del género es esencial para los estudios antropológicos. Me propongo además vincular esta ponencia al tema central propuesto por los organizadores de este FELAA: cultura y naturaleza en América Latina, escenarios para un modelo de desarrollo no civilizatorio.

Entonces, ¿cómo ha sido visto el género desde la antropología? Como mencioné antes, a fines del siglo XX, el concepto de género pasó de ser una categoría descriptiva, a ser una categoría de análisis histórico, político, económico, religioso, y demás. Ahora, históricamente, los antropólogos han restringido el uso del género al sistema de parentesco, centrándose en la casa y en la familia como bases de la organización social.

En un inicio, el género resulta entonces importante solamente en aquellas áreas que comprenden relaciones entre los sexos. Este aspecto resulta considerablemente importante, sobre todo cuando consideramos la historia del desarrollo de la antropología como disciplina, donde existen, me parece, dos debates importantes a ser tomados en cuenta: el debate sobre la relación naturaleza-cultura y el debate, vinculado a éste primero, sobre la diversidad.

Desde su nacimiento en el siglo XIX, la Antropología ha estado ampliamente influenciada por un paradigma occidental biológico que ha servido como justificación para la desigualdad económica, política, social y cultural. Los primeros antropólogos que se aventuraron a estudiar las culturas no-europeas viajaban largas distancias convencidos de la superioridad del hombre europeo frente a la naturaleza y frente a la propia humanidad. El paradigma imperialista de la biología era, en ese entonces, y continúa siendo, un paradigma que utiliza la diferencia biológica entre miembros de la especie humana y entre la especie humana y otras especies, como razón y justificación para la dominación del hombre blanco sobre la naturaleza, sobre las mujeres, y sobre todas las razas no blancas o de color.

Podemos afirmar con seguridad que los hoy considerados “Padres” de la antropología produjeron un conocimiento parcializado que se apoyaba en la mirada androcéntrica del conocimiento científico en general. Como lo comprueban las etnografías de Malowski, Boas, y Tylor, los estudios de los primeros antropólogos usaron la voz del informante varón como sustento de las teorías evolucionistas, donde las características biológicas eran la base de las jerarquías entre seres humanos. En estos estudios, las mujeres interesan casi exclusivamente en temas relacionados con el parentesco, es decir, en su rol como madres, hijas, novias y objetos de intercambio.

Las mujeres fueron consideradas mercancía, monedas de cambio y objetos de transacción, en parte, porque al buscar lo equivalente de su cultura occidental en las sociedades no occidentales que estudiaban, y al fijar su atención en los elementos masculinos, los antropólogos evolucionistas terminaban por despreciar la importancia y el valor de los elementos femeninos que ahí tomaban parte. Inclusive en las etnografías de Bachofen, quien en base a la mitología y el derecho clásicos afirmó sobre la existencia de un matriarcado y de Malinowski quien sostuvo la existencia de un matriarcado primitivo, las mujeres asomamos como algo que debía ser superado para alcanzar un estadio de la evolución humana superior, a saber, el patriarcado.

El movimiento feminista de posguerra motivó un nuevo interés por las vidas de las mujeres que dio origen a la antropología de género. Las antropólogas de los años veinte se dedicaron a rectificar la visión distorsionada que la antropología clásica ofrecía sobre las circunstancias y experiencias de las mujeres. Las feministas salieron a recolectar información en todo el mundo con el fin de restablecer el rol de la mujer a nivel intercultural.

En estos primeros estudios, la preocupación dominante de la antropología de género fue precisamente averiguar si la subordinación de la mujer era o no universal. Emergieron entonces perspectivas distintas que reflejaban las tendencias marxistas y estructuralistas del ámbito académico de ese entonces. Se argumentó, entre otras cosas, que existe una división de género entre las esferas públicas y privadas y que la asociación de la mujer con la naturaleza y con la desvalorizada esfera doméstica causa la subordinación de la mujer frente al hombre.

Por su lado, las feministas marxistas utilizaron la hipótesis de Engels para argumentar que las sociedades pre-estatales a menudo cuentan con relaciones de género más equitativas que las sociedades capitalistas. Desde la posición marxista-feminista, se afirmaba que el colonialismo y el desarrollo, por ejemplo, han generado cambios en el sistema laboral de las mujeres alrededor del mundo, y que factores como la densidad de la población, los sistemas de tenencia de tierra, la tecnología, la historia colonial y la penetración del capitalismo han tenido consecuencias en la posición social de las mujeres.

Ahora bien, aunque la mayoría de las primeras feministas se enfocaron en la subordinación de la mujer como un constructo universal o como construcción de las sociedades estatales y capitalistas, algunas antropólogas intentaron recolectar información para mostrar que las mujeres en realidad poseemos y ejercemos importantes formas de poder en ciertas áreas. Por ejemplo, al re-examinar el trabajo de Malinowski en la sociedad Trobriand, Anette Weiner corrige las afirmaciones de Malinowski con respecto al estatus inferior de la mujer. Afirma que las mujeres, dentro de ese contexto, funcionan no como objetos de inter-

cambio, sino como individuos con amplio control sobre las actividades en las que se involucran.

Este tipo de posturas nos permiten interrogarnos por primera vez sobre la posible existencia de formas de resistencia, autonomía, e independencia entre las mujeres. En lugar de ver a sus sujetos en base a binarios estructuralistas estáticos, que en muchos casos terminan por relegar a la mujer a la esfera doméstica como sujeto pasivo y subordinado, la deconstrucción de las categorías occidentales por parte de las feministas postmodernistas durante los ochenta y noventa alentó a las antropólogas feministas a examinar lo particular, y la forma en que sujetos mujeres diversos experimentan el género en diversas culturas.

Las feministas de color afirmaban que factores como la raza, la clase, la etnicidad y la cultura afectan y dan forma a las experiencias de género de las mujeres. Consecuentemente, el proyecto fundamental de la antropología feminista cambió de la búsqueda de similitudes en las experiencias de las mujeres a nivel universal, a la exploración de las circunstancias únicas de las vidas de las mujeres en contextos culturales particulares.

Se reconstruyeron las bases binarias argumentando sobre su determinismo occidental, su etnocentrismo y su irrelevancia para el resto de lugares del mundo. La división cultura/naturaleza utilizada para explicar la subordinación de la mujer fue entonces cuestionada por las mismas razones, ya que esto, se decía, refleja también el contexto histórico y cultural específico de occidente.

Por otro lado, algunas académicas reconstruyeron las categorías naturalizadas de “hombre” y “mujer”, así como la relación entre sexo y género. A finales de los ochenta, Simone de Beauvoir ofrece una crítica al determinismo biológico. Nos dice que la mujer es una categoría culturalmente construida y que existe un sistema de sexo-género en cada sociedad, por medio del cual la mujer se transforma de su categoría biológica femenina a su categoría social de mujer.

Las investigaciones de los ochentas y noventas proveerían entonces un mayor entendimiento de la producción del género y de las identidades sexuales. Se cuestionan las categorías naturalizadas de parentesco y de la familia, afirmando que la sexualidad y el sexo también son culturalmente construidas, llenas de significado social e inmersas en relaciones más amplias de poder. Los análisis interculturales demuestran que la orientación sexual y los apegos eróticos no son consistentes a lo largo del ciclo de la vida, de manera que la heterosexualidad, al igual que la homosexualidad aparece como una construcción social que establece arreglos específicos de los sexos y sus deseos.

Hoy en día se entiende entonces que el género es esencial para comprender los sistemas de subordinación, resistencia, exclusión e inclusión de la vida humana. La revisión de los enfoques teóricos de los estudios de la antropología de género, desde su emergencia hasta los de la actualidad, que he realizado hasta el momento, nos permite analizar y reconocer la importancia que tiene el género para la antropología. Como sabemos, desde sus inicios con las teorías evolucionistas, el objetivo de la antropología ha sido descubrir y analizar las diferencias y similitudes entre culturas.

Los debates sobre la diversidad y sobre la división cultura-naturaleza han estado siempre presentes como parte de este objetivo: ¿qué tanto de nuestras formas de vivir son naturales y qué tanto son construcciones culturales? Hacernos esta pregunta es vital, sobre todo ahora que a causa de la globalización del sistema empresarial corporativista, estamos viendo tantos cambios a nivel ecológico-ambiental, económico, político, social, y cultural en nuestro planeta.

Permítanme referirme a algunos de estos cambios para demostrar una de las tantas formas en que la inclusión de género es fundamental para la antropología. Los que hemos hecho trabajo de campo en diversos lugares de nuestros países y del mundo sabemos que el planeta está cambiando a pasos acelerados. La intervención desmedida del ser humano en los ecosistemas del planeta Tierra está transformando a la humanidad en todo sentido. Esto lo presenciamos también en las

grandes ciudades, donde la ilusión del consumismo nos mantiene en un terreno aparentemente seguro, pero donde, sin embargo, nuestros cuerpos, mentes y espíritus se ven cada vez más afectados por la alta deshumanización del mercado laboral y de la producción.

De hecho, parece irónico pensar que, mientras en la ciudad los habitantes se siguen sacando el aire por producir dinero para comprar y producir más dinero que les permita comprar aún más, las soluciones a los graves problemas que hoy enfrenta la humanidad, como la destrucción del medio ambiente, la malnutrición, y la pobreza, son dejadas en las manos del mismo sistema que las causa. La famosa activista ecofeminista Vandana Shiva se ha referido a este dilema como la “Democracia de la Muerte”.

La economía empresarial de hoy en día representa a un sistema mundial que, como dice Vandana Shiva, y estoy de acuerdo con ella, se sirve de las libertades de las corporaciones para aniquilar a las personas, a través de normas que se impulsan en nombre de la libertad y que terminan atentando contra la vida de las personas y de la naturaleza.

Ante esta democracia de la muerte, Vandana Shiva propone el paradigma de la Democracia de la Vida, un paradigma muy similar a lo que propone nuestro Sumak Kawsay, es decir, un sistema donde las personas puedan decidir sobre sus vidas e influir en las condiciones en las que viven, incluyendo la posibilidad de cultivar sus alimentos, de definir las condiciones de producción, de decidir sobre cómo educar a sus hijos y sobre cómo cuidar de su salud, todos elementos que como señalé antes, han sido hoy en día dejados en manos de las grandes corporaciones, y de los “expertos” de la ciencia, de la economía, y de la política occidental.

Además, una democracia de la vida, Sumak Kawsay, o cualquier otro tipo de sistema solidario, debería incluir a las otras especies del planeta como parte íntegra de la vida humana. Esto implicaría una democratización y redefinición del paradigma de la biología occidental, donde, como señalé ya, el determinismo biológico ha sido históricamente

utilizado como mecanismo de exclusión de grupos particulares de seres humanos y no humanos, en base a su especie, clase, raza, y género, categorías que además están vinculadas y entretrejidas.

Para los antropólogos, la comprensión de este paradigma dominante de la biología y de las propuestas alternativas de vida que se están creando, que yo aquí he llamado solidarias, es una puerta de entrada para el estudio de la forma en que los sistemas hegemónicos y contra hegemónicos influyen en la vida de sujetos concretos.

Retomemos el tema de la devastación del medio ambiente a causa de la globalización del sistema empresarial, corporativista. Es nuestra responsabilidad, como antropólogos, afinar nuestros principales receptores de la realidad –el gusto, el tacto, el oído, la vista– para darnos cuenta y comunicar tanto las formas de destrucción que están ocurriendo en el planeta como las alternativas constructivas propuestas por importantes grupos de ciudadanos alrededor del mundo. Lo que quiero decir es que, como antropólogos, tenemos una herramienta metodológica que nos permite hoy en día hacer los cambios que queremos ver en el mundo.

Esta herramienta, que Silvia Rivera Cusicanqui ha denominado de forma simple como CURIOSAR, AVERIGUAR Y COMUNICAR, nos da la capacidad de entender los problemas, de averiguar las soluciones que se están proponiendo y de comunicar los cambios que el conjunto de esos problemas y soluciones implica. Por ejemplo, cuando llega un representante de la industria maderera y tala los bosques de la región Amazónica o cualquier otra región, causando el agotamiento del agua, y otros devastadores cambios ecológicos, ¿cómo afecta esto a sujetos y poblaciones concretas?

Recordemos que según el último informe de la ONU sobre el Desarrollo Mundial del Agua, el 20% de la población mundial en la actualidad no tiene acceso al agua. Entonces, ¿cómo afecta esto a los individuos y colectivos de individuos que se enfrentan a esta falta de recursos? Más aún, ¿existen efectos diferenciados de acuerdo a la identidad de género

de estos sujetos? En este debate hay algo que debemos tener muy claro, y es que la única razón por la que existe la pobreza en nuestro planeta es por la economía de escasez que rige el sistema actual, donde los recursos naturales han sido sacrificados en pos de una productividad construida e ilusoria.

Más que hablar de desigualdades, en nuestra Tierra podemos hablar de un sistema mundial en donde dos tercios de las personas no tienen el espacio ecológico para la sobrevivencia; es decir, no tienen el acceso a los recursos básicos porque éstos han sido convertidos en comodidades y en medios de consumo, porque la VIDA HA SIDO PRIVATIZADA. Vivimos en un sistema mundial que es producto de una revolución verde y de una revolución industrial que no pudieron crear sistemas de producción eficientes, pues crearon un patrón industrial que define la eficacia en términos del menor número de trabajadores, y no del menor uso de recursos para la producción.

Como consecuencia, hoy en día tenemos dos crisis sociales en nuestro planeta: la falta de recursos y la falta de empleo. El sistema dominante de la globalización empresarial y corporativa no piensa en involucrar a la diversidad, y a la creatividad y capacidad productiva de las personas, sino que más bien quiere deshacerse de ellas. Es por eso que el sistema dominante no admite otro tipo de economías, como son la economía de la naturaleza y la economía del cuidado. Y es aquí donde precisamos incluir al género como categoría de análisis.

Uno de los espacios donde más se sienten hoy en día los efectos de la globalización corporativista es en el ámbito del sistema alimentario. Estamos pasando por uno de los peores casos de inseguridad alimentaria de la historia de nuestro planeta. Se calcula que hay un billón o más de personas en el mundo condenadas al hambre permanente y al menos dos billones de personas que sufren de mal nutrición y de otras enfermedades causadas por la mala alimentación.

Esta realidad tiene repercusiones de género. Irónicamente, la pobreza y el hambre afectan más a los niños y a las mujeres. Digo que es iró-



nico porque son las mujeres las que empezaron con la agricultura, y de una forma bastante sostenible, eficiente, y productiva. Además, la mayor parte de agricultores, productores, y procesadores de comida en el mundo son mujeres. Lamentablemente, el trabajo de las mujeres en la cocina jamás se ha considerado un trabajo. De hecho, la comida solo se vuelve importante cuando los hombres se involucran en ella, como lo demuestra la emergencia de numerosos chefs *gourmet* alrededor del mundo.

Hoy, la comida, como el resto de ámbitos de la vida humana, se ha convertido también en una comodidad y en un bien privado, ajeno en varios aspectos a la creatividad y productividad del ser humano. Además, la liberalización de los mercados de químicos y de semillas, la globalización del comercio, que ha llevado a la ejecución de políticas como el dumping, el alza de los costos de producción para medianos y pequeños agricultores, y la disminución de los costos de venta de los cultivos, ha provocado que hoy en día, los campesinos e indígenas a nivel global pierdan aproximadamente 26 billones de dólares al año.

La ficción inventada de las organizaciones corporativas ha adquirido hoy en día una personalidad humana y legal que atenta contra la vida humana y no humana. Entonces, como antropólogos, debemos preguntarnos: dentro del sistema de escasez y pobreza impuestos en el que vivimos, ¿qué están ideando los sujetos para producir y crear ideas y bienes que les permitan sobrevivir?, ¿qué nos dice esto sobre otros ámbitos de la vida humana como el mercado laboral, la educación, y la política, todos estos sistemas que forman parte del proceso de construcción de género?

Como señala Joan Scott, debemos entonces reconocer que el género se construye a través del parentesco, pero no de forma exclusiva. Se construye también mediante la economía, y la política, que hoy en día actúan de un modo ampliamente independiente del parentesco. En el caso que he propuesto analizar en esta ponencia, la violencia contra la tierra y su aparente vínculo con la violencia a la mujer, sirve para analizar la definición de género de Joan Scott: el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que

distinguen los sexos, y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder.

Existe entonces un nivel simbólico en la violencia contra la tierra y contra la mujer que tiene manifestaciones concretas en las vidas de sujetos concretos. En este sentido, es vital que, como antropólogos, observemos qué evocan los nuevos símbolos culturales de género que se producen en respuesta a los cambios en el sistema económico, político, y social del mundo. Por ejemplo, ¿qué nuevos símbolos de lo masculino y femenino están explícitos e implícitos en políticas como el Sumak Kawsay?

¿Cuáles son esos nuevos símbolos culturales, cómo, y en qué contextos se producen? Averiguar la respuesta a esta pregunta nos permite tener en cuenta las posibles alternativas de vida que están siendo rechazadas o reprimidas por las declaraciones y conceptos normativos de género que se exponen como los únicos posibles. Por ejemplo, ¿qué ocurre cuando en nombre de la ciencia se naturaliza la idea de que la entrada de la mujer al mercado de trabajo formal le permite alcanzar la igualdad social? Estudios de antropólogos alrededor del mundo, demuestran que estas normas corporativistas que aluden a la libertad de la mujer, han servido en no todos, pero en varios de los casos, para arrebatar las tierras y recursos de las mujeres y controlar así su capacidad de producción.

Pero esto no ocurre solo con las mujeres. Por ejemplo, ¿qué ocurre cuando se somete al hombre a más horas de trabajo que la mujer o trabajos que requieren de más fuerza en base a un concepto construido de virilidad?, ¿qué identidades normativas se están formando a nivel individual y colectivo? Más aún, ¿cómo se relacionan los elementos que he mencionado: los símbolos culturales, los conceptos normativos, las nociones políticas, y las identidades subjetivas?

En otras palabras, debemos desnaturalizar aquello que asoma como sentido común, reconociendo, por ejemplo, que no es ninguna coincidencia que las mujeres sean las que más pasan hambre y pobreza en el mundo. ¿Con qué está ligado este hecho? ¿A qué intereses res-

ponde? En qué premisas científicas, biológicas y religiosas se apoya? Lo mismo podemos decir desde otro ámbito: ¿por qué más hombres que mujeres son enviados a las guerras como desechos humanos en nombre de la nación? Si bien el género no siempre es explícito, siempre está presente y es una parte crucial de la organización de la igualdad y de la desigualdad.

En relación a la política el género ha servido para regular, concebir y legitimar el poder económico, político y social. El género parte de unas concepciones concretas sobre lo masculino y lo femenino, a la vez que las establece.

Para finalizar, quiero repetir que es nuestra responsabilidad como antropólogos observar cómo los sujetos concretos están reorganizando sus vidas en torno a los cambios que ocurren a nivel mundial. Esto implica admitir la posibilidad de cambios en la vida humana a todo nivel, desde los símbolos de género, hasta manifestaciones concretas en otros ámbitos de la vida humana.

Implica reconocer, por ejemplo, que los movimientos solidarios como el SumakKawsay, la democracia de la tierra y otras propuestas alternativas al sistema mundial dominante no son solamente un concepto sino que están conformados por prácticas múltiples y diversas de personas que reivindican sus bienes y espacios comunales, sus recursos, sus medios de vida, sus libertades, su dignidad, sus identidades y su paz. Son movimientos polifacéticos y múltiples donde existen prácticas concretas que están transformando al sistema mundial.

El ejemplo que he puesto aquí es bastante polémico, y reconozco que puede abrir grandes debates, sobre todo porque parecería que se intenta equiparar al género con una idea esencialista de mujer. Sin embargo, creo que la cosa no va por ahí. Más bien, se trata de comprender, entre otras cosas, que la economía del cuidado del hogar y de la alimentación, un sector tradicionalmente a cargo de las mujeres y que ahora está siendo abandonado a las manos del mercado, es un trabajo

que debe ser realizado independientemente de si se realiza por hombres o por mujeres.

No se trata de insistir necesariamente en el rol maternal y reproductivo de la mujer, pero sí de reconocer que la mujer ha estado históricamente a cargo de un trabajo no reconocido que es vital para la humanidad, y que al ser abandonado por las mujeres está quedando en manos de las grandes corporaciones y de la democracia de la muerte. ¿Qué sistemas solidarios somos capaces de construir ante esta realidad? ¿Podemos concebir que existan cambios en el sistema de género que permitan tener cambios concretos en otros niveles de la vida humana?

Recordemos, por último, que la propuesta feminista en su proceso histórico nunca se limitó a una mera inclusión de las mujeres en el campo económico, político o cultural. La propuesta feminista va más allá. No basta con que las mujeres hagamos Antropología al igual que los hombres.

Al contrario, es necesario que tanto antropólogos como antropólogas nos cuestionemos las bases en las que se apoya la ciencia en la que trabajamos, que nos cuestionemos a nosotros mismos como sujetos inmersos en una cultura que no es ni neutra ni objetiva y que ha construido una forma concreta de seres adscritos al género. Debemos entonces proponer una transformación de la mirada antropológica en general.



# La sala de legrados de una maternidad pública del país

---

María Rosa Cevallos  
([ankashtamia@hotmail.com](mailto:ankashtamia@hotmail.com))

En la sala de legrados... Ella está acostada junto a cinco mujeres más, se retuerce y después de una dolorosa contracción su bata se mancha de sangre. Una residente levanta la bata y de entre las piernas saca un pequeño feto... lo sostiene el tiempo suficiente para que todas las que estamos ahí, podamos verlo... Salgo a tomar aire y me encuentro con un residente que lleva por el largo pasillo (del llanto) a un neonato que gime...; y todo se sucede en el mismo lugar... (Diario de campo, 13 de noviembre de 2010).

En esta ponencia pretendo explicar cómo el espacio médico de la sala de legrados de una maternidad pública del país se convierte en lugar en el que se expresan y se ejercen las estrategias de disciplinamiento sobre las mujeres que llegan con proceso de aborto en curso. La reflexión que haré a continuación es parte de una investigación que tiene como eje central el temor, como forma de control del cuerpo de las mujeres. Control, que ligado al biopoder se expresa en tres estrategias disciplinatorias: la maternización, entendida como la manera en el castigo y el disciplinamiento, se ejercen en los cuerpos de las mujeres a fin de conscientizarlas sobre “se deber ser” como madres.

La siguiente estrategia se basa en el silencio y el dolor y se expresa en la falta de información a la que están expuestas las mujeres que pasan por un proceso de aborto tanto en las clínicas clandestinas, como en

el servicio de salud al que llegan solamente a realizarse el legrado. El dolor, por otra parte, se refiere al dolor físico por el que pasan las mujeres que deciden interrumpir voluntariamente un embarazo, dolor que está marcado por la clandestinidad, que a su vez implica la carencia de garantías sanitarias, pero además, y como se verá a lo largo de esta exposición, las mujeres que llegan con aborto en curso al servicio público no son consideradas pacientes prioritarias por lo que sus procedimientos siempre son los últimos (cuando ya no hay ningún parto, que sí vale la pena atender) y se considera que es bueno que sientan el dolor: “para que tomen conciencia”.

Finalmente todo esto termina en una especie de complicidad, ya que se realizan los legrados a la luz de la legalidad de la institución pública. Estas tres estrategias se suceden simultáneamente en este espacio, que es de por sí también un espacio de control y disciplina y atraviesan los cuerpos de aquellas mujeres que inician el proceso de aborto en la clandestinidad y lo terminan con un legrado totalmente legal. A continuación pretendo visibilizar cómo se expresan las mencionadas estrategias y como el personal del centro obstétrico ejerce el poder y el disciplinamiento sobre las mujeres, que nada más llegar con un aborto en curso pasan a convertirse en pacientes sospechosas.

Para iniciar haré una descripción del espacio en que se ubica la sala de legrados comúnmente llamada sala de abortos, y de cómo el mismo influye en los sentimientos y comportamientos de las mujeres que llegan ahí. Aquí la idea es visibilizar cómo la distribución de este espacio en el centro obstétrico se constituye en una estrategia que mediante el castigo disciplina a las mujeres de manera sutil. Es el centro obstétrico un espacio al que las mujeres llegan en busca de atención médica, cuando están con un proceso de aborto en curso, ya sea que este sea espontáneo o inducido voluntariamente.

La distribución de este espacio médico nos habla de una economía política del cuerpo, que refleja un sistema punitivo sutil, que se encarna directamente en quienes llegan a la sala de legrados, con un aborto en curso: “las relaciones de poder operan sobre él (el cuerpo), una presa

inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio...; lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos” (Foucault, 1976: 18). En este sitio el cuerpo de las mujeres es el centro de la atención y los eventos obstétricos son atendidos con una tecnología política del cuerpo, que castiga a las mujeres para disciplinarlas, tanto si éstas están en proceso de parto, como si están en proceso de aborto incompleto o diferido.

## **La distribución espacial**

En el corredor del llanto, entra llorando la mujer y sale llorando el niño, un corredor del llanto porque la mujer entra llorando y qué es lo que te gritan ahí, parto expulsivo, dilatación completa, ya está sacando los piecitos, ya se le ve la cabeza, y luego oyes el llanto y oyes el llanto no solo del que sale sino de los que lloran diez metros más allá. Entonces te queda en la mente la idea de que ya no va a llorar el que abortaron.

## **Mapa sala de legrados (documento adjunto)**

En este pasillo “del llanto”, suelen estar acostadas en las camillas las mujeres que esperan a ser atendidas para un legrado y también aquellas que después del legrado se hallan en la duermevela del posanestésico, confundidas y mezcladas con mujeres que acaban de parir. Es decir, aquellas que por una u otra razón no continúan con los embarazos están en constante (y doloroso) contacto con aquellas que han parido y, más duro aún, pueden ver al personal médico corriendo permanentemente con los neonatos en brazos hacia la Sala de Neonatología, que queda solo unos pasos afuera del centro obstétrico. Probablemente el mantener juntas a mujeres en situaciones tan diferentes es una estrategia disciplinaria, que les recuerda a aquellas que han abortado que incumplieron su “deber” ser, como lo afirmaron dos internas:

Yo creo que no deberían estar juntas porque las emociones no son las mismas, así ellas se haya provocado yo creo que tiene un sentimiento de culpa. Mientras que la otra está feliz de que tiene un hijo, puede ser



séptimo, octavo pero está feliz. Entonces tener a una que dio a luz y a otra que abortó (juntas) no está bien, porque la que dio a luz le ve a la otra lo que hace y estamos en una sociedad que es de juzgamiento; entonces las pacientes entre ellas se conversan y le ven mal.

(Internas Rotativas, Entrevista, 2010)

La primera sala que se encuentra es la sala de legrados en la que las mujeres pasan el tiempo previo al proceso de curetaje tumbadas y en ayunas. Vale la pena señalar que es a partir del viernes en la noche, cuando más mujeres hay en esta sala, lo que responde al hecho, en la mayoría de casos, en que programan el proceso, a fin de que estén internadas únicamente el fin de semana y su ausencia no se note en sus espacios cotidianos.

La espera antes del legrado suele ser muy larga, porque solamente hay un anestesiólogo para todo el centro obstétrico y “las mujeres prioritarias son aquellas de cesárea. A ellas hay que atenderles primero; no se va a dejar que se mueran los bebés” (enfermera, entrevista, 2011). Y aquí la pregunta que nace es: ¿se puede dejar que mueran las mujeres que están en proceso de aborto? Para los ojos del personal médico, aunque todas reciben atención, las necesidades de aquellas que llegan con un aborto incompleto, no son comparables con las de aquellas que están cumpliendo con el mandato social de la maternidad.

En la recuperación que hacen en la misma sala de legrados, como dijo una interna, sólo deberían estar dos horas: “Sí, dos horas si la paciente está sangrando y si los signos vitales no son estables, dos horas más. Si no, a las dos horas salen”.

Sin embargo, esto pocas veces se cumple, las mujeres que están en proceso de aborto incompleto no son mujeres que reciben atención prioritaria, porque no son aquellas que están cumpliendo con su rol reproductivo y probablemente ese tiempo de espera y ansiedad es también una maniobra disciplinaria en que se considera que están los suficientemente expuestas a la maternidad, como para hacer de sus cuerpos espacios de sumisión y control, una tecnología política del

cuerpo: “es decir que puede existir un saber del cuerpo que no es exactamente la ciencia en su funcionamiento, y un dominio de sus fuerzas que es más que la capacidad de vencerlas”. (Foucault, 1976: 18) que las disciplina y somete a tiempos innecesarios de ansiedad, impaciencia, observación y hambre.

Las estrategias de disciplinamiento funcionan también de formas más explícitas y violentas:

En el pasillo al lado de mi informante que espera por que le realicen el legrado, justo delante de nosotras, de piernas abiertas y vagina violentamente dilatada (con una especie de pinzas), podemos ver claramente cómo maniobran en el cuerpo de otra paciente. La doctora mete grandes pinzas con gaza dentro de su vientre, y hace movimientos semi-circulares, alrededor de ellas, hay muchas y muchos espectadores. Aa la cabecera de la paciente, el anestesiólogo observa (Diario de campo, febrero 2011).

La mirada de quienes esperan por el legrado, inevitablemente se encuentra con los cuerpos de quienes viven el proceso, una estrategia de punición ejemplificadora, cuando se mira el proceso. Este cuadro sirve de escarmiento que tiene como objetivo hacer dóciles los cuerpos de las mujeres, “una política de coerciones (y de temores) que constituyen un trabajo sobre el cuerpo, una manipulación calculada de los elementos, de sus gestos y su comportamientos. El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo desarticula y lo recompone” (Foucault, 1976: 83).

Si bien la distribución del espacio es un tema que remite a la geografía y las capacidades de infraestructura de la maternidad, también hay un fuerte componente disciplinario en la manera en que se distribuye el espacio y a las pacientes dentro del mismo, siguiendo las ideas de Foucault (1976: 87): “El hospital, debe por lo tanto, curar, pero por ello ha de ser un filtro, un dispositivo que localice y seleccione; es preciso que garantice el dominio sobre toda movilidad y ese hormigueo, descomponiendo su confusión de la ilegalidad y el mal”.

## Los discursos médicos

En este acápite intentaré visibilizar los diferentes discursos médicos que giran en torno al aborto en el espacio del centro obstétrico, tanto desde la perspectiva puramente clínica, como también desde las percepciones e imaginarios de las personas que pude entrevistar, y cómo estos se expresan en las estrategias disciplinadoras que antes fueron descritas.

Es necesario recalcar que en el centro obstétrico, el tiempo se divide en guardias o turnos. Cada guardia tiene un supervisor o supervisora, que es médico o médica tratante: en orden de jerarquía esta persona es quien más poder tiene, siguiéndole están los “R3”, residentes que están ya a punto de terminar su posgrado, a ellas y ellos les siguen los R2 y R1, también posgradistas pero que recién empiezan su proceso formativo. Luego están los internos rotativos, estudiantes de medicina que no necesariamente se especializarán en ginecología y, finalmente, estudiantes que van a recibir clase en el centro.

También están las enfermeras con su jefa de guardia o supervisora, las estudiantes de enfermería y finalmente los auxiliares de enfermería. Todo un cuerpo médico que en diferentes momentos se interrelaciona con las mujeres, más aún, un cuerpo médico rotativo que imprime diferentes voces y prácticas en los cuerpos de las mujeres durante su estancia previa y posterior al legrado.

La intención, será entonces, evidenciar que no existe un discurso monolítico alrededor del tema, las diferentes voces y miradas se cruzan y se confunden. Desde percepciones puramente médicas, en las que el tema de aborto se concibe como un evento obstétrico al que hay que atender y no existe un punto de vista de juzgamiento, como dijo un interno rotativo: “Nosotros sólo damos atención médica, nos interesa atender el evento y es lo que hacemos, no importa que hay detrás de un aborto”.

Hasta discursos en que los juicios de valor se imprimen en la práctica médica, de manera silenciosa pero sancionadora, como me contó un médico, acerca de prácticas que él había podido observar: “si es la sospechosa (de aborto provocado) tampoco le van a dar analgésico porque es otra forma de castigo, que le duela, y que le duela físicamente para que luego le duela el alma y no lo vuelva hacer”.

Una médica ginecóloga frente a esta idea de sospecha puntualizó que en el discurso médico hay un aprendizaje de sospecha que discrimina a las mujeres:

Siempre nos enseñan a los ginecólogos a pensar mal, nunca creas en una mujer, es lo primero que te dicen cuando empiezas a estudiar ginecología. Jamás le creas a una mujer, para que no te equivoques en tus diagnósticos, para que no corra riesgo incluso la vida de esa mujer pero ya te dicen eso, no le creas a una mujer, es así como un atropellamiento. Si es un hombre sí le puedes creer, si viene un hombre y te dice me golpearon porque estaba haciendo una cosa, le dicen: –Ah, si le golpearon–, pero resulta que se golpeó porque es un ratero: eso no pasa. Pero, en cambio, a la mujer no le creen, si una mujer te dice que no ha tenido relaciones o que ha menstruado recién o que puede estar todo menos embarazada lo primero que te dicen es nunca le creas.

Frente a este discurso discriminatorio que se aprende en las escuelas de formación, la definición técnica del aborto es:

La Organización Mundial de la Salud define y clasifica el aborto de la siguiente manera:

**Aborto espontáneo:** pérdida espontánea de un embarazo clínico antes de completadas las 20 semanas de edad gestacional (18 semanas después de la fecundación) o si la edad gestacional es desconocida, la pérdida de un embrión/feto de menos de 400 g.

**Aborto inducido:** La interrupción deliberada de un embarazo clínico que tiene lugar antes de completar las 20 semanas de edad gestacional (18 semanas después de la fecundación) o, si la edad gestacional es desconocida, de un embrión o fetos de menos de 400 g.

**Aborto recurrente espontáneo:** pérdida de dos o más embarazos clínicos.

**Aborto retenido:** aborto clínico donde el embrión o feto es no viable y no es expulsado espontáneamente del útero” (F. Zegers-Hochschild, a G. D. Adamson, b J. de Mouzon, c O. Ishihara, d R. Mansour, e K. Nygren, f E. Sullivan, g and S. Vanderpoel, 2010: 4)

A esta sencilla definición un médico en una entrevista le agregó también la palabra pérdida, según él decía, para la mujeres esta palabra es más cercana, sin embargo, también está mucho más cargada de valores, porque una pérdida significa dejar de tener algo que se poseía...

El aborto por concepto es la pérdida de un embarazo, no hay realmente una diferencia entre aborto y pérdida es solo una manera de expresión, en el sentido de que muchas mujeres no saben siempre el significado de la palabra aborto pero saben que están perdiendo un bebe, saben que están perdiendo un hijo (Entrevista a profundidad).

Más allá de las cargas semánticas de las palabras, cada día, a decir del personal entrevistado, llegan a la Maternidad entre ocho y diez mujeres con abortos en curso, este mismo personal en varias ocasiones, e incluso en conversaciones informales, afirmó que de las mujeres que llegaban con abortos espontáneos, la gran mayoría eran abortos provocados.

Este tipo de discurso se confirmó en todo el personal que pude entrevistar, las mujeres que llegan con aborto en curso son sospechosas y se cree que hay varias formas de confirmar la sospecha; “por el olor, porque tienen las tabletas (CITOTEQ o MISOPROSTOL) aún en la vagina o porque han sido previamente manipuladas”. Este discurso de sospecha, implica además ciertas técnicas de interrogatorio basadas en el temor, como me explicó un residente: “Es fácil hacerles caer, les dices que sino te cuentan la verdad, se van a morir con sepsis, entonces te cuentan”. Este tipo de discurso se asienta en una idea de protegerles la vida, ya que sólo si se tiene claro lo que ha pasado se puede diagnosticar y prescribir correctamente.

También hay una capacidad de percibir que se desarrolla en el ejercicio médico y que tiene que ver, más que nada, con el comportamiento que las mujeres muestran al llegar a la maternidad y en este tipo de comportamientos aparece un nuevo tema que tiene que ver con que las mujeres en muchos casos están obligadas a causarse los abortos. En este tipo de discurso si bien se presenta una actitud menos persecutoria, la agencia personal de las mujeres se desvanece frente a otros, que les obligan a abortar.

Más es la percepción subjetiva que uno puede tener de cuál es la conducta de la mujer. Hay mujeres que llegan muy asustadas porque se sienten dolidas por la pérdida y te dicen yo no quiero abortar, entonces quizás ellas nos quedaría como la sospecha de que le están obligando abortar y encuentra más bien un consuelo y un alivio de poder expresarlo sin tener junto a ella a las personas que le obligaron abortar pero pese a ellos yo todavía no puedo saber si es que efectivamente le obligaron abortar o efectivamente está dolida porque ansiaba tener su embarazo en las mejores condiciones (Médico).

Ante los interrogatorios, las mujeres que en un principio sólo decían que empezaron a sangrar, suelen contestar con respuestas ambiguas: “la mayoría dice sí, es que me puse unas pastillas, pero no dice me provoqué el aborto, o es que mi amiga la vecina o un conocido le dio las pastillas a tomar, entonces la mayoría si cuentan, no dicen qué es, qué se ponen o se toman” (internas rotativas). Según un grupo de enfermeras esto lo hacen porque “son bien fieles a quienes les hacen los abortos, no los delatan”.

Es decir, aparece una especie de complicidad entre las mujeres “sospechosas” y quienes les hacen los abortos ya sea recetándoles las pastillas o mediante procedimientos obstétricos y esta complicidad parece juzgarse; cuando seguido de este tipo de respuestas, se pueden oír frases como: “entonces que vayan a que esos mismos les terminen el aborto, aquí atendemos a las que quieren ser madres”. Cabe hacer una aclaración aquí, aunque estas frases se dicen en el marco de una entrevista o conversaciones personales, no se las dicen directamente a las mujeres.

Estos discursos de sospecha parecen coincidir en una idea general de que el aborto es un “fracaso obstétrico”: inclusive en un aborto espontáneo ese es un castigo para la mujer, ese es un fracaso reproductivo. Un fracaso en que las mujeres han sido incapaces de ser madres y de “proteger la vida”... y por tanto, implica un duelo.

En líneas anteriores se puede visibilizar los discursos acerca de la vida del feto, es necesario hacer un duelo porque se considera que el feto tiene vida propia. En los juramentos que los médicos y las médicas hacen al graduarse se habla de proteger la vida y es probable que sea este discurso el que marca las percepciones de culpa y de sospecha que tienen de las mujeres que abortan, ya que ellas no estarían cuidando la vida.

Sin embargo, el mismo personal médico afirma que no existe un acuerdo claro sobre cuándo comienza la vida: “En la Declaración de Ginebra<sup>1</sup> prometemos defender la vida desde el punto de los grupos *anti*

- 1 *En el momento de ser admitido como miembro de la profesión médica: prometo solemnemente consagrar mi vida al servicio de la humanidad; OTORGAR a mis maestros el respeto y la gratitud que merecen; EJERCER mi profesión a conciencia y dignamente; VELAR ante todo por la salud de mi paciente; GUARDAR Y RESPETAR los secretos confiados a mí, incluso después del fallecimiento del paciente; MANTENER, por todos los medios a mi alcance, el honor y las nobles tradiciones de la profesión médica; CONSIDERAR como hermanos y hermanas a mis colegas; NO PERMITIRÉ que consideraciones de edad, enfermedad o incapacidad, credo, origen étnico, sexo, nacionalidad, afiliación política, raza, orientación sexual, clase social o cualquier otro factor se interpongan entre mis deberes y mi paciente; VELAR con el máximo respeto por la vida humana; NO EMPLEAR mis conocimientos médicos para contravenir las leyes humanas, incluso bajo amenaza; HAGO ESTAS PROMESAS solemnemente y libremente, bajo mi palabra de honor. NO PERMITIRÉ que consideraciones de edad, enfermedad o incapacidad, credo, origen étnico, sexo, nacionalidad, afiliación política, raza, orientación sexual, clase social o cualquier otro factor se interpongan entre mis deberes y mi paciente; VELAR con el máximo respeto por la vida humana; NO EMPLEAR mis conocimientos médicos para contravenir las leyes humanas, incluso bajo amenaza; HAGO ESTAS PROMESAS solemnemente y libremente, bajo mi palabra de honor. (Declaración de Ginebra; 2006. [http://es.wikipedia.org/wiki/Declaraci%C3%B3n\\_de\\_Ginebra](http://es.wikipedia.org/wiki/Declaraci%C3%B3n_de_Ginebra))*

*derecho*<sup>2</sup>, pero obstétricamente nos guiamos por la de la Federación Internacional de Ginecología y Obstetricia”.

## Algunas reflexiones finales

Como se puede ver, hasta aquí no existe un discurso monolítico acerca del aborto en el centro obstétrico, lo que sí aparece, como una cuestión generalizada, es que se atiende a todas las mujeres que llegan con aborto en curso, ya que ese es el deber médico. Sin embargo, en ese espacio, como se puede ver en líneas anteriores, en el discurso médico resuenan permanentemente diferentes posturas ético-morales, en las que se pueden visibilizar posiciones en que prevalece la idea de no juzgar, “no es nuestro rol, nadie sabe la historia de nadie”, como comentó un interno rotativo, hasta voces que consideran que a esas mujeres “hay que concientizarlas, deben ver lo fetos para que aprendan”, como comentaron dos residentes mujeres.

Frente a estos discursos de juzgamiento y disciplina, también hay quienes opinan que seguramente para ninguna mujer es fácil tomar la decisión de abortar, como comentó una médica ginecóloga: “no creo que ninguna mujer aborte contenta, osea, como tampoco creo que ninguna mujer abandone a su hijo en un basurero”. Dentro de este discurso, si bien hay una especie de comprensión del hecho, una vez más el aborto se relaciona con la maternidad y en este caso con el abandono de un niño vivo, que probablemente por las condiciones podría terminar en un infanticidio. Este tipo de discurso, igualmente vuelve a plantear el tema de la vida del feto y de hecho el feto se homologa con un niño, al igual que lo representan los discursos más conservadores.

Como se puede ver a lo largo de estas líneas no existe un discurso único; sin embargo, la idea de la maternidad como un deber ser de las

---

2 Se refiere aquí a los grupos Provida o conservadores, que hablan de proteger la vida desde la concepción; sin embargo, como se puede ver en líneas anteriores, la Declaración de Ginebra solo habla de respetar la vida.



mujeres permea el Centro Obstétrico, de tal manera que la disciplina y el castigo se enfocan en mostrar a estas mujeres, el daño que hacen y que se hacen al no aceptar la maternidad.

Es importante recalcar que las estrategias de disciplinamiento son diversas y sutiles; sin embargo, y a pesar de los diversos discursos que se expresan en la sala de legrados, las estrategias disciplinatorias se expresan en los cuerpos de las mujeres, a quienes se considera que es necesario disciplinar. Si bien las sanciones legales no se aplican, existen, como se pudo ver, una serie de dispositivos de fuerte sanción social, que pretenden retornar a la “docilidad” a estas mujeres.



# PONENCIAS TEMÁTICAS



# **ANTROPOLOGÍA E INTERCULTURALIDAD**

Pedro Quimbiamba, María José Úbeda,  
Maira Loncopán, Pablo Rojas Bahamonde,  
Dayana Carreño Rangel



# Una mirada a la diversidad desde la visión local

---

Pedro Quimbiamba  
Ecuador

## **Antecedentes**

Esta propuesta persigue crear un espacio de difusión desde una visión de memoria colectiva de la comunidad a través de la recopilación de una base documental que integrará parte fundamental de documentos de la organización. La mirada local contiene realidades, costumbres, tradiciones y cultura de la comunidad que para expandirla hacia una mirada comunitaria es necesario un proceso de investigación participante.

La investigación se orientó a identificar, describir y explicar los aspectos sociales, culturales y estructurales de la comunidad que permitan comprender las características de la cultura material e inmaterial y generar opinión hacia afuera.

## **Objetivo general**

Emprender procesos de investigación de la memoria sociocultural de la comuna Cananvalle, como base fundamental para el desarrollo social y cultural de sus miembros, y desde esta perspectiva construir el buen vivir y la equidad social sin ningún tipo de discriminación, considerando la diversidad social.

## **Breve caracterización de la comunidad**

La Comuna Cananvalle pertenece a la parroquia Tabacundo. Tiene 34 años de vida jurídica y surgió a partir del año 1970 con 55 jefes de familia, en la época del auge de la reforma agraria, promovido por el interés del acceso a la tierra para la producción y sobrevivencia y, a su vez, a la presión social promovida por los trabajadores del régimen de hacienda. Se organizaron con el objetivo de desatarse de la esclavitud respecto del mando del patrón de hacienda.

Está ubicada a una altura de 2.375 msnm. Su temperatura promedio oscila entre 10 y 14 grados centígrados. El suelo es arenoso, con una extensión aproximada 150 ha, y un promedio de propiedad individual familiar de 1,20 ha.

## **Actividades agrícolas, religiosas y culturales**

Entre las principales actividades productivas están el desarrollo de la agricultura en la que se aplican conocimientos propios de los comuneros en el cultivo de productos auténticos de la zona; son, en su mayoría, producidos para el consumo familiar, el intercambio y, mínimamente, para el aporte al mercado local. El trabajo asalariado agroindustrial, donde acuden desde niños hasta adultos mayores, es la principal fuente de ingreso económico familiar.

## **La actividad religiosa**

Es parte de las raíces culturales, la veneración y el encuentro con el universo, a través de los rituales.

## Celebraciones culturales

### *Las formas de vida de las familias*

Si bien existe la organización comunitaria pero los miembros somos de un nivel económico muy bajo; por lo tanto, el cabildo de la comunidad, en calidad de autoridad inmediata, acompañando a sus líderes, está en la obligación de contribuir en la búsqueda de apoyo, para su consolidación, y resolver los problemas socioeconómicos de acuerdo a sus necesidades.

### *Instituciones y organizaciones que promocionan la cultura en la zona*

La “UCCOPEM” es una organización de derecho sin fines de lucro, es de carácter social y se dedica al fortalecimiento organizativo con principios de desarrollo integral que involucra a todas sus organizaciones de base, para generar conciencia en el sector campesino indígena y participar en los procesos de desarrollo económico, social y cultural; es decir, impulsar procesos de desarrollo con identidad dentro de una sociedad diversa.

### *La revitalización agrícola como parte de la cultura*

Este paso consiste en impulsar un proceso de la recuperación de la dinámica agrícola basada en la revalorización de las semillas propias de la zona, la tecnología ancestral y su dinamización.

Pero en la actualidad estamos atravesando un proceso muy dinámico de cambios culturales por la alta influencia de los medios de comunicación masiva. Esta dinámica nos empuja a analizar este proceso de una manera mucho más integral y buscar alternativas de solución de la misma manera. Esto nos invita a reconocer más de cerca al “otro” como sujeto de este proceso al que podemos denominar la Interculturalización social.



Desde este contexto de carácter local vemos que, especialmente en el Ecuador y en América Latina, el debate de la interculturalidad avanzó sostenidamente. La lucha de los pueblos favoreció su desarrollo: el movimiento de resistencia continental de los 500 años, el decenio de los pueblos indígenas, el Foro permanente de los derechos indígenas y la relatoría especial de las Naciones Unidas visibilizaron a los pueblos indígenas y afrodescendientes; pero, sobre todo, la lucha por la ratificación del convenio 169 de la OIT que incorporó en las legislaciones de 14 países los derechos colectivos de los pueblos indígenas, la lucha por la creación de la educación intercultural bilingüe en 17 países; los encuentros, foros, proyectos, agendas conjuntas y diversos tipos de asociaciones que surgieron en este proceso entre los pueblos, posicionaron el tema de la interculturalidad y produjeron una redefinición del concepto.

Pero también los procesos nacionales resultaron impactados, contribuyendo al posicionamiento de la interculturalidad: la demanda y búsqueda de integración de los países a partir de la diversidad de grupos culturales, lingüísticos, étnicos y religiosos como condición de su propia existencia; la emergencia de los movimientos de descolonización y la reactivación del carácter nacional; la mayor conciencia y sensibilización sobre la pluralidad cultural; los efectos de las migraciones en los países de origen; y los impactos de la globalización y de los procesos mundiales en los espacios nacionales, sacudieron las viejas creencias y soluciones.

## **Plurinacionalidad-interculturalidad en la Constitución**

El Artículo 1 de la Constitución del Estado ecuatoriano dice: “El Ecuador es un Estado constitucional de derecho y justicia social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico”. En base a este mandato me permito hacer la siguiente reflexión.

## Resumen

INTERCULTURALIDAD	PLURINACIONALIDAD
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Reconoce al mismo tiempo el derecho a las diferencias y la diversidad, enfatiza en la necesidad de construir la unidad en la diversidad.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Solo reconoce la diversidad, pero no enfatiza la unidad en la diversidad.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• No permite que los pueblos indígenas sean tratados como minorías a los que se les entrega una parte del Estado.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Induce al Estado a tratar a los pueblos indígenas como minorías étnicas nacionales y no transforma la estructura excluyente.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Permite un tratamiento flexible a las distintas formas de la diversidad.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Es parcialmente aplicable a territorios habitados por un solo pueblo y no se reconoce al otro.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Reconoce a las distintas etnias como una alternativa de relacionamiento.</li> </ul>	

La construcción colectiva de un nuevo proceso social de convivencia entre los diversos, una ciudadanía plural-intercultural, es una tarea urgente, una condición indispensable para lograr que sociedades étnicamente diferenciadas y conflictuadas, que comunidades con múltiples identidades y cosmovisiones, que disidentes de toda identidad o incluso en franca armonía cultural, compartan de manera consciente valores, concepciones, prácticas y símbolos que fomenten el respeto recíproco, una convivencia armoniosa que esté en capacidad de valorar y afirmar al mismo tiempo las diversidades y estimular la generación de acuerdos creativos; de respetar los derechos individuales y colectivos de los diversos, como generar y ampliar las relaciones de convivencia con el otro; que se enfrenten de manera activa a las diversas formas de exclusión, racismo y dominación, y reconozcan al otro su capacidad de aportar; se liberen de las diversas formas de neocolonialismo, que gestionen adecuadamente sus diferencias y construyan un país próspero, compartido, equitativo, solidario y justo.

## Hacia un nuevo enfoque de la diversidad

El nuevo concepto “interculturalidad”, representa un avance significativo respecto a los antiguos conceptos de “multiculturalismo” y de “pluriculturalidad”. Estos últimos solo describían una situación de hecho, la existencia de múltiples culturas en determinado lugar, y planteaban su reconocimiento, respeto y tolerancia en un marco de igualdad; sin embargo, no eran útiles para analizar las relaciones de conflicto o convivencia entre las diversas culturas, no permitían examinar otras formas de diversidad regional, de género, generacional, pero sobre todo, no permitían analizar la capacidad que cada una de ellas tienen para contribuir y aportar a la construcción de relaciones de convivencia, equidad, creatividad y construcción de un nuevo sistema. Esta nueva potencialidad del concepto de la “interculturalidad” abre una nueva agenda política: la construcción de una sociedad intercultural no solo demanda del reconocimiento de la diversidad, su respeto e igualdad, sino plantea la necesidad de desterrar el racismo de manera activa, promover acuerdos permanentes entre los diversos para construir nuevas síntesis (interlocución), lograr una comprensión plural de la realidad, canalizar los conflictos y construir un futuro equitativo e incluyente.

Sugerimos que el debate de la interculturalidad en América Latina, y de manera particular en Ecuador, debe reconocer las características específicas de nuestra diversidad cultural; debe descubrir los elementos comunes y diversos forjados por las culturas que habitaron este territorio, debe situarse en la tradición histórica acumulada en la gestión de la diversidad y en las experiencias de convivencia y conflicto aquí desarrolladas; debe considerar las características que el problema asume en el contexto de la colonialidad; y debatir en medio de las percepciones y planteamientos de los subalternos que desean construir la interculturalidad. Por la historia de exclusiones, racismo y dominación, el diálogo intercultural en nuestro país debe ser profundamente crítico con el colonialismo interno y externo, proactivo en el enfrentamiento a todas las formas de racismo y parternalismo, y activo, en el sentido de ir construyendo en el proceso los cambios.

## **Pasar del conflicto a la unidad en la diversidad**

### **¿Por qué pasar del conflicto, la inequidad y exclusión a interculturalidad?**

El conflicto, que es inherente a las sociedades, es “la partera de la historia”, en la medida que expresa los problemas y crea condiciones para el cambio; en tanto la interculturalidad, evoca a las formas de relacionamiento entre los diversos. Los diversos, en condiciones de inequidad, incluso a su pesar y oposición ideológica, desarrollan formas de colaboración, de convivencia, de armonía, de acomodo, de diferencias conscientes y de gestión conjunta de los conflictos porque comparten un territorio, procesos y unidades productivas, y un estado nacional que pretende ser unitario.

La construcción de una interculturalidad equitativa es una tarea actual, que no solo aprende de la historia vivida, sino de aquella que se abre camino en medio del conflicto, en la disputa de intereses, en la lucha por el poder y por los sentidos del proceso entre actores contemporáneos.

### **Del reconocimiento de la diversidad a la construcción de la interculturalidad**

Los procesos de mestizaje y modernización emprendidos en el siglo XX a partir de la revolución liberal intentaron desindianizar y ecuatorianizar al indio. Las versiones contestatarias intentaron canalizar las diversas contradicciones en el enfrentamiento entre “pueblo” versus “oligarquía” o entre “proletarios” y “capitalistas”, planteamiento que no reconoció las diferencias culturales al interior del “pueblo”, no cuestionó la ideología mestizadora que ella portaba y la nueva frontera territorial (rural/urbana) y civilizatoria (pueblo igual atraso, mestizaje blanqueado igual progreso) que las élites imprimieron a la reconceptualización

que se producía. Ello provocó un desencuentro en el campo de los subalternos, que impidió su unidad.

Los planteamientos indígenas lograron una importante ocasión, porque a nivel del país, cuestionaron de manera profunda al estado unitario blanco-mestizo, en una coyuntura de crisis económica profunda, de aplicación de ajustes económicos interminables en el marco de políticas neoliberales, de agotamiento del estado centralista, de una profunda crisis moral y ética del sistema político y en medio del surgimiento de una relectura entre los intelectuales sobre el carácter diverso de Ecuador.

A nivel de la coyuntura internacional, la propuesta indígena fue profundamente anticolonial, en una etapa de imposición de una globalización homogeneizadora e inequitativa y de la emergencia de todas las diversidades en el mundo. En este escenario, las relaciones entre los diversos se multiplicaron debido a las intensas migraciones nacionales e internacionales que se registraron en todas las sociedades.

Es decir, la construcción de una nación plurinacional e intercultural no solo se planteó como una contestación a la homogeneización históricamente desarrollada por el estado nacional y las élites, sino también, a la homogeneización globalizadora, cuestión que interpeló por doble vía a todos los actores. Por lo tanto, la interculturalidad replantea el tema de la soberanía en el actual mundo globalizado, es una oportunidad para los países y es un nuevo paradigma para entender nuestra propia realidad. Como oportunidad desafía a los países pobres lograr un desarrollo sostenible con identidad. Por ejemplo, la revitalización de las diversas culturas, la relación profunda con la naturaleza y el patrimonio material e inmaterial puede convertirse en una reserva moral y cultural en el Ecuador capaz de revertir al neoliberalismo. Puede aportar al desarrollo de una economía social y solidaria (intercambios entre el campo y la ciudad, etc. ), porque valoraría y fortalecería el ethos cultural comunitario, que constituyó un elemento clave de la vida de los pueblos.

La interculturalidad entonces es la apuesta de futuro para la construcción de una identidad nacional, incluyente y con posicionamiento soberano en el mundo globalizado.

## **Limitaciones**

La carencia de políticas públicas institucionales en Ecuador limita la aplicación de la interculturalidad, es decir, el reconocimiento a los diversos, a esto hay que sumar la voluntad política de nuestros gobernantes.

La interculturalidad, a pesar de ser una obligación del Estado poner en vigencia su aplicación, hasta la actualidad es simplemente visto como matizaje institucional, por falta de voluntad política para una gobernabilidad.

El sistema político ecuatoriano está diseñado para satisfacer necesidades de grupos sociales de elite, y cambiar esto significa un proceso de persistencia y presión social.

## **Conclusión**

En este contexto es importante impulsar la interculturalidad como una apuesta política nacional que reconoce a las distintas sociedades como sujetos del desarrollo y considera la plurinacionalidad como un derecho de los pueblos indígenas.



# Códigos ancestrales en resistencia: Witral Mapuche. Mujer mapuche reivindica su pueblo, por medio del arte textil en Santiago de Chile

---

María José Úbeda y Maira Loncopán  
Chile

## Conformación de la identidad y territorio mapuche

### Identidad mapuche en torno al *che*

La identidad mapuche se crea a partir del *che*<sup>1</sup>. Según Paimenal (2008), éste se conforma tanto de lo colectivo como lo individual. Asimismo, el *che* tiene dos componentes fundamentales, denominados: *kvpalme* (conocimiento familiar que le otorga legitimidad y reconocimiento al sujeto, además de la ascendencia de carácter animal o elemento de la naturaleza) y el *tvwvn* (se refiere a la procedencia geográfica de

---

1 Traducido desde el mapudungun significa: gente, persona. Por lo tanto, la conformación del individuo es uno de los elementos fundamentales dentro de la cultura Mapuche, es decir, si bien cada individuo nace con *tvwvn* y *kvpalme*, es importante también el desarrollo del individuo en la *mapu*, cumpliendo ciertos principios de convivencia con ella. Es decir, todo es un complemento necesario para entender la conformación del *che*.



la persona). Es así cómo, a partir de este reconocimiento identitario, el mapuche tiene conexión con la *mapu*, es decir con la naturaleza.

La tierra es de suma importancia para el mapuche, puesto que ésta le otorga una ubicación geográfica, como también características particulares, ya sea en la vestimenta, en el hablar, en la alimentación, entre otras. Por lo tanto, en ese sentido, para el mapuche es relevante saber su historia ancestral, porque con ello se identifica, al tener conocimiento de sus ancestros, sabe quién es “se entenderá por identidad mapuche, entonces, el resultado de un proceso de identificación y autoidentificación de los mapuches, con base en el criterio de los rasgos físicos, culturales y sociales, respecto de españoles y chilenos, en tanto miembros pertenecientes a sociedades diferentes. Esta identificación y autoidentificación conlleva o supone compartir concepciones, imágenes y evaluaciones de sí mismo y del otro; ellas se traducirán, total o parcialmente, en acciones que, por la condición del contacto interétnico, se orientarán tanto hacia la sociedad distinta, como hacia la propia” (Durán, 1986: 697).

### **Etapas de la identidad mapuche**

Según Durán (1986), la identidad mapuche sufre tres procesos: el *primero* relacionado con la etapa colonial, en donde la identidad mapuche está asumida y es integral. Luego viene un *segundo* proceso, con la aparición del Estado, en donde existe un rechazo parcial o total hacia la cultura Mapuche. Esto se evidencia con el cambio de apellidos mapuche a criollos y adopción de la cultura chilena. Todo este proceso es facilitado por el despojo del mapuche de sus tierras, es decir, es desterritorializado. Finalmente existe una *tercera* etapa, denominada reelaboración que comienza en la mitad del siglo XX, con la revaloración, reivindicación, revitalización, rescate y fortalecimiento de la cultura Mapuche desde el mismo mapuche.

## Ubicación del territorio mapuche

Los Mapuche se localizan al sur de Chile y Argentina. El territorio donde habitan es denominado por ellos mismos, Wallmapu. “... el territorio como la entidad encargada de la organización política del espacio, de definir las relaciones entre la comunidad y su hábitat, como también entre la comunidad y sus vecinos” (Barrientos, 1993: 13-15).

En relación al *territorio* y al *che*, Painemal (2008) menciona que el Wajontu mapu, es donde el *che*, de acuerdo con el *mapuche rakiduum*<sup>2</sup> manifiesta su *az* o *característica personal*, y que lo determina en su ser y deber ser en el territorio.

En la actualidad es necesario dar a conocer el contexto y el espacio donde vive el mapuche, si bien se sitúan naturalmente en espacios rurales, los conflictos históricos los han obligado a migrar a la urbe, por lo tanto, la existencia de dos espacios implica desenvolverse de distinto modo y a su vez adquirir de distintos modos la identidad, puesto que en lo rural se nace asumiendo que *es mapuche* y para la persona no es extraño o ajeno el realizar las actividades cotidianas como tejer, hablar *mapudungun*<sup>3</sup>, entre otras. Sin embargo en el caso urbano, primero existe el *reconocimiento de una identidad mapuche*, para posteriormente realizar el rescate, recuperación y reivindicación de las actividades ancestrales.

Finalmente, podemos establecer que el *territorio* y la *identidad* Mapuche, están vinculados de tal manera, que una persona puede reconocer un sitio como algo diferente a otros lugares, por lo tanto el territorio adquiere un carácter excepcional, puesto que es el lugar de pertenencia y particularidad del *che*, lo cual le otorga a este un sentido único.

2 Traducido como conocimiento y/o pensamiento mapuche.

3 Idioma o lengua Mapuche.

Heidegger vincula el habitar que ocurre en los lugares, con el hacer en cuanto a la producción de las cosas que se hacen en esos lugares. Ahora bien, el lugar se constituye a través de la reunión y reunir implica el desplazamiento de un significado de un lugar a otro (Gissi, 2003: 367).

## **Actividad textil mapuche**

### **Origen del telar**

El origen de la actividad textil mapuche es incierto, sin embargo los primeros registros se obtienen por el comercio que se establecía con los españoles. Se estima que desde el período precolombino existían influencias con Tiawanako, Incas y posteriormente con los españoles (Willson, 1993).

En el período precolombino existía un animal llamado chiriweke, que era similar a la llama pero de tamaño más pequeño y de éste se extraía la lana para tejer (Tejedora, 2011).

### **Arte y textil mapuche**

Hanna Arendt (1961) plantea lo siguiente: mediante el acto de crear mostramos quiénes somos, la creación revela nuestra única y personal identidad, hace que nos presentemos en el mundo social, tal y cual nos vemos y creemos. Menciona también que la obra de arte “es la única forma de hacernos humanos [...] es aparecerse ante los demás, y lo que es más importante, incorporarnos al espacio común de nuestra memoria” (Arendt, 1961: 57-69).

El telar representa la necesidad de volver a lo orgánico desde su materialidad hasta su fin, mediante la creación, si bien la técnica del textil se compone sólo de elementos que nos entrega la naturaleza, también la modernidad y la ferocidad del tiempo han limitado a las mujeres a mantener la tradición del tejido, ya que contenemos tres etapas para el

telar, debemos recalcar que en la fase del teñido de la lana se usan pigmentos artificiales remplazado al teñido con yerbas, raíces y elementos propios de la naturaleza, ésta ha sido una de las variantes que ha sufrido el producto textil en los últimos años, estamos hablando de la transformación que ha tenido la materialidad orgánica en la modernidad y en lo urbano, donde la vestimenta tejida y los accesorios construidos con la técnica del telar han sido reemplazados por las modas de texturas más plásticas, si bien esto no presenta tanto un problema para las comunidades indígenas en lo rural, sí ocurre una *folclorización* en la ciudad: esto es lo que conlleva ser indígena en un país donde los pueblos originarios no tienen el mínimo reconocimiento.

Si bien todas las piezas son distintas, todas utilizan un stock de símbolos desde lo zoomorfo, antropomorfo, fitomorfo, entre otros, y, si bien hay diferencias importantes en los tejidos, los temas indígenas persisten en la dualidad y en la representación distorsionada del hombre y no representan los conflictos bélicos que ha tenido el pueblo mapuche. Entonces nos preguntamos ¿qué es lo que realmente se quiere decir en la aplicación de ésta técnica que se repite constantemente en Sudamérica?

Estamos hablando que aquí se presenta un misterio en la expresión, si bien en otros géneros del arte el mensaje puede ser más literal o entendible, en los tejidos mapuche nos damos cuenta que la mujer está hablando de algo más subjetivo, de algo más misterioso “es una fuerza inexplicable la que te invita a tejer (...) el tejido sigue vigente, pero el misterio del ñimin está muy escondido, es como algo de autoprotección” (Eugenia Calquín, tejedora. 2011), está contando la tradición de toda una historia desde el prisma femenino, donde es ella quién va entregando la herencia de un pueblo a sus hijos en un complejo lenguaje que va desde conocer a fondo la naturaleza y complejizarla en técnicas que van desde lo matemático a lo poético, si la mujer es capaz de realizar el tejido en telar es capaz de comunicar la cultura vale decir que es la más desnuda materialidad de lo viviente ( Zúñiga, R., 1998: 22).

La mujer tiene que hacer un complejo trabajo de creación sobre una estructura determinada. No hay una absoluta libertad en los

comienzos de un tejido, esto se va dando en el trascurso que lleva el proceso del tejido, las mujeres han sido capaces de ir creando un lenguaje propio que va determinar su cultura; han ido transformando los códigos impuestos, dándole una nueva forma estética que lo va a identificar a través de sus códigos como Mapuche, se va a quebrar un lazo con las estructuras heredadas para crear algo propio en el campo de la representación.

### Procesos para realizar el tejido

Antes de realizar cualquier trabajo, la tejedora debe conocer a la persona a la cual le hará una prenda. Debe tener en cuenta si el tejido será para un niño, un hombre o una mujer. Además debe saber si la persona tiene alguna autoridad en la comunidad, ya sea: *lonko*<sup>4</sup>, *machi*<sup>5</sup>, *weichafe*<sup>6</sup> o *werken*<sup>7</sup>. Es de suma importancia tener en cuenta estos datos, ya que, por ejemplo, al ser autoridad hay colores que lo identifican particularmente, como también hay diseños específicos según sus atribuciones.

La tejedora tiene la facultad de emplear sus habilidades y conocimientos a través del *witral* y el *niñim*<sup>8</sup>, por medio de las interconexiones de las hebras que conllevan como resultado a diversas iconografías. Para realizar un trabajo en telar mapuche es necesario tener habilidades matemáticas, ya que el tejido se expresa en una lógica simétrica. Además en diversos ámbitos de la cultura mapuche se puede apreciar la dualidad, por lo tanto el lenguaje iconográfico, así como el *mapudungun* no son una excepción. Sin embargo, “la diversidad de sus manifestaciones iconográficas y sus variadas formas de articulación producen un texto con heterogeneidad significativa” (Mege, 1987: 90). Esto ocurre debido a que en el territorio mapuche *Wallmapu*, existen variaciones lingüís-

4 Jefe de una comunidad.

5 Persona que cura de enfermedades, comúnmente denominada curandera.

6 Jefe de soldados y guerrero especializado en tácticas de lucha.

7 Persona que traslada mensajes de lonkos de una comunidad a otra.

8 Dibujo en el telar.

ticas que afectan de manera directa tanto a los dibujos involucrados en el tejido como en el idioma, puesto que en cada territorio existe una *identidad territorial* que produce una variación en el símbolo expresado como en el significante. Lo anteriormente dicho no desconoce la existencia de una gran cantidad de elementos en común que contiene el textil mapuche.

Teniendo en cuenta para quién y qué será la prenda, en el imaginario está el diseño preestablecido para luego proceder a trabajar en el color y textura de la lana. El hilado (fvn) es el primer proceso del witrál donde se determina el grosor, la regularidad y la firmeza de la lana. El teñido (pvr) consiste en el cambio de color que sufre la lana. Los colores a utilizarse son generalmente de raíces de árboles, cáscara de frutos, hojas, entre otras. Para ejecutar este proceso se necesita conocimiento amplio y altamente sofisticado. En el tercer y último proceso se confecciona el tejido (dvwen) por medio de la realización de algunas de las técnicas que la tejedora desee emplear. El tejido no es más que el reflejo directo de la habilidad de la tejedora (Mege, 1987).

Una vez listo lo antes mencionado se procede al urdido que consiste en envolver los hilos sobre el *witrál*<sup>9</sup>; en este proceso ya se sabe la técnica que se aplicará al tejido. Una vez listo el urdido, comienza la hebra del *utokal o zuwewe*<sup>10</sup> a tejer. Para comenzar con el ñimin se debe tener la misma cantidad de hebras tanto para la derecha como para la izquierda, puesto que el dibujo se localiza en la parte central del tejido, entonces para poder plasmar un diseño se debe tener en cuenta la simetría de los ejes horizontales y verticales.

9 Estructura de madera de forma rectangular, el cual es la base para el tejido.

10 Hilo que traspasa de derecha a izquierda y viceversa, componiendo el tejido.

### Cuadro 1: Elementos tejidos en telar mapuche

OBJETO	SIGNIFICADO	PARA QUÉ SIRVE
Trariwe	Objeto que sujeta	Faja femenina que se localiza en la cintura.
Trarichiripa	Objeto que sujeta chiripa	Faja masculina de color rojo que se localiza en la cintura.
Makuñ	Manta	Vestimenta masculina que cubre la parte superior del torso.
Trarilonko	Sujeta la cabeza	Tejido masculino utilizado específicamente en la cabeza.
Kupam	Lugar de origen	Vestido de color negro que cubre el cuerpo y dependiendo de sus características identifica a la mujer de su comunidad de procedencia.
Pontro	Frazadas	Tejido para abrigar, se caracteriza por ser de lana gruesa y de un sólo color.

### Identidad femenina mapuche en relación al textil

#### Textil mapuche en relación a lo cultural y biológico en torno a lo femenino

Se establece una estrecha relación entre lo cultural y lo biológico en torno a lo femenino, porque “la constitución del sujeto mujer mapuche está fuertemente vinculada a la actividad textil, y su aprendizaje es una suerte de rito de pasaje a la vida adulta” (Willson, 1993: 101), debido a que en el caso del telar el proceso de aprendizaje aumenta en la medida que la mujer va creciendo. Es decir,

... la textilería aparece asociada a cada etapa del siglo vital de una mujer; cuando niña observara a hilar y tejer, aprenderá jugando imitando a su madre y abuelas. Al llegar a la edad de matrimonio, deberá

demostrar que conoce los trabajos femeninos: tejerá una manta para el esposo y frazadas para la nueva cama; también incursionara en los mercados para conseguir el dinero necesario para las “faltas”. Al nacer los hijos el trabajo textil será más lento y esporádico. Si tiene hijas, éstas crecerán y pronto iniciarán los gestos de un nuevo tejido y con ello darán continuidad a una especificidad: el ser mujer Mapuche (Willson, 1993: 101).

### **El valor social-económico que significa la mujer tejedora en la cultura Mapuche**

Las mujeres *tejedoras* se caracterizan por ser: “mujer de buena cabeza”, dotadas para cazar símbolos profundos del pasado y del presente (Mege, 1987: 89). Desde niñas desarrollan esa habilidad en el textil mapuche y desempeñan esta labor para luego tejerle a su familia –marido e hijos–. El prestigio que adquiere una mujer *tejedora* dentro del pueblo Mapuche es importante, ya que, primeramente, genera un ingreso al hogar con la comercialización de sus productos textiles, además con el negocio establece relaciones sociales con el *wingka*<sup>11</sup> por lo tanto, eso le entrega un poder mayor al del hombre, puesto que el dinero con el que aporta a la casa es superior y es en este sentido que la mujer que sabe tejer tiene un gran valor económico porque además de hacer textil de autoconsumo, también lo hacía para mercantilizar.

Posteriormente, al apreciar las implicancias que conlleva ser mujer *tejedora*, podríamos dar a conocer una de ellas, que tiene directa relación con la inversión de tiempo que se debe tener al tejer, “...en el tejido uno debe dar y recibir para ir entramando, y así uno confecciona una prenda. El tejido es como la vida, ya que en ésta hay que ceder algunas cosas, para poder recibir en otras” (Eugenia Calquín, tejedora. 2011). Esto implica dejar de lado muchas veces los quehaceres del hogar, para

11 Denominación que se le hace al extranjero, ya sea al español o bien, en la actualidad, al chileno, es una palabra para diferenciar al *mapuche* del *no mapuche*. Proviene etimológicamente de la frase: *we inka*, que significa el *nuevo inka*, luego con los cambios lingüísticos perduró como *wingka*.



dedicarle tiempo al tejido, es decir, debe ceder tiempo en el hogar para recibir dinero. El dinero que recibe por prenda no es menor, es por ello que, por lo general, una *tejedora* necesita de una ayuda doméstica, y para ello le pide una persona de su comunidad que le colabore con sus trabajos hogareños.

Por otra parte, tenía una gran cantidad de ovejas para obtener lana de ello y así poder realizar sus productos textiles, esto implicaba que la lana sea de buena calidad, como también, tener un terreno amplio con alimento para criar ovinos, por lo cual significaba mayores recursos.

Por lo anteriormente dicho, obtener una *mujer tejedora* como esposa era difícil para un hombre, ya que debía poseer más riquezas que ella, para poder negociar con la familia de su enamorada.

## **Resistencia por medio del textil mapuche**

La mujer mapuche ha sido símbolo de resistencia cultural, debido a su persistencia de transmitir conocimiento a las futuras generaciones, ya que “las mujeres se transmiten el arte del tejido unas a otras, para permitir la continuidad de lo mapuche, la vigencia de una identidad conformada por linajes. Una mujer enseña a otra, pero cada una pondrá sus propias marcas; los diseños señalarán, entonces, la pertenecía a una parentela y protegerán contra las agresiones. Marcas naturales de plantas y flores deben ser conservadas para que exista continuidad; el tejido refleja la persistencia de una cultura” (Willson, 1993: 100).

Esta enseñanza es transmitida de diversas maneras; en el caso del telar, específicamente podríamos identificar los *piam* o cuentos ancestrales relacionados con el tejido, como por ejemplo, en el caso de la característica base entre las arañas y las tejedoras: “mi abuelita tomaba araña y me pasaba aquí en la mano despacito y me decía: para que sepa hilar ¡¡¡;Qué vergüenza no saber hilar!!! Yo después andana cuidando las ovejas, buscaba, miraba la araña, yo decía: qué vergüenza tengo, no sé hilar. No ve que las arañas empiezan por ahí en los coligües a hilar y ese lo pasaba yo y decía: enséñeme a hilar” (Narración asociada al mito

pewenche sobre el origen del hilado. Extraído de: *Memoria y cultura: femenino y masculino en los oficios artesanales*, 1993: 102).

Además se puede establecer que el tejido es transversal a todo ámbito cultural mapuche, y es allí la importancia de esta actividad ejercida principalmente por el género femenino, puesto que trasciende lo económico, político, histórico, social y estético. En el caso económico, se establecía el *trafkintu* o intercambio de textil con comunidades vecinas, o extranjeros como el inca o el español. En el caso político, el tejido tiene mucha relevancia, puesto que a través de los diseños se puede identificar al *lonko*<sup>12</sup>, *weichafe*<sup>13</sup>, *kona*<sup>14</sup> y así sucesivamente. Por otra parte, el arte textil ha tenido un proceso histórico importante que ha tenido modificaciones de diseños, reelaboración, pérdida e innovaciones pero que aún persisten en el tiempo, “la memoria femenina guarda hasta hoy día las imágenes, técnicas y funciones de los productos de antaño, permitiendo la recreación y reelaboración de formas y diseños, así como la continuidad de una producción” (Willson, 1993: 101).

En el cuadro social el *mafvn*, consiste en que el hombre debería pagar con animales, tejidos y joyas a la familia de la enamorada a cambio de la mujer que él escogía, “aquí cuando hay casamiento le pagan por la hija: vaquilla, chamal, trariwe, iquilla ese rebozo, le pagaban cuando se casaba una hija, cuando le pedían más bien... pero siempre hay que pagarlo” (Willson, 1993: 101).

Con este evento social se manifiesta la importancia del tejido como forma de pago. Finalmente en el ámbito estético se da a conocer “el tejido, a través de sus múltiples formas, diseños y coloridos, que nos habla de la vigencia y persistencia de una cultura que lucha por permanecer en su propia identidad” (Willson, 1993: 105).

---

12 Jefe de una comunidad.

13 Guerrero estratega especializado.

14 Guerrero de menor rango que el *weichafe*.

## Mujer y resistencia en torno al arte textil mapuche en Santiago

En la ciudad se puede apreciar la resistencia por medio de diversos elementos, uno de ellos, y el primero, es la manera de transmitir conocimiento, ya que en la actualidad no se hace de manera familiar como se hacía ancestralmente, sino que al encontrarse inmerso en la ciudad se adquiere una responsabilidad y compromiso individual con la cultura, “el textil resume el amor y la voluntad” (Eugenia Calquín, tejedora. 2011), el traspaso familiar se ha perdido a través de las modificaciones que han marcado la composición social en la forma que tenía la organización de sus *lof* donde se entregaba directamente el conocimiento; “nuestro trabajo textil, comenzó sin referentes familiares” (Eugenia Calquín, tejedora. 2011). Hoy en día la urbe inserta a los indígenas al contexto individual donde lo único que queda es el encuentro con el colectivo para reafirmar los lazos con lo mapuche como sujetos insertos que viven en la ciudad, para lograr una conciencia en grupo, recuperar y adquirir el mapuche rakiduum. “Uno no elige las cosas para enfrentar la vida... nos llega no más, entonces he ahí donde seguimos el ejemplo de los abuelos” (Eugenia Calquín, tejedora. 2011).

Si bien el espacio urbano presenta variadas distorsiones en cuanto a la identidad, en la ciudad hay una emergencia de las mujeres mapuche por seguir entregando la cultura a sus descendientes, “con amor, alegría y voluntad lo hacemos, por los que no están, es decir por nuestros abuelos y futuros niños que vendrán” (Eugenia Calquín, tejedora. 2011), por lo tanto, es allí donde se puede percibir la resistencia desde lo cultural, y no desde lo territorial como en la zona rural, puesto que en el espacio de origen lo cultural ya está integrado.

En Santiago son muy pocos los espacios para las actividades indígenas, “recién estamos forjando un piso, empezamos de la nada, sólo conocemos el *newen* de nuestras abuelas” (Eugenia Calquín, tejedora. 2011), por lo que las mujeres reconocen sus territorios, a través de la producción que ellas mismas realizan en función de pertenecer con identidad a un espacio, tomando en cuenta que los espacios modernos están en permanente conexión con el olvido del arraigo, por lo tanto el

telar es la transformación natural que tiene la mujer para pertenecer a su propio espacio, lejos de su lugar de origen producto del despojo territorial. Sin embargo, la distorsión del mundo moderno ha puesto a los indígenas en lugares urbanos que son ajenos a su existencia, es así que uno de los conflictos más recurrentes de la posmodernidad es pertenecer a un espacio que los identifique y que los haga sentir participe de una sociedad, es por este motivo que ser mapuche se ha transformado en un puro asunto de resistir y de luchar por todo lo que a ellos les han usurpado.

## Conclusión

Para concluir podemos decir que el proceso de fortalecimiento y reivindicación del pueblo mapuche no termina en la ciudad. De hecho, como menciona Eugenia Calquín, “El conocimiento de las abuelas, hizo despertarnos”, entonces es allí donde podemos conocer el vigor y el ánimo que porta la mujer mapuche. Analizando sus palabras y actos podemos percibir el *newen*<sup>15</sup> con el que ellas se niegan a desaparecer. Sabemos que la búsqueda de conocimiento ancestral en la ciudad se complejiza por la falta de referente, producto de que los mapuche que se encuentran en la urbe son ‘hijos del despojo’ y de cierta manera el conocimiento familiar se fracturó; sin embargo, ello no es obstáculo para desempeñar, elaborar y crear arte por medio del telar.

El telar permite la continuidad de un pueblo, de una historia y de un lenguaje simbólico que se impone ante una modernidad. El tejido permite dar a conocer y entender por medio de esta actividad los procesos que ha sufrido la cultura mapuche, pero que a pesar de ello, sigue con una mirada en alto y la lucha por no desaparecer.

Finalmente podemos decir que el tejido es un misterio que tal vez nunca interpretaremos del todo, así como tampoco descubriremos

---

15 Es la fuerza que porta un mapuche, es el conocimiento y ‘don’ que se hereda de los ancestros.

todos los enigmas que tiene la cultura Mapuche, mas ello no es un impedimento para seguir admirando y contemplando la belleza que producen los saberes de ancestrales, como lo es el *Witral Mapuche*.

## Bibliografía

Arendt, H.

1961 *La Condición Humana*. Cuadernos de Joaquín Mortiz. México.

Barrientos, J.

1993 “El territorio como elemento político”, en *Revista Política*, (31), Santiago: Instituto de Ciencia Política, Universidad de Chile.

Durán, T.

1986 “Identidad Mapuche. Un problema de vida y de concepto”, en *América Indígena*, (4), México: Instituto indigenista interamericano.

Gissi N.

2001 “Asentamientos e identidad mapuche en Santiago: Entre la asimilación (enmascaramiento) y la autosegregación (ciudadanía cultural)”. Tesis para optar al Grado de Magister en Asentamientos Humanos y Medio Ambiente, Instituto de Postgrado en Estudios Urbanos, Arquitectónicos y de Diseño. Santiago: P. Universidad Católica de Chile.

Mege, P.

1987 “Los símbolos constrictores: Una etnoestética de las fajas femeninas mapuche”, en *Revista Boletín del Museo Chileno Arte Precolombino*, (2), 89-128.

Willson, A.

1993 “Textilería Mapuche”, en *Memoria y cultura: femenino y masculino en los oficios artesanales*. Santiago de Chile: Cedem, 93-108

Zuñiga, R.

2008 *La demarcación de los cuerpos. Tres textos sobre arte y biopolítica*. Santiago de Chile: Metales pesados.

# El descanso, un rito fúnebre mapuche de la transubstanciación de persona a paisaje en la precordillera del centro sur de Chile<sup>1</sup>

---

Pablo Rojas Bahamonde  
Chile

## Introducción

El propósito de este trabajo es destacar la existencia de una práctica ritual, el *descanso*, la cual ha sido poco documentada en la literatura sobre la cultura mortuoria del pueblo mapuche. Para ello, en primer lugar, interesa describir esta ritualidad a partir de las fuentes documentales existentes. En segundo lugar, se precisa dar a conocer algunos de los resultados encontrados en nuestro trabajo de campo.

El *descanso* se inserta dentro de los ritos que se realizan con motivo del fallecimiento de una persona y su materialidad se expresa en un pequeño altar cuya presencia recuerda al difunto o difunta. Permite en

---

1 Ponencia presentada en el XVIII Foro Estudiantil Latinoamericano de Estudiantes de Antropología y Arqueología (FELAA), organizado por la Universidad Politécnica Salesiana y la Universidad Católica, realizado en Quito, Ecuador, entre el 17 y 23 de julio de 2011. Este trabajo se inscribe como parte de los avances del proyecto FONDECYT 1090465 “Los Paisajes del Agua: Prácticas Sociales y Sustentabilidad en la Cuenca Hidrográfica del Río Valdivia”.

este sentido, establecer un puente entre las personas vivas y sus difuntos y difuntas, y como medio de recuerdo y propiciación. También, en tanto ritual y materialidad, se relaciona fundamentalmente con el trato que se le debe otorgar al espíritu de la persona luego de su fallecimiento. Es a partir de una consulta a la bibliografía más relevante sobre esta práctica y los aportes resultantes del trabajo etnográfico que se procura poner de relieve nuevos lineamientos. Estos dan cuenta de una relación entre la práctica ritual asociada al *descanso*, su arquitectura y el paisaje circundante.

La evocación material de la muerte va mucho más allá del recuerdo personal que de los difuntos y difuntas se tenga. El paisaje mortuario representa, desde esta perspectiva, el espacio político y la forma cómo los actores se relacionan entre sí (Goldstein, 2002: 201). La forma material que adopta el recuerdo de la muerte, más que considerarse como una clausura, debe interpretarse a la luz de los significados que los diversos actores otorgan a esa materialidad y, a la vez, como el resultado de las negociaciones que se dan entre ellos. Los sitios mortuarios y las evocaciones materiales que se hacen de los difuntos y difuntas, son tanto parte del paisaje como aspectos de la sociedad y de la cultura. En tanto tales, tienen una historia y se vuelven visibles de modo cambiante a las distintas generaciones y poblaciones que habitan un determinado territorio (ibíd). Se puede afirmar, desde esta perspectiva, la existencia de paisajes visibles e invisibles: una porción importante del territorio depende de las claves culturales que los actores manejan para su comprensión, claves que dependen de una “semiología ideológica” (Keane, 2007: 3).

Junto a las fuentes documentales, este trabajo se basa en la experiencia de campo que hemos estado realizando desde abril de 2010 en Lago Neltume<sup>2</sup>, al interior de la comuna de Panguipulli, en la Región de los Ríos, Chile (ver mapa 1). La localidad ha permanecido como un área de refugio para comunidades que históricamente se han visto atrinche-

---

2 En lo sucesivo, el lago propiamente tal será señalado con minúscula, en tanto el sector con mayúscula.

radas en los lomajes marginales a las grandes explotaciones madereras<sup>3</sup>. En las laderas al poniente del lago Neltume se han constituido las comunidades de Juan Quintumán e Inalafquén, desprendida de aquella (136 familias en total) y Valeriano Callicul (75 familias) y, contigua a esta última, la comunidad Manuel Curilef (78 familias). En relación a los *descansos*, se ha entrevistado a cuarenta personas, quienes tienen por lo menos un *descanso* –en tanto expresión material– en su predio, y que han observado, y participado, en la realización de más de tres *descansos* –en tanto ritual–. Es importante destacar que el área en su conjunto se ha visto tensionada en los últimos años por la posible instalación de una central hidroeléctrica, cuyas aguas se pretende verter sobre el sitio ceremonial (*nguillatuwe*) usado en Lago Neltume para la realización del *nguillatún*<sup>4</sup>, principal práctica religiosa de las comunidades locales.

El patrón paisajístico de Lago Neltume, desde otra perspectiva, coincide con lo que se conoce en Calafquén para la cultura Pitrén. Allí

... las unidades familiares, con su ruka como centro, se establecen en lugares altos, la mayor parte de las veces con visibilidad al lago y/o al volcán, como eje existencial. Así, el habitar de lo cotidiano de estas comunidades mapuche se organiza de acuerdo a una relación básica de lejanía/cercanía de los diferentes topos, espaciados por la extensión-extensión de wingküll/mawida como paisaje. Complementa esta constatación mítica la cercanía espacial del cementerio y la cancha de nguillatún, que inviablemente en las comunidades mapuche del Lago Calafquén presentan una ubicación contigua (Alvarado y Mera 2004, 562).

- 3 Para una contextualización histórica y espacial del lugar a partir de la actividad maderera, la actividad del M. I. R., las políticas de tenencia de la tierra y las prácticas mapuche huilliche en el siglo XIX, ver, respectivamente, Rivas (2006) y Riquelme (1968), Comité Memoria Neltume (2003), Vergara, Mascareño y Foerster (1996), Treutler (1861).
- 4 En el nguillatún es común que participen comunidades del sector, formando verdaderas comunidades rituales o “tierras aliadas” (Augusta, 1934: 26-27). En el caso del sector de Lago Neltume, las comunidades que conforman el nguillatún son las de Juan Quintumán, Inalafquén y Valeriano Callicul del sector de Lago Neltume y la comunidad Manuel Curilef del sector de Punahue. Además, participan personas invitadas a las cuales se les denomina “colleto”.



A continuación, se realiza una descripción de los descansos a partir de la bibliografía existente, la cual se ocupa de la concepción de espíritu (*püllü*) y de la muerte en la cultura mapuche y el papel que, dentro de estas, ocupa el *descanso*. Luego se da paso a los hallazgos, los que se centran en la función de señuelo que posee la arquitectura del *descanso* y su papel insoslayable en el proceso de transubstanciación en paisaje de los difuntos y difuntas.

## Descansos

Los *descansos* en el mundo mapuche-huilliche corresponden a pequeños altares erguidos en la memoria de las difuntas y los difuntos. La presencia de este simbolismo religioso denota, por una parte, una forma de articular los espacios cotidianos y sagrados y, por la otra, de separar lo comunitario de lo familiar. La existencia de esta práctica ritual mortuoria ha sido poco documentada en la literatura, aún cuando es una parte integral del paisaje habitado por las familias mapuche-huilliche de las zonas cordilleranas. Para Calafquén, Alvarado y Mera citan el siguiente testimonio:

Cuando una persona se muere, se hace un descanso cerca de la casa, porque la gente ya viene cansada de llevar el cajón; pero no muy al lado, justo antes de salir de donde ella vivía y se pone una cruz. Es un recuerdo que le dejan, después le prenden una velita como si fuera un cumpleaños. Le dejan una corona y una vela por tres noches. Después, si se murió el 15 de enero, el otro 15 de enero le hacen una vela de nuevo (2004: 565).

La arquitectura de los *descansos* adopta la forma de un casa o alero de menos de un metro de altura, ornamentado con una cruz y, generalmente, dispuesto a los pies de un árbol, de preferencia un pellín (*Nothofagus obliqua*). El *descanso* se ubica dentro del predio, a un centenar de metros de la vivienda ocupada por la familia del difunto o difunta. El sitio señalado para el descanso es elegido por la familia o está estipulado con anterioridad por la misma persona.

## Espíritu, muerte y protección

El *descanso* se construye en relación al espíritu de la persona, el que puede volver al mundo de los vivos. En la cultura mapuche, el espíritu se distingue del alma y la persona está constituida por diversos componentes espirituales. La distinción planteada por Magnus Course entre *alwe* como ‘esencia viviente’, *am* como ‘alma,’ y *püllü* como ‘espíritu’ es una de las clasificaciones acerca de la dimensión espiritual y que se pone en juego a través de los rituales mortuorios (2007: 74)<sup>5</sup>. Para Course, estas tres partes terminan por integrarse en el funeral para luego separarse cada una con su propio destino. Inez Hilger, en cambio, señala que sus informantes distinguen entre alma y espíritu (1957: 166). El espíritu correspondería al *püllü*, según Schindler (1996), siendo el espíritu, como en el caso de Lago Neltume, que merodea en las casas gimiendo, haciendo sonar las cosas o provocando fuegos dentro de la *ruka*. Hilger narra la historia de dos niños que, al ir al cerro a buscar las vacas, escuchan quejidos. Asustados llegan hasta donde un hombre que les explica que es el difunto padre de ellos quien así se queja y que lo hace sólo fuera de la *ruka* pues, por este motivo, habían tenido que quemar la anterior. El padre había sido víctima de brujería (ibíd).

La muerte, según Course supone, como se ha dicho, la separación del cuerpo de aquellas tres partes, las que migran a lugares no especificados (al volcán, al mar, al cénit) (2007: 77). El funeral, no obstante, es el momento en que se completa la persona a través de los discursos que acerca de ella se articulan antes de su partida. En el tránsito del difunto o difunta a otros mundos, debe asegurarse que el *püllü* (personalidad o don) se desplace hacia su lugar de destino, lo que se logra mediante el *amülpüllün*,

5 Para contrastar el análisis de la muerte y su relación con los componentes de la persona, consultar el completísimo trabajo de Latchman (1924). Para una mirada sinóptica sobre los ritos funerarios mapuche y la interpretación de la muerte, consultar Foerster (1995: 89-90) quien plantea que, con respecto a los primeros, “se conserva un elemento esencial a través del tiempo: el objetivo de hacer del muerto un verdadero muerto, un *antepasado*”.

esto es, del cierre fúnebre donde se estimula la partida del espíritu o, más exactamente, donde se “obliga a salir al *püllü*” (Schindler, 1996: 165).

Las ideas fuerza del rito consisten en proteger a la familia y vivientes frente al retorno del *püllü*. Schindler cita algunas invocaciones a través de las que Humberto Trecaman despide a un difunto, a quien le pide:

que no se vuelva que se quede allí tu personalidad... No hagas nada adverso a tu familia... Ya te volviste un extranjero... ya no volverás jamás a (nuestra) casa (1996: 168).

Las invocaciones también incluyen la petición de ayuda para la familia, pero en lo fundamental es una exhortación a partir a su nuevo mundo.

El traslado del difunto o difunta se hace de modo de crear en torno suyo un cerco que le evita volver a su residencia. El *awun*, según describen Duhalde y Jelves, corresponde a la trilla o cabalgata circular contra reloj de cuatro caballos provistos de campanas (1981: 11). Para el funeral de Alberto Huichulef, de Challupén, según narra Mayo Calvo:

... después de recorrer un trecho de unas dos cuadras se hizo un descanso y se dejó el ataúd en el suelo; tocaron la corneta para que el alma del difunto ‘vaya divertida y alegre’. Los hombres de a caballo dieron cuatro vueltas alrededor del difunto. Cinco veces se repitió esta ceremonia en el camino al camposanto (1990: 101-102).

En el ritual fúnebre mapuche, según Titiev (1951), hay una convención: el cuerpo del difunto no puede tocar el suelo en su desplazamiento desde su casa hasta el cementerio o *eltún*. En caso que ello ocurra, sigue el autor, una cruz debe ser erigida a fin de marcar el lugar (ibíd., 103). Esta breve referencia, junto a las ya señaladas, es una de las pocas que la literatura hace acerca de los *descansos*<sup>6</sup>. Sin embargo, hay otras

6 Otra referencia importante se puede encontrar en la descripción del estadounidense Edmond Reuel Smith (1914: 68-69) en un recorrido entre Los Ángeles y Nacimiento a principios de siglo: “Al lado del camino, encontramos muchas crucecitas, plantadas generalmente en grupos. Había visto muchas parecidas por todo el sur de Chile, y siempre había creído que eran recuerdos piadosos coloca-

anotaciones que, sin explícitamente dar cuenta de los *descansos*, aluden a una estación ritual entre la casa y el cementerio. La más relevante al respecto es la que se ofrece en una tesis de grado: En las inmediaciones del lago Calafquén, al norte de Panguipulli, al quinto día se saca el difunto de la casa, el ataúd es puesto sobre varas con el extremo correspondiente a los pies mirando hacia una fogata. El lenguaraz comienza su oratoria, fuma un cigarro, derrama *mudai*<sup>7</sup> sobre el ataúd, al tanto que sostiene una gallina negra con su mano izquierda. Tras pedir a los espíritus que abran las puertas al difunto, de un tirón corta la cabeza de la gallina, arrojándola al suelo. Si en su agonía la gallina se aleja del ataúd es buena señal. Luego es rociada con *mudai* y se le quema en la fogata. Las gallinas, aunque amarillas en el caso de Lago Neltume, sigue siendo un componente importante del ritual (Arcos *et al.*, 1980: 227-231).

### ***Descansos en Lago Neltume***

La descripción precedente coincide, en lo sustantivo, con lo que hemos encontrado en terreno. En este caso, la ceremonia comienza con la realización de una fogata en el lugar del *descanso*, aproximadamente media hora antes de sacar al difunto o difunta. La intención es que,

---

dos encima de las sepulturas de los que habían muerto en la última guerra civil o tal vez indicaban el lugar donde habían caído; pero al interrogar a mi guía me informó que estos lugares eran *paraderos de los difuntos*.

En los distritos rurales, donde la población es escasa, y las parroquias son grandes, las iglesias distan mucho unas de otras; y como los cementerios están casi siempre en las vecindades de las iglesias parroquiales, frecuentemente es necesario hacer con el cadáver un viaje de uno o dos días para poderlo enterrar en tierra sagrada. En estos viajes, donde quiera que se detienen a descansar los que llevan el ataúd, se planta una crucecita y se rezan oraciones por el descanso del muerto.

En puntos especiales, donde es conveniente o necesario descansar, cunden las cruces, y estos lugares llegan a llamarse, como hemos visto, *paraderos de los difuntos*. La referencia anterior puede dar pie para una confusión entre las *animitas* y los *descansos*. Para una revisión de las diferencias entre estas dos formas rituales, consultar Skewes y Rojas *et. al.* (2011).

7 Bebida ritual a base de trigo. Para una detallada descripción de su preparación y sus usos, ver Manquilef (1911: 52-56).

cuando se lleve a cabo el rito, el fuego no se apague ni esté humeando. Los familiares más cercanos toman el ataúd y lo sacan fuera, donde se forma una comitiva hacia el sitio del *descanso* en el siguiente orden: (i) La encabeza una persona, preferentemente hombre, que lleva la cruz, (ii) Atrás van los familiares cercanos, hombres todos, con el ataúd, (iii) Más atrás va la familia del difunto o difunta, (iv) Por último, la comunidad en general y comunidades vecinas. La persona que encabeza la comitiva entierra la cruz en el lugar del *descanso*, junto al fuego, mientras que los familiares depositan el ataúd a un costado.

Las autoridades (*ngenpín*, *lonko*, sargento, capitán del *nguillatún*) o, en caso de no haberlo, personas mayores –hombres, en cualquiera de los casos– dirigen una ceremonia donde se le habla al difunto o difunta en *mapudungún*:

Ahí se le dice que dejó de existir, que ya se va a entregar a nuestra ñuke mapu [madre tierra] y que están los que fueron antes y que ahí va a presentar... Se le dice que ya se fue y que no vuelva más, que vivamos bien, con tranquilidad y con mucho respeto. Entonces, eso se le dice al cadáver cuando ya se fue. Eso se le dice al espíritu, porque ya se fue y va a llegar allá... Y el espíritu queda en el descanso (J. C., Lonko comunidad Juan Quintumán, abril 2011).

Luego se sacrifica una gallina amarilla (*karekare*), decapitándola, y se le deja correr y dar vueltas. La dirección hacia donde lo haga es un indicador, al igual que el lugar hacia donde apunte su cuello al morir: en cualquiera de los dos casos, si es hacia la izquierda de la gallina, indica que el muerto se va a “llevar” a alguien de la familia, o es muy probable que lo haga. Una vez muerta, se lanza la gallina al fuego y luego de ser consumida por las llamas, los miembros de la comunidad –antes fueron los familiares cercanos– levantan la urna del suelo, le dan una vuelta en 180 grados a la derecha del difunto o difunta y comienzan la marcha que concluirá en el cementerio de Punahue<sup>8</sup>.

8 El año 1996 fue enterrada la última persona en el cementerio de la comunidad Juan Quintumán e Inalafquén. De esa fecha en adelante las personas fallecidas

Camino al cementerio, la comitiva es encabezada por una persona encargada de llevar la cruz que se colocará una vez finalizado el entierro. Con respecto a la urna, aunque hay variaciones acerca de la dirección que debe poseer, en la mayoría de los casos se afirma que el difunto o difunta debe “irse caminando”, es decir, con los pies hacia adelante y mirando al cementerio. Esto implica, por una parte, que el difunto o difunta no debe irse mirando la casa y la comunidad, lo cual se puede interpretar como una de las maneras de hacer que no “vuelva a molestar”. Por otra parte, de acuerdo a las características geográficas de la comunidad, el “irse caminando” implica que baja (trayecto de este a oeste) mirando hacia el lago (el *ngen* tutelar de la comunidad Juan Quintumán e Inalfquén<sup>9</sup>), y luego dobla (trayecto de norte a sur) mirando hacia el cementerio, donde, por añadidura, se divisa el volcán Mocho- Choshuenco. En directa relación con esto, es importante señalar que la dirección de las tumbas en el cementerio de la comunidad Juan Quintumán e Inalfquén mira hacia el lago (y a la vez al *nguillatuwe* que se ubica en su ribera) y, además, tienen las cabeceras dispuestas hacia el volcán mencionado.

## Separación, señuelo y paisaje

La realización del *descanso* corresponde a la fase en la que, terminado el *umatún* o velorio, se procede a retirar el cuerpo de la casa del difunto o difunta, lo que ocurre cuatro días después del fallecimiento. El cuerpo se preserva con el humo de madera húmeda por sus propiedades antisépticas. El *descanso*, más que un mero accidente ritual, a diferencia de como lo describe Titiev (1951: 106), es un rito insoslayable en la eje-

---

son enterradas en el cementerio de la vecina comunidad Manuel Curilef, ubicada en el sector de Punahue

- 9 El cual es el denominado por las voces locales como “Shumpall”, “Chompalwe” o “Rey del Lago”. Para un detallado análisis de la figura del “Shumpall” en la cultura mapuche, ver Carrasco (1986). Para la figura del “ngen tutelar” no existen trabajos, salvo referencias aisladas o su errónea identificación con los “ngen mapu” (Moulian, 2006).

cución de la ceremonia fúnebre. A un centenar de metros de la casa, el cortejo se detiene y el ataúd se gira. En este ejercicio ritual se traspasa el comando del cuerpo del difunto o difunta de la familia a la comunidad, a la vez que se yergue la frontera que separa al espíritu (en Lago Neltume no se emplea el concepto de *püllü*) de sus parientes, evitando con ello sus visitas no deseadas.

Esta acción corresponde a la descripción que Schindler hace de ceremonias donde se escoge una pampa en las inmediaciones de la casa para despedir al muerto o muerta de su residencia. La primera parte de estas ceremonias se designa *adentún*, lo que significa “retrato”, “imagen” o “parecer bueno o justificado” (1996: 168). Aunque es poco claro el sentido del verbo empleado para designar el traslado del ataúd de la casa en su tránsito hacia el cementerio, hay indudablemente, al menos en el sentido que van Gennep (1986) da a los ritos, un elemento de separación<sup>10</sup>. El *descanso* es, en este sentido, “un hito que señala el límite de abandono del espacio cotidiano en la partida hacia lo numinoso” (Alvarado y Mera, 2004: 560).

En nuestra área de estudio, el *descanso* es un ritual que se realiza luego del velorio, cuya materialidad se expresa, esencialmente, en una cruz de madera. Ésta es enterrada directamente sobre la tierra, generalmente al lado de un árbol y en un lugar específico –definido de antemano por el difunto o sus familiares –, siempre dentro de los límites prediales de la vivienda de la persona fallecida. Además, es frecuente la realización de pequeñas construcciones semejantes a una casa, construidas con madera y eventualmente zinc. Esta representación en cierto modo engaña al espíritu del difunto o difunta, evitándose sus incursiones dentro del espacio cotidiano. De esta manera, el *descanso* no puede ser sino la réplica, imitación o representación de la casa en que habitó

10     Interesantes lineamientos derivados de este seminal trabajo es el que desarrolla Bourdieu (2001) con los “ritos de institución” y Turner (1999) con el “período liminar” dentro de los ritos de paso.

el muerto. De hecho, su arquitectura no es diferente y evoca las casas construidas en los cementerios de San Juan de la Costa<sup>11</sup>.

Con respecto a los componentes de la persona luego de su fallecimiento, a diferencia de las prácticas definidas por Course (2007) y Schindler (1996), las y los residentes sólo mencionan el *alwe*, el alma, y también los *alwe*, refiriéndose a los muertos del cementerio. Como se señaló, no se emplea la palabra *püllü*. Aunque sí se ha mencionado “espíritu” como sinónimo de *alwe*, aproximándose la lectura local a las descripciones de Hilger (1957).

Cabe señalar que se produce una diferencia especialmente sensible entre los *descansos* y los *püllü* que a ellos se asocian, y los *ngen*, “espíritus protectores dueños de la naturaleza silvestre cuya misión es cuidar, proteger, resguardar, controlar y velar por el equilibrio, continuidad, bienestar y preservación de los elementos a su cargo” (Grebe, 1992: 2). En tiempos de crisis, invasión y desequilibrio, los *ngen* suelen abandonar los lugares de los que son protectores, pero —al menos desde la perspectiva de nuestros interlocutores—, ello no ocurriría con los *alwe*, espíritu o espectro del difunto o difunta que permanece en los lugares habituales de residencia a que los *descansos* se asocian.

Por último, el *descanso*, en tanto señuelo icónico de la casa, tiene la función de proteger a los vivientes de las incursiones del espíritu de los difuntos o difuntas. Al mismo tiempo, su recuerdo se corporiza bajo la forma del árbol junto al que se ha plantado la cruz o levantado el pequeño altar. Con el tiempo, estas construcciones desaparecen y sólo queda el árbol como el recuerdo y referencia comunitaria de aquel o aquella a quien evoca. Lo que ha ocurrido, desde el punto de vista

---

11 Al respecto, Foerster (1985: 121) cita el siguiente testimonio: “El cementerio de San Juan de la Costa se caracteriza por la construcción de pequeñas casas para los difuntos. La creencia es: ‘que uno como vivió tiene que tener casas. Nosotros no hacemos monumentos como la gente de raza blanca. Algunos les gusta hacer una casa grande para que se vayan a vivir harta gente ahí. Un esposo se va reuniendo con la familia, donde se sepultó uno tienen que estar los otros también”.



paisajístico, es la transubstanciación de la persona en lugar. El *we* o lugar adquiere un estatus ontológico que confiere sentido, permanencia y trascendencia a las comunidades que lo habitan.

Y lo dejé ahí [el descanso] largo tiempo para que mientras pasen los tiempos, unos diez años puede durar ahí, y después se elimina solo, queda el árbol no más de descanso. Es un árbol que viene a ser como santificado, no es cualquier árbol. Yo hallo que el espíritu queda habitando siempre en el árbol, porque el árbol no muere (I. P., Lago Neltume, enero 2011).

## Conclusiones

Los *descansos* marcan la transición del difunto o difunta en un proceso donde familia y comunidad, y comunidad y paisaje se entrecruzan. Es en la ritualidad, materialidad y estética del *descanso*, en donde se dan cita estos entrecruzamientos. El territorio de lo sobrenatural es, pues, una prolongación del mundo comunitario. El *descanso*, entonces, actúa como una bisagra.

En el ritual que da origen al *descanso* lo que opera es la entrega que la familia hace del cuerpo de la persona fallecida a la comunidad que le acompaña en el resto de la ceremonia y los discursos que permitan indicarle a esta misma del final de su vida. Lo que se efectúa es la separación del difunto o difunta del mundo de los vivos para que estos puedan proseguir con el devenir cotidiano sin los contratiempos que pudieran causar las posibles incursiones del *püllü*. A la vez, sin embargo, se le debe dejar a una distancia prudente, por los lazos familiares que – aún después de la muerte– unen a los familiares con el difunto o difunta.

Lo anterior también se devela en el ámbito de la materialidad y la estética del descanso. Sea una cruz o una pequeña construcción semejante a una casa, de lo que se nos informa es de la necesidad de otorgarle un nuevo espacio al *püllü* del familiar fuera, y a la vez cerca, de la casa

que le perteneció en vida. Además, se precisa para mayor seguridad (por parte de sus familiares), la construcción de una pequeña vivienda.

La culminación de lo planteado se lleva a cabo cuando los *descansos* son colocados adyacentes a un árbol y, paulatinamente, sufren la erosión del tiempo y el clima hasta quedar transformados en el árbol. Una vez acaecida esta metamorfosis, los *descansos*, dicho de manera directa, nos informan acerca de seres humanos trocados en paisaje: son el testimonio trascendente de una residencia en la tierra y en el mundo cuyo devenir no reconoce delimitaciones que los seres humanos vivientes pudieran imponerles.

## Bibliografía

Alvarado, M. y R. Mera

- 2004 “Estética del paisaje y reconstrucción arqueológica. El Caso de la región del Calafquén (IX y X Región-Chile)”. *Chungará, Revista de Antropología Chilena*, Volumen especial: 559-568.

Arcos Jara, Rubén., Gaete Mera, H., Inostroza Rodríguez, M., Salinas Mora, R., Velásquez Bascur, L.

- 1980 *Estudio de cuatro comunidades mapuches cercanas al Lago Calafquén*. Tesis de grado. Valdivia: Universidad Austral de Chile.

Augusta, Felix de

- 1934 *Lecturas Araucanas*. San Francisco. Padre Las Casas.

Bourdieu, Pierre

- 2001 “Los ritos de institución”, en *¿Qué significa hablar?* *Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.

Calvo, Mayo

- 1990 *Secretos y tradiciones mapuche*. Santiago de Chile. Andrés Bello.

Carrasco, Hugo

- 1986 “El Mito del Shumpall en la Cultura Mapuche”. *Revista Chilena de Humanidades* 8, 1: 49- 68.

Comité Memoria Neltume

- 2003 *Guerrilla en Neltume. Una Historia de Lucha y Resistencia en el Sur Chileno*. Santiago de Chile: LOM.

Course, Magnus

- 2007 Death, Biography, and the Mapuche Person. *Ethnos* 72, 1: 77-101.

- Duhalde, Corinne, y Ivonne Jelves  
 1981 "Eluwün: Funeral mapuche". *Papeltún 2*. Villarrica: Museo Histórico y Arqueológico.
- Foerster, Rolf  
 1985 *Vida Religiosa de los Huilliches de San Juan de la Costa*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Foerster, Rolf  
 1995 *Introducción a la Religiosidad Mapuche*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Gennep, Charles Arnold Kurr van  
 1986 *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus.
- Goldstein, Lynne  
 2002 "Visible Death: Mortuary Site and Mortuary Landscape in Diachronic Perspective". *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, 11, 1: 201-5.
- Grebe, María E.  
 1992 *El concepto de ngen en la cultura mapuche*. Actas de Lengua y Literatura Mapuche 5: 1-7. Temuco: Universidad de la Frontera.
- Hilger, Inez  
 1957 *Araucanian child life and its cultural background*. Smithsonian. Washington.
- Keane, Webb  
 2007 *Christian moderns: Freedom and fetish in the mission encounter*. Berkeley: University of California Press.
- Latchman, Ricardo  
 1924 *La organización social y las creencias de los antiguos araucanos*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- Manquilef, Manuel  
 1911 *Comentario del Pueblo Araucano (La Faz Social)*. Tomo II. Revista de Folklore Chileno.
- Moulian, Rodrigo  
 2006 *Metamorfosis Ritual. Desde el Nguillatun al Culto Pentecostal. Teoría, historia y etnografía del cambio ritual en comunidades mapuche huilliche*. Tesis de Doctorado. Universidad Complutense. Madrid.
- Reuel Smith, Edmond  
 1914 *Los Araucanos o notas sobre una gira efectuada entre las tribus indígenas de Chile Meridional*. Santiago de Chile: Universitaria.

- Riquelme Ortiz, E. Modesta  
1968 *Neltume*. Tesis de Grado. Temuco: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Rivas Santana, Ricardo C.  
2006 *Desarrollo Forestal de Neltume; Estado y Trabajadores (1924-1990)*. Tesis de Grado. Valdivia: Universidad Austral de Chile.
- Schindler, Helmut  
1996 “Amulpüllün: Un rito funerario de los mapuches chilenos”. *Lengua y literatura mapuche*, 7: 165-180.
- Skewes, J. C., Rojas, P., Poblete, M. P., Mellado, M. A.  
2011 *Animitas y descansos en los paisajes culturales mapuche y chilenos: La articulación de lo sagrado y lo cotidiano a orillas del lago Neltume*. Ponencia. Coloquio “Lecturas de la animita. Estética, identidad y patrimonio”. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile - Archivo de literatura Oral
- Titiev, Misha  
1951 *Araucanian culture in transition*. Michigan Press. Ann arbor.
- Treutler, Pablo  
1861 *La provincia de Valdivia i los Araucanos*. Santiago de Chile: Imprenta Chilena.
- Turner, Víctor  
1999 *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI. Madrid.
- Vergara, J., A. Mascareño y R. Foerster  
1996 *La propiedad huilliche en la provincia de Valdivia*. Santiago de Chile: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.



# Etnografía al sombrero Vueltiao. Representación simbólica nacional-colombiana o tradición indígena vulnerada

---

Dayana Carreño Rangel  
Colombia

Tuchín, tierra del sombrero Vueltiao, es un municipio creado en el año 2007. Está ubicado al norte del departamento de Córdoba, y es característico también por ser un Resguardo indígena de la comunidad de los zenúes.

Sin lugar a dudas, este resguardo posee uno de las artes más hermosas que caracterizan a la costa Colombiana gracias a una marcada ascendencia de conocimientos indígenas, de quienes se recibió un legado de costumbres y de habilidades en los oficios y las técnicas para la elaboración y el tejido del sombrero Vueltiao.

## **Etnografía del sombrero Vueltiao: historia y elaboración**

En dos salidas de campo tuve la oportunidad de viajar a Tuchín, resguardo de la comunidad indígena Zenú, con el fin de conocer la historia del sombrero Vueltiao y el respectivo proceso que lo convirtió en Símbolo Cultural de la Nación mediante la Ley 908 del 8 de septiembre de 2004. En dichas salidas, mi trabajo se desarrolló gracias al Sr. Medardo De Jesús Suarez, un indígena zenú que, a partir de las narrativas ora-

les de la tradición zenú, me contó lo que ha sido su vida y cómo esta ha girado en torno a la elaboración de las artesanías del sombrero Vueltiao.

El Sr. Medardo de Jesús Suarez es un líder indígena que ha contribuido a mantener parte de la tradición de su comunidad con el trabajo artesanal de la fabricación del sombrero Vueltiao, arte que él considera como legado de sus antepasados, y sinónimo de resistencia cultural frente a los diversos procesos violentos que se desarrollaron a partir de la colonización. El Sr. Medardo considera que él es un nativo más de este pueblo, pues se siente orgulloso no solo de serlo en aspecto físico y espiritual, sino también de que lo reconozcan como tal y como un reproductor y transmisor de conocimientos tradicionales indígenas: Específicamente, de la tradición del tejido del sombrero Vueltiao.

Dice mi familia que mi papá era español, por el apellido. Mi mamá era bajita, bien indiecita. Yo soy nativo de este pueblo: Indígena. Me gusta cuando me lo dicen. Me enorgullezco. Pero también soy hombre de campo. Seleccioné mi trabajo cuando tenía unos siete u ocho años ayudando a mi mamá en los oficios...

Desde la perspectiva de algunos indígenas con quienes tuve la oportunidad de conversar en la plaza de Tuchín, incluyendo al Sr. Medardo, una conclusión a la que todos arribaron era que tejer el sombrero Vueltiao ha sido el único legado que quedó de las tradiciones, ritos y costumbres de sus antepasados étnicos zenúes.

Desde un punto de vista histórico, es claro que esta pérdida ha sido consecuencia del proceso de conquista del continente americano, pues favoreció que gran parte de la tradición y de las costumbres de estas comunidades indígenas quedaran en el olvido de sus propios herederos, a quienes se les colonizó no solo de forma física, sino también de pensamiento, incrustándoles la idea de que era demoniaco todo aquello que no se encontrara explicado dentro de los parámetros bíblicos: el hablar otra lengua, el rezar a otro dios, etc.

De tantas tradiciones de nuestros abuelos, el único que nos ha venido quedando es el de hacer el sombrero vueltiao...

Claramente, el sombrero Vueltaio ha sido siempre una típica forma representativa de la comunidad zenú, pero también un objeto simbólico cargado de significados de resistencia, pues este existe desde hace algunos 1000 años como parte constitutiva de la tradición identitaria de esta etnia, quienes a su vez se han encargado de transmitirla de generación en generación, no obstante las adversidades, como parte de un proceso que ha permitido forjar reconocimiento e identificación con sus antepasados.

Entre las historias que el Sr. Medardo me narró a lo largo de este texto, expondré algunas transcripciones:

Dicen nuestros antepasados que los sombreros anteriormente eran mejores. El sombrero era originariamente blanco y nos servía para protegernos del sol en el campo. La historia dice que durante siglos el sombrero fue solo blanco. Lo que sucedió fue que se le agregó unas pintas para identificar a las familias. Aquel al que se le vino la idea de realizarle una pinta a los sombreros fue seguido por otros que a su vez consideraron que fue una buena idea. De esa manera cada familia fue sacando su pinta y se fueron poniendo sus propios conocimientos, sus representaciones dentro del sombrero. Nadie podía falsificar la pinta de ninguna familia. Eso era mantener el respeto y la tradición. Ahora para el sombrero vueltaio hay más de 1000 pintas. Cuando dos familias se unen y tienen pintas diferentes, no se unen, sino que sacan una nueva pinta.

Entre estas pintas hay nombres como: “ojo de la babilla, ojo de la sardina, ojo del pescado, ojo del conejo; diente del burro, diente del ñeque o diente del pilón; flor de la cocorilla, mano del gato, pecho del grillo, espolón del pescado,” entre otros. Las pintas son dibujos que guardan una íntima relación con la flora y fauna presente en el territorio, y es a través de estas que se representan las construcciones de identidades que se establecieron en la comunidad zenú a partir de su medio natural.

Para el Sr. Medardo, más que una identificación de familia, las pintas son un complejo proceso de tradición cultural zenú, porque estas significan conocimientos propios que tejen, que narran y que cuentan



las historias que llevaron al desarrollo y a la constitución de esa pinta como símbolo familiar.

Sin embargo, aunque las pintas no desaparecieron del sombrero Vueltaio, sus objetivos de identificación y de representación tendieron a desvanecerse con el proceso del mestizaje, dejando como consecuencia que solo ocho familias conservaran sus pintas propias, entre estas, la familia del Sr. Medardo.

Otra de las grandes pérdidas que ha sufrido esta comunidad ha sido la de su lengua tradicional. Hoy en Tuchín no se encuentra, entre los casi 40.000 habitantes del resguardo indígena, alguien que haya mantenido esta tradición oral. Sin embargo, el Sr. Medardo explica que el sombrero Vueltaio ha sido una de las formas de salvación para los zenúes, pues de alguna manera reemplazó el vacío cultural que dejó la pérdida de la lengua y les permitió seguir asumiéndose como indígenas a partir de la apropiación de su condición y de su territorio.

Creo que nosotros somos los indios más atrasados del país, estamos muy desorganizados... Yo pude ver venir la civilización y el riesgo de perder la tradición. La culpa también fue en parte de los caciques, quienes no guardaron nuestra lengua porque si fuese así podríamos hablar en nuestro dialecto. Ahorita se está buscando intentar rescatar y tener nuestra historia, por lo menos los wayuu, los guambianos, los embera katio, uno queda admirado de ellos que sí han mantenido sus tradiciones...

El sombrero vueltaio es un arte cultural producto de la tradición de los antepasados de una etnia que desafortunadamente no tuvo la fuerza suficiente para impedir que se perdiera la lengua que la caracterizaba, pero que, a su vez, este suceso de pérdida de algo tan complejo y único indicó a personas como el Sr. Medardo que estos recuerdos indígenas no podían echarse ni quedarse en el olvido, lo que le llevó a tomar el tejido de la cañaflacha como una especie de carrera de vida cuyo objetivo principal sería el de convertirse en un reproductor de conocimiento con el fin mantener y transmitir este legado y contribuir a construir un firme futuro que no fuese amenazado por el olvido nuevamente.

A su vez, esta pérdida de tradiciones culturales es una de las principales problemáticas por las que atraviesa la comunidad indígena zenú, pues el olvido de la herencia ancestral deriva en el desarraigo cultural y la deconstrucción de las principales estructuras que determinan las características y otorgan identidad a una sociedad indígena específica.

... yo les estoy transmitiendo estas tradiciones y conocimientos a los niños para que tengan con qué defenderse en un futuro, pero sobre todo para recordarles de dónde venimos. Aunque no tengamos lengua, tenemos el sombrero Vueltiao, que es nuestro símbolo, que nos salva del olvido, que nos permite seguir teniendo algo que nos identifique como indios.

Con este trabajo yo siempre traté de hacer sobresalir nuestra cultura. Yo innové quitándole las pegas a este sombrero. Es el trabajo más importante que he hecho. Dicen que si a mí no se me hubiera ocurrido quitarle la pega, nosotros seguiríamos iguales y el sombrero no sería tan famoso. A mí se me ha reconocido como quien permitió que las cosas nos fuesen mejores a los indios zenúes... Por dedicarme a este trabajo es que he logrado llegar hasta donde estoy, en el año 86 le hice el sombrero al Papa. Luego los demás sacerdotes vinieron a mandar hacer sus sombreros... También a reinas les he hecho vestidos en caña flecha, he estado invitado en esos concursos de bellezas... En el 89 recibí la medalla por el desarrollo económico artesanal del país... yo también fabrico aretes, carteras, pulseras, cofres... salí electo para representar a Colombia en un concurso internacional de artesanías... Este es el orgullo más grande de mi vida: Dedicarme a este oficio.

A través de esta historia de vida, logramos percibir cómo esta tradición indígena se ha convertido en un estilo de vida para personas como el Sr. Medardo, quien ha dedicado su tiempo a la elaboración de estas artesanías con fines tanto tradicionales como económicos.

## **Elaboración del sombrero Vueltiao por Don Medardo**

Para la fabricación del sombrero hay una serie de pasos a seguir con sumo cuidado, pues de la realización correcta de ellos depende la

elaboración de un buen sombrero Vueltaio: Todo se hace con la fibra de la hoja de caña flecha.

Para obtener la fibra de la caña flecha, en primer lugar se toman varios manojos del cultivo a los que se les cortan los lados laterales de las hojas, luego hacemos el despaje, que consiste en aplanar con un cuchillo la fibra del centro, para luego cortar 'la cola' de la hoja (las puntas) y finalizando con un pequeño corte que saca la nervadura de la fibra, es decir, desvaritando lo del centro y extrayendo pequeñas fibras desgazadas que serán las usadas para la producción del sombrero. Cuando ya tienen una cantidad determinada, las fibras son tiradas al sol para ser blanqueadas y así determinar el color de los sombreros. Las que salen manchadas son seleccionadas para ser pintadas de otros colores de manera natural, pintadas con plantas que tiñan.

Los tipos de sombreros que fabricamos son: Sombrero de 7 pies, de 9, de 11, de 12, de 15, de 16, de 17, de 21, de 23, de 25, de 27, de 29 y de 31, y los precios varían desde \$13. 000 hasta \$2. 000. 000. Esto depende del tamaño de la fibra, es decir, entre más delgada la fibra, más costoso es. Los sombreros son más finos y valen más por la cantidad de fibra que lleve el tejido, no por la cantidad de vueltas que amerite, como se cree normalmente; El ejemplo del Sr. Medardo con respecto a ello consistió en que el tamaño que necesita una fibra para construirse, por ejemplo, el sombrero de 31 pies (O como dijo burlescamente, el sombrero de pájaro fino), es similar al grosor de un cabello; En esa medida, se logra imaginar la cantidad de tiempo y dedicación que requiere la elaboración de un trabajo como este.

Así mismo, desde el momento en que el sombrero Vueltaio se convirtió en símbolo cultural de la nación en el año del 2004, trajo consigo una serie de implicaciones políticas, económicas y sociales, que giran en torno a un escenario configurado por diversos actores. El comercio de este producto artesanal tiene bases en el turismo cultural impulsado por actores específicos del escenario social que buscan favorecer intereses privados. La exportación de este producto trajo como resultado también una mayor demanda sobre estas artesanías, lo que condujo al uso de tecnologías y artefactos que produjeran en el menor tiempo posible y en mayor cantidad a este mismo. Así mismo, la demanda de este con-

dujo a comerciantes de diversos sectores del país hasta Tuchín para la negociación de estos sombreros en las ciudades más turísticas.

En este orden, continuamos con lo que llamé Desarrollo industrial y comercio.

## **Obstáculos para el sombrero**

Desde que se convirtió en el símbolo representativo del país, este sombrero se ha popularizado de tal manera que, para generar ahora una mayor cantidad de estos en poco tiempo, se ha tendido a recurrir a formas de producción que agilicen los procedimientos anteriormente mencionados; Entre estos, encontramos el blanqueamiento químico de las fibras de cañaflera con peróxidos de hidrogeno que, aunque blanquean rápidamente, son perjudiciales para la salud; el Sr. Medardo cuenta:

Ahora rato, una muchacha quedó ciega por estar tejiendo muy de cerca con fibras manipuladas de esta manera que le digo; también otra tuvo unas quemaduras en las manos por la misma cosa, y si eso continua así, ahora sí que se nos va a acabar la tradición que hemos intentado salvar; también está esta otra cosa: el horno donde meten el sombrero. Como el sombrero no queda bien hehecito y no queda con la forma que debería, entonces lo meten en un horno para plancharlo, para que le dé forma; apenas se moje por una lluvia se pudre porque está quemado, y se desvanece más rápido, y con el peróxido peor... A pesar de que yo nunca he usado nada de estas cosas, eso me perjudica a mí, pues muchos indígenas zenúes sobrevivimos de las artesanías, es nuestro único medio de trabajo. Usted ve cómo hay tanta pobreza aquí a pesar de ser el símbolo nacional del país; entonces, si se pudre el sombrero, todos pensarán que es de mala calidad y nadie lo querrá comprar porque se daña rapidito y peor aún si una persona delicada es alérgica al peróxido, se enferme, se muera y ahí sí que adiós al sombrero. ¿Quién va a querer comprarlos entonces?

Otra de las principales problemáticas ha sido la falta de una organización territorial dirigida a favorecer los intereses de la comunidad zenú, pues para el Sr. Medardo, que toda su vida se ha dedicado a este oficio, es alarmante la situación que viven en la actualidad los artesa-

nos de Tuchín: el tener que ofrecer casi que de manera obligatoria los sombreros en precios muy bajos debido a la necesidad que tienen los artesanos por mantener a sus familias.

Desde que el sombrero Vueltiao fue elegido como símbolo nacional del país, comerciantes de todas las ciudades han llegado a Tuchín para comprar al por mayor cantidades de estos en precios que no favorecen a la comunidad, pero que sí producen una buena rentabilidad a quienes los comercializan en las diferentes ciudades del país, en precios que generalmente cuadruplican el valor original por el que se compró a los artesanos. Este escenario afecta de manera directa el trabajo artesanal de la comunidad zenú, ya que está obstaculizando la posibilidad de un progreso social y colectivo que le permita a esta etnia restablecerse y desarrollarse para beneficios que satisfagan sus necesidades.

A raíz de este problema surgió la cooperativa del pueblo que tiene como finalidad evitar este tipo de acontecimientos; sin embargo, esta aún necesita de asesores con experiencia que lleven una guía organizacional de cómo desarrollar e implementar estrategias que contribuyan a generar estabilidad en las actividades económicas de la población.

Las problemáticas que atraviesan estas comunidades productoras de artesanías tradicionales no son conocidas, tal y como debiera ser por el resto del país. Desde estas etnografías, desarrolladas en salidas de campo, se pretende presentar las realidades vistas desde quienes están inmersos en ella. Es así como esta ponencia ha sido construida desde Tuchín, a partir de las narraciones de sus habitantes, donde se quiere mostrar las situaciones que atraviesan actualmente los habitantes del resguardo, esperando que llegue el cambio y la ayuda que requieren para desarrollarse de forma equilibrada y consistente.

# **ANTROPOLOGÍA POLÍTICA**

Diego Fernando Porras Marulanda, Francisco Javier Hernández,  
María Soledad Vogliano, María Fernanda Vallejo,  
Miguel Ángel Huerta Patiño, Jorge Ocsa Laime



# Antropología política-económica como recurso para estudios del narcotráfico. Colombia y México pares y dispares

---

Diego Fernando Porras Marulanda  
México

## Introducción

Los puntos de partida de este trabajo fueron dos hechos en mi más reciente viaje a San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, para asistir al XX Congreso Nacional de Estudiantes en Ciencias Antropológicas. El primero fue en la entrevista con Andrés Fábregas Puig, actual Rector de la Universidad Intercultural de Chiapas, reconocido antropólogo mexicano, quien viene publicando sus aportes académicos desde hace cuatro décadas. Desde el comienzo centré dicha conversación en la Antropología Política, mi tema de interés, sabiendo que el Dr. Fábregas fue tal vez el primer antropólogo mexicano en impulsar este campo de estudio, hacia finales de los setentas.

El segundo hecho fue una de las conferencias magistrales del congreso, impartida por el antropólogo colombiano Juan Cajas Castro, sobre el tema de la antropología de la violencia, enfocada en la situación actual de México y relacionando el tema, parece inevitable, con la violencia del narcotráfico en Colombia. Por mi condición de colombiano que padeció la zozobra de la violencia en los noventas, y mi actual residencia en México, donde la llamada “guerra contra el narcotráfico”



tiene aterrorizada a la población civil; no pude ser indiferente a dichos postulados.

Lo que me quedó sonando de la entrevista con Fábregas, fue cómo cada vez que me ponía un ejemplo de trabajo antropológico político, antiguo o contemporáneo, terminaba explicándome su punto más fino con alusiones al tema económico. Me dejaba claro cómo las relaciones socio-económicas eran clave para el análisis e interpretación de la información. En otras palabras, su exposición sobre antropología política terminó siendo, desde mi óptica, interpretada como un campo de *antropología política-económica*. Ahora, de la conferencia del Dr. Cajas, tan lúcida en sus opiniones socio-políticas sobre la lucha mexicana y colombiana contra las drogas, como tan pobre en su intento por relacionar dichas posturas a su trabajo antropológico, me quedó la reflexión sobre los enfoques, desde la antropología, y cómo se estudia el fenómeno del narcotráfico.

Fue así como surgió la ambiciosa idea de entrelazar las dos cosas: la invitación a trabajar relacionando estrechamente la antropología política y la antropología económica y enfrentar la ausencia de elementos relacionales entre política y economía, desde el enfoque de los estudios antropológicos sobre el narcotráfico. Es claro, como puede deducirse de semejante postulado, que no resolveré, ni más faltaba, el asunto en esta ponencia. Más bien intentaré dejar una invitación a la antropología para aprovechar las herramientas teóricas y metodológicas de nuestra disciplina (ya probadas de sobra por nuestros antecesores) en temas que se encuentran en el debate actual y que son de suma importancia para nuestra sociedad.

La relación entre el crimen derivado de actividades económicas ilícitas con la política es uno de ellos. Ya no es un secreto, los casos abundan y son cada vez más conocidos, tanto en Colombia como en México. Nos lo dicen los periodistas, los politólogos, los juristas. Yo me pregunto: ¿tendrán algo que decir los antropólogos al respecto?

## El narcotráfico como objeto de estudio de la antropología

Pareciera obvio, pero hay que decirlo: los principales trabajos antropológicos sobre narcotráfico están enfocados en la narcocultura. Los *narcos*, vistos en su dimensión social, forman una subcultura y se convierten en presa antropológica. El enfoque semiótico se encarga de darle la sazón. Aparecen los signos y los símbolos, y el antropólogo hambriento por darle significados. Los autos, la vestimenta, el lenguaje, los apodos, las construcciones, las fiestas, los tatuajes, los peinados, las joyas, la comida, los destinos, las parejas, las formas de pago, los amuletos, los santos, las tumbas, las rumbas, los regalos. En Cali, Colombia, en los ochenta y noventa, cuando los narcos no eran perseguidos, la capital de la salsa bailaba sobre dólares y la narcocultura parecía tragarse la ciudad. Todos estos elementos de la vida cotidiana nos eran cercanos, visibles, inocultables. Curiosamente no es muy visible la literatura antropológica sobre el tema ni abundantes sus autores. El término de narcocultura se empezó a usar en Colombia y en México desde las Ciencias Sociales, no necesariamente por antropólogos.

En México, por ejemplo, podemos citar al sociólogo José Manuel Valenzuela (*Jefe de jefes, corridos y narcocultura en México*, Plaza Janés, México, 2002) y al politólogo y comunicador Nery Córdova (*Narcocultura en Sinaloa: simbología, trasgresión y medios de comunicación*. Tesis para optar al título de doctor. México: UNAM, 2002). En Colombia, al comunicador social, periodista e investigador Alonso Salazar (*Medellín, las subculturas del narcotráfico*. Bogotá: Sociedad y Conflicto, CINEP, 1992) y el psiquiatra, académico y activista Luis Carlos Restrepo (*La fruta prohibida*. Bogotá: Editorial Panamericana, 2001). Son estos autores quienes abordaron el tema desde una perspectiva sociocultural, pero eran ya conocidas desde décadas atrás investigaciones donde se aborda el tema del narcotráfico desde la economía, el derecho, la historia y la geopolítica; entre los más reconocidos están Astorga (1995, 1996), Thoumi (2003), Tokatlian (1991), Kalmanovitz (1990), Santana (2004). Los antropólogos, aunque tardíos, no están ausentes. Muestra de ellos son los trabajos del mismo Juan Cajas (*El truquito y la maro-*

*ma, cocaína, traquetos y pistolocos en Nueva York. Una antropología de la incertidumbre y lo prohibido.* Cámara de Diputados/Conaculta/INAH/Miguel Ángel Porrúa, México, 2004. ) y Lilian Paola Ovalle Marroquín (“Las fronteras de la narcocultura”, en *La frontera Interpretada*, CEC-Museo UABC, 2005. *Entre la indiferencia y la satanización. Representaciones sociales del narcotráfico*, Mexicali: UABC, 2007). Estos trabajos se caracterizan por su metodología de corte antropológico, con trabajo de campo directamente con informantes que participan o participaron en actividades relacionadas con el tráfico de drogas. El trabajo de Cajas fue en Nueva York, con informantes de origen colombiano, y el de Ovalle tanto en México como en Colombia, con informantes de ambas procedencias. Este tipo de trabajo de campo, con personas al margen de la ley, es admirado por unos y criticado por otros. Pero de cualquier manera dota al antropólogo de información clave que le permite escudriñar en lo más profundo del fenómeno social, con datos que no vienen de la imaginación, ni de la policía, ni de otras fuentes oficiales. El riesgo está presente y el miedo, sospecho, no brilla por su ausencia. El asunto es estar cerca, entrar en el mundo del otro: “Miro desde la perspectiva de los propios actores, intento comprenderlos desde su visión y no pensando que el narcotráfico está lejos, como si no fuera parte central de nuestras sociedades”, responde Lilian Paola Ovalle en una entrevista<sup>1</sup>. No se trata de arriesgar el pellejo ni es esta una invitación al peligro. Cito estos dos casos que declaran abiertamente su estilo de trabajo y que han logrado tener éxito con él. Sé que cada circunstancia es diferente, cada momento político es diferente, cada región es diferente. Sin embargo, habrá formas creativas para obtener información directa, la creatividad en esa primera fase del método investigativo no tiene por qué ser exclusiva para el periodismo. Y ahora, por qué no pensar en trabajos interdisciplinarios donde se intercambien, además de conceptos y marcos teóricos, técnicas de recolección clasificación y análisis de la información. Cuánto se enri-

1 Entrevista a Cristian Alarcón, “Antropología de los narcos”, Diario Página 12, Argentina, 16 de septiembre de 2010. Disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-91437-2007-09-16.html>

quecería un trabajo periodístico con el aporte contextual y holístico del antropólogo. Queda ya lanzada una invitación.

## La antropología política y la antropología económica en un mismo cóctel

No voy a ahondar ahora, por cuestiones de espacio, en aspectos teóricos<sup>2</sup>, pero recordemos que desde lo conceptual, tanto la antropología política como la antropología económica, se consideran ramas de la Antropología Social. Ambas han tenido sus promotores y, como era de esperarse, los primeros trabajos se sitúan en comunidades aisladas, primitivas, con los *nativos*, sociedades tribales, tanto en África como en América y Oceanía. Lee uno a los compiladores de antologías de ambos lados quejarse por igual de la falta de atención a su sub-disciplina (Comas, 1998; Tejera, 1996).

En la medida en que el mundo se va quedando sin nativos por descubrir y que la geopolítica va definiendo nuevos tópicos, la antropología política y la antropología económica también se van acomodando y planteando nuevos problemas. En México no parece haber tenido tanto eco la antropología económica como la antropología política (al menos esto deduzco de mis pesquisas documentales). La mayoría de las fuentes en castellano de libros básicos de antropología económica vienen de España (Comas, 1998; Martínez, 1990), y las traducciones son básicamente del inglés, tanto de Inglaterra (Firth, 1974) como de Estados Unidos (Plattner, 1991). En la antropología política sí tenemos referencias más cercanas, aunque no podemos pasar sobre los clásicos, quienes muestran claramente el enfoque de los primeros estudios antropológicos que se daban teniendo como eje central las relaciones y las estructuras de poder en sociedades primitivas. Dentro de éstos tenemos a Balandier (1967), Clastres

---

2 Quedan en la bibliografía algunas de las fuentes que crean el marco teórico de la propuesta, el cual será desarrollado en el posible intento futuro de llevar estas ideas a un trabajo de investigación.

(1996), Cohen (1979). De los compiladores en castellano que nos acercan el tema, tanto en tiempo como en espacio, tenemos a Llobera (1979) y Tejera Gaona (1996). Y ya metidos en el asunto y proponiendo desde adentro se encuentran la antología de Fábregas (1976) y el análisis de Varela (2005) de las aproximaciones a la antropología política a la mexicana, ambos textos documentales. Ahora, ya llegando a unir los dos cabos, quiero mencionar el texto de Fábregas (*La formación histórica de una región: los altos de Jalisco*, 1986), un trabajo de investigación integral con trabajo de campo antropológico. Dice el autor que estaba haciendo antropología política, pero yo me atrevo a decir que estaba haciendo antropología política-económica. Aparece aquí ya clara la propuesta de nombrar la subdisciplina con un apellido compuesto, no por capricho ni por facilidad; la razón está soportada, implícitamente, en el contenido mismo y me lo confirmó el mismo Fábregas hablando sobre dicho trabajo:

... hicimos una combinación, hubo varios colegas, ahí en los altos de Jalisco, que estudiaron esta parte económica y la pudimos enlazar muy bien, nos dimos cuenta que estaban enlazadas, y de allí surgió la terminología de Ecología Cultural Política.

Uno de los ejemplos que me puso, en el mismo escenario de los altos de Jalisco, fue el siguiente:

... por una imposición de los grupos de poder que entraron en alianza con la Nestle... inventaron que había una fiebre y mataron a todo el ganado de carne... y apareció la Nestle ofreciendo vacas lecheras... convirtieron en lecheros a todos los rancheros. Bueno, ¿y quiénes controlaban eso?, ahí estaban las respuestas, eso nos llevó al (tema del) poder, empezamos a ver cómo los círculos de poder controlaban la producción de leche... y cómo estos eran los grandes intermediarios para venderle la leche a la Nestle...

Es precisamente en el concepto de *Ecología Cultural Política* en el cual este investigador y sus colegas relacionan lo político con lo económico; y es donde se ve la convergencia con mi propuesta. El propio Fábregas lo explica de esta manera:

... nos habían enseñado nuestros maestros que las sociedades humanas se adaptan y se transforman al medio ambiente, y las estrategias que se escogen (para dicha transformación) son estrategias sociales, responden a intereses colectivos, quizás eso fue en alguna época... pero, con el surgimiento del Estado, decíamos que la ecología cultural también era política, en el sentido en que las transformaciones y adaptaciones de una sociedad estaban dirigidas por intereses, y que estos intereses son los que imponían sus puntos de vista... para mí el mundo de la política es el mundo de los intereses...

La teoría actual de la antropología económica hace alusión a la *Ecología Política* como uno de sus dos principales bloques, siendo el otro el de la *Economía Política* (Comas, 1998). Llego pues a donde vislumbro el enfoque metodológico y teórico que podría usarse para estudios de narcotráfico que pretendan darnos luces sobre las relaciones de poder grupal (*micro*), y su articulación con estructuras de poder (*macro*); analizadas desde el manto de la administración de recursos y las relaciones minúsculas que las componen. Queda planteado de esa manera el cóctel bien mezclado que daría paso a la *Antropología Política-Económica* como nuevo marco de referencia para este tipo de estudios. Dejaré, por lo pronto, para otro trabajo más amplio, el desglose conceptual de esta propuesta desde la revisión y análisis de la teoría ya mencionada, empezando por separado con la antropología política y la antropología económica para llegar al punto de fusión propuesto.

## Colombia y México: advertencias a la comparación

Antes de entrar en la comparación anunciada, quiero resaltar la “Proposition 19”, las votaciones donde se propuso en el Estado de California, EE. UU., la despenalización de la marihuana<sup>3</sup>. La sola convocatoria al referéndum visibilizó, por fin, el asunto de la legalización de las drogas. Aunque el referéndum fue votado negativamente, el hecho

3 El referéndum propone legalizar (regular y controlar) la producción, la venta y el consumo de marihuana.

de socializar el debate ya fue ganancia. Colombia en los setentas fue el principal exportador de marihuana a los Estados Unidos, hasta que los gringos empezaron a sembrarla y se quedaron con el negocio. Fue el abre-bocas a la cocaína, a la pesadilla del polvo blanco. Hoy Colombia sigue siendo, desde hace por lo menos tres décadas, el principal exportador de cocaína del mundo. Y Estados Unidos su principal mercado. México provee a Estados Unidos alrededor del 50% de marihuana que consume, Canadá provee un poquito y el resto lo siembra en su propio territorio. La coca, planta prodigiosa, no crece con todas sus características fuera de una región andina que comparten Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia. Por eso aún no han desplazado a Colombia del negocio. O por lo menos del pedacito de negocio en el que participa, no tan voluminoso en dólares como en sangre y violencia. Y aunque aproximadamente el 90% de las ganancias de la cocaína se queda en los Estados Unidos, las cifras son de tal magnitud que han permitido en Colombia financiar, entre muchas otras cosas, industrias, medios de comunicación, espectáculo, arte, construcción, universidades, iglesias, equipos de fútbol, reinados de belleza, ejércitos paramilitares, guerrillas y hasta presidentes de la república. Las utilidades del narcotráfico son tan grandes que por más restricciones y barreras que se pongan, siempre habrá quien quiera entrarle al negocio. Mientras haya quién la compre habrá quién la produzca y la venda. Es la ley más sencilla de la ciencia económica. Colombia la produce, México participa en las labores logísticas y Estados Unidos la consume. Esto simplificando un poco el asunto. Pero vemos aquí el principal elemento diferenciador del papel que juegan estos países en el entramado del tráfico ilegal de cocaína. Más claro lo puede explicar “Popeye”, John Jairo Velasquez, exjefe de sicarios de Pablo Escobar:

... La mafia mexicana es la más poderosa del narcotráfico, porque ellos son los ricos del narcotráfico; el narcotraficante colombiano tiene que luchar desde la matica hasta enviarla a las costas mexicanas, al golfo de México, y los mexicanos no se mojan un dedo, cogen el 30, el 40, el 50 y la pasan sin mojarse. Ellos son riquísimos, el dinero del narcotráfico está es en México (...) lo de México es brutal, es la misma guerra de Pablo Escobar, esas matanzas donde cortándole la cabeza a la persona y botando el cadáver, eso viene desde la muerte de Colosio (...) la mafia

mexicana es realmente brutal, es una mafia sanguinaria, son guapos, son bandidos, y tienen muchisisisísimo dinero, y realmente ellos tienen que entrar primero a permear la policía; porque la policía mexicana es muy corrupta, lo mismo pasó en Colombia, cuando ya la policía la profesionalizaron, ya tuvieron éxito sobre el crimen, porque a nosotros nos vencieron fue de esa forma...<sup>4</sup>

Queda clara la primera diferencia, pero también nos introduce, un poco, a la primera similitud: la guerra, el tipo de guerra, la violencia sanguinaria. Ahora, los narcotraficantes mexicanos llevan por lo menos treinta años gozando de un negocio de alta rentabilidad, acumulando riqueza. Concentrando poder adquisitivo de armas, aumentando su impresionante poder de corrupción. Esto, como en Colombia, les ha permitido irse incrustando en la sociedad de tal manera que desterrarlo no será nada fácil. El narcotráfico es un negocio internacional, las redes de transporte y comercialización son amplias y en ellas participan muchas nacionalidades. Los colombianos y los mexicanos tienen relaciones antiguas y estrechas, México es territorio de paso, punto intermedio de muchas de las incontables rutas. Lo corrobora alguien con gran conocimiento de causa, Gilberto Rodríguez Orejuela, ex-jefe del Cartel de Cali: "...en el 95 confesé una cantidad grande de cocaína por rutas, por vías que ni siquiera se han imaginado los Estados Unidos ni las autoridades colombianas..."<sup>5</sup>

En la misma entrevista podemos también ver una muestra del grado de relaciones a las que ha llegado el crimen organizado. Se refiere aquí a la búsqueda de Pablo Escobar por parte del Estado colombiano: Entrevistador:

Pero ¿ayudaron mucho a perseguirlo hasta su captura? Gilberto Rodríguez: "Claro que sí no es que ayudamos, nosotros lo capturamos,

4 Entrevista con Angels Barceló, Hora 25 Global, Unión Radio, febrero 8 de 2010. Disponible en: <http://www.wrudio.com.mx/nota.aspx?id=950144>.

5 Entrevista con Julio Sánchez Cristo, La W Radio Colombia, diciembre 6 de 2004, horas antes de ser extraditado a Estados Unidos. Disponible en: <http://www.wrudio.com.co/oir.aspx?id=133120>.



les dijimos ahí está en esa casa. Hay un aparato que se llama Direction Finder, en ese momento no se conocía en Colombia, la policía no lo tenía, nosotros lo trajimos, nosotros le desenrollamos los teléfonos, le grabamos, tenemos más de 500 casetes del señor Pablo Escobar (...) esos aparatos los aportamos nosotros y la información sobre Pablo Escobar la aportamos nosotros...”

Y al ser indagado al respecto de la financiación de campañas políticas, responde: “...yo siempre de una manera u otra estuve vinculado a en los últimos 20 años a todas las campañas...” De hecho, el escándalo y la investigación de los US\$6 millones que el Cartel de Cali donó a la campaña del ex-presidente Ernesto Samper (1994-1998), destapó gran parte de los lazos de la clase política colombiana con el narcotráfico. Pero quizás el elemento diferenciador más claro del fenómeno del narcotráfico colombiano con el mexicano tiene que ver con los cincuenta años que lleva Colombia inmersa en un conflicto social y armado, guerra en la cual el narcotráfico ha sido el combustible mayor, eje transversal que, en los últimos 25 años, ha venido a complejizar más el asunto y a agudizar la confrontación bélica que tantas víctimas ha dejado en mi país. Aunque hay una tendencia reciente en algunos círculos estadounidenses por darle al problema mexicano el calificativo de narcoinsurgente; viene de una conceptualización de otro orden. No hay punto de comparación con el complejo conflicto colombiano, donde el narcoparamilitarismo penetró incluso el Congreso de la República y hasta el palacio presidencial. Los lazos de la guerrilla con el narcotráfico, en especial las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - Ejército del Pueblo (FARC-EP), son también un tema bastante polémico. Ni tan cierto es que son las FARC el cartel colombiano más grande y que mayor volumen de cocaína exporta, como tampoco lo es que la participación de las FARC en el narcotráfico se limita a cobrar un insignificante impuesto a los campesinos que siembran plantas ilegales. Hay que reconocer que la situación en Colombia ha cambiado, no es la misma de los carros bomba de Pablo Escobar, de las escuelas de sicarios de Medellín, de los *traquetos* mostrando sus armas en cualquier esquina de Cali, de la extravagancia que permitía que en Bogotá circularan autos similares a los de Hollywood y que tuviéramos cautiva fauna africana

al estilo *Busch Gardens* sólo por lujo y recreación de algunas familias. Pero esto no demuestra el triunfo de “la guerra contra las drogas” ni la disminución del poderío económico de los narcos. El narcotráfico en Colombia sigue en aumento, solo se ha transformado, los narcos se han adaptado a nuevas realidades y han cambiado sus prácticas, han bajado el perfil, tienen ahora otros estilos de relaciones y de maneras de hacer negocios dentro y fuera de la legalidad. Son otros tiempos. La llamada “*colombianización de México*” hace referencia a la situación que se desató después de que el presidente Calderón alborotó el avispero, y eso recuerda, guardando las proporciones, a la Colombia de los noventa. Ya para terminar, dejaré enunciados algunos otros elementos pares y disparés entre Colombia y México que deben ser examinados antes de hacer comparaciones lineales y simplistas<sup>6</sup>.

La cooperación de los Estados Unidos (el Plan Colombia y la Iniciativa Mérida son distintos por naturaleza pero ambos reflejan la desigual relación militar y económica de nuestros países con la potencia del Norte); La cada vez más clara e imparable participación del narco en los poderes políticos locales y cómo esto se articula, de una u otra manera, a las estructuras políticas de orden nacional (la relación crimen organizado—política dará mucho de qué hablar en las próximas décadas en México); ambos tienen ventajas estratégicas desde lo geográfico, pero de diferente orden: México tiene de cliente al vecino, comparte un enorme borde fronterizo de 3.300 km con los Estados Unidos. Colombia se sitúa en el ombligo del continente, territorio privilegiado para el cultivo de coca y amapola y con puertos sobre los dos océanos. Los estilos de gobierno son similares, sobre todo durante los últimos ocho años, tanto en lo ideológico como en la práctica: tecnócratas, moralistas, partidarios de la interdicción, pro-inversión extranjera, militaristas y pro-cooperación estadounidense. Elementos diferenciales: El consumo interno de cocaí-

6 No pocas veces he escuchado en México expresiones como: “Colombia ya está muy bien, ya todo pasó México está en su momento difícil pero igual que Colombia, también pasará esa página”. Incluso si fuera cierta esta caricatura, ¿cuál sería el costo? ¿valdría la pena tanto sufrimiento y destrucción?

na en México es del 0,4% de la población, en Colombia es del 0,8%. (En Estados Unidos es del 2,6%)<sup>7</sup>.

Lo cultural: La idiosincrasia. La historia social y política de ambos pueblos es diferente y eso moldea los aspectos culturales, es decir que determina comportamientos disímiles en las relaciones sociales. Seguramente habrá elementos muy diferentes en la cultura política y económica.

Sistema político: Colombia es un país centralista, México federalista. Esto implica diferencias de estructura, mencionemos sólo una: la policía colombiana y las policías mexicanas.

Sistema jurídico: Las leyes, la fiscalía, la extradición, los jueces. Las diferencias están tanto en el papel como en la práctica. Como vemos son muchos los factores que crean realidades diferentes entre Colombia y México. No obstante, comparten elementos que dan pie para que se especule y se compare. De todas maneras, la estrecha relación que guardan como agentes activos en las redes del narcotráfico siempre los va a poner en lugares cercanos para el análisis. En conclusión, desde el punto de vista antropológico, hay abiertas posibilidades para estudios comparativos que permitan estudiar el crimen organizado y su relación con el poder, desde un modelo micro-macro, observando cómo la base de los factores económicos (producción, transformación, distribución y comercialización) determina dinámicas en las relaciones de poder dentro de las redes y organizaciones del narcotráfico; y la manera cómo esto permea y transforma estructuras de poder formal en lo local, nacional e internacional. Para casos como estos tenemos a la *antropología política-económica*.

## Bibliografía

Astorga, Luis

1995 *Mitología del narcotraficante en México*, Plaza y Valdés; México: Universidad Nacional Autónoma de México.

---

7 Fuente: World Drug Report, 2010. United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC).

Astorga, Luis

1996 *El siglo de las drogas*, México: Editorial Espasa Calpe.

Balandier, Georges

1967 *Anthropologie politique*. París: Presses Universitaires de France.

2004 *Antropología política*, Buenos Aires: Del Sol.

Cajas, Juan

2004 *El truquito y la maroma, cocaína, traquetos y pistoleros en Nueva York. Una antropología de la incertidumbre y lo prohibido*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Miguel Ángel Porrúa, Cámara de Diputados LIX Legislatura, México, D. F.

Clastres, Pierre

1996 *Investigaciones en antropología política*, Barcelona: Editorial Gedisa.

Cohen, Abner

1979 “Antropología política: El análisis del simbolismo en las relaciones de poder”, en José R. Llobera (ed. ), *Antropología política*, pp. 55-82, Barcelona: Anagrama, 55-82.

Comas D'argemir, Dolors

1998 *Antropología Económica*, Barcelona: Editorial Ariel.

Fábregas, Andrés

1976 *Antropología política: una antología*, México Prisma.

Fábregas, Andrés

1986 “La formación histórica de una región: los altos de Jalisco,” Centro de Investigaciones y Estudios Superiores, en *Antropología Social*, México: Ediciones de la Casa Chata.

Firth, Raymond (Comp.)

1974 *Temas de antropología económica*, México: Fondo de Cultura Económica.

Krotz, Esteban

1990 “Antropología, elecciones y cultura política”, *Nueva Antropología*, vol. XI, no. 38, pp. 9-19, México, D. F.

Llobera J. R. (compilador)

1979 *Antropología Política*, Barcelona: Anagrama.

Martínez Veiga, Ubaldo

1990 *Antropología económica: conceptos, teorías, debate*, Barcelona: Icaria, 1990.

Molina, José Luis y Hugo Valenzuela

2007 *Invitación a la antropología económica*, Barcelona: Editorial Bellaterra.

Ovalle, Lilian Paola

- 2010 “Narcotráfico y poder. Campo de lucha por la legitimidad”, en *Athenea Digital*, 17, 77-94. Disponible en: <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/632>.

Ovalle, Lilian Paola

- 2005 “Las fronteras de la narcocultura”, en *La frontera Interpretada*. Mexicali: CEC-Museo UABC.

Plattner, Stuart

- 1991 *Antropología económica*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Alianza.

Santana, Adalberto

- 2004 *El narcotráfico en América Latina*, México: Siglo XXI Editores.

Tejera Gaona, Hector

- 1996 *Antropología política: enfoques contemporáneos*, INAH; México: Plaza y Valdés.

Varela, Roberto

- 1984 *Expansión de sistemas y relaciones de poder*, México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.

Varela, Roberto

- 2005 *Cultura y poder: Una visión antropológica para el análisis de la cultura política*, Barcelona: Anthropos Editorial; México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.

# Estado y mercado: La fábrica de la cultura producción cultural y discurso mitificador en la era posmoderna

---

Francisco Javier Hernández Hernández  
México

“Las ideas dominantes no son  
precisamente las ideas de los que dominan”  
Slavoj Žižek<sup>1</sup>

La aparición del discurso posmodernista –en la década de 1980– coincide con otros procesos en una coyuntura de orden mundial: globalización, *capitalismo desorganizado* (Lash & Urry, 1994), *modernidad líquida* (Bauman, 2005); son sólo algunos de los nombres que se le ha dado a esta época de transición. Muchos de los autores coinciden en que este proceso consiste en una desterritorialización de las relaciones sociales y económicas (Giménez, 2007), y un proceso acelerado de producción y distribución de símbolos gracias a las nuevas tecnologías y los nuevos medios de comunicación y transporte.

Estos “objetos” simbólicos han sido denominados por Lash y Urry como *productos culturales* los cuales se refieren al “conjunto de productos [...] fabricados reproducidos en serie gracias a las tecnologías industriales y difundidos a escala mundial a través de redes electrónicas de comunicación” (Giménez, 2007) y son elaborados en masa por

---

1 Parafraseado de Etienne Balibar: *La crainte des masses*, París, 1997.

las “industrias culturales”, los cuáles asimilan símbolos propios y ajenos y los convierten en una mercancía consumible y desechable.

Para el caso específico del Mercado, la empresa global rompe su “cordón umbilical” con su nación materna, tratando a su propio país como territorio a colonizar (Zizek, 1998), haciéndole perder al Estado la capacidad de normar las relaciones mercantiles para evitar los efectos desiguales del Mercado. Ante esta situación el viejo discurso nacionalista pregonado por el Estado mexicano da un giro diferente. Este se adapta a la coyuntura internacional retocando sus políticas con un maquillaje de multiculturalidad y pluralismo. Las políticas indigenistas integracionistas, las cuales se daban ya por muertas al final de la década de los 80 (Bonfil Batalla, *Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales*, 1995), han quedado atrás en su prédica y métodos clásicos, sin embargo, los objetivos integracionistas siguen estando latentes. Para ello habrá que analizar cómo se dan una serie de procesos hegemónicos que desembocaron en la construcción de una ideología –la multicultural– que ayudó y sigue ayudando a legitimar las relaciones de poder.

### **Discurso, ideología y legitimación: el multiculturalismo como resultado hegemónico**

La clásica definición gramsciana de hegemonía concibe a esta como “el dominio a través de una combinación de coerción y consentimiento” (Mallon, 2003), de las cuales se desprenden dos tipos de hegemonía. Los “procesos hegemónicos”, es decir “una serie de procesos sociales, continuamente entrelazados, a través de los cuáles se legitima, redefine y disputa el poder”; y “los resultados hegemónicos” como resultado de dichos procesos. Cuando hay una coalición de distintos procesos hegemónicos se crea un movimiento político –como resultado hegemónico–, que se logra cuando los líderes de determinado movimiento obtienen el suficiente apoyo y legitimidad a través de la incorporación de los discursos y aspiraciones de los sectores populares y pueden echar a andar una “revolución cultural” (ibíd, 2003).

Atendiendo a lo anterior, podríamos delimitar un periodo de distintos procesos hegemónicos que dieron origen al actual discurso multicultural –su resultado hegemónico–. Procesos dialécticos que tienen su origen en la crisis del discurso nacionalista que sostenían los Estado-Nación latinoamericanos –para este caso el Estado-Nación mexicano–; y deviene de la revolución cultural de 1968. Es a partir de este momento donde empiezan a hacerse notar las voces de reivindicación de las Otriedades y la emergencia –e incluso la resucitación– de identidades. Este periodo lo podemos ubicar desde el final de la década de los sesenta y principios de los setenta, hasta fines de los ochenta.

Es en este contexto, para el caso de la antropología mexicana, cuando aparece la crítica a las políticas indigenistas por parte del grupo de los “siete magníficos” –integrado por Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil, Enrique Valencia, Arturo Warman, Mercedes Olivera, Rodolfo Stavenhagen y Ángel Palerm– que consideraban a las prácticas integracionistas del Estado como neo-colonialistas. Es también en este contexto cuando surgen las críticas por parte del Grupo de Barbados, en cuyas declaraciones demandaba la liquidación de las relaciones coloniales externas e internas, quebrantamiento del sistema clasista de explotación y de dominación étnica, desplazamiento del poder económico y político de una minoría oligárquica a las masas mayoritarias, creación de un estado verdaderamente multiétnico en el cual cada étnia tenga derecho a la autogestión y a la libre elección de alternativas sociales y culturales (Grupo de Barbados, 1971).

En todo este periodo de procesos, existe un conflicto constante entre los grupos de la élite –tanto estatal como global– y diversos movimientos sociales e intelectuales, subversivos y contestatarios. Es en el VIII Congreso Indigenista Interamericano en 1980, en el que se critica la integración indiscriminada que el Estado ha promovido sobre los pueblos originarios, proponiéndose así un “nuevo indigenismo” en el que se sugiere tomar en cuenta a las organizaciones indígenas en la toma de decisiones dentro del Congreso y su derecho a participar en la gestión e impartición de las políticas que les afectan; demostrándose así la in-



corporación por parte de las élites de los discursos políticos de las clases subalternas y sectores populares.

El resultado hegemónico de los procesos anteriores coincide con la coyuntura global de la puesta en escena de la “globalización”, la cual aparece oficialmente en 1989. En este resultado como revolución cultural aparece la ideología neoliberal, que para legitimarse tuvo que integrar los discursos de las aspiraciones de los dominados, a través del discurso ideológico multiculturalista.

Este discurso aparece oficialmente en ese mismo año con la declaración del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) a través de un proceso de “negación de la negación” que si bien, reconoce las “*aspiraciones de esos pueblos*”, a su vez observa la necesidad de los derechos humanos para estos. Es entonces aquí donde se legitima la dominación y se consolidan los procesos hegemónicos en un resultado, en el cuál la producción del discurso ideológico enmascara la realidad —el afán de dominación y la legitimación de dichas relaciones—.

Respecto a la construcción del discurso ideológico, Bourdieu señala que:

El círculo institucionalizado del no-reconocimiento colectivo, que es la base de la creencia en el valor de un discurso ideológico, se establece solamente cuando la estructura del campo de la producción y la circulación de este discurso es tal, que la *negación* que efectúa (al decir lo que dice, en una forma que sugiere que no está diciéndolo) se junta con los intérpretes que están dispuestos, como ocurrió, a *no-reconocer nuevamente el mensaje negado* (Stein, 2000).

Zizek acusa a las políticas multiculturalistas como un modo de “tolerancia represiva” y una nueva forma de racismo, puesto que el multiculturalista se posiciona en el supuesto *status* neutro de la universalidad desde la cual se puede apreciar —y despreciar— mejor al Otro.

## Control cultural: de la cultura impuesta a la enajenación cultural

El modelo de Bonfil Batalla (1995) en torno al concepto de *cultura propia* se puede aplicar para la explicación de los discursos y prácticas de un primer periodo –el del Estado-Nación, indigenista e integracionista– y otro posterior –el actual, global, posmoderno, líquido, multiculturalista–. El autor circunscribía a la *cultura autónoma* –decisiones y recursos culturales propios– y la *cultura apropiada* –decisiones propias y recursos ajenos, de los cuáles se apropiaba para sus fines propios– dentro de la *cultura propia* –control cultural–. Por otra parte estaba la *cultura impropia*, constituida por la *cultura impuesta* –decisiones ajenas y recursos ajenos–, típica de los discursos y prácticas nacionalistas, integracionistas, indigenistas y desarrollistas del periodo de pre-globalización –anteriores a 1989–; y la *cultura enajenada* –decisiones impuestas con recursos propios de las localidades, grupos indígenas y sectores populares– cuyas prácticas son típicas de la época posmoderna actual.

Recursos	Decisiones	
	Propias	Ajenas
Propios	Cultura autónoma	Cultura enajenada
Ajenos	Cultura apropiada	Cultura impuesta

Fuente: Bonfil Batalla 1995.

Si bien este modelo es un tanto estático –en cuanto a la percepción un tanto cuadrada que tiene de la cultura– nos ayuda a entender las prácticas hegemónicas. Es propio, pues, del multiculturalismo, la utilización de la enajenación de la cultura; en la cual se apropian de los *recursos culturales* de los pueblos, entendiéndose estos como “todos aquellos componentes de una cultura que deben ponerse en juego para identificar las necesidades, los problemas y las aspiraciones de la propia sociedad, e intentar resolverlas y cumplirlas” (Bonfil Batalla, 1995), pero las decisiones sobre estas son manejadas por las élites. Para el caso de

las industrias culturales, se manejan estos recursos culturales tras la reproducción, exotización, distribución y comercialización de estos, convirtiéndolos así en productos culturales vendibles.

De esta manera las élites legitiman su dominación y poder. Para el caso del Estado-Nación, este sigue manteniendo el control sobre las Otreidades, ya no como Otreidades negadas (Bonfil Batalla, 2005) –típico del discurso nacionalista–, sino ahora como una articulación de las aspiraciones de los oprimidos pero imponiendo los intereses de la élite –bajo una máscara–, funcionando este multiculturalismo como válvula de escape y mecanismo de contrainsurgencia. Ya no como una integración de lo étnico en lo nacional (Zizek, 1998) –cultura impuesta– sino como una etnicización de lo nacional –cultura enajenada–.

## **Las industrias culturales turísticas como herramienta de control**

Para el ámbito internacional, el capital global sigue ejecutando sus prácticas extractivas y expansionistas, principalmente sobre los países denominados como tercermundistas o subdesarrollados –a la usanza de las viejas potencias europeas sobre sus colonias de América, África y Asia (Escobar, 2007; Zizek, 1998) –, ya no sólo mediante la pronunciación de discursos y la realización de prácticas desarrollistas clásicas, sino también ahora con la inclusión de la ideología multiculturalista, que no sólo permite al capital global –en su manifestación de empresas transnacionales– el acceso a los recursos naturales, sino que también incluye a estos Otros dentro de las lógicas neoliberales, teniendo así la disposición a su alcance de mano de obra trabajadora y de consumidores.

Para la ejecución de estos mecanismos hegemónicos, las industrias culturales juegan un papel crucial, principalmente la empresa turística. Estas producen una fetichización de la cultura mediante su comercialización, modos neo-imperialistas mediante los cuales opera el sistema, con aras a la expansión, así como la acumulación de capital y la colonización de regiones supuestamente vírgenes, siendo que muchas

de estas son en realidad propiedad comunal de diversos grupos indígenas, privatizando los recursos naturales que anteriormente pertenecían y eran accesibles a los grupos ubicados en dichos entornos geográficos, dándose la segregación y el despojo territorial.

Ante las imposiciones del aparato global desterritorializado, eliminador de fronteras y homogeneizante; las localidades y regionalidades crean como mecanismo de defensa una exageración de símbolos identitarios de carácter cultural, propios y apropiados –etnógenesis, construcción de alteridades–, que son utilizados para protegerse de las imposiciones. Por otra parte, ante la respuesta de estos sectores, el aparato dominante responde nuevamente de manera ingeniosa; utiliza el discurso multicultural, apropiándose de los elementos simbólicos de el Otro, con el objeto de parecer acorde a los intereses de los sectores populares.

## **Exotización, imaginarios y discursos en la Riviera Maya**

Aterrizando esta situación al ámbito Latinoamericano, específicamente al caso de México, el turismo juega un papel crucial en las dinámicas antes mencionadas. Los símbolos extraídos de los grupos étnicos son estetizados a través de su folklorización y exotización, y convertidos en productos culturales para el consumo del viajero, el cuál captura estos elementos a través de la vista y la cámara fotográfica –comercialización del paisaje– como prueba irrefutable de su estancia en estos recónditos lugares. Entiéndase paisaje como un:

... espacio concreto cargado de símbolos y de connotaciones valorativas. [...] estos encuadres paisajísticos atraen anualmente a millones de visitantes y son reproducidos en millones de copias por las magazines, los periódicos, los afiches turísticos, el cine y la televisión, alimentando gradualmente un fabuloso imaginario popular (Giménez, 2007).

El producto comercializado es una mezcla del paisaje natural y cultural: la mezcla de un imaginario de cultura “prístina” e inalterada en un contexto natural altamente apreciado por su relativa conservación –desierto, selva, bosque y sierra– y en algunas ocasiones un *bonus ex-*

*tra*: la presencia de playas “paradisiacas” y sitios arqueológicos. Un buen ejemplo de ello es el caso de la Península de Yucatán con el foco turístico localizado en la costa este de Quintana Roo, la cual se ha tematizado en torno al imaginario de la cultura maya –actual y “ancestral”–: el *Mundo Maya*, la *Riviera Maya*, *Mayaland*. En este lugar encontramos una gran industria cultural en el que se ve al extremo la comercialización de paisajes y productos culturales; el parque *X-Caret* –inaugurado en 1990–.

Este sitio cuenta con todos los atractivos antes mencionados, revestidos de un toque de misticismo, en donde incluso se ofrecen “auténticos” rituales con un chamán maya por “tan sólo 40 dólares extra” –además de los 69 a 99 dólares del costo del ingreso al parque, dependiendo del paquete adquirido–. Dentro del parque se maneja un discurso de multiculturalidad y ambientalismo, cuando podemos observar serias discrepancias entre el discurso y la realidad, otra vez la “negación de la negación”.

Se prohíbe la entrada al parque con bloqueador no biodegradable y constantemente se asumen en una postura en pro de la conservación de especies en peligro, tanto animales como vegetales; presentándose como una empresa “sustentable”. Respecto a ello; James O’Connor indica los peligros de la utilización de este término, ya que puede ser esgrimido para significar cualquier cosa, usándose así el término de manera manipulada pues:

¿Qué persona en su sano juicio podría oponerse a la ‘sustentabilidad’? [...] ¿Qué director de una corporación, ministro de finanzas o funcionario público internacional responsable de preservar el capital y expandir la acumulación del mismo no adoptaría como propio este significado? (O’Connor, 2001).

Según testimonio de un extrabajador de dicho lugar, cuando se “construyó” el parque, los enviaban a la selva a arrancar plantas y árboles para transplantarlos en el X-carete con la finalidad de “embellecerlo” (Comunicación personal, julio de 2009). Por otro lado, Gustavo Marín Guardado (2008) explica cómo la instalación de enclaves turísticos en la costa este de Quintana Roo permitió la segregación territorial de las

comunidades mayas rurales del lugar, provocando la pérdida de sus territorios y la tercerización de las actividades económicas en la región –gran parte de los trabajadores del parque y de otras empresas turísticas de la zona son lugareños de origen maya–.

Por otra parte, al “río subterráneo”, uno de los principales atractivos del parque X-Caret, le atribuyen que en la época prehispánica, los mayas se internaban en éste para purificarse antes de acudir a consultar al oráculo de la diosa Ixchel en la isla de Cozumel, cuando sólo uno de los accesos, si acaso, es de origen natural y el resto fue construído (Martos López, 2007).

## **Estado, mercado y control**

Las industrias culturales turísticas le han facilitado al mercado un mayor control sobre los recursos –naturales, humanos y culturales– de las comunidades. El Estado, adecuándose a las lógicas que rigen el mundo globalizado, aceptan y promueven la instalación de empresas turísticas, las cuales funcionan en ocasiones, incluso, como mecanismo de contrainsurgencia (Dutermé, 2008) –como por ejemplo, la utilización de enclaves turísticos como mecanismo de avanzada en la Reserva de Montes Azules en el estado de Chiapas, en contra del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (Machuca R., 2008).

La transformación de los rituales indígenas en un *performance* por parte de las industrias culturales y los espectadores intrusos, descontextualiza a estas prácticas de su contenido simbólico convirtiéndolas así en una mera representación con un fin mercantil, o como bien apunta Jean Braudillard, se produce un “simulacro de cultura” (Machuca R., 2008); tal es el caso de la celebración de Día de Muertos en Michoacán, o la Guelaguetza en Oaxaca.

Vemos entonces cómo, mediante la adaptación de la cultura a las demandas del turismo nacional e internacional, se reinventan los mitos, leyendas, símbolos, imágenes y rituales propios del indígena para dar

una apariencia “auténtica” vendible al consumidor de imágenes, sensaciones, experiencias y paisajes que es el viajero, produciéndose una enajenación de la cultura por parte del Mercado –las industrias culturales turísticas–, el cual extirpa estos valores culturales, los procesa y transforma para su venta y obtiene un beneficio económico para sí, convirtiendo el *México profundo* en uno *imaginario* (Bonfil Batalla, 2005); más atractivo y agradable al forastero.

Se acepta así al “indio exótico”, el que practica rituales fantásticos y se excluye al “indio bárbaro”, contestatario y rebelde. Un ejemplo para el caso peruano es la declaración hecha ante los medios televisivos por parte del presidente Alan García, tras la represión violenta de grupos originarios de la Amazonía que se resistían públicamente a la implantación de enclaves petroleros en la región de Bagua, departamento de Amazonas<sup>2</sup>. Se incluye al amazónico exótico que atrae turismo y realiza rituales de ayahuasca para extranjeros “neo-hippies” –principalmente europeos– que buscan la experiencia extraordinaria, pero se excluye y discrimina, e incluso se reprime al indígena subversivo, al “ciudadano de segunda clase”, que se encuentra en resistencia contra los proyectos extractivos e invasores –petroleras, mineras, etc. – y evita el desarrollo, yendo contra los “intereses nacionales” al anteponer las razones de 400 000 nativos para manifestarse, contra el “desarrollo económico” para 28 millones de peruanos.

La adquisición de tierras por parte de la industria turística –como industria cultural– y la pérdida de estas en el caso de los campesinos, produce una tercerización en las actividades económicas de las comunidades rurales, a la vez que, al carecer estos de un territorio, se produce una ruptura en el arraigo simbólico con la tierra, lo que a su vez facilita la nueva adquisición de tierra por parte de las élites.

---

2 Tras el violento suceso conocido como “el Baguazo”, ocurrido el 5 de junio de 2009 y cuyo saldo fue de 38 muertos –entre policías y nativos–; el presidente Alan García se refirió a los habitantes de la selva como “ciudadanos que no son de primera clase”.

La desarticulación de las formas de organización social de las comunidades –gran parte de ellas basadas en el parentesco y en la relación simbólica con el territorio– provoca la dispersión de la población, *“el turismo es una de las vías por las cuales el capital se abre paso con el propósito de incorporar dichas regiones bajo su lógica de explotación mercantil”* (Machuca R., 2008). Es esta brecha la que aprovechan el Estado y el Mercado para integrar a los grupos a las lógicas de poder, herencia transformada y enmascarada del antiguo indigenismo y del desarrollismo clásico.

El Estado se adapta a las nuevas estructuras globales, gobernadas por el Mercado. De esta manera, mantienen la hegemonía las élites nacionales –representadas por el Estado– ejerciendo el poder político sobre las Otreddades; y de las élites globales –el Mercado– que obtienen acceso a los recursos naturales y mano de obra para la acumulación de capital.

Las nuevas prácticas garantizan la implementación de un discurso legitimante, agradable para todos, mediante la etiqueta de “sustentable”, amigable con el medio ambiente, “intercultural” y “respetuoso” con las Otreddades y con los recursos naturales, a la vez que genera mayores ganancias económicas para los poderosos mediante la comercialización y mercantilización que se hace de la imagen del indio.

De esta manera, el supuesto “retorno a la tradición” y el interés en las formas de vida “tradicionales y ancestrales” no es en realidad un regreso a “lo primordial” sino todo lo contrario:

... lo que hallamos en este fenómeno no es una “regresión”, sino que se trata más bien de la forma en que aparece el fenómeno opuesto: en una suerte de “negación de la negación”, es esta reafirmación de la identificación “primordial” lo que señala que la pérdida de la unidad orgánico-sustancial se ha consumado plenamente. (Zizek, 1998).

Ante la hábil utilización del discurso ideológico por parte de las élites y las formas de hegemonía bajo las cuáles se manejan, los movimientos sociales, los grupos de resistencia, los movimientos de au-



tonomía y reivindicación étnica e identitaria, tienen el reto de resistir ante las imposiciones por parte de los de arriba y ser cuidadosos con las negociaciones, puesto que en estas, siempre se utiliza la ideología como mecanismo principal, al decir lo que dice en una forma que sugiere que no está diciéndolo –como Alan García y sus defensores, que después negaron que aquel discurso del “Baguazo” era racista y clasista, al decir que no querían decir que los nativos eran inferiores, sino que no se podían anteponer sus demandas sobre los “intereses de 28 millones de peruanos.

Las fábricas de la cultura –las industrias culturales– son una de sus tantas herramientas de sujeción, de avanzada, de poder; y la industria turística, la imaginada –si bien imaginaria, pero con consecuencias reales– como sustentable, respetuosa con las otredades, alternativa, multicultural, siempre estará a la merced de los intereses del mercado y el Estado.

El problema no son las industrias culturales o el turismo por sí sólo; todo radica en quién las maneje, a quiénes sirven y cómo son herramienta que legitima las relaciones de poder y que se articula perfectamente con los intereses de las élites y con el nuevo discurso multicultural de la época posmoderna. Todo es una cuestión de *control cultural*; en la medida en que los grupos que habitan las regiones afectadas por estas industrias tengan el control sobre las decisiones del manejo de los *recursos*.

## Bibliografía

- Bauman, Zigmunt  
2005 *Identidad*. Buenos Aires: Losada.
- Bonfil Batalla, Guillermo  
1995 “El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización”, en *Obras selectas*, de Guillermo Bonfil Batalla, 467-480. México: INI/INAH.
- . “Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales” en *Obras Selectas*, de Guillermo Bonfil Batalla, 517-548. México: INI/INAH, 1995.
- . *México profundo: una civilización negada*. México: Debolsillo, 2005.

Duterme, Bernard

- 2008 “Expansión del turismo internacional: ganadores y perdedores”, en *Turismo, identidad y exclusión*, de Alicia Guerrero Castellanos y Jesús Antonio Machuca R., 11-30. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa.

Escobar, Arturo

- 2007 *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: El Perro y la Rana.

Giménez, Gilberto

- 2007 *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: CONACULTA-ITESO.

Grupo de Barbados

- 2011 *Primera declaración de Barbados: Por la Liberación del Indígena*. Barbados. Obtenido en la Red Mundial el 22 de mayo: [http://servindi.org/pdf/Dec\\_Barbados\\_1.pdf](http://servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf).

Lash, Scott, y John Urry

- 1994 *Economías de signos y espacio. Sobre el capitalismo de la posorganización*. Buenos Aires: Amorrortu.

Machuca R., Jesús Antonio

- 2008 “Estrategias turísticas y segregación socioterritorial en regiones indígenas”, en *Turismo, identidades y exclusión*, de Alicia Castellanos Guerrero y Jesús Antonio Machuca R., 51-96. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa.

Mallon, Florencia

- 2003 *La construcción de México y Perú postcoloniales*. México: CIESAS/ COLMICH/ Colegio de San Luis de Potosí.

Marín Guardado, Gustavo

- 2008 “Territorio de resistencia, integración mercantil y producción del espacio turístico en Quintana Roo: trayectorias y transformaciones del mundo maya”, en *Turismo, identidades y exclusión*, de Alicia Guerrero Castellanos y Jesús Antonio Machuca R., 97-142. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa.

Martos, López

- 2007 “Los cenotes en la actualidad. Entre la veneración y la explotación”, en *Arqueología Mexicana*, Núm. 83. México: Raíces/INAH, Enero-Febrero.

O'Connor, James

- 2001 “¿Es posible un capitalismo sustentable?”, en *Causas naturales: ensayos de marxismo ecológico*, de James O'Connor, 276-298. México: Siglo XXI.

Stein, William

- 2000 *Vicisitudes del discurso del desarrollo en el Perú: una etnografía sobre la modernidad del Proyecto Vicos*. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo.

Zizek, Slavoj

- 1998 “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* de Fredric Jameson y Slavoj Zizek, 137-188. Buenos Aires: Paidós.

# “Insurgir en el ombligo de la bestia”. Re-existencia y descolonialidad en el seno del desarrollo

---

María Soledad Vogliano  
María Fernanda Vallejo Aristizabal  
Ecuador

“Soy un intelectual que no tiene miedo de ser amoroso, amo a las gentes y amo al mundo. Y es porque amo a las personas y amo al mundo, que lucho para que la justicia social se implante antes que la caridad”

Paulo Freire

## Introducción

El tiempo del fin de la historia y el advenimiento de la posmodernidad capitalista, han construido un tinglado global caracterizado por la sujeción absoluta del mundo y de la vida hacia el consumo. Esto supone un entramado que invade todos los rincones de la vida humana en términos materiales y sobre todo en términos subjetivos.

Con un arrogante discurso de inauguración del mundo, la hegemonía actual combina todas las formas predecesoras de expoliación en lo concreto y subyugación en lo subjetivo. Nunca, como ahora, las formas esclavizadas, serviles y obreras de explotación se multiplican según las necesidades de la acumulación.

Al mismo tiempo, el pensamiento ilustrado, abanderando en los últimos siglos una verdad única, construye su propia teología alrededor de la ciencia como diosa perpetua, en cuyos altares se produce el más sangriento sacrificio humano de la historia, sacrificio encomendado a la técnica como deidad intermediaria y a los tecnócratas –sus administradores– como sacerdotes de la verdad.

Sin embargo, y a pesar de la sofisticación y globalización de los mecanismos del poder, existen trincheras de resistencia encarnadas fundamentalmente por los pueblos originarios y el sobreviviente campesinado, en donde la cruzada civilizatoria más brutal de la historia no ha logrado exterminarlos. Trincheras en tanto la modernidad como forma cultural particular que viabiliza la expansión y consolidación de las prácticas específicas del capitalismo (Agudo, 2000), no las ha permeado por completo, no ha desintegrado su cosmovisión. Trincheras en cuyo interior encontramos matrices anticivilizatorias y antisistémicas, radicadas en su capacidad no docilizada de disputar sentidos de mundo, a partir de la certeza de contar con representaciones sociales distintas, formas de ser, estar y sentir ancladas en otro tipo de relaciones con los seres humanos y con la naturaleza, que les han permitido constatar una mejor existencia que el sueño impuesto del *desarrollo capitalista*.

## La colonialidad del saber

En América latina, el ejercicio postmoderno de la hegemonía ha experimentado mutaciones y saltos cualitativos, con entramados cada vez más complejos de identificar. Pero no deja de ser colonización: ocupación concreta de territorios, imposición de matrices productivas, desmembramiento de bases materiales y sociales de reproducción, y consolidación sostenida de una concepción del mundo, donde el paraíso a imponer es –linealmente– *el desarrollo*, según el modelo de las colonias: el viejo proceso fundado en el etnocentrismo, pero con nuevas herramientas de imposición.

En tal sentido, la modernidad se erige como forma cultural particular que permite la consolidación y expansión tanto de una visión,

como de prácticas específicas que hacen de la economía occidental una esfera autónoma y dominante de la vida social (Escobar, 1995). Como todo mecanismo ideológico colonial, su éxito radica en su naturalización. *Naturalizar* una visión del mundo supone su inmutabilidad, construye un imaginario sin historia y sin lugar.

La colonialidad del conocimiento y su fundamento etnocéntrico no se circunscriben al mundo rural o a las regiones definidas como periféricas. El poder colonial se ejerce en los mismísimos centros urbanos de las metrópolis. Las nociones de centro-periferia, progreso-atraso, campo-ciudad, moderno-tradicional, norte-sur, desarrollo-subdesarrollo, son parte de las representaciones sociales hegemónicas con las cuales se organizan lo que Foucault denomina las tecnologías de disciplinamiento. Por tanto, el centro es en la modernidad, una construcción ubicua como lo es la hegemonía global.

### **El mundo andino, violencia y colonialidad epistémica**

Las viejas claves de sometimiento colonial que maneja la globalización no solo se tejen espacialmente, sino se construyen también en una dimensión vertical de procesos sumados de carácter temporal. El ideal de *progreso* y el de *desarrollo* han constituido el estandarte del proyecto modernizador capitalista que se erige sobre la diferencia y la jerarquización metrópoli-colonias, a partir de las cuales se han generado formas de conocimiento, sistemas de poder y formas de subjetividad que lo perpetúan. La configuración discursiva del desarrollo muestra entonces, algunas claves en la actualidad.

### **Homogenización, uniformización, asimilación**

No es posible pensar la hegemonía sin procesos de homogenización que dibujen las sociedades a imagen y semejanza del modelo deseado por el poder. Se trata de mecanismos simultáneos que, en el capitalismo, suponen la conformación de masas despojadas de trabajadores/consumidores, estructuras políticas que lo viabilicen y, sobre todo,

mecanismos de subyugación que deslegitimen cualquier otra forma de organización de las sociedades.

Se trata de ocupar territorios, establecer sistemas jurídicos que avalen esa ocupación y desestructurar las relaciones productivas preexistentes, destruyendo la historia y tiempo de los lugares, estableciendo otra territorialidad. Pero también consiste en diseñar una institucionalidad ejecutora del despojo y custodia del imaginario. Durante la ocupación colonial, la asimilación de los pueblos originarios resultó un proceso conseguido a medias; las alteridades se mantuvieron de tal modo que incluso provocaron el establecimiento de legislaciones paralelas, siempre en el marco del ejercicio de control y siempre teniendo como base su subalternidad, a fin de garantizar su codificación y sujeción.

Tras la independencia política, los ideales modernizadores de las élites criollas que configuraron los nacientes estados se fundaron en los principios liberales de la igualdad de las gentes, y así los plasmaron en sus cartas políticas constitutivas, donde desaparecen los indios para devenir en ciudadanos; sin embargo, este nuevo proceso de homogenización debía conservar un sistema jerárquico donde, siendo todos ciudadanos, unos tuvieran más derechos y autodeterminación que otros. Tal igualamiento en la naciente república ecuatoriana, provocó la insubordinación de los ciudadanos de segunda clase y obligó a la reformulación casi inmediata de su Constitución. El indio, *lo indio*, continuaba siendo un problema por su tortuosa resistencia a dejar su alteridad y su ambivalente sometimiento a la asimilación. Es en este contexto que en el siglo XIX se creó la noción de raza para definir a los distintos grupos étnicos nativos existentes en Ecuador, construyendo una identidad negativa como visión oficial y representación del indio moderno. (Ibarra, 1999: 75).

Estas construcciones uniformizantes diluyeron de tal modo la existencia india que terminaron confinándola a la estructura semifeudal de la hacienda y a merced de la tríada descentralizada de gobierno, conformada por hacendado, cura y teniente político, con tal eficacia funcional que se mantendrían hasta finales del siglo XX, cuando la irrup-

ción del Movimiento Indígena estableció demandas tales al Estado que forzaban al reconocimiento institucional de su otredad, no así de sus derechos (Iturralde, 1995: 13).

Paradójicamente, es precisamente en ese espacio de aislamiento para el control, donde se recrea la más larga figura de resistencia indígena al poder construida desde la cotidianidad. Es ahí donde se libran las primeras batallas contra el enemigo inmediato, contra los efectos del poder: de ahí su aparente anarquía (Tiscornia, 2003). Esto explicaría la heterogeneidad de las sucesivas revueltas campesinas al interior de la hacienda, que, en ocasiones, afectaron exclusivamente a los terratenientes locales mientras que en otros momentos ponían en cuestión las estructuras mismas de la hegemonía: la legitimidad del poder estatal constituido blanco-mestizo, terrateniente, católico, expoliador.<sup>1</sup>

Con el triunfo de la revolución liberal y la consolidación de una alianza hegemónica terrateniente-burguesa que logra finalmente constituir un sólo proyecto de Estado se empiezan a desarrollar mecanismos para una nueva codificación de los indios, para desactivar su permanente disrupción dotando de estatuto jurídico a las comunidades campesinas y estableciendo una “retórica de la legislación como discurso” (Iturralde, 1988) es decir, *congelar los derechos en la norma*.

Estos mecanismos serán ampliados y perfeccionados por las estrategias del desarrollo rural: el condicionamiento de la personería jurídica como requisito para acceder a los recursos del desarrollo, como mecanismo de “integración” del campesinado y de las comunas indígenas a la modernidad y al mercado.

---

1 La etnografía describe revueltas intra-hacienda por maltratos o incumplimiento de los compromisos de reciprocidad, pasando por levantamientos en contra de impuestos, hasta sublevaciones como la de Daquilema que desconocen al Estado terrateniente de García Moreno y reivindican la legitimidad de un gobierno de indígenas.



## **Individualización, aislamiento y división**

En el capitalismo, el contrato social se basa en la relación costo/beneficio, que es en realidad el núcleo del proyecto civilizatorio, atravesando todas las posibilidades humanas al interior de la sociedad burguesa. Es decir que la capacidad de creación está sujeta a la apropiación privada del producto del trabajo.

Este proceso nos pone frente a dos tipos de división: aislamiento y enajenación social, por un lado; y, apropiación individual de bienes, incluido el conocimiento (que deviene mercancía) por otro. Ivan Illich explica el proceso de este modo: “en la etapa avanzada de la producción en masa, una sociedad produce su propia destrucción. Se desnaturaliza la naturaleza: el hombre, desarraigado, castrado en su creatividad, queda encarcelado en su cápsula individual. La colectividad pasa a regirse por el juego combinado de una exacerbada polarización y de una extrema especialización” (Illich, 1974: 44-45).

Dicho de otra forma, se aliena el trabajo y el conocimiento que este produce, deshistorizando e individualizando al propio ser humano. Si el homo economicus hace ciencia, la hace dentro de un contexto en el cual su conocimiento será el privilegio de la institución que financió su investigación. Aun si su aporte comprende a todos los seres humanos, y es en realidad un producto histórico, la apropiación individual de ese conocimiento y su mercantilización es parte de la dinámica del sistema.

## **Dislocación, enajenación del tiempo y desmembramiento**

La incorporación de las dinámicas de las comunidades indígenas y campesinas al escenario del mercado y la llegada (aunque siempre fragmentada) del Estado, ha logrado dislocar el ámbito de toma de decisiones y de resolución de problemas a algún lugar lejano y ajeno, situación ante la cual las comunidades se ven obligadas a “gestionar” soluciones ante los más diversos interlocutores, sea el Ministerio de Agricultura, la Secretaría Nacional del Agua, las ONGs, el CODENPE, etc.,

en lo que constituye uno de los más brutales y silenciosos mecanismos de expropiación de autonomía.

“Esta sobreacumulación de procesos no manejables por todos está creando un estado de ambigüedad, de fragilidad, de aislamiento y lo más grave, de dislocación. Gran cantidad de los asuntos que nos competen y afectan directamente no se hallan en el ámbito de nuestra competencia, ni de nuestra eficacia, ni de nuestra decisión. Están fuera de nuestras manos (Illich, 1974: 11).

Es una lógica donde la velocidad y la alienación de la toma de decisiones equivalen al olvido, a la desmemoria. A más presión por responder a toda las demandas que pesan sobre las comunidades, menos posibilidad de mantener los *mecanismos* de la memoria, que son en breve los que permiten reproducir el tejido de la vida en la comunidad.

## **El desarrollo de un mundo donde no caben otros mundos**

Es menester, para abordar este punto, realizar una breve reflexión sobre la construcción del discurso del desarrollo, pues su clara identificación permitirá explicarnos la ruta seguida fielmente en el país y la gran cruzada de medio siglo para, acatando dictámenes imperiales, instaurar las bases del progreso:

Hay un sentido en el que el progreso económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos. Las filosofías ancestrales deben ser erradicadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo y raza deben romperse; y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de una vida cómoda. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico (ONU, 1951: I).<sup>2</sup>

2 Arturo Escobar, “La Invención del Tercer Mundo” 1ra. edición Fundación Editorial El Perro y la Rana, Caracas 2007, pp20. Una detallada reflexión sobre el desarrollo puede ser revisada en este texto.

Nacido bajo la premisa fundamental de que la modernización era la única fuerza capaz de destruir supersticiones y relaciones arcaicas, para lo cual eran imprescindibles e inevitables la urbanización y la industrialización, que requerían la inversión de capitales para que juntos generen crecimiento económico, el desarrollo se configuró como el discurso único que logró colonizar la realidad a partir de la segunda post guerra:

... hablar del desarrollo como una experiencia históricamente singular, como la creación de un dominio del pensamiento y de la acción, con tres ejes que lo definen: las formas de conocimiento que a él se refieren, a través de las cuales llega a existir y es elaborado en objetos, conceptos y teorías; el sistema de poder que regula su práctica y las formas de subjetividad fomentadas por este discurso, aquellas por cuyo intermedio las personas llegan a reconocerse a sí mismas como “desarrolladas” o “subdesarrolladas”. El conjunto de formas que se hallan a lo largo de estos ejes constituye el desarrollo como formación discursiva, dando origen a un aparato eficiente que relaciona sistemáticamente las formas de conocimiento con las técnicas de poder (Escobar, 2007: 80).

La adecuada interacción de estas premisas ha alcanzado tal nivel de sofisticación que permite la creación de los objetos que deben estar bajo su dominio, su codificación, agrupación y disposición en el mundo de la vida, tornándolo devastador. De este modo es que se justificó la existencia del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional o las agencias técnicas del sistema de Naciones Unidas.

Pero además, este discurso definió y designó los problemas y los ámbitos sobre los que el mundo debía actuar en concordancia con la búsqueda del progreso, tales como la *pobreza*, el *crecimiento demográfico*, *tecnologías atrasadas*, servicios públicos inadecuados, *prácticas agrícolas arcaicas*, la plataforma irrefutable que colocó a las tres cuartas partes del planeta en la categoría de subdesarrollados, concertada –sin objeción– por todos, principalmente por los así designados. Esta dócil aceptación generó las condiciones óptimas para varios momentos de avanzada colonial, primero a través de los mismos estados, y paralelamente a través de las ONG.

Poco después se introducirían otros ámbitos al control y gestión del desarrollo, estos de modo más bien soterrado pero con mucha contundencia: actitudes, valores culturales, factores *raciales*, religiosos, geográficos, étnicos, entre otros que pudieran asociarse con el “atraso” y que definitivamente, violentarían ethos y cosmovisiones posicionando al discurso del desarrollo como determinante de lo que puede pensarse y decirse.

Como vemos, se trata de un aparato ideológico de potencia impositiva, que ha desarrollado por más de medio siglo los conceptos, las herramientas y las instituciones necesarias para cercar por completo la vida, las ideas, las instituciones y las relaciones de la mayor parte de la humanidad. Luego de dislocar tiempos y espacios locales, ha sentado los criterios de verdad que atraviesan la vida de campesinos, indígenas y poblaciones urbanas. Ha consolidado la dicotomía urbano-rural como sinónimo de progreso-atraso, construyendo al unísono una geografía y una historia artificiosas e irrefutables. Con ello, todo pensamiento surgido del campo será signado por el estigma de arcaico y supersticioso, mítico e irreal; todo lo que surja del tiempo/espacio moderno, será pragmático, racional y real.

Para ello, la expansión mediática y, sobre todo, la escolarización forzada, impulsada incluso por quienes buscaban la reivindicación de los indígenas, se convirtieron en herramientas poderosas de negación de los modos propios y de asimilación a un sistema que educa para abandonar el campo y buscar la ciudad en calidad de asalariados obedientes y no deliberantes.

### **La extensión rural y la modernización del agro: la cruzada civilizatoria de las ONG**

El desarrollo social es el desarrollo que posibilita a la gente pobre tomar acciones para ayudarse a ellos mismos. Esto implica que las estrategias de desarrollo comienzan con las aspiraciones y necesidades de la gente pobre y se concentran en las instituciones de apoyo (incluyendo a los

mercados) que son incluyentes no solo para aquellos con dinero y poder, sino también para los pobres y marginados” (Banco Mundial).<sup>3</sup>

Esta definición, producida desde uno de los centros ideológicos y financieros del sojuzgamiento tecnocrático al desarrollo, evidencia con claridad el sentido último del proyecto civilizatorio: despolitizar la injusticia, borrando los sentidos de la existencia y difuminando los conflictos estructurales de despojo, explotación y acumulación.

Siguiendo a Zibechi (2011), los programas de desarrollo apadrinados por las ONG, son parte constitutiva de una estrategia de guerra que permita liberar territorios para la ocupación del capital. Es decir, el proyecto mayor es incorporar hasta el último rincón del planeta a la dinámica de acumulación; sin embargo, la sola ocupación por la fuerza es insuficiente. Especialmente después del fracaso imperialista en Vietnam. Es imprescindible, por tanto, establecer una estrategia múltiple de carácter ideológico que disminuya la insatisfacción social a través de un “imperialismo blando” que someta sin luchar.

Cinco décadas de aplicación del desarrollo en constante perfeccionamiento han logrado, sobre campesinos e indígenas, el desmembramiento de las bases materiales comunitarias de reproducción, construyendo una casi total dependencia de insumos y tecnologías de la revolución verde y una subsunción productiva y reproductiva al mercado. Para ello –coincidimos con Zibechi–, las políticas sociales que abanderó este “desarrollo”, se fundaron en cuatro estrategias clave: 1) Instalar la pobreza como problema, sacando a la riqueza del campo visual; 2) Eludir los cambios estructurales, congelar la desigualdad y consolidar el poder de las élites; 3) Bloquear el conflicto para facilitar la acumulación de capital; y, 4) Disolver la auto organización de los de abajo (Zibechi, 2011).

---

3 Bennett, Lynn, Using Empowerment and Social Inclusion For Pro-poor Growth: A Theory of Social Change. en: [www.worldbank.org/poverty/empowerment/retreat/bennet.pdf](http://www.worldbank.org/poverty/empowerment/retreat/bennet.pdf)

Como vemos, dado que la pobreza es el problema y no la acumulación de riqueza, los resultados obtenidos en más de cuarenta años, son menos que modestos. A pesar de las sucesivas intervenciones e inversiones, cantones como Guamate siguen mostrando los peores indicadores de sus mediciones de pobreza; sin embargo, solo en la producción de papa para el mercado, las familias indígenas del Cantón invierten anualmente alrededor de 4 millones de dólares, lo equivalente a 15 años del presupuesto de inversión del Municipio que es de 300 mil dólares anuales<sup>4</sup>, para lo cual es menester migrar para obtener, vía jornal, el capital necesario para producir. El objetivo de inserción dependiente al mercado sí se logró exitosamente.

Varios autores coinciden en la entrada de los programas de *extensión agraria* como parte de un esfuerzo por instaurar la modernización rural. El mismo nombre ya designaba la relación desigual y unilateral del conocimiento y la acción; suponía el atraso ontológico del campesinado y su condición pasiva-receptiva del conocimiento, la tecnología y el progreso.

La Alianza para el Progreso, estrategia regional norteamericana para desactivar la insurrección en América Latina, implementó tres aristas de avanzada: 1) la ayuda alimentaria y donación de semillas, 2) la implementación de Reformas Agrarias controladas para garantizar una vía junker de reparto de tierras, y 3) el programa de desarrollo y extensión agraria que en la subregión andina (Perú, Bolivia y Ecuador) se denominó Misión Andina. La modificación de la estructura agraria estaría tutelada por mecanismos de mercado e individualización de la agricultura, que aseguren la inserción de los campesinos al engranaje capitalista.

---

4 Este cálculo se realizó en un taller con delegados de las comunidades de base de la Jatun Ayllu de Guamate (2009). Si bien no se trata de un estudio riguroso, la estimación permite visualizar la tendencia y la lógica que opera en ese funcionamiento.

Para Luciano Martínez, el programa de desarrollo de Misión Andina no estuvo originalmente pensado para una intervención específicamente dirigida a los indígenas; no obstante, desde sus inicios, gran parte de los lugares de implementación fueron comunidades indígenas de Chimborazo, Imbabura, Cañar y Tungurahua, especialmente a partir de los 70 en que el programa fue asumido como política pública a través del denominado “Plan Nacional de Incorporación del Campesino” (Martínez, 2002), que incluyó un sofisticado sistema de entrega de tierras vía endeudamiento, y programas de extensión agraria para impulso de la revolución verde.

Pero adicionalmente se intensificaron las acciones de formalización de los sujetos comunitarios, a través de su reconocimiento jurídico frente al Estado. De este modo, a nombre del desarrollo comunitario se lograba la identificación y codificación de los sujetos colectivos. Esta estrategia permanecerá y se intensificará a lo largo del tiempo, logrando en cada momento una desagregación sin límites de las comunas.

Debido a que los cambios no operaron con la celeridad esperada, se fortaleció el imaginario de lo indio como estructuralmente arcaico y aferrado a tradiciones, lo que implicó la intensificación de intervenciones, aún a pesar de los choques culturales que implicaba la presencia de técnicos no quichua-hablantes.

Pero además, su resistencia a la modernidad obligó a incorporar nuevos criterios en la intervención. Dado que ya contaban con tierras y empezaban a incorporarse lentamente al mercado era necesario mejorar sus condiciones de consumo, para lo cual se requería de la implantación de programas de acceso a servicios. Para lograr mayores coberturas en menor tiempo, se requería organizar territorialmente la demanda, de modo que se volvió necesario impulsar la creación y/o el fortalecimiento de federaciones de comunidades, como actores focales de la nueva intervención.

Para los noventa, el tejido social comunitario, aunque vulnerable y codificado, había también por su parte resignificado muchas de las he-

rramientas ideológicas y técnicas implantadas por las ONG. El “desarrollo” les había brindado también la oportunidad de incorporar nuevos conocimientos sobre sus conquistadores, conocer sus claves y fortalecer sus estructuras internas y sus discursos para relacionarse con el poder sin necesidad de intermediarios.

El levantamiento del Inti Raimi fue la expresión acabada de un largo período de acumulación bajo la sombra del financiamiento del desarrollo, del aprovechamiento de sus rendijas y la reutilización de recursos y discursos; pero, por otro lado, asumir un cambio estratégico de resistencia a ofensiva –a reexistencia– implicó su visibilidad pública de dimensiones globales y la identificación de la institucionalidad estatal como espacio de resolución de sus reivindicaciones, fundamentalmente, de la plurinacionalidad. En otras palabras, hacerse visibles los torna vulnerables y colocar sus demandas en el Estado ha significado entregar su proyecto político a la custodia del poder.

Esto supuso la respuesta inmediata del aparato civilizatorio global y el diseño de nuevas estrategias en la línea de desactivar los conflictos y disolver la organización de los de abajo. Era evidente que se necesitaba sellar todas las rendijas dejadas. Surgen entonces las estrategias que Víctor Bretón denominaría *neoindigenistas etnófagos*, producto de la intervención directa del Banco Mundial y la cooptación masiva de la intelectualidad indígena, que instaura una mirada etnologizante de la diferencia en todos los ámbitos de la vida.

Se coloca ahora, por magia de la tecnocracia desarrollista, a los mismos indígenas como administradores de proyectos, el desarrollo se esfuerza en lograr la desestructuración comunitaria y sus mecanismos de organización del trabajo y las funciones, aislando individuos a los que transforma en líderes: administradores. Ahora, la necesidad de acceso a los medios de producción, fundamentalmente tierra y agua, se constituye en un factor de permanentes conflictos intercomunales, igual que la disputa por el acceso a proyectos crea querellas entre organizaciones de segundo grado. Aparentemente, las formas agroempresariales de control de los recursos y la presencia de un discurso del desarrollo,



habrían resultado eficaces *distractores* de los campesinos, que no verían en ellas los verdaderos rivales en la disputa por los recursos.

La más reciente vuelta de tuerca, será ejecutada por gobiernos de izquierda, en la “inclusión” de los indígenas –ahora “nuevos ciudadanos rurales”<sup>5</sup>– en las cadenas productivas, su encadenamiento definitivo al circuito del capital agroindustrial. En ella, parte de los líderes indígenas –devenidos en empresarios–, son un factor encadenante clave.

### **La normalización de la escuela: captura del conocimiento**

La construcción de saberes es un proceso histórico y, por lo tanto, atravesado por contradicciones, conflictos, violencias, esperanzas y sueños de aquellos que la crearon. Es la respuesta que los hombres y mujeres se han dado ante las incertidumbres del cosmos y de la vida, que se mezcla con las condiciones históricas en las que nace y, por tanto, cumple un determinado rol social. La construcción de los saberes está inmersa en relaciones de poder y de dominación que le impide ser neutral.

Las élites comprendieron rápidamente que el control del pensamiento posibilitaba el ejercicio del poder, así como el hecho de que su recuperación puede ofrecer respuestas y señalar nuevos rumbos a la lucha por la liberación. En la sociedad burguesa el espacio del saber es un espacio reservado, con puntos de referencia obligados y con coordenadas establecidas en las que se mueven aquellos que el sistema reconoce como detentadores del saber.

En una sociedad en la que el conocimiento se articula a la dominación, el saber es también poder. La dupla saber-poder, nace desde el inicio de la modernidad occidental y el capitalismo. Si el saber está relacionado con el poder, entonces la ciencia no es inocente. No es neutral. Puede ser que los contenidos de verdad o que las formas que asume su axiomática o su episteme estén fuera de toda conflictividad social, o, al

5 Ver objetivos del Programa de las Escuelas de la Revolución Agraria del Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca (MAGAP).

menos, parezcan estarlo. Pero dadas las actuales condiciones de poder a nivel planetario, el saber dista mucho de la neutralidad.

Ahora bien, en el mundo de las representaciones sociales de la modernidad y sus jerarquizaciones, las herramientas de privatización del conocimiento y obstaculización de acceso al mismo por parte de los colonizados, se inician con la separación de la producción manual respecto de la producción intelectual pero, sobre todo, de separar al trabajo de la vida cotidiana. Esta última clave es esencial en el diseño del proceso de aprendizaje dirigido a los oprimidos. Por un lado se define un espacio destinado a cualificar individuos escolarizándolos y sometiéndolos a un sistema que deben superar para cumplir los cánones de una meritocracia que los define como aptos para participar con determinadas ventajas dentro del mercado laboral. Este sistema además de establecerse ajeno a la cotidianidad, define y califica a los participantes, los moldea individualizándolos y homogenizándolos. Este sistema escolarizado incluso establece sus centros allende las comunidades, formando parte de un engranaje excluyente, que establece mecanismos paralelos y subalternos de adiestramiento y capacitación para los destinados a nunca entrar en la educación escolarizada.

De este modo, antes mismo de someter a las poblaciones al circuito de subyugación, estas han sido predeterminadas a acceder a un tipo de conocimientos. Más allá de las diferencias en el acervo de información que obtendrá un niño en una escuela rural, respecto de otro en la ciudad o en la metrópoli, está preestablecido el sistema clasificatorio que ubicará a unos y otros en escalas distintas dentro del mercado laboral.

Pero lo más importante es que las políticas de desarrollo han logrado incorporar a las poblaciones rurales en uno y otro esquema de enajenación. Las escuelas son espacios que reproducen literalmente el sistema que representan, y consolidan la visión desterritorializada y deshistorizada del mundo. Adiestran al abandono del campo (atraso-superstición) para abrazar las urbes (progreso-ilustración-oportunidades), y al extrañamiento de los saberes que le son pertinentes en su vida cotidiana. Algo semejante ocurre con los procesos de capacitación pro-

movidos por las agencias del desarrollo, donde se produce una verdadera *extirpación moderna de idolatrías*, son condenados a la hoguera los portadores y las portadoras del saber local, sus herramientas, sus semillas, ellos mismos. Sus voces son terminantemente prohibidas y su participación negada o reducida a la de espectadores pasivos. Es así como las comunidades han venido ocultando sistemáticamente sus saberes, luego negándolos y posteriormente dejando de transmitirlos a sus hijos, los modos de hacerlo han sido mutilados y es mejor que se incorporen a la escuela sin conflictos de identidad, sin lengua materna y sin sospecha.

A contrapelo de todo lo descrito, y precisamente en los intersticios de este entramado, el habitus comunitario persiste en una estrategia de aletargamiento que se activa cíclicamente cuando aparecen inputs colocados por el propio desarrollo.

Es precisamente en el espacio del conocimiento, donde los saberes locales campesinos y sobre todo indígenas, mantienen la disputa de los sentidos más profundamente cotidianos y políticos. Tal vez porque su vínculo concreto, sin mediaciones con el trabajo y la producción de la vida impide una enajenación mayor. Tal vez porque el saber andino ancestral no ha podido ser desmembrado en su totalidad. O muy posiblemente porque “las comunidades campesinas e indígenas, reconocen con más precisión que el saber no puede ser individual y que sólo se logra en colectivo (uno que no es masa sino algo más que la suma de las partes)” (Vera Herrera, 2005: 104).

Todas estas razones juntas, han llevado a la recreación de espacios insurgentes, de descolonización del saber. Los ámbitos de la capacitación y la educación informal, los espacios que han logrado incorporar metodologías liberadoras de educación, los encuentros de campesino a campesino, incluso los más convencionales momentos de adiestramiento, han sido permanentemente sometidos a resignificaciones sucesivas. Los campesinos y sobre todo los indígenas no han renunciado a su lucha por reconstituirse como sujetos y asumir las riendas de su transformación y es en estos mismos espacios donde se configura la insurgencia y se reconstituye la autodefinición.

## ¿Qué es lo negado? Lógicas de reproducción de las sabidurías en el mundo andino

Las culturas son producto histórico de la vinculación y relacionamiento de las sociedades con su entorno natural para resolver su supervivencia, que determina sus modos de comprender el mundo y de transformarlo. Los saberes se construyen colectiva e inter-generacionalmente en ese hacer social. Por el contrario, “el conocimiento en el sentido occidental es aquel que surge de la separación paulatina entre el trabajo y la vida cotidiana, en la medida en que el trabajo se parcializó y el conocimiento se alejó del ámbito de lo contingente en correspondencia tácita con esa parcialización de las actividades en las sociedades que tendían hacia la industrialización”. (Vera Herrera, s/f).

Por ello la cosmovisión andina acentúa el espacio, el agro-centrismo que se expresa en el ámbito de chacra, que nos muestra en realidad una cosmovisión pacha-céntrica, donde la conversación con el mundo vivo es un hecho: la comunidad humana se expresa como naturaleza, la comunidad natural humanizada. Por el contrario, occidente privilegia el tiempo, y la historia como espacio de realización de la vida.

Los testimonios de los comuneros de Sablog Chico y Sablog San José, provincia de Chimborazo nos colocan esta experiencia:

Permiso Ashpamama para trabajar, permiso abuelos, denme fuerzas para yo poder trabajar, perdón también Ashpamamita y abuelitos, denme fuerza y valor, abuelitos así como ustedes sabían trabajar, con esa fuerza, denme fuerza a mí también (Segundo Morales).

A la Ashpamamita se trabaja con cariño, metiendo tractor va aplastando todito, con yunta se cuida, se adorna, se quiere a la Ashpamama; se cuida para que quede viva la madre tierra para los guaguas, para que ellos puedan seguir viviendo (Catalina Buñay).

En el mundo andino, más que saberes, lo que existen son sabidurías que están mas allá de los marcos epistémicos y que son la base sobre la cual han tejido la vida todos los pueblos de Abya Yala y la humanidad. En esta distinción radica la diferencia en su concepción de la educación,

que es holística y totalizadora. No se ocupa de partes fragmentadas de la realidad, sino del acontecer de todo. Le interesan más las interrelaciones que las partes. La educación andina ocurre entonces en el marco de los contextos socio-culturales donde se desenvuelve el aprendizaje, y su contenido emerge de la integralidad.

Los saberes son simbólicos, culturales, generados y compartidos por la comunidad, sin propietario. No se enseñan, sino que se “muestran”, pues se trata de un saber práctico concreto que se realiza en la vida comunitaria, que se aprende recreándolo en la práctica. El aprendizaje se lo realiza en la vida misma, no hay una intencionalidad racional ni persona que detente la figura de maestro.

Es trabajar juntos, entre hombres, mujeres, jóvenes, algunas veces niños, niñas, al estar juntos, estamos unidos, nos ayudamos unos a otros; aprendemos, especialmente nuestros compañeros que son de mayor edad nos corrigen si estamos realizando mal el trabajo (Humberto Caiza).

Aprender está asociado a observar y a convivir: no hay una fuente que enseña y otros que aprenden. Los saberes están ahí, aprende quien pregunta y se compromete. “Aquí [el mundo andino] la conversación no se reduce al diálogo, a la palabra, como en el mundo occidental; en cambio aquí la conversación involucra todo el cuerpo. Conversar es mostrarse cada uno recíprocamente, es compartir, es la comunidad, es bailar al ritmo que en todo momento corresponde con el ciclo anual de vida. La conversación asume toda la complicación característica del mundo viviente. Nada escapa a la conversación. Aquí no hay privacidad. La conversación es inseparable de la crianza”. (Vera Herrera, s/f).

Yo he hecho cosecha, deshierba, aporque de papa, con el prestamano, a mí me ha parecido muy bueno, me siento feliz y contento, la ventaja es que se pasa contento, aprendiendo, riendo (Cesar Alberto Lema). A las semillas nuevas se les hace encontrar con las semillas viejas para que conversen, para que renueven el compromiso de la continuidad de la crianza, cuando se encuentran, la semilla vieja le dice a la recién llegada. Que se digan ‘Yo ya he criado a estos humanos, ahora le toca a usted’ (Gustavo Illapa).

Hay que secar bien el maíz y guardar en saco o en taqui<sup>6</sup>, tiene que ser en parte caliente para que no entre el gorgojo; se puede hacer guayungas (pares), también, amarrando mazorcas grandes con mazorcas pequeñas, para que entre ellas conversen (Luz María Morales).

La comunidad vigila el aprendizaje social, estableciendo normas que potencian la convivencia y el manejo de recursos comunales y la familia es la encargada de orientar la conducta de sus miembros desde sus primeros años. La recreación de la sabiduría es la reproducción del saber de la familia y del ayllu. Los niños aprenden re-creando de manera autónoma lo que observan de su familia y en la chacra, y sólo cobran sentido cuando son socialmente útiles.

Ahora trabajo, bueno, estamos haciendo y estamos enseñando a los guaguas, retoño tiene que aprender a trabajar, eso le servirá para toda la vida. Todo enseñamos desde pequeños para que puedan coger granitos. Los guaguas adelantan a la yunta como guía y van aprendiendo desde chiquitos también en la siembra. Desde chiquitos llevamos, es obligación y gusto pasar con nosotros en el campo. Ya gustando, van nomás cogiendo. Así sea estorbando van al lado y no decimos quite. Nos reímos y animamos a que levante porque así va aprendiendo aunque demoremos en el trabajo vamos enseñando (Francisco Chucuri).

En las condiciones agro-ecológicas de los Andes, no hay necesidad de estandarizar el conocimiento, sino de comprender la variabilidad. Por ello la tecnología consiste fundamentalmente en la observación de la naturaleza para organizar la fuerza de trabajo y sincronizar las actividades productivas de acuerdo a las necesidades: integralizar el manejo del medio ambiente en lo económico, lo social, cultural, ideológico y religioso.

La pedagogía andina es entonces un reflejo y producto dialéctico de la situación material de la producción. Exige recurrir a los mayores, quienes tienen presente el territorio olvidado y enajenado, donde están las claves que articulan el mundo andino, en donde se ven reflejados los

---

6 Recipiente hecho de tejido de totora

simbolismos, la estética y el aspecto festivo de la vida andina. La memoria comunitaria es fuente de conocimientos que se expresa en la lengua, donde está presente el símbolo, pensamiento y sentimiento de su propia realidad social histórica. Se constituye así como base ideológica de los comuneros, necesariamente marcada por la opresión colonial.

La revitalización de la memoria tecnológica y la racionalidad andina puede ser en éste sentido, más poderosa incluso que la memoria política. Capaz de restablecer el tejido de la vida que da carne a los sentidos políticos de la insubordinación.

La memoria comunitaria tiene la doble dimensión de ser portadora de la historia negada y de ser fuente de legitimidad de la auto-defensa de la identidad y es, además, un elemento estratégico. Esta se mantiene viva mediante el mito no sólo como herramienta de transmisión sino como forma propia de interpretar la historia, como muestra de resistencia.

Soria Choque (1992) se explica que la “elaboración, sistematización y ordenamiento de la experiencia pasada que se sostiene a través de la transmisión oral y el mito se configuran en una estrategia pedagógica de la sabiduría andina”.

Por ello las instituciones canalizadoras de la “enseñanza” se imponen para sustituir este sistema, ya que ni la organización escolar ni la lógica de la capacitación técnica tienen relación alguna con la realidad socio-cultural en donde operan. Reducen los lugares de libertad, crean jerarquías, delimitan espacios, y definen tiempos y conductas. Expresan el poder de la modernidad sobre lo comunitario y rural, donde se impone la superioridad del conocimiento occidental.

Sin embargo, muchos de los ejercicios de poder, los que andan rondando en torno a los discursos del desarrollo (la sustentabilidad, entre otros) están siendo sometidos permanentemente, por los campesinos, a un proceso de domesticación cultural.

## **Insurgencias y re-existencias desde la interpretación autónoma de las ofertas del desarrollo: excusas descolonizadoras**

Tendríamos entonces, en el marco de los hitos de construcción hegemónica, procesos de resistencia signados por eventos subversivos y por la resignificación y funcionalización de las formas de poder. La resistencia tiene un fuerte asidero ideológico y una gran necesidad de sostener sus bases materiales de reproducción aún desde la subalternidad, recurre para ello a dos elementos claves: la reafirmación de su existencia como colectivo, de su organización comunitaria como fuerza básica y la confluencia entre lo que podríamos llamar la cultura de la intersubjetividad, con la cultura de la otredad (Ceceña, 1998).

El ejercicio de la dominación utiliza permanentemente a los mismos dominados como agentes para su operación. Esta estrategia, en términos generales, eficaz, no controla la subjetividad ni los factores de construcción del mundo en estos actores. En ese “tejido de vidas e historias, de asuntos inconclusos y condiciones materiales que configuran la desigualdad, pero también la resistencia. Para existir, la globalidad deja huecos, enclaves de abandono” (Vera Herrera, s/f). Mucho de esto, se encuentra con frecuencia en un proceso tan permanente como el del agenciamiento del desarrollo. Tanto desde los discursos que el propio desarrollo va reformulando según los momentos de su ejecución—como en el caso de la incorporación del enfoque de sustentabilidad—, como desde los espacios de reflexión liberadora que se introducen en este mundo discursivo, se entretejen construcciones de imaginarios distintos al único permitido, se introduce la visión crítica del mundo, se recrea el universo cultural negado y se afirman los sujetos sociales.

No en vano, las más importantes fuentes de insubordinación ideológica salieron precisamente de los territorios sometidos a las cruzadas civilizatorias del desarrollo. La educación liberadora, la metodología de campesino a campesino, la agroecología como alternativa técnica y política y el mismo planteamiento de la soberanía alimentaria, son



piezas del rompecabezas anticivilizatorio que se fueron recuperando en el camino del desarrollo rural, en la disputa de sentidos al imperio.

Hace tres años es que reanimamos las mingas y prestamos, nos hacía recordar lo que hacían nuestros mayores: es necesidad hacer trabajos juntos, todos unidos se puede hacer más, aprender más. Así salimos varias personas y viendo que eran nuestras éstas formas y que terminamos los trabajos antes del mediodía, más nos animamos, desde ahí venimos haciendo todas las semanas (Gustavo Illapa).

No son en sí mismos la alternativa, son las herramientas recuperadas y remodeladas al servicio de la recuperación de proyectos históricos campesinos e indígenas. Han facilitado las pistas para reconstruir cosmovisiones e identidades, a partir de ser definidas como propuestas alternas al modelo único.

A pesar de también ser marginalizadas y constreñidas en el aparataje desarrollista, estas metodologías, enfoques y construcciones parciales de proyectos propios, han logrado detonar procesos reconstitutivos, en la medida en que aportan herramientas de reflexión crítica, ponen en actividad redes y tejidos colectivos que es donde pueden operar, devuelven la palabra a los excluidos del desarrollo y restituyen, al menos en parte, relaciones horizontales-dialogales de aprendizaje. Es decir, se establecen en los términos en que históricamente las sociedades dominadas han sostenido sus saberes, intuyen sus mecánicas de funcionamiento, las despiertan y las afirman.

Un ejemplo es cómo, en este mismo marco, el enfoque agroecológico se inserta en las dinámicas comunitarias, trayendo el acumulado de las metodologías de la educación liberadora, fortaleciendo las prácticas de aprendizaje de campesino a campesino, recuperando y poniendo en valor los poderosos saberes agrarios andinos, recolocando las piezas de ese saber desagregado. Indagando en las matrices mismas de esa otra visión de mundo que, reafirmada, se va transformando en una propuesta anticivilizatoria.

Es por esta matriz indígena-campesina, que hace parte integral de nuestra identidad y cotidianidad, que hablar de cómo, para qué y para quién se hace la agricultura, cobra fundamental importancia a la hora de repensar un modo distinto de vida.

La agroecología, como pretexto, desde la cotidianidad logra subvertir el orden único dado de “una agricultura” y de “un modelo de desarrollo campesino”. Insubordina el aislamiento, los conocimientos monopolizados, la individualización, la producción de mercancías en lugar de alimento, la dependencia energética, la dependencia tecnológica, las relaciones de explotación, la lógica excluyente del mercado de capital y del comercio mundial, la noción de calidad que se nos ha impuesto para los alimentos, el comercio de la salud, las condiciones de vida, el uso de la naturaleza y el trabajo y consumo enajenados. De alguna manera, abreva las múltiples claves que conectan los modos de vida negados, con nociones de posibilidad. Esto es lo que campesinos e indígenas han logrado descifrar y aprovechando este reducto que el propio desarrollo les ha dejado, retejen sus estructuras, conciencias y proyectos.

En buena medida, esta propuesta les reconecta con procesos de construcción de autonomía en los hechos y el poder del hacer cotidiano. Es la punta del ovillo para desinstaurar las dislocaciones y mediaciones. Ha devenido en coartada para relocalizar la economía y hacerla visible, por tanto, para encontrar los vínculos entre las decisiones y las acciones.

La transferencia de tecnología es reemplazada, a contrapelo de lo previsible por espacios liberadores de conocimiento:

La educación como una práctica de la libertad, como un acto de conocimiento que nos aproxima a una visión crítica de la realidad, es la base para un proceso de emancipación, y este ejercicio de transformar el conocimiento y las formas de conocer son un reto cada vez más presente frente al avasallante peso que tienen actualmente los pilares de la modernidad y el llamado desarrollo: monocultura, monoconocimiento, monopensamiento (Rodríguez, 2008: 3).

Por efecto de este proceso, la reflexión campesina, de manera medular, coloca nuevamente a las personas y sus procesos productivos –en particular de los alimentos–, en el centro de la mirada de cualquier proceso vital de sociedad; sin éstos, es imposible pretender un futuro viable para la humanidad y el planeta.

Pero además, la continuidad histórica de los pueblos originarios, sus saberes y modos específicos han permitido incorporar todos aquellos elementos sin los cuales no se puede concretar una vía campesina como propuesta de futuro. El ser humano en el centro de cualquier modo de producción y el alimento que éste ha venido produciendo para todos son el punto de partida de un posicionamiento que resulta radical a la luz de un mundo cada vez más depredador y acaparador. Pero a su alrededor son necesarias condiciones básicas que recuperar y/o construir: el control y acceso a los medios de producción que los criadores de alimento están perdiendo como parte del gran saqueo mundial de las corporaciones; es más, a los territorios y los bienes que constituyen espacio de vida para el 60% de la población mundial.

La sustentabilidad de los procesos productivos: que recuperen el equilibrio y provisión mutua ser humano-naturaleza. El retorno a formas de economía local y solidaria, que permita la circulación humanizada de alimentos, bienes y servicios. Son condiciones ineludibles para garantizar el derecho a seguir siendo: campesinos, indígenas, seres humanos, naturaleza.

Finalmente, un puntal de este planteamiento radica en el reconocimiento de los saberes locales –mayoritariamente ancestrales–, cuya pertinencia y vigencia son hoy más que nunca ciertas y necesarias. A pesar de la fuerza impositiva de la posmodernidad globalizada que erosiona diversidad de alimentos y culturas, homogeniza y somete, los campesinos y pueblos originarios del planeta tienen el saber y el conocimiento necesario adquirido durante miles de años, para garantizar la vida propia y de toda la humanidad.

Nunca como ahora se vuelve imprescindible rescatar la universalidad de ese conocimiento que supone una visión distinta del mundo y a partir de ella organiza a las sociedades, determina formas de producir y desarrolla tecnologías apropiadas. Este otro conocimiento, sistemáticamente perseguido y desplazado, constituye la voz más clara que, de momento, cuestiona el pensamiento único capitalista y su única vía de “desarrollo” fundada en el despojo de los pueblos y comunidades y en la depredación al límite de la naturaleza.

Una punta del ovillo ha sido encontrada, el reto está en lograr desenredar la madeja de mediaciones y constructos que han enredado el camino de la autodefinición y del proyecto histórico propio.

## Bibliografía

Dinerstein, Ana

- 1998 *Subjetividad: Capital y la materialidad abstracta del poder (Foucault y el Marxismo Abierto)*. Primeras Jornadas de Teoría y Filosofía Política, 21 y 22 de Agosto, Facultad de Ciencias Sociales, Buenos Aires: UBA versión en línea.

Ibarra, Hernán

- 1999 “Neoindigenismo e indianismo”. *Revista Ecuador Debate*, No 48.

Illich, Ivan

- 1974 *La convivencialidad*. México: Joaquín Mortiz/Planeta, p. 44-45.

Soria Choque, Vitaliano

- 1992 “Los caciques apoderados y la lucha por la escuela (1900-1952)”. *Educación indígena ¿ciudadanía o colonización?* La Paz: Ediciones Awiyiri.

Villegas, Luis Fernando

- 2008 “Breves reflexiones acerca de la colonialidad del conocimiento y la pertinencia de los saberes locales”, en *Vivimos Criando la Chakra: Experiencias de trabajo en comunidades indígenas de Chimborazo-Ecuador*. Fundación Heifer-Ecuador, 76.

Vera Herrera, Ramón

- 1997 “La Noche Estrellada (la formación de constelaciones de saber). *Revista Chiapas* No 5, México (ERA-IIEc), 3.

Vera Herrera, Ramón

s/f *21 atisbos para darle la vuelta a la enormidad*, manuscrito, 9.

Zibechi, Raúl

2011 *Política & Miseria. La relación entre el modelo extractivo, los planes sociales y los gobiernos progresistas*, Buenos Aires: Ed. Lavaca.

# Sin mayordomos no hay fiesta. Análisis de las mayordomías en Miahuatlán Veracruz

---

Miguel Angel Huerta Patiño  
México

## Descubriendo nuevos aspectos de las mayordomías

El siguiente texto fue realizado a partir de una corta estancia en el pueblo de San José Miahuatlán, Veracruz, México. Dicha estancia de campo permitió descubrir y analizar algunos aspectos de la forma en que operan las mayordomías, ya que por azares del destino un grupo de compañeros y yo tuvimos la suerte de conocer a algunos informantes claves dentro de la celebración de las fiestas, uno fue el mayordomo en turno y una señora de la tercera edad que fue nuestro referente histórico y social acerca de las fiestas patronales.

El trabajo consiste, primordialmente, en analizar algunas relaciones de poder y capital simbólico ejercidas consciente e inconscientemente por el mayordomo y que se encuentran dentro del discurso no sólo del mayordomo en turno sino que también de la gente nativa.

Vamos a tener el concepto de poder propuesto por Thompson “como la capacidad de actuar para alcanzar los objetivos e intereses que se tienen” (Thompson, 1998: 225), se deja claro este concepto para próximos acercamientos del mismo, donde se evaluarán estos intereses concernidos por el mayordomo y las formas periféricas de la fiesta patronal.

## Generalidades de la zona y de las mayordomías

La comunidad de San José Miahuatlán está ubicado en la zona centro del estado de Veracruz. Limita al norte con Landero y Coss, al este con Acatlán, al sur con Naolinco y al oeste con Tonayán, se encuentra aproximadamente a dos mil metros sobre el nivel del mar y es de clima templado húmedo. Miahuatlán del náhuatl; Miahua-Miáhuatl, espiga y flor de la caña del maíz y Tlan, lugar, sufijo de lugar, junto a; que significa “Lugar de flores masculinas de maíz”<sup>1</sup>.

Aquí cabría destacar que a pesar de que el topónimo se encuentra en náhuatl, los primeros habitantes fueron totonacos, pero con la conquista por parte del imperio mexica se perdieron los nombres originales en totonaco y solo sobrevivieron los topónimos provenientes del náhuatl, lengua del impero conquistador (Rodríguez, 1986: 47-49) (MUNICIPIOS DE VERACRUZ; 2010)

Después del panorama general acerca de la comunidad habría que aclarar qué son las mayordomías, y qué aspectos fueron clave para el análisis de todo ese complejo universo de significaciones y de dinámicas sociales, sin ser pretensioso, al querer abarcar todos estos procesos. También deseo mencionar que mis informantes claves fueron la señora Teresa Franco, mujer de edad avanzada, dedicada completamente al proyecto de salvaguardar la tradición oral del lugar, Don Silvano el cual es el mayordomo en turno y su hijo un presbítero católico que me pidió se guardara su anonimato.

Las fiestas patronales se refieren a todo un conjunto de prácticas rituales realizadas en honor del santo patrono de cada comunidad. El mayordomo o mayordoma es la figura principal de la organización y gestión del evento, siendo la organización y gestión sólo para los eventos religiosos, puesto que de los eventos públicos y de entretenimiento se

1 (<http://www.elocal.gob.mx/work/templates/enciclo/veracruz/municipios/30106a.htm>) en línea, fuente consultada el 22 de abril de 2010).

encargan las autoridades municipales (Don Silvano, 2010). Este conjunto organizativo, conocido como sistema de cargos, es: "...el sistema jerárquico, donde el hombre adulto desempeña una serie de cargos jerárquicamente organizados y dedicados tanto a los aspectos políticos como a los ceremoniales de la vida comunitaria" (Uribe, 2005: 221), siendo de todo este sistema el mayordomo la autoridad principal.

La forma de elección del mayordomo en turno sigue; "...el ciclo festivo de los santos está bajo el cuidado y supervisión de las juntas parroquiales. Los mayordomos son elegidos el último día de las celebraciones; el aspirante o los aspirantes se presentan ante la junta parroquial, la cual escoge, basada en méritos, al nuevo mayordomo" (Uribe, 2005: 215).

Don Silvano identifica similitudes con la forma de elección del mayordomo seleccionado, pero aclara durante la entrevista que a veces existen excepciones como sucedió en la mayordomía que le antecedió a la suya, en la cual una señora a causa de una enfermedad pidió que se le concediera la mayordomía a ella, alegando que entregaría su esfuerzo como ofrenda al santo patrono, de tal manera que el año que le correspondía la mayordomía para Don Silvano se pospuso durante un año (Don Silvano, 2010).

El sistema de cargos, según Aguirre Beltrán, funge como un sistema cohesionario para la comunidad permitiendo la existencia y continuidad de la cultura tradicional (Aguirre, citado por Uribe, 2005: 223), sentido que también podemos observar en el discurso de la señora Teresa Franco, mi segunda informante. Ella nos menciona que desde que era pequeña, recuerda que durante las fiestas patronales, todo el pueblo se reunía y convivía, puesto que eran días para estar alegres, eran días para visitar a amigos y familiares, donde todos hacían comida e invitaban a conocidos y familiares a comer en su casa, ¡hacía falta estómago!, comentaba doña Teresa (Teresa Franco, 2010).



## La mayordomía y los mayordomos en Miahuatlán

Ya teniendo una idea general acerca de los mayordomos, es tiempo de pasar a la descripción y al análisis de la fiesta patronal y celebración de las mayordomías en Miahuatlan y, como ya mencioné, fue realmente una suerte que pudiéramos llegar a la casa del mayordomo principal para poder hacer las observaciones pertinentes y es esta situación la que me orillo principalmente a encontrar estas relaciones. Esta situación fue la que me permitió encontrar las relaciones de poder inmersas en el discurso y constatar aquellos actos de los actores sociales que permiten dicho intercambio entre mayordomos y feligreses.

En primera instancia debemos entender que este tipo de celebraciones se manejan bajo el designio de religiosidad popular que responde a ese proceso social autogenerado por la comunidad (Gómez-Garzapalo, 2010) y que a su vez permite identificar maneras de adscripción y diferenciación con otros pueblos. Así que, más que contemplarse como una deformación a los dogmas religiosos no aceptados por la iglesia católica, debe tomarse como un proceso de identificación y perpetuación de las vivencias históricas y de las necesidades de la población (Gómez-Garzapalo, 2010). La señora Teresa recuerda que, durante la prohibición del culto católico en la década de 1930, en Veracruz, la iglesia estuvo cerrada por mandato del presidente en turno Plutarco Elías Calles y el gobernador de Veracruz en turno Adalberto Tejeda. Doña Teresa menciona que cualquier acto religioso durante ese tiempo fue hecho a escondidas, y cuando se volvió a abrir el templo en 1938 fue un gran regocijo para el pueblo; “-No había hombre o mujer que se quedara en su casa: todos iban a misa” (Franco, 2010), a partir de esto podemos observar que ese sentido de realizar año con año las fiestas del pueblo, es un acto de regocijo, en el cual está inmersa esta memoria de que algún día fue prohibido y ahora puede hacerse sin ningún tipo de represión; es esa perpetuación de las vivencias como lo menciona Gómez-Arzapalo, lo que les da ese discernimiento de añoranza a las fiestas realizadas.

Por otra parte también debemos comprender que este tipo de prácticas culturales son, como las llama Clifford Geertz, representaciones (Geertz, 1987: 20); por lo tanto, y siguiendo las premisas del encontrar símbolos inmersos, las representaciones son hechas por los actores sociales que se encuentran involucrados en la organización de la fiesta e incluso por aquellos que no lo están, pero que también, de una u otra manera, son individuos transformadores, conforman la producción de su *ethos* social, con el que otorgan sentido a su vida diaria y que es, en esta producción, que se encuentran, tanto en los actos como en lo que enuncian, estas formas de reproducción de símbolos y poder.

Tal es el caso de Don Silvano, el cual nos habla desde su perspectiva de mayordomo en turno, pues al hablarnos de mayordomías pasadas comenta las deficiencias de estas, acentuando sus aciertos, en este caso vemos la expresión oral a partir de una diferenciación idealizadora en contraposición de vivencias pasadas que son, como dice Wolf, “ideas que se entretujan con el poder en torno a las relaciones cruciales que rigen la mano de obra social” (Wolf, 2001: 352), de igual manera estas ideas reproducidas al pueblo son inmersiones orales por parte del mayordomo en turno para tratar de legitimar el actual puesto.

Esto lo podemos reafirmar cuando Geertz nos dice que “Todos estos son símbolos, o por lo menos elementos simbólicos, porque son formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de la experiencia fijada en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, de actitudes, de juicios, de anhelos o creencias” (Geertz, 1987: 90); de igual manera, el discurso de Don Silvano nos remite a esta idea de las experiencias tangibles para la construcción del mismo las cuales persiguen una función tal vez aparentemente desconocida por el individuo, pero que es claramente visible. De cualquier manera, y contrario a lo que alguna vez mencionaba Victor Turner, a pesar de que el individuo no sea consciente de los símbolos, no significa que estos no existan, o que no sean reproducidos por este, como diría un dicho popular: de lo dicho a lo hecho hay mucho trecho.

## ¿Qué tan nobles son las mayordomías? Enfoque a las relaciones de poder

Después de la charla con el mayordomo principal, Don Silvano, y con la Señora Teresa Franco, pude identificar algunas cuestiones que me parecen interesantes, principalmente, el que tuvieran la concepción de que ser mayordomo es algo desinteresado y es para servir a dios (Don Silvano, 2010), puesto que pude encontrar gran concordancia con algunos planteamientos del sociólogo Pierre Bourdieu.

Bourdieu nos habla acerca de los intercambios desinteresados y, en el caso de las mayordomías, me remitió mucho a esto ya que Don Silvano nos maneja esta primordialidad de tomar la mayordomía como un acto desinteresado con el único fin de recibir bienes espirituales; pero, realmente, los bienes que se recibe por tan difícil tarea son bienes del tipo espirituales o solo puede que sea la mirada romántica y escondida de relaciones de tipo hegemónico, tratando así de legitimar un intercambio de dones con un trasfondo de poder. Cabe recalcar que no pretendo decir que la toma de la mayordomía se haga con el único fin de recibir bienes simbólicos de tipo prestigioso, sino que, lo que plantearé de manera breve, por mi corta estancia en el campo, es esa búsqueda del trasfondo en el intercambio de bienes simbólicos.

Es significativo que, en la primera fase de las muy complejas negociaciones que conducen a la concertación del matrimonio, las dos familias hagan intervenir, a título de garantes, a unos familiares de gran prestigio constituyendo el capital simbólico (Bourdieu, 1991: 195).

Así mismo, como el matrimonio pasa a ser un don de prestigio, lo mismo pasa con la encomienda de la mayordomía durante el año de servicio, ya que también te da una especie de don simbólico, un pequeño modo de mostrar ese poder ante el pueblo de tu hegemonía al tener tan importante puesto, ya que después del acercamiento que se tuvo con algunas personas que no estaban inmiscuidas con el sistema de cargos, muestran cierto respeto hacia el mayordomo principal, otorgándole así el don de prestigio que nos enseña Bourdieu.

De esta manera, el mayordomo principal tiene cierta influencia sobre el pueblo aunque no todos estén de acuerdo con la realización de la fiesta, pues como dice Bourdieu “la estrategia consiste en acumular el capital de honor y de prestigio” (Bourdieu, 1991: 198) situación que con el tiempo traerá consigo capital material, aunque esto no sea identificado por el mayordomo, pero ¿cómo es que sucede este fenómeno social?, lo mencionado ocurre en el momento el cual al mayordomo se le otorga una buena reputación a partir de su actuación como mayordomo, entendiéndose actuación a todo el conjunto de preparación y ejecución de las fiestas patronales; dicho prestigio se acarrea durante todo un año, hasta que con un nuevo mayordomo se despoje este pequeño e incluso efímero poder. Dicha situación la pude identificar al momento de hablar con algunos lugareños a los cuales, siempre que se les preguntaba algo de las mayordomías, contestaban siempre en relación a la diferenciación con otra mayordomía pasada.

Ya observando este fenómeno, desde la perspectiva de Bourdieu, este capital simbólico pasaría a ser una especie de “crédito” (Bourdieu, 1991: 201), pues al exhibir ese capital simbólico de forma pretenciosa y exagerada durante la fiesta según Bourdieu es una de las formas en que el capital vaya al capital. Entonces lo que nos quiere dar a entender, relacionado con las mayordomías, es que ese capital expuesto, si es aprobado por los habitantes del lugar, se convertirá en algún otro tipo de capital; en el caso de Miahuatlan pude identificar que si el mayordomo hacia una buena fiesta este era recompensado de cierta manera por el pueblo, que eran recompensas que iban en sentido de preferencias o rebajas a la hora de la compra de ganado, actividad predominantemente realizada en el lugar.

Aunque ocurre algo muy interesante, si el mayordomo organiza una inmensa e inmemorable fiesta y el próximo mayordomo no logra superarla, este tipo de prestigio otorgado, puede que pase incluso durante otro año y así hasta que un nuevo mayordomo realice una fiesta igual de encantadora. Pero puede que ocurra todo el caso contrario, que el mayordomo haga una fiesta de muy mala calidad, o de desagrado para el pueblo, puede que este capital simbólico, sea casi nulo para este mayordo-

mo, puesto que no cumplió con las expectativas de lo que sería una gran fiesta, de esta manera todo este prestigio sería del anterior mayordomo, que aunque el nuevo haya hecho su mejor esfuerzo, a ojos del pueblo, que es el que otorga este capital simbólico, este no fue suficiente, entonces el anterior va a tener cierto poder simbólico sobre este nuevo mayordomo.

Resulta interesante esta situación, al igual que la anterior planteada, porque de nuevo vemos que esta carga y este capital es otorgado por los habitantes del lugar, puesto que todo se maneja bajo el mismo rubro de impresionar a los habitantes del pueblo, situación que nos confirma doña Teresa Franco cuando nos hace comentarios acerca de que “en una ocasión un mayordomo hizo una fiesta muy grande que le había gustado mucho a la gente, al próximo año al parecer el mayordomo en turno no hizo un buen trabajo, por lo que toda la gente hablaba mal de él, su reputación como lo hemos mencionado antes no era buena, y su año en el servicio le costó mucho, ya que la gente no estaba contenta con él, al otro año en el consejo se acordó que volvería el antiguo mayordomo, por la buena actuación que había hecho” (Franco, 2010).

Por otra parte también podemos encontrar cuestiones de género en la manifestación del poder, ya que, en los eventos periféricos a la mayordomía, también se realizan estas consumaciones de dominación masculina. Todo esto fue identificado durante el discurso de la señora Teresa Franco, pues nos mencionó que solo, y únicamente, es tarea de varones, e incluso a veces de niños, el ir por las palmas para la realización del gran arco de palmas que adorna la iglesia de San José y que es tarea de mujeres quedarse en el pueblo y preparar la comida de los hombres que emprenden dicha travesía, que para sus ojos es peligrosa y solo resistible por la valentía y la fuerza masculina (Bourdieu, 2000: 50).

Ahora bien Bourdieu nos habla de que “los dominados aplican a las relaciones de dominación unas categorías construidas desde el punto de vista de los dominadores, haciéndolas aparecer de ese modo como naturales” (Bourdieu, 2000: 50); de igual manera, al hacer el análisis de la entrevista con la señora Teresa Franco se evidenció esta relación al momento de hablarnos de esta valentía de los hombres. Por otro lado,

las mujeres parecía que estuviesen condenadas al trabajo en la cocina, como si fuera algo establecido. Así mismo vemos esta idea en el acto de la ida por las palmas, al momento de cómo se aplicaba el acto de poderío del hombre sobre la mujer, ya que la mujer solo era participe en la concepción que incluso se tiene ahora de que solo servía para la comida, y el trabajo rudo para el hombre.

Esto, aunque pareciese que ya no tiene nada que ver con las mayordomías, al ser un evento periférico, nos da un sentido de que incluso las cosas que se sitúan como ajenas están relacionadas a este proceso de la dominación simbólica masculina, tan inmerso en estos pueblos de una completa ascendencia indígena, y además con esto queda comprobado ese sentido de permanencia en los procesos de dominación.

## Desenmarañando las relaciones de poder

Después de este pequeño análisis podemos decir que realmente seguimos reproduciendo los mismos conceptos del poder, querámoslo o no, y que, consciente o inconscientemente, vemos la reproducción de este. De igual manera, contando que es un sistema ajeno, el análisis de los discursos fue pieza clave para descubrir este *ethos* inmerso en los juicios enunciados por los nativos que permitieron descubrir esos símbolos inmersos durante los juegos de lenguaje. Y con todo esto encontramos que, más que aseveraciones, encontramos más dudas, ya que, aunque se hacen algunos supuestos, el conocer lo que piensa alguien realmente es verdaderamente complejo, o casi imposible; entramos y estudiamos, pero realmente la gente hace las cosas porque lo desea y tal vez lo añora, si bien es cierto que atraviesa determinados filtros culturales, también el afirmar que alguien se comporta de determinada manera es una insensatez como científicos sociales. A mi parecer, debemos tener bien claro estos filtros, que si bien son importantes al momento del proceso de selección, no son completamente determinantes. Lo que quiero dar a entender con esto es que las personas encargadas de la mayordomía, por una u otra razón, aceptan el cargo, y a pesar de que en su concepción están sirviendo a dios, pareciera que también tienen en mente

otras maneras de ver el cargo, como ya las expuestas. Y, después de todo, la pregunta que me viene a la mente es: ¿es realmente desinteresado el papel de mayordomo?

## Bibliografía

Bourdieu, Pierre

1991 *El sentido práctico*, Madrid, Taurus Humanidades: “el capital simbólico”, 189-204.

2000 *La dominación masculina*, Barcelona: Ed. Anagrama: “La violencia simbólica”, pp. 49-59.

Geertz, Clifford

1987 *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa editorial.

Gobierno del estado de Veracruz

2010 Municipios de Veracruz, [en línea] México, consultado el Abril, <http://www.elocal.gob.mx/work/templates/enciclo/veracruz/municipios/30106a.htm>

Gómez-Arzapalo

2010 “Los santos y sus ayudantes. Mayordomías en Xalatlaco, México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular”, en *Gazeta de antropología* [en línea] No. 26, [consultado el 20 de mayo de 2011] disponible en [http://www.ugr.es/~pwlac/G26\\_05RamiroAlfonso\\_GomezArzapalo.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G26_05RamiroAlfonso_GomezArzapalo.html)

Rodríguez López, Juan

1986 *Los sistemas de producción agropecuaria como parte de la cultura en la región de Miahuatlán*, Mtro. Francisco Córdoba Olivares (dir.), Tesis de licenciatura, Universidad Veracruzana, Facultad de Humanidades, México.

Shadow, Robert; D. Rodríguez; María Valdéz

1989 “Símbolos que amarran, símbolos que dividen” en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* [en línea], III (septiembre): [fecha de consulta: 26 de mayo de 2011] Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=31630708>

Vargas Montero, Guadalupe (coordinadora)

2005 *Devoción y creencia*, México, Gobierno del Estado de Veracruz.

Wolf, Eric R.

2001 *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, México, CIESAS: “Coda”, 351-371.

# Movimiento social y opinión pública en los albores de la Bolivia del siglo XXI

---

Jorge Ocsa Laime  
Bolivia

Los momentos actuales son particularmente interesantes<sup>1</sup>, puesto que se conjugan los elementos más nítidos e íntimos de la sociedad que han conformado lo boliviano. Son condiciones singulares las que constituyen la pugna de esa realidad boliviana, *abigarrada*, como decía Zabaleta Mercado<sup>2</sup>. Hoy es un momento político profundo en el que la realidad se muestra en su despliegue complejo y nos plantea la necesidad de pensar y analizar los devenires históricos que han estructurado las verdades materiales y que han armado, a la par, ilusiones, apariencias o construcciones que al primer golpe o cuestionamiento se van rajando y muestran la multiformidad interior con la que latan tanto las contradicciones como las ansias de cambios y transformaciones; pero que también muestran las dificultades, estructuras y realidades que se cosificaron alrededor de esas ilusiones.

La política no es esa maraña de prácticas alrededor de los espacios de poder estatales, la política se convierte en una actitud frente a la vida para cambiarla a partir de las necesidades comunes para una vida entre

- 
- 1 Nos referimos principalmente a las movilizaciones y sucesos que desarrollan un proceso de transformación desde el año 2000 (la Guerra del Agua) en Bolivia y que se extiende durante casi toda esta década.
  - 2 Ver: Zabaleta Mercado, René *Lo nacional-popular en Bolivia*. Ed. Plural, 2008, La Paz.



todos. El campo político se convierte en el espacio de disputas donde las actitudes se plantean en relación a la estructuración de esa maquinaria, como enajenación de lo común en un momento histórico como es el de la modernidad.

Es en este campo político donde las luchas no se restringe sólo al ámbito de la concepción de formas de derechos, de solicitud de incorporación al campo jurídico que tienen la carga de ser aceptado en ese horizonte moderno total al que nos referíamos; sino es el espacio donde estos planteamientos trascendentales trastocan lo fundacional de las concepciones de vida contemporánea.

Los movimientos sociales, en ese sentido, no se estructuran como formas sólo de reclamos de derechos o de inclusión en las políticas que son generadas desde el Estado; sino a partir de que tienen como parte de su constitución un horizonte diferente en potencia. Se convierten en configuraciones que plantean una forma distinta de entender y concebir la vida, las relaciones y las interpretaciones de lo público, en el que no prima la individualidad en tanto actor potente, sino lo general, lo común, lo comunitario como forma en que la unidad se manifiesta como *potentia*.<sup>3</sup>

Estos movimientos son portadores de esta crítica que va más allá de los límites del Estado, de lo estatal, de lo societal, por lo que conlleva en potencia un planteamiento con un horizonte histórico posiblemente diferente al que es el Estado moderno republicano estatal que tienen las contradicciones internas generadas desde la condición colonial hasta lo postmoderno occidental.

La “apertura” participativa política que se vive en Bolivia, formalmente instaurada en el sistema político a partir de las elecciones de diciembre de 2005, y la re-canalización de las demandas sociales a partir del propio Estado con la NCPE, con un gobierno de carácter fuertemen-

---

3 Para el desarrollo de la categoría de *potentia* y *potestas* ver: Dussel, Enrique 20 *Proposiciones de política de liberación*. Ed Letra Viva, 2003, La Paz.

te popular, han logrado generar una perspectiva y una predisposición social a encontrar soluciones políticas dentro de los “espacios formales” de la democracia representativa. Es por ello que esta disponibilidad, y la apertura del sistema político, lograron una obtención de la movilización política y social donde los principales actores fueron los movimientos sociales, junto con el cuestionamiento social al proyecto de Estado que se asumía como lo único democrático luego de las elecciones anticipadas de 1985 que surgieron a partir de una crisis de gobernabilidad e inflación económica casi jamás vista en la historia mundial. Nos referimos a las prácticas políticas centradas en la representatividad de los partidos políticos y sus consecuentes “alianzas” coyunturales o lo que se vino a llamar la *democracia pactada*, donde el sistema político se centra en los partidos políticos que, al no tener la mayoría de votación necesaria, tienen que hacer alianzas o acuerdos entre ellos para darse mayoría legislativa, y así otorgarse la estabilidad formal necesaria para ejercer el aparato de gobierno. Esta práctica, en el caso boliviano, se desarrolló desde 1985 hasta 2005, lo que llevó a una dinámica de prebendas en el aparato público y el desgaste de la institucionalidad política que tuvo su mayor momento de cuestionamiento en el 2003.

Dentro de la disputa política entre el Estado y la sociedad, desde los años 2000 en adelante, los movimientos y organizaciones sociales tienen como parte de su expresión la conjunción de prácticas comunitarias, rurales, barriales y urbanas de organización; esas son las que permitieron mantener un tiempo constante de movilización social que, desde diferentes espacios geográficos y temporales, ponía en dificultades a los diferentes gobiernos electos que no lograban dar soluciones completas a las demandas particulares y a las demandas “nacionales” de un nuevo horizonte político, económico y social. Pese al intento modernizador que fue la Revolución del 52, lo *abigarrado* de la sociedad boliviana se fue mostrando de manera clara en este tiempo de conflicto. Las contradicciones de la sociedad, los desplazamientos poblacionales, las exclusiones internas y las visiones que desprecian las características culturales de los diferentes territorios son los elementos que se han confrontado, tanto a nivel material como a nivel de los imaginarios sociales, desde el empoderamiento de las organizaciones. Este cuestionamiento

al Estado por las políticas que han ido asumiendo los gobiernos, sobre todo desde la implantación del modelo neoliberal en Bolivia desde 1985 en adelante, se ve de manera más descarnada cuando lo que se observa es el cuestionamiento de los fundamentos de la propia Nación de la que se es parte.

## **Sobre la construcción del otro y los testimonios del presente**

En varios momentos del análisis de la realidad vimos que las movilizaciones rurales de los años 2000 a 2003 del altiplano boliviano estremecieron tanto a la sociedad (que intentábamos visualizar en su estructuración), como a la reconstrucción de la memoria a partir de la práctica cuestionadora de los movimientos y organizaciones sociales.

En ese sentido planteamos el marco de construcción de este tema. Dentro del amplio proceso de generación de memoria social, de memoria e historia, está presente el testimonio oral como instrumento coloquial y accesible; de hecho, nuestras sociedades tienen muy marcada la oralidad como forma de transmisión, no sólo de conocimiento, sino de relacionamiento social, "...la historia no solamente 'sucede' sino que es también 'hecha', hecha sin duda por las acciones de los seres humanos en situaciones específicas, pero hecha también por aquellos que escriben sobre estas acciones y les dotan de un significado..." (White, 2002: 18); las novelan, las convierten en un relato que es socialmente valorado a partir de experiencias constitutivas que conllevan a su vez una acumulación e innovación en su narrativa. Y al tratar de encontrar el sentido que tienen se ve la tensión en la que se encuentran al momento de ponerse frente al *otro*, sobre todo en sociedades donde la polarización es altamente constitutiva de la identidad, ya sea de manera violenta o de manera más encubierta, lo que se muestra es la complejidad de la relación urbano-rural, por ejemplo, de lo conocido y lo diferente, de lo superior e inferior, de lo civilizado y de lo bárbaro. La construcción de *el otro* y de la afirmación del *mí mismo* es también un proceso que ha implicado muchas luchas, desde las del desarrollo del pensamiento

hasta el despliegue de acciones concretas que reflejan esta construcción<sup>4</sup>. O sea, como se puede ver en una abundante literatura, la afirmación del *mí mismo* en contraposición de *el otro* es algo que surge históricamente a partir del encuentro de lo desconocido, lo que implica la afirmación propia y, en el caso de la modernidad occidental, a partir del descubrimiento del continente americano. Este momento tiene la trascendencia de constituir imaginarios desde la consolidación del *ego cogito* al *ego conquiro* y desde la estructuración de esa conquista/dominación hasta el estereotipo de lo *marginal* y el *subalterno*. Esa es la herencia cultural instituida que se tiene en nuestro continente: el de que *el otro* indígena es marginal a la ciudad, a la civilización, y esa es la relación antagónica que atraviesa las subjetividades de todos, de un lado y de otro, las presuposiciones y preconcepciones que condicen a acciones concretas como las de exclusión, racismo, etc.; una formación estatal que si no niega excluye expresamente a la base social de su construcción institucional. Es en esa tención en la que se mueve la protesta social popular frente a la dirección tanto de las políticas estatales como de los proyectos de nación, desde el siglo XIX hasta las de nuestros días en momentos políticos determinados. Pese a que existen diferentes visiones sobre lo que es hacer historia del presente, o historia del pasado reciente, es necesario plantear la superación de los obstáculos que se van argumentando, puesto que se proyectan como parte de la vida de los propios grupos que siguen actuando en el presente y necesitan mantener elementos que permitan el reconocimiento de su proceso de lucha (Aguila y Viano, 2002: 250).

En el presente ensayo, nos referiremos a varios escritos sobre experiencias de esta época, y a la revisión hemerográfica para plantear el tema sobre la reconstitución y reconcepción del otro en un momento político que tuvo como resultado final, luego de muchos años, la transformación del sistema político y el surgimiento de un Estado Plurina-

---

4 Existen muchos escritos que reflexionan sobre este tema, ya sea desde un ámbito filosófico, de identidad, político, histórico, etc. Nuestro ángulo está marcado por los aportes de Enrique Dussel, el desarrollo del pensamiento decolonial, y pensadores nacionales como Fausto Reynaga y Felipe Quispe.

cional; veremos este paso de resignificación pero en el primer momento, en el del “encuentro” con *el otro* que interpela.

Tomamos como punto de inicio un testimonio: “¿es simplemente un relato?...” de Zenón Quispe, que aparece en la revista *Historia* N° 29<sup>5</sup>. Considero que es un interesante trabajo que plantea la necesidad de ir mostrando la “historia” reciente y de cómo se convierte en un testimonio (valga la redundancia) para lograr ver de mayor manera lo cotidiano e importante de los acontecimientos de los años que queremos observar (2000 – 2001), para la socialización de hechos políticos que pasan a ser simples “noticias” desde la lejanía del periodismo y el distanciamiento de área de acción. El texto refleja los testimonios de los habitantes de los pueblos que se organizaron para realizar un bloqueo de caminos en las principales rutas andinas e internacionales del departamento de La Paz y, luego, la agresión que sufrieron estos por parte del ejército que fue enviado a despejar esos caminos bloqueados entre los años 2000 y 2001.

Este texto muestra el impacto que causó el planteamiento de ir reconstruyendo la *autodeterminación indígena* como motor de la organización y movimiento social y que fue plasmado a partir del bloqueo que realizó la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) en junio y julio de 2001 donde “...El bloqueo campesino busca atención a varias nuevas demandas del sector, como la derogatoria de la ley 1008, Reforma Educativa y D. S. 21060<sup>6</sup>; la elección directa de subprefectos, restituir la justicia comunitaria, arancel cero para importación de llamas, entre otros...” (El Diario, 7 de julio de 2001). Estas demandas, al no ser atendidas se convierten progresi-

5 Quispe, Zenon ¿Es simplemente un relato? Testimonios de una lucha social: Huarina 2000 y 2001. En *Historia* N° 29, Carrera de Historia, UMSA, 2005, La Paz,

6 La Ley 1008 está referida al tráfico y sanción del uso de drogas y sustancias controladas. La reforma educativa fue un proyecto desarrollado desde 1995 para hacer una educación para el mercado, con los costos culturales y políticos consiguientes. Y el 21060 es el decreto que asume medidas de economía de mercado para salir de la crisis económica del año 1985 y que es base del neoliberalismo en Bolivia.

vamente en el inicio de una gran movilización que paralizó a Bolivia durante varios meses pero sobre todo puso en tapete la construcción excluyente del Estado y la sociedad, lo que llevó a la gran ruptura de *LAS DOS BOLIVIAS*.

## El momento

El inicio del nuevo siglo marcaba una paradoja: el ex dictador Hugo Banzer Suarez (1971-1978) había sido electo presidente constitucional de la república en 1997. Para las nuevas generaciones (“los hijos de la democracia”) no tenía gran impacto esa situación pues la imagen que proyectó estaba dentro de una estructura que quería mostrar la estabilidad económica de sus años dictatoriales pero sin expresar el costo de la deuda externa que tuvo. Más allá del recuerdo de los 30 años del golpe de 1971, el propio cáncer que carcomía al personaje fue el centro de atención mediática durante muchos meses para fines de 1999: si no terminaba Banzer de todas maneras estaba su vicepresidente Jorge Quiroga como continua renovación política; es decir, no iba a cambiar la política de Estado. El resultado que se tuvo fue: un proceso de tratar de mantener un neoliberalismo que ya estaba empezando a ser una carga demasiado grande para un pueblo que se mantenía en condiciones republicanas del XIX y coloniales. Ya se tenía presente el recuerdo de la “Guerra del Agua” de abril del 2000, los bloqueos campesinos se hacían cada vez más presentes y la organización matriz CSUTCB comenzaba a manejar un discurso que cuestionaba el papel del gobierno y del Estado, de la política y de los partidos que durante más de 15 años se habían “turnado” en el gobierno.

A partir de ese contexto planteamos dos momentos que se presentan como constitutivos del movimiento social indígena y de ese proceso de cuestionamiento. El primero está referido a la creación del Cuartel Indígena de Qalachaca, desde testimonios que se encuentran con él, y el segundo a un relato del 6 de agosto, día de la independencia de Bolivia en la Plaza Murillo, centro del palacio de Gobierno y el aparato legislativo.

## Qalachaca

Geográficamente, Qalachaca es un cerro bastante elevado que pertenece a la serranía que bordea el lago Titicaca, se encuentra al ingreso de la ciudad de Achacachi, centro comercial y político de la provincia Omasuyos de La Paz. En este cerro se construyó el Gran Cuartel Indígena de Qalachaca, el centro organizador y articulador del bloqueo campesino originario. En ese sector se estaban articulando las organizaciones sindicales que demandaban al Estado solución a los problemas de producción, pero, principalmente, el dilema de las tierras y de la violencia estatal con que se encontraban como respuesta, junto a los problemas de exclusión, marginación y pobreza. El impacto que causó al gobierno de Banzer mereció los calificativos de situación de “anarquía” y las acusaciones de “sedición y asociación delictuosa”<sup>7</sup>.

Existen dos textos “Caminando en los Tiempos” y “Qalachaca, el estado mayor de la rebelión indígena” redactados por los pseudónimos *Pancho* y *La Sibila*, que van mostrando el recorrido que se va realizando hasta este lugar, la tensión del viaje y el acercamiento entre las realidades diferentes. Es el relato de personas que van a Qalachaca, que desde la ciudad rompen con el cerco que el ejército había generado desde la localidad de Huarina. Los relatos comparten tres momentos importantes: el acercamiento, el contacto y el momento de la despedida. En estos tres momentos se evidencian las sensaciones de los participantes al acercarse al lugar:

... Ya a las faldas del cerro alguien grita: “¡Alto! Identifíquese, ¿Quién es?” y se repite varias veces, con varias tonalidades de voz; sale una muchedumbre de gente que estaba en los costados de la carretera haciendo guardia, están con ponchos y chamarras, alguien también dice: “recojan esos palos que están tirados”, y otro “traigan esos palos”, en ese momento los rodean (ARUSKIPAWI, 2001).

7 Las declaraciones de los ministros de asuntos campesinos, gobierno, etc. son reiterativas de esta visión del conflicto, al que tratan de encasillar dentro de los delitos penados por la ley.

También es interesante la relación que se teje entre los caminantes y los participantes del bloqueo

El momento es absolutamente tenso (...) Y voces van preguntando qué es lo que hacen aquí, qué es lo que han visto, cómo han llegado, y finalmente qué hacen aquí, para que vinieron; muchas de estas preguntas en aymara, y es necesario que alguien lo traduzca para que puedan responder; uno de los hermanos que los acompañan toma este papel. Después de explicar que hacen los extraños allí, ellos dicen que están felices de que haya gente que también los apoye, y hacen una fuerte explicación de por qué están luchando, dan sus razones, primero en aymara... De repente van llegando más personas, éstas han descendido de la montaña. Cuando pueden fijarse bien en todo el trayecto desde las faldas hasta la cima de Qalachaka se han construido barricadas, están plantadas y formadas de manera que sólo de día podrían notarse... (ARUSKIPAWI, 2001).

Este momento explica la relación que existe entre lo que días después se llamará las dos Bolivias, es decir un encuentro entre diferentes formas de asumir el mundo y la realidad, y que presupone una diferencia profundamente marcada entre lo que es moderno y lo que no, como muestran los textos que aparecen en periódicos del momento:

Empero, “El Mallku” también recibió dura críticas, un grupo de mujeres supuestamente militantes de algún partido político oficialista lamentó que Quispe Huanta siga manteniendo bloqueado el norte del Altiplano de La Paz “*Este indio mula* no puede seguir en esto y, lo peor es que este... ha dicho que va a festejar cuando el general Banzer se muera... que atrevimiento (EL Diario, 11 de julio de 2001).

Pero también es parte de los editoriales que aparecen en los periódicos: “Cuando la irracionalidad se impone en el ser humano, éste retrocede a la época de las cavernas y su actuación se basa solamente en el “instinto”; siendo capaz de las peores atrocidades en contra de sus semejantes y también de las otras especies que habitan en este planeta de mejor suerte, por más estudios universitarios que haya logrado...” (El Diario, 12 de julio de 2001).



Ambos textos muestran la forma en que se concibe al otro, en este caso al “indio”, al diferente, *al otro*. Finalmente, esta cita constituye en eje de este apunte:

Un aproximado de 25 a 30 mil campesinos apostados en diferentes puntos críticos de Achacachi declararon guerra civil y estado de sitio en la provincia Omasuyos... Los campesinos organizados en tres sectores denominados el primero como cuartel Sopocachi, el segundo cuartel general de Paxchani y el tercero Comando General del Ejército Indígena de Qalachaca, exigen se declare la guerra civil... (El Diario, 14 de julio de 2001).

Esta es la máxima expresión de la autoafirmación de un movimiento social, la capacidad de concebirse diferente y materialmente gestionable, pero sobre todo en una consolidación del imaginario y la memoria como capaces de ser más allá del Estado.

## 6 de agosto

Este es otro momento interesante porque muestra las reacciones que suceden en un espacio diferente pero que no están separadas de lo anteriormente dicho. Es un espacio de complejidad en que la sociedad urbana se encontraba con los propios elementos raíces de su origen. Cito lo escrito en el texto *El Símbolo Proscrito*:

Un silbido, luego dos, tres, y muchos más se suman a la sesión patriótica de censura: la ofensa más grande se atraviesa por las narices honorables, y busca pegar. Así, una insolente tela multicolor cruza el palco oficial, rompe el decoro, interpela al civismo de quienes se apoltronaron un 5 de agosto, a brindar los honores a ‘la Patria’. Luego se dice que no hay racismo, que somos un país multicultural, mientras una wiphala es echada bulliciosamente de la parada militar en la Plaza Murillo (ARUSKIPAWI, 2001).

Esta imagen, de la aparición de una Wiphala en la plaza Murillo, que ahora nos puede parecer tan común, hace 5 años era sentida como una ofensa a la Nación. La sociedad boliviana estaba dividida, no sólo

en las dos Bolivias sino en las propias estructuras mentales que hipotéticamente tendrían que unirnos como sociedad; la ruptura era materialmente realizada con los cercos a las ciudades y los encapsulamientos urbanos, y la propia falta de alimentos hacían ver la fragilidad de las ciudades; y por otro lado las propias estructuras mentales que implicaban no reconocer ni aceptar *al otro*, a lo indígena en este caso.

Días antes un editorial hablaba justamente de lo que sucedía en Achacachi sobre la presencia estatal:

... Esa región, por obra y gracias de este “terrorista” se ha convertido en un “campo de nadie”, donde no impera la ley y sus habitantes están sometidos a la voluntad omnímoda de una persona que desconoce nuestra constitución política y nuestros símbolos patrios, intentando implantar un Estado dentro del propio estado boliviano, en una actitud subversiva y disgregadora... (El diario, 12 de julio de 2001).

## Apuntes finales

Las impresiones que a primera vista saltan son tendientes a una calificación positiva sobre el movimiento indígena, sin embargo lo que sugerimos es que no sólo se plantee la problemática como el tratar de destacar la singularidad de un movimiento social, sino la profundidad en la que se fue sumergiendo el cuestionamiento al Estado y al proyecto político-histórico que se había construido para el país y la nación. Esto se mostró en el hecho de que, a partir de Qalachaca, se puede hablar de la capacidad de fuerza que permite a los movimientos sociales resistir y “ganar” en el momento de enfrentarse al Estado y en el momento de cuestionarlo dentro su horizonte histórico. Pero también muestra la complejidad que asumió, por lo menos en manifestaciones patrias, ese cuestionamiento en términos sociales como es el 6 de agosto, y que, de manera muy particular, luego de cinco años se tenga a la Wiphala en el propio Palacio de Gobierno.

Sin duda lo que se está planteando implica un cuestionamiento al futuro que se quiere para la forma nación, de hecho la NCPE y la

constitución del Vivir Bien y la Descolonización entran en esta disputa como proceso de de-construcción y construcción, pero que está sujeta a la vez a las visiones de horizontes históricos que están en juego en la actualidad y que serán parte de la historia, pero también de la constitución de sujetos.

## Bibliografía

Aguila, Gabriela y Cristina Viano

- 2002 “Las voces del conflicto: en defensa de la Historia Oral”, publicado, en Cristina Godoy (Comp.). *Historiografía y Memoria colectiva*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Quispe, Zenón

- 2005 “¿Es simplemente un relato? Testimonios de una lucha social: Huarina 2000 y 2001”, en *HISTORIA* N° 29. La Paz: UMSA.

VV. AA.

- 2001 *ARUSKIPAWI, Revista de Sociología* N° 3. La Paz: UMSA.

Von der Heydte, Friedrich A.

- 1988 *La Guerra Irregular Moderna*. La Paz: IGM.

White, Hayden

- 2002 “Prefacio”, en Cristina Godoy –comp. - *Historiografía y Memoria colectiva*, Buenos Aires: Miño y Dávila.

PERIÓDICOS REVISADOS

*EL DEBER*

*EL DIARIO*

*LA PRENSA*

*LA RAZON*

*SEMANARIO PULSO*

# **ANTROPOLOGÍA URBANA**

David Isaac Blaz Sialer, Mateo Pazos Cárdenas



# La ciudad vacía: Imaginarios urbanos sobre el centro histórico de Lima en la época del neoliberalismo

---

David Isaac Blaz Sialer  
Perú

*Volvamos al Centro*, fue el slogan usado por el alcalde Alberto Andrade para iniciar uno de los procesos más significativos de empoderamiento de los espacios públicos de un centro histórico en franca decadencia y abandono. Después de muchos años de olvido por parte de las instituciones encargadas de su gestión, la *Ciudad de los Reyes* podría al fin “ver” la luz de una modernidad casi siempre elusiva.

La primera acción que el nuevo alcalde limeño se propuso llevar a cabo para conseguir ordenar y sanear el Centro Histórico fue la expulsión del comercio ambulatorio; una acción sumamente significativa en tanto que los migrantes andinos, bajo los imperativos propios de la sobrevivencia en una ciudad completamente desbordada, se vieron empujados a una constante trasgresión de las normas impuestas por el Estado, el cual se mostró impotente frente al caos cada vez mayor en la ciudad capital; en tal sentido, el primer bastión a tomar para perseguir tal principio básico era la calle.

Pero ¿qué significaba la calle en los agitados años ochenta? Era un lugar cada vez más dejado a su suerte por los gobiernos municipales; invadida por los nuevos llegados a la capital para dedicarse al comercio ambulatorio, al menudeo de bienes y servicios, era la muestra gravitante

del descontrol y el colapso de las instituciones encargadas de la gestión urbana. Las calles en el Centro de Lima fueron los principales puntos de batalla por parte de una población migrante que se hizo presente en la ciudad sin ser reconocidos en su totalidad por el Estado como ciudadanos. Su presencia ocasionó uno de los procesos de cambio económico, social y cultural más grandes de nuestra historia como ciudad, tal como señala Matos Mar:

La inmensa gravitación adquirida en Lima por lo andino por causa de la inmigración, afecta y modifica no solamente al aspecto físico de la capital, sino también sus formas de cultura y su sociabilidad (Matos Mar, 1988: 81).

Aquella Lima *mora y andaluza*, con un centro que evocaba las amplias calles parisinas signo de la modernidad de inicios del siglo XX, se convirtió en la imagen del caos, de un magma social y cultural del cual se esperaba que emergiera dialécticamente la superación del mundo costeño y andino. Sin embargo, el resultado del choque que implicó todo ello terminó siendo mucho más problemático y las soluciones desbordaron cualquier acercamiento trascendente.

Quiero decir con ello que la respuesta tomada por la Municipalidad frente a esta imagen de conflicto y violencia que se vivía en la Lima de mitades de la década de 1990 tuvo un tono que se inclinó por reafirmar el elemento costeño, por una *mirada hacia atrás* que trató de rescatar aquellos valores perdidos de una ciudad que ya había dejado de ser aquella de antaño, imagen que pasaba a convertirse en el objeto de deseo de la nueva gestión municipal.

Este es el prelude para toda una propuesta del municipio de Lima que buscaba rescatar del pasado la imagen de una ciudad *colonial y republicana*, una búsqueda por el alma perdida de la capital. Para ello, el alcalde Andrade llevó a cabo múltiples obras de reconstrucción histórica de una gran cantidad de monumentos emblemáticos, así como la

promoción de políticas culturales cuya finalidad era proteger parte del patrimonio cultural de la ciudad.<sup>1</sup>

Quisiera mencionar sólo dos obras de recuperación histórica para poder ejemplificar lo que acabo de afirmar: la remodelación de la Plaza Mayor de Lima –la ex Plaza de Armas– y la Plaza San Martín, aquella que se había convertido para ese entonces en la plaza de los pobres, los desempleados y los cómicos ambulantes. Las ceremonias con las que finalizaron las obras en los dos espacios públicos mencionados fueron de una significación sumamente simbólica, casi diríamos de corte fundacional: la primera estuvo precedida por una “jarana” criolla, con una serenata a una Lima que “regresa”, mientras que en la segunda el acto central fue el desfile de una gran cantidad de autos de colección de las primeras décadas del siglo XX, símbolos en su época de la modernidad urbana emprendida en Lima por el presidente Augusto B. Leguía.

Luego de dos periodos municipales sumamente exitosos en tanto sentaron un precedente antes no visto de *territorialización* de los espacios públicos en el Centro de Lima,<sup>2</sup> llegó al sillón municipal Luis Castañeda, quien continuó aquellas políticas de apropiación del centro histórico de la ciudad efectuadas por su predecesor, pero bajo otro slogan: “*Construyendo*”. Esta propuesta, que sitúa su impulso en la representación de una Lima *en ruinas*, tuvo como cualidad central el fortalecimiento de aquellos espacios “rescatados” por los dos anteriores gobiernos municipales de Andrade sumándole un elemento fundamental: el rol cada vez más protagónico de lo económico en la toma de decisiones

- 1 La más conocida tal vez fue el proyecto “adopta un balcón”, según el cual cualquier ciudadano –natural o jurídico– podía hacerse cargo de la reconstrucción de uno de los tantos balcones abandonados a su suerte por parte de los gobiernos municipales anteriores.
- 2 Término usado por Augusto Ortiz de Zevallos para señalar el acto simbólico por el cual un espacio público es apropiado por la sociedad. Este acto de apropiación implica forjar lazos emotivos con él, enfatizando en el hecho de que algo de la identidad social se encuentra en la materialidad del lugar en sí (Entrevista realizada a Augusto Ortiz de Zevallos, en: <http://www.urbanoperu.com/noticia/entrevista-a-augusto-ortiz-de-zevallos>).



sobre los asuntos públicos. Este es el rumbo que ha tomado la dirección del Centro Histórico de nuestra ciudad ya a finales de la primera década del siglo XXI el cual ha sido, luego de más de 15 años de constante ejecución, naturalizado como la única vía para el progreso y el desarrollo.

Sin embargo, cabe señalar que aquella imagen de un centro histórico “vacío” o “en ruinas” al que, por tanto, debe “reconstruirse” sólo es una fantasía que se desprende de una mirada sumamente tergiversada sobre lo que configura una ciudad y la pertinencia de los actores sociales que juegan un papel protagónico en ella.

Quisiera pasar a analizar al respecto el rumbo que el municipio limeño había asumido como paradigma desde la primera gestión de Alberto Andrade y continuó bajo la dirección de Luis Castañeda. En tal sentido, creo pertinente resaltar dos elementos sumamente importantes en él, los cuales trataré de problematizar en conjunto:

- Existe un elemento común sobre cómo es percibida la ciudad luego del caos productivo de los años 80: el imaginario acerca de ella proveniente de la municipalidad enraíza en una noción de “vacío” simbólico, de asociar la pérdida de rumbo en los anteriores gobiernos municipales con un elemento disruptivo que no puede ser asimilado ni situado.
- Un sustrato también visible guarda relación sobre la forma en que el municipio capitalino debe ser gestionado. Este sustrato que ha señalado la dirección tomada para gestionar los asuntos urbanos durante más de quince años radica en una propuesta neoliberal ya bien extendida a inicios de los noventa con la llegada de Fujimori y con la decadencia y corrupción del modelo populista representado por el anterior gobierno aprista.

A continuación pasaré a analizar cada uno de los elementos discursivos en cuestión.

## El vacío en la ciudad

El tema urbano ha sido analizado desde distintas perspectivas, con avances realmente acumulativos que han permitido entender a la ciudad como un organismo vivo que es interpelado, pero que también responde ante la mirada de sus pobladores. Las ciudades se configuran como eventos estéticos sensibles, como *lugares antropológicos*<sup>3</sup> en tanto los espacios que las conforman contienen en su materialidad mucho del carácter de los grupos que la habitan. Así, en estas surgen imaginarios que las simbolizan y resignifican, dotándolas de sentido y particularidad; en tal sentido, los estudios de los imaginarios dan cuenta de “cómo construimos, desde nuestros deseos, modos grupales de ver, de vivir, de habitar y deshabitar nuestras ciudades” (Silva, 2001: 109).

Los imaginarios, entendidos desde esta perspectiva, muestran el proceso a través del cual la experiencia humana construye percepciones donde nos constituimos como grupo social, no solo por convenciones, sino por deseos, anhelos y frustraciones.

El morador de la ciudad, en tanto que articula un discurso sobre ella, convierte esa narrativa en algo real: cree que el fantasma, la imagen que él mismo ha construido sobre la ciudad, es el fundamento de su conocimiento acerca de su realidad social. Este argumento está en relación con llevar a cabo un deseo: el espacio imaginario es el lugar en el cual los ciudadanos atienden y realizan sus utopías, sus deseos, sus fantasías. Situándose como constitutivas de los imaginarios en las ciudades, estos discurren por debajo de las diversas narrativas ciudadanas, son las piedras angulares de los procesos de formación de imágenes sobre la ciudad, en este sentido, el imaginario social “corre, como fuente primaria de un acontecimiento psíquico” (Silva, 2001: 116).

3 Término usado por Marc Augé para señalar aquellos espacios en los cuales la identidad de un grupo y su relación con los otros se encuentra en juego; en tal sentido, este se convierte en un elemento gravitante para la afirmación imaginaria de lo que llamamos “comunidad” (cfr. Augé, 1993: 57).

Hay que mencionar, no obstante, que la construcción de estos imaginarios urbanos se encuentran sujetos en gran medida a los propios procesos económico-sociales que viven las urbes; sin lugar a dudas estos procesos cambian las estructuras libidinales de los ciudadanos quienes articularán nuevas formas imaginarias acordes a las circunstancias cambiantes dando por resultado la constante transformación de las mentalidades ciudadanas.

Todo lo mencionado puede servir de telón de fondo para poder entender cómo se han imaginado –y luego transformado tales representaciones– los llamados “centros” de las ciudades, otrora lugares de gran significación social, de una profunda relación simbólica inscrita en las narrativas urbanas: desde sus fundaciones, los centros de las ciudades latinoamericanas han sido imaginadas como el origen desde el cual la ciudad se proyecta, se extiende hacia sus más lejanos confines, y en la cual radica el alma y la vitalidad que representa al grupo urbano que la habita; tal como menciona Beatriz Sarlo: “Se iba al ‘centro’ desde los barrios como una actividad especial, de día feriado, como salida nocturna, como expedición de compras, o simplemente para ver y estar en el centro”<sup>4</sup>.

Sin embargo, la modernidad hizo su aparición como un agente que “descentró” las ciudades: estas que antes se encontraban constituidas por una elite tradicional y de raíces coloniales ahora se sitúan dentro una espiral que violenta sus estructuras sociales bajo la bandera de la modernización. Con ella deviene la industrialización de la producción, la llegada de migrantes como mano de obra y la consiguiente explosión demográfica y espacial, lo cual traería como consecuencia que la constitución de las urbes latinoamericanas se transforme estrepitosamente: en este sentido, es común la formación de una imagen sobre ellas como lugares “abandonados”, donde “*la gente de bien*” se ha marchado y han llegado “*otros*” moradores.

---

4 Sarlo, óp. cit., pág. 13.

Situación a la cual no fue ajena Lima, es más, ella fue escenario de los procesos de expansión y de migración más agudos y significativos en nuestro país: su población, estimada en 0,6 millones de habitantes en 1940, alcanzó 1,9 millones en 1960 y 4,8 millones en 1980<sup>5</sup>. Estas olas migratorias se volcaron a las zonas de mayor popularidad en la ciudad: así, comenzaron a poblar las antiguas casonas coloniales del “centro” siendo actualmente más de 30 mil familias las que habitan estos lugares en un estado de hacinamiento y turgurización impactantes: en una sola casona del centro de Lima pueden convivir más de 40 familias<sup>6</sup>.

A su vez, los edificios modernos del Centro Histórico, que tuvieron una demanda habitacional considerable en las décadas del cincuenta, sesenta y setenta, fueron abandonados por las familias de clase media que migraron hacia otras partes de la ciudad. Un millón y medio de metros cuadrados –repartidos entre 40 edificios en el centro histórico– permanecen vacíos hasta la actualidad<sup>7</sup>:

Más aun, los migrantes no solamente ocuparon los espacios dejados por la “gente de bien” sino que reformularon su sentido, su significación. Estos espacios son entonces “ganados” a un centro concebido como “vacío”, desprovisto de individualidad, es decir, deshumanizado: en ellos se encuentran los reductos de una posibilidad de articular a la ciudad con lo social, de *antropologizar* sus espacios de la que está compuesta.

Un concepto interesante que propone Ortiz de Zevallos para entender la imagen de vacío que se ha cernido sobre el Centro Histórico es el de *desterritorialización*: la ciudad está *ciertamente* vacía, pero en una instancia simbólica en tanto que la referencia a un *sentido de comunidad*

5 Instituto Nacional de Estadística e Informática, Lima Metropolitana perfil socio-demográfico. 2007. Las cifras producto del último censo poblacional del 2007 dan cuenta de casi 8 millones de pobladores en Lima, lo que constituye casi la tercera parte de la población.

6 Plan Estratégico PROLIMA 2006-2035. Municipalidad Metropolitana de Lima. 2006.

7 Caretas: Año 2000. Edición N° 1605.

por parte de aquellos que la habitan está completamente desarticulado<sup>8</sup>. El sin sentido de la vida frente a la ausencia de conexiones inter-subjetivas, el sentir el espacio en el cual se habita como algo extraño y amenazante es el verdadero vacío primordial, o como señala claramente Ortiz de Zevallos: "... la tierra de nadie es aquella donde los grafitis agreden, donde se orina en la calle y donde los espacios se convierten en polos de violencia"<sup>9</sup>.

Sin duda alguna este vacío en la noción de pertenencia que señala Ortiz de Zevallos es una muestra sintomática del deterioro paulatino del Centro Histórico de Lima desde finales de la década de los setenta hasta mitades de los noventa. Este sentido de ausencia es sumamente pertinente si pensamos la gran cantidad de espacios habitados en donde el ciudadano no *siente* la identidad del barrio, donde su centralidad centrípeta ha perdido completamente su funcionalidad. Los barrios son puntos de anclaje de identidades, muchas veces su personalidad queda señalizada en el espacio que ella ocupa; este elemento sin embargo se encuentra ausente en el centro de Lima, donde el espacio es imaginado como agresión y violencia pura.

Más aún, este sentido de vacío dentro del centro histórico no debe ser confundido con la referencia ideológica de ausencia (Andrade) y destrucción (Castañeda) que el municipio construyó a lo largo de la década del noventa y la primera del siglo XXI. Mientras que una delata la *no-presencia* de una identidad barrial capaz de articularse efectivamente con un territorio y dotar a este de su propio *carácter*, la otra hace referencia a una *inexistencia* simbólica: en tanto aquellos que habitan —y que hacen uso del espacio urbano en cuestión— son catalogados como *la causa* del deterioro del espacio, su existencia como pobladores urbanos deja de ser algo factual y pasa a convertirse en un problema.

8 Una de las funciones de las más importantes de toda institución municipal es, tal como señala Augusto Ortiz de Zevallos, el "(...) *construirle a la ciudad una identidad, una pertenencia, que la gente se reconozca como parte de, que la ciudadanía signifique algo*" (Ortiz de Zevallos, Op. Cit. ).

9 Ibidem.

Creo que la mirada de la crítica cultural debe dirigirse sobre todo hacia el proceso en sí de articulación, de conformación de cadenas de significancias que señalan un sentido de pertenencia y hacer visibles las experiencias de aquellos elementos urbanos que han logrado relacionarse con el espacio urbano en cuestión y hacer de él un *lugar antropológico*, tal como señala Augé, todo esto a pesar de haber sufrido la negación/homologación de su existencia por las instituciones municipales.

En conclusión, la ciudad “vacía” es en realidad una fantasía proyectada desde una posición hegemónica la cual “recupera” (para sí) en vez de articular, excluye y universaliza lo que le es ajeno o no codificable.

## Lima y el neoliberalismo

El segundo elemento de este rumbo de gestión municipal es el neoliberalismo. Más aún, es el sustrato sobre el cual el “vaciamiento” de la ciudad pudo darse efectivamente: solamente a través de una preeminencia del factor económico para la toma de decisiones sobre asuntos de interés ciudadano se puede llegar a concebir una ciudad desprovista de espíritu y hálito vital; mirar los espacios urbanos mediante el lente del neoliberalismo es enfrentar al lugar con sus potencialidades mercantiles.

En este sentido, desde la perspectiva neoliberal que la municipal defiende, el control de la gestión urbana ha sido entregado a un aparato “tecnocrático” que, sin ningún compromiso político, lleva los rumbos de la ciudad como si fuese una empresa. Pero, en relación con todo esto, ¿qué es el neoliberalismo? Portocarrero remarca justamente que

... la negación de la política es el punto de amarre o viga maestra que sostiene el edificio ideológico neoliberal. Para los neoliberales todo estaría perfecto si no fuera por la política. En otras palabras, la idea de que el mercado es un mecanismo social sin fallas es el principio organizador del neoliberalismo (Portocarrero, 2001: 73).

La presencia de cualquier intervención política es aquello “satani- zado” por el neoliberalismo. El orden social en tal sentido no necesita más que de las propias leyes del mercado, una intrusión de la esfera política en ella solamente generaría la disfuncionalidad de un sistema de por sí “perfecto”. Para lograr esta completa supeditación tal paradigma requiere como requisito previo que el Estado –en tanto agente político– abandone cada vez más su papel protagónico en la administración pública.

Esta renuncia del Estado a ejercer tales funciones dio pie a que un nuevo paradigma de conducción institucional –*vaciado de identidad*– se apoderara de todas las instancias de la gestión pública. La Municipa- lidad de Lima no fue ajena a tal paradigma: la presencia cada vez más importante del factor económico en el dinamismo de la capital fue lo que identificó el rumbo administrativo de Lima en la última década del siglo XX y la primera del siglo XXI; en conclusión, bajo una dirección neoliberal de la cuestión urbana, tal como afirma Ludeña: “... aparecen los megaproyectos y la ciudad se privatiza bajo el enorme impacto de in- versiones que ‘mueven’ la ciudad (o sus partes) en función de los nuevos intereses económicos y sociales” (2002: 178).

Esto se puede evidenciar con la proliferación cada vez mayor de los grandes centros comerciales en la capital. Desde la segunda mitad de la década de los 90 hasta la actualidad la presencia preponderante en la geografía urbana de una estética del *no lugar*<sup>10</sup> ha sido una cualidad fundamental de nuestra ciudad, todo esto en detrimento de usos del espacio más acordes con la territorialización de la misma.

10 Término utilizado por Marc Augé para denominar a aquellos lugares donde la interacción persona encuentra una mínima expresión y en el cual la intros- pección y el individualismo extremo son la cualidad esencial en detrimento de cualquier anclaje de identificación, o como él mismo afirma: “Si un lugar puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico, un espacio que no puede definirse ni como espacio ni como relacional ni como histórico, definirá un no lugar” (Augé, 1993: 83).

Sin embargo, si bien he señalado la presencia de un sustrato en común sobre la conducción de los problemas urbano-operativos desde el primer periodo del alcalde Andrade hasta la gestión de Castañeda, quisiera también resaltar aquellas distinciones entre los dos, las cuales son sumamente importantes para poder visualizar la dirección que ha tomado la forma en cómo gestionar la municipalidad.

La propuesta inicial del alcalde Andrade, tal como he señalado al inicio, fue una mirada *hacia atrás*, una intención manifiesta de “recuperar” el alma perdida de la capital: las políticas sobre el uso de los espacios públicos y el “carácter” que estos representaban debían encontrar sustento en una historia fetichizada de lo que Lima había sido antes del boom de las migraciones.

Los diversos proyectos de restauración de monumentos, plazas y parques tuvieron como causa el ser símbolos del “retorno” de la ciudad colonial y republicana, teniendo como referentes la Plaza Mayor y la Plaza San Martín respectivamente; la ausencia del elemento andino en la conformación de esta imagen de la ciudad es sumamente manifiesto, lo cual denota que aquel proceso migratorio que produjo la transformación más grande que haya pasado Lima en toda su historia fue de tal fuerza traumática que la gestión municipal, en cuyas manos recaía generar una propuesta más inclusiva que refuerce la asimilación de tal fenómeno, no tuvo más que ocluirlo y lanzarse en la empresa de resucitar a una ciudad que ya se encontraba sepultada bajo las fuerzas sociales activadas en la convulsionada década de los 80.

La “patrimonialización” del espacio público fue por tanto la tendencia omnipresente en la gestión del alcalde Andrade. Esta encuentra también su impulso en la promoción de Lima como “patrimonio cultural de la humanidad” por la UNESCO en 1994: la ciudad no podía permitir la presencia pública de aquello aún no asimilable por un discurso hegemónico que no aceptaba el hecho de que Lima se había convertido en no más de medio siglo en la ciudad quechua más grande del país.



Wiley Ludeña plantea una hipótesis sumamente sugerente sobre las causas de esta lucha por parte de la gestión del alcalde Andrade por “recuperar” el centro histórico. Según el referido autor, las exigencias cada vez mayores de una *neooligarquía* limeña por reductos donde puedan sentirse “protegidos” frente a una ciudad informal en constante crecimiento, han hecho que se impulse un “retorno” al centro histórico; el correlato del neoliberalismo en este caso sería la del fortalecimiento simbólico de la élite que lo sostiene a través de su articulación a una “*época de oro*” de la ciudad. Esto explicaría claramente el slogan “Volver al Centro”:

¿A quién estuvo dirigida esta invocación sino a los hijos o nietos de esa oligarquía que fue ella misma, por decisión propia, la que hizo un abandono irresponsable del centro de Lima desde los años cuarenta? Consigna discriminatoria que supone no sólo la presunción de un centro “perdido”, sino la idea de que en las últimas décadas el centro hubiera estado vaciado de habitantes, cultura o historia (Ludeña, 2002: 187).

Si bien la hipótesis de Ludeña remarca aquel síntoma en el imaginario hegemónico sobre la forma en que éste representa el fenómeno de la migración –esta no sería para él más que la intrusión de una horda destructora que acabó con cualquier rastro de una ciudad orgullosa de su raigambre europea– y la fortísima presencia de una élite capitalina que contribuye en el reforzamiento de dicha imagen –cabe resaltar que el propio alcalde Andrade proviene de una de las familias más aristocráticas del norte del país–, creo sumamente forzado pensar en un “complot” entre el poder institucional y la *neooligarquía* capitalina con el fin de apoderarse espacialmente del Centro Histórico la ciudad, o como señala el propio Ludeña:

Ciertamente, entre vivir rodeados de barriadas y volver a ocupar las viejas y rancias casonas de un centro que puede ser por decisión el espacio policialmente (y socialmente) más protegido y controlado de Lima, la alternativa de retomar el centro histórico deviene la más atractiva y simbólicamente la más productiva (Ludeña, 2002: 187).

Si bien el slogan “Volver al Centro” y su sentido marginador retoman la idea que habíamos mencionado en el apartado anterior sobre aquella imagen de “vacío” –la “gente de bien”, según esta imagen, había abandonado los centros históricos huyendo de las “hordas” migratorias, dejándola desierta y en ruinas– que desde el poder hegemónico se había construido luego de iniciado los procesos de migración en las capitales latinoamericanas, creo pertinente no pasar de esta evidencia argumentativa.

Retornando al tema en cuestión, quisiera mencionar el éxito que tuvieron muchos de los proyectos urbanos emprendidos por el alcalde Andrade y cuyo valor radicaba en un proceso paulatino de territorialización de los espacios públicos: si antes los parques, plazas y calles del centro histórico eran percibidos como amenazantes y peligrosos –y por tanto, mal cuidados y violentados–, a fuerza de esta apropiación simbólica la percepción imaginaria sobre ella por parte del poblador de a pie fue cambiando velozmente, valorando y reivindicando estos espacios como propios y, por tanto, teniendo mucho mayor cercanía y respeto hacia ellos. Proyectos como el famoso “Parque de Lima” (el antiguo “Parque de la Exposición”) o la Alameda “Chabuca Granda” hicieron de lugares anteriormente marginales, donde se evidenciaba el completo abandono de la ciudad, espacios de encuentros ciudadanos y de democratización de los usos urbanos de los mismos.

Creo que en ello radica sustancialmente la diferencia entre los dos periodos municipales del alcalde Andrade con los dos últimos de Castañeda: mientras que el primero hizo hincapié en la valoración histórica –aunque no llegó a pasar la valla de la marginación y la exclusión de un sustrato andino presente en la ciudad– y en políticas claras de territorialización del espacio, el segundo fue desarticulando cada vez más tales pretensiones a favor de su capitalización.

En efecto, como una metáfora de lo que sucedería en los próximos dos periodos municipales, el alcalde Castañeda abandonó los balcones patrimoniales del Centro Histórico –adoptados pretéritamente por la gestión de Andrade– a una suerte de orfandad simbólica. Igual

suerte correrían los espacios públicos que servían de *point de capiton* ideológicos: el Parque de la Exposición, inaugurado en el 2000 y que se convirtió en el mayor triunfo de la recuperación del espacio público en Lima, será convertido en una suerte de restaurante ambulatorio: la estada permanente de vendedores de comidas ha desplazado al otrora espacio de distensión y oasis de tranquilidad en la bulliciosa Lima de principios del siglo XXI; a su vez, el antiguo Parque de la Reserva, dedicado a conmemorar a los reservistas limeños en la Guerra del Pacífico, se convertirá en el ícono modernista de la ciudad con la construcción del “Circuito Mágico del Agua”: como señala Mariel García, los grandes ideales del pasado son reducidos a una *sobreestimulación* del goce y a un simulacro de igualdad (cfr. García, 2008); así pues, todos los limeños están “invitados” a la modernidad que propone el neoliberalismo, pero esto sirve de cobertura a la privatización del espacio público y a la mercantilización de los lugares de encuentro ciudadano.

Tal vez los únicos significantes que llenan la propuesta de ciudad del ex alcalde limeño tienen que ver con referencias icónicas: Castañeda utilizó con gran destreza la fuerza de la imagen como medio de seducción, ya digeridas para un público que no busca más el repensar la historia, el encontrarse con una identidad más cercana a su propio síntoma; a los limeños del período de posviolencia les aterra cualquier referencia que los dirija a la barbarie del terrorismo y la caótica década de los ochenta, por más indirecta que esta sea.

En este sentido, la fortaleza de lo estético plasmado en una imagen pública es en suma de gran importancia en ese proceso de interpe-lación. Así nosotros, a través de esa configuración icónica del espacio en que habitamos, intervenimos en ella, alcanzando dicha mirada una materialidad en tanto conectada a los procesos de transformación de los espacios urbanos. Así, tal como enfatiza Poole:

... el ver y el representar son actos “materiales” en la medida en que constituyen medios de intervenir en el mundo. No vemos simplemente lo que está allí, ante nosotros. Más bien, las formas específicas como vemos –y representamos– el mundo determina cómo es que

actuamos frente a éste y, al hacerlo, creamos lo que ese mundo es (Poole, 2000: 15).

Sin duda alguna, la configuración icónica se constituye como un arma política de una fortaleza probada. Esto es algo sintomático en las imágenes que proyecta el municipio de Lima: a través de ella nos dice cómo debemos mirar, y que actitud tenemos que mostrar; la imagen, en este sentido, aparece textualizada: esta se encuentra presente para poder ser leída, para ser interpretada, aunque en este juego críptico ya se encuentra implícita “una” solución correcta de dicha lectura.

Así el Municipio exhibe imágenes de una Lima que está permanentemente construyéndose, que vive en una constante reformulación y que esboza el camino hacia el futuro de la urbe: convertirse en una imagen estructural moderna. En este sentido, las imágenes funcionan como un sucedáneo de lo real, se nos muestra a una Lima convertida en sus imágenes y proyecciones, enfatizando en la seducción de la modernidad. Esto entraña un doble juego: primero, la representación de lo que es Lima gira en torno a un proyecto modernista, hegemónico y coercitivo; segundo, dicha representación silencia la voz de aquellos que se encuentran representados en aquellas imágenes: en tanto que pobladores de los espacios que se están “construyendo”; estos quedan invisibilizados frente a la proyección tecnocrática del poder. En este sentido, se nos constriñe a interpelar a la ciudad desde una configuración icónica ajena a nuestras propias consideraciones visuales, nuestra forma de representarnos como ciudadanos se encuentra ocluida por el fantasma del progreso infraestructural, de las grandes obras de concreto que obstaculizan la mirada hacia los problemas profundos que aquejan a la ciudad y que discurren por debajo de ella, pero que siempre se materializan y terminan siendo lo que el discurso oficial trata de “tapar”.

Un segundo elemento de análisis que podemos observar es la valoración en que incurre dicha intervención material en la ciudad: la resignificación de la ciudad es un proceso esperado y concretado; esta reformulación es vista como un “triumfo”. Esta apelación por el cambio tecnocrático y su valoración positiva no solo apelan por un pro-

ceso de construcción “*diferente*”, sino también por una “*recuperación*” de lo urbano, como una conquista en tierras ajenas, una reapropiación de aquello que había sido tomado por otros agentes disociadores de la utopía social construida desde lo hegemónico. Ahora, esta capacidad de intervenir en la ciudad queda entonces figurada como un proceso que contempla solo los imaginarios urbanos provenientes desde el poder hegemónico. La municipalidad de Lima bajo la gestión del ex alcalde Castañeda no aceptó la posibilidad de una articulación con otros lugares de enunciación que puedan intervenir en la autorepresentación: ocluye esos espacios, los excluye del proyecto moderno de reformulación de la ciudad; esta, por tanto, queda vacía, desprovista de significados y lista para ser intervenida, para proyectar el imaginario social del grupo de poder, en suma, para materializarlo.

Otro tipo de lectura que propone el discurso municipal modernista: implica un *salto temporal* de corte maniqueo: “Antes/Ahora” esto, a fin de cuentas, responde a un anacronismo simplista que tiene como única finalidad el reforzar una retórica imaginaria, mediación discursiva entre el *fenómeno*, presentado ante nuestros ojos, y el *noúmeno* inaccesible a nuestros sentidos, inconmensurable. El cambio en el tiempo señala dos cosas: primero, el *antes* se encuentra compuesto de elementos que se quiere cambiar, porque pertenecen a un pasado vergonzoso y anticuado; mientras tanto, el *ahora* es la imagen de la modernidad, el tiempo sobre las tinieblas y la barbarie. Esta oposición es una clara reminiscencia de la metáfora moderna cartesiana de la luz: tal como el sol incandescente dota de luminosidad a los cuerpos celestes cercanos a él, la antorcha de la modernidad se yergue como un faro de la ciencia y el conocimiento que demarca los territorios que este reclama como suyos. Segundo, y tal vez lo más importante: en el *antes* se explicita una *narrativa actuada*: los sujetos son mientras tanto, el *ahora* presenta claramente una imagen *ausente de actores*: su narrativa reposa en la figura central de la luz de la modernidad. Ella es el actor principal y único en la ciudad los actores de un caos anacrónico, los habitantes de una Lima bárbara, perdida en el sin sentido; que conquista las tinieblas de la noche y también las penumbras del pasado.

Wiley Ludeña señala como una característica esencial de la arquitectura neoliberal de los noventa la *electografía nocturna*; una ciudad como Lima vaciada de significación necesita un simulacro de completud con que suturar la pérdida, en tal sentido: "... la noche empezó a ser mejor iluminada y de pronto el imaginario urbano construía la antípoda del oscuro infierno limeño de los ochenta" (Ludeña, 2002: 181). Tal infierno de penumbras es el recuerdo colectivo del período de violencia política que asoló al Perú durante toda la década de los ochenta y principio de los noventa: ciudad sitiada por la oscuridad de la noche, Lima era un lugar imposible, en donde el toque de queda era la única alternativa de protección contra el caos terrorista; el último refugio del limeño fue en ese periodo de su historia el concreto de su propio hogar.

Había que romper con el pasado traumático de la ciudad sitiada, había que refugiarse en el amor frío de la luz de la modernidad. Se comienza por este entonces la iluminación de los antiguos monumentos limeños: otrora espacios oscuros y decadentes, los edificios, iglesias, parques y plazas del Centro Histórico son "ganados" para la modernidad.

## Bibliografía

Augé, Marc

1993 *Los "no lugares". Espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa.

García, Mariel

2008 "Sentidos de goce, sentidos del agua: las piletas de Castañeda", en *Revista Quehacer*. Núm. 170 (abril-junio).

Ludeña, Wiley

2002 "Lima, ciudad y globalización. Paisajes encontrados de fin de siglo", en *El desafío de las áreas metropolitanas en un mundo globalizado*. Barcelona: Institut Catalá de Cooperació Iberoamericana.

Matos Mar, José

1988 *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima: CONCCYTEC.

Poole, Deborah

2000 *Visión, raza y modernidad. Una introducción al mundo andino de imágenes*. Lima: Sur, Casa de Estudios del Socialismo.

Portocarrero, Gonzalo

- 2001 “Nuevos modelos de identidad en la sociedad peruana (Hacia una cartografía de los sentidos comunes emergentes)” en Gonzalo Portocarrero y Jorge Komadina (Eds.). *Modelos de identidad y sentidos de pertenencia en Perú y Bolivia*. Lima: IEP.

Silva, Armando

- 2001 “Imaginarios: estética ciudadana”, en *Imaginarios: horizontes plurales*. México: Romero Hernández.

# La construcción social del espacio público en el barrio Santa Fe. Voces desde arriba y desde abajo

---

Mateo Pazos Cárdenas  
Colombia

## Comentarios previos

*La realidad supera la ficción*, viejo refrán que podría parecer un poco “clichesudo”, pero, por lo general, se cumple; tal vez por eso sea mejor escribir historias que realmente pasan, a inventarse ficciones basadas en preconceptos y suposiciones de “lo que es digno de ser escrito”, lo interesante.

El ejercicio de escritura etnográfica no puede escapar a la pre-fabricación y puesta en escena de un discurso específico, que se realiza sólo con el hecho de escribir un texto (o filmar un video, o tomar una foto o hacer una entrevista); en este caso, he abogado por construir una imagen más sensorial, más descriptiva –¿más real?– de la cotidianidad de este barrio y sus habitantes, de manera en que se pueda encontrar, en este discurso armado por el autor, una polifonía de voces y visiones que no caigan en los estereotipos y la predictibilidad de una historia infundada, una investigación inventada. El trabajo etnográfico en el barrio Santa Fe es un intento por mostrar un panorama descriptivo de cómo es este lugar de la ciudad, qué tipo de relaciones se tranzan entre las personas que viven aquí (o visitan recurrentemente el barrio) y el



espacio mismo (tanto en su disposición física como en su construcción socio-cultural), tratando de poner en cuestión (o al menos no dar por sentado) las ideas que se repiten en los imaginarios de las personas de Bogotá que no viven en este barrio y tratar de encontrar otras formas de relatar y construir la historia de este lugar.

El proyecto de investigación toma un enfoque, entonces, hacia la relación entre las personas y el espacio que habitan, la construcción social de los espacios en este barrio; siguiendo a Manuel Delgado, en su discusión sobre la práctica etnográfica en contextos urbanos, “el objetivo de la atención estudiosa no es en ningún caso las personas, sino las relaciones entre las personas” (Delgado, 2003: 24), por lo que se hace necesario plantearse preguntas que puedan dar cuenta de estas relaciones que no son explícitas en la mentalidad de las personas, pero sí se muestran en sus comportamientos y acciones cotidianas. De esta manera, las preguntas concretas que me hago frente a este tema y a este lugar son: ¿Cómo se movilizan las personas en el barrio Santa Fe? En términos más concretos, ¿Cómo se construye la espacialidad en el barrio Santa Fe? ¿Implica esta espacialidad (¿territorialidad?) una apropiación selectiva de espacios? ¿Hay lugares asignados a cierto tipo de personas? ¿Funciona esta “asignación” en términos económicos (lugares de trabajo-comercio) o más en términos de imaginarios-ideas sobre cierto tipo de espacios o cierto tipo de personas? ¿Cómo los diferentes grupos de personas (ancianos, niños, prostitutas, vendedores, indigentes, travestis) se apropian de espacios o los evitan o se entrecruzan en ellos?

En el ejercicio de delimitar el trabajo, no “etnografié” todo el barrio Santa Fe, sino el eje articulado alrededor de la calle 22 que sube al centro, entre carrera 17 y Avenida Caracas. Estas dos avenidas, tomadas como límites occidente-oriente, respectivamente, mientras que se toman como los límites norte-sur los que podrían ser, ambiciosamente, las calles 24 y 19. Esta delimitación espacial se hace pensando en la importancia de la calle 22 como vía de alto flujo de tráfico y alrededor de la cual se agrupan tránsito de vehículos, parques, recintos de grupos religiosos, viviendas residenciales privadas, inquilinatos, sitios de comida (tanto restaurantes y cafeterías como puestos ambulantes y comedores

comunitarios), prostíbulos, discotecas, ferreterías, talleres, bodegas, entre otro tipo de actividades comerciales.

Ante dificultades extraordinarias de formalización –mucho más que de categorización teórica–, el científico social debería entender la importancia y la urgencia de ensayar métodos de observación y anotación que fueran capaces de captar ese puro fluir, inventando unos, rescatando otros del olvido (Delgado, 2003: 20).

El fluir del cual habla el autor es el llamado “fluir de la vida social”, por lo que para este trabajo se propone una investigación que combine tanto la observación y la experiencia etnográfica “clásica”, para realizar varias entrevistas con diferentes personas que también viven en el barrio<sup>1</sup>, una pequeña revisión bibliográfica y un dispositivo de análisis de tipo cartográfico/espacial, el cual pretende, en su proceso de construcción, hablar por sí mismo, busca evidenciar realidades del barrio que son pertinentes a mis preguntas de investigación, dispositivo del cual se profundizará más adelante. Esta propuesta metodológica está pensada para analizar el ejercicio cartográfico no como un “plano” (textualmente), sino como una superposición de realidades diversas, relieves, rutas, caminos y discontinuidades en el espacio. Se propone la idea de construir rutas posibles del barrio para realizar determinadas actividades –y también para no realizar/presenciar otras–: cómo se construyen espacios, trayectorias y recorridos principales y otros se califican –se viven– como oscuros, marginales, peligrosos.

Finalmente, para cerrar esta breve introducción, más cercana a algunas reflexiones operativas/metodológicas, me parece importante resaltar el contraste presente entre la sensorialidad propia del barrio para cualquier persona que viva o pase por el barrio y el gran problema a la hora de registrar visualmente lo que pasa en el barrio, la cotidianidad, los espacios,

---

1 Se realizaron cuatro entrevistas: una a Efraín (habitante del barrio hace año y medio), Sandra (habitante del barrio hace ocho años y dueña de un restaurante sobre la calle 22), Manuela (vecina mía y dueña de una panadería sobre la calle 22, habitante del barrio desde hace seis años) y Humberto (travesti, habitante del barrio hace más de cuarenta años y dueño de una peluquería sobre la calle 22).

las personas. La gente no quiere que su imagen, su figura aparezca en las cámaras, hay una suerte de clandestinidad implícita en las personas, y en los espacios que habitan –de los que se apropian–; es un espacio del anonimato. Delgado también reclama la importancia para la etnografía urbana del trabajo del cineasta soviético Dziga Vertov, la película “El hombre de la cámara” y su método del *cine-ojo*, que tenía como objetivo “el estudio científico-experimental del mundo visible”; “para Vertov, la obra cinematográfica se presentaba como el estudio acabado de un campo visual que es la vida, cuyo montaje es la vida y cuyos decorados y actores son la vida. Su instrumento: el ojo maquínico que busca “a tientas en el interior del caos de los acontecimientos visuales” (Delgado, 2003: 28). Lo que se obtiene, de entrada, es una acumulación en principio desordenada de datos empíricos en bruto, hechos silvestres que llaman la atención del observador entrenado y que este recoge al momento, con la misma excitación con que se producen. Luego los almacena cuidadosamente, a la espera de que él mismo o alguien –acaso generaciones después– llegue a dar algún día con las claves que pudieran hacerlos mínimamente inteligibles”. (Delgado, 2003: 30-31). Ante la imposibilidad de registrar con cámaras la puesta en escena de la realidad barrial, se aboga por el uso de las diferentes técnicas metodológicas mencionadas anteriormente (incluido el “ojo maquínico” del etnógrafo) para, en su conjunto, tratar de mostrar el entramado casi teatral que nos muestra la realidad del Santa Fe.

### **Breve reseña histórico-espacial y caracterización del barrio Santa Fe**

La zona del barrio Santa Fe empezó a conformarse como parte del ensanchamiento occidental de la ciudad de Bogotá en el plan diseñado por el urbanista Karl Brunner en 1936. Ubicada entre la Estación de Ferrocarriles de La Sabana y el Cementerio Central, e iniciada su construcción en 1942 (Salcedo 2010). Desde este momento es importante resaltar el papel de la Estación (inaugurada en 1917) como foco generador de urbanización alrededor de este espacio: las industrias que necesitaban sacar sus mercancías hacia otros lugares lo hacían por medio del

ferrocarril, por lo que tenían sus sedes y bodegas cercanas a la Estación, espacios que luego (hasta la actualidad) pasarán a ser depósitos, bodegas y talleres; además también se construyeron varios hoteles y posadas en el barrio para los viajeros que venían de visita a la ciudad (dada la cercanía a la Estación por un lado y al centro de la ciudad, por otro).

Las diferentes causas y motivos de los cambios de población y de uso del espacio urbanístico del barrio están documentados en Salcedo (2010), entre los cuales se cuentan “El Bogotazo” (1948), hecho a partir del cual se consolidaría, según la tesis de este autor, un miedo al centro de la ciudad, como un lugar peligroso, caótico, violento, y consecuentemente con esto (y tras el aumento de la población capitalina) la expansión urbanística de la ciudad hacia el norte y la construcción del barrio Chapinero y el desplazamiento de las élites capitalinas hacia estos lugares, huyendo del centro (del Santa Fe, por ejemplo). En las décadas posteriores fueron oleadas de migrantes las que llegan a la ciudad desplazados por “la violencia”, situación que continúa hasta nuestros días; muchos se ubicaron en la zona del barrio, algunos ocupando las casas abandonadas (situación que será profundizada más adelante). De igual manera, también es importante resaltar la cercanía con el lugar donde llegaban las flotas intermunicipales (hasta 1984), la Plaza de Los Mártires, desde donde también se puede pensar este barrio como un lugar de paso, liminal, borroso, indefinido<sup>2</sup>.

En el año 2001, en respuesta a una tutela de un ciudadano de la localidad de Barrios Unidos en contra de la creciente actividad de prostitución en su barrio, la alcaldía de Bogotá resuelve, en el Decreto 400 de

---

2 Aquí también podríamos aventurarnos a establecer algunas relaciones posibles entre lugares destinados al transporte y prostitución, otro elemento clave a la hora de analizar el espacio público y la cotidianidad del barrio Santa Fe, tema que será ampliado en el próximo apartado. Esta conexión la establezco pensando en la transitoriedad, pero también la soledad de los transportadores –y de los viajeros– y la liminalidad propia de las prostitutas. Sin embargo, este no es el tema de este escrito y habría que sustentar este argumento desde diferentes puntos, situación que no tendrá lugar en este texto, principalmente por falta de espacio, tiempo y conexión con el tema específico que se ha planteado desarrollar.

ese mismo año, legalizar la “Zona de Tolerancia” en el barrio Santa Fe. Esta acción de política pública se enmarca en el contexto histórico de las alcaldías de Mockus y Peñalosa, cuyos programas propendieron por la transformación de la imagen (principalmente la imagen, luego la realidad) de la ciudad, que hasta la década de los 90 era catalogada como la más peligrosa del país (junto a Medellín) y una de las más peligrosas del mundo (Salcedo, 2010). Esto generó una incidencia en el imaginario de los habitantes de la ciudad en la construcción del Santa Fe como un barrio “rojo”, “caliente”, siendo este imaginario legitimado precisamente por la política legisladora. “En las dinámicas sociales entre habitantes, trabajadores y usuarios, la violencia estructura interacciones mediadas por las imágenes que unos tienen de los otros. Estas ficciones sobre los demás adquieren un gran significado simbólico, tanto en las representaciones urbanas colectivas como en las políticas de adecuación y renovación urbana. Estas últimas se presentan como formas efectivas de recuperación del espacio haciendo desaparecer signos visibles de inseguridad e ilegalidad en zonas deprimidas cuando en realidad buscan revalorizar estos sectores y poner en marcha grandes proyectos urbanísticos”. (Salcedo, 2010: 126-127). Para el caso del barrio, vemos que la política pública concentra en una zona específica (el barrio Santa Fe) las actividades que no quiere que se realicen en otros espacios de la ciudad; esto, podemos relacionarlo, siguiendo un poco la línea de Foucault, con el tratamiento y control de cuerpos de ciudadanos y, finalmente, de grandes masas de población, a través de políticas públicas que configuran los espacios de las ciudades, y que les asignan características específicas y funciones particulares y que, de igual manera, terminan caracterizando a las personas que viven en estos lugares, legislando y legitimando imaginarios sobre estas personas y espacios (como nuestro barrio). Lo que no está permitido realizar en algunos barrios de Bogotá (digamos, por ejemplo, El Chicó), en el barrio Santa Fe, por decreto, debe ser “tolerado”.

Como ya se dijo anteriormente, el Santa Fe es un barrio de alto impacto para la sensorialidad. ¿Cómo suena el Santa Fe? ¿a qué huele? ¿cuáles son los colores del barrio? Propendiendo por crear una imagen más o menos real, vívida –no solo como parte del proceso racional de leer e interpretar sino también uno más sensorial– para el lector, se pretende

iniciar la contextualización del “presente etnográfico” del barrio a partir de una descripción de las imágenes recurrentes de la calle del barrio, sus sonidos, sus olores. Adicionalmente a esto, es la manera cómo se vive la experiencia de estar en las calles de este barrio: estos son sus sonidos, sus colores; es parte de la manera cómo el espacio público está concebido por los habitantes y transeúntes (en menor medida) del barrio.

El Santa Fe todo el día suena, y gran parte de la noche también. No es como los barrios del norte, por ejemplo, los cuales se promocionan como lugares donde se “respira tranquilidad”, hay ruido de buses y todo el tráfico que sube por la calle 22 (desviados de su ruta anterior, calle 26, por las eternas obras de Transmilenio) del occidente en dirección hacia el centro y el sur de la ciudad. Además de ello, los diferentes establecimientos comerciales, tanto de “diversión” (como prostíbulos, whiskerías) como locales de venta de productos y abarrotes (como carnicerías y cigarrerías), ponen música constantemente, tanto de día como de noche (hasta las tres de la mañana, generalmente); el reggaetón y el vallenato son los reyes de los aparatos reproductores y amplificadores de sonido que hay en múltiples negocios del barrio<sup>3</sup>. El Santa Fe suena también a la voz pregrabada del señor que vende diferentes productos, que van en un carro, movilizándose por diferentes partes de la ciudad; esta voz avanza lentamente a lo largo de la calle 22 anunciando diversos tipos de productos (bocadillo veleño, helados, patilla, piña “oromiel”, uva “americana”, entre otros, aunque uno por vez: un día es el bocadillo, otro la patilla, etc. ), con truculentas y divertidas historias sobre las bondades y beneficios que se consiguen al consumir el producto anunciado; la gente, por lo general, compra estos productos, creo, en parte, debido a que sí son bastante económicos frente a precios de supermercados, por ejemplo<sup>4</sup>.

- 3 Para una idea de la música que se oye por las calles del barrio, ver las siguientes canciones: “Sé que quieres”, Plan B (reggaetón); “Cripy”, Yandar y Jostin (reggaetón); “Cuando te vayas”, Los Inquietos (vallenato). Estas son algunas de las canciones que más repetidamente sonaron durante el trabajo de campo en el barrio, a lo largo del semestre.
- 4 Solo por mencionar uno de los productos ofertados, venden un litro de helado en dos mil pesos.

En cuanto a los olores propios del barrio, constantemente por los andenes ronda el olor a marihuana, cuando pasa al lado de uno gente (hombres y mujeres, jóvenes y viejos) fumándose su “bareto” tranquilamente. Igualmente huele a comidas rápidas, a pollo broaster bien grasoso, a chorizo de “paila”, a humo de asador de carbón de los diferentes puestos ambulantes –arepas, chorizos, fritanga–; a veces un poco a orines o a mierda, tanto de perro como de humanos (algunos excrementos se ven en los andenes, no todos pareciesen del orden canino). Cerca al “corazón” de la Zona de Tolerancia (esto es entre calles 22 y 24 y entre la Avenida Caracas y la carrera 16, huele como a pachulí o también a desinfectante de pisos, a jabón de motel.

Finalmente, para esta caracterización del aspecto sensorial del barrio, las imágenes que más se repiten en la cotidianidad del Santa Fe son de hombres jóvenes con gorras y zapatos blancos, prostitutas y travestis caminando por entre las calles comprando medias de aguardiente en las tiendas o papel higiénico, borrachos dando tumbos, indigentes pidiendo en las panaderías y dormidos en los andenes en las noches, motos y patrullas de policías merodeando por las calles, haciendo requisas ocasionales o levantando a los indigentes que siguen dormidos cuando es de día. También es una imagen típica ver a gente (de todas las edades, desde niños hasta obreros y trabajadores de los talleres del barrio “rusos”) jugando futbol en los parques, tanto de día como de noche. Igualmente hay una enorme cantidad de niños que viven en el barrio y que caminan en pequeños grupos sin adultos o montando varios (dos, tres) en una misma cicla.

### **Aproximación etnográfica a la construcción del espacio público en el Santa Fe**

La noción de espacio público que utilizaré en la elaboración de este trabajo es la definida por Manuel Delgado, en su artículo sobre el ejercicio etnográfico en contextos urbanos: “el espacio público es, de este modo, una estructura social u ordenación de personas institucionalmente controlada o definida y en la que cada cual tiene asignado un

papel o rol, por mucho que cada una de esas posiciones que cada cual ocupa se vea afectada por dosis de ambigüedad mucho mayores de las que podría experimentar en otro contexto”. (Delgado, 2003: 15). Esto, en la medida de dar importancia al entramado de relaciones sociales que, finalmente, condiciona y categoriza el actuar social del sujeto frente a los demás miembros que integran su grupo social.

Para empezar, podemos decir que la arquitectura del barrio no parece haber cambiado mucho desde hace varios años, las casas y edificios poco han sido remodelados desde sus construcciones originales, con algunas pequeñas excepciones que son evidentemente recientes, con un marcado estilo arquitectónico de finales de los 80 y 90 colombiano (una estética más bien “traqueta”, en palabras más coloquiales). La formas arquitectónicas más viejas del barrio plantean una idea de líneas curvas, no tan rectas y cuadradas como en otros espacios de la ciudad (como, por ejemplo, en el centro histórico); se mantiene la idea de la planeación y división del espacio urbano por medio de la cuadrícula (herencia colonial), pero las líneas, las terminaciones de los edificios y casas no son tan cortantes, por ejemplo, en las esquinas, en los interiores de los edificios, donde prima el movimiento, las formas ovoides, los patios interiores de lavado de ropa en los edificios que se pueden ver desde todas las ventanas de todos los apartamentos.<sup>5</sup>

El instrumento metodológico diseñado para analizar la construcción social del espacio público en el Santa Fe (foto 1), pretende dar cuenta de cómo se utiliza éste por parte de los habitantes del barrio. Más allá de un simple “dibujo” o plano de las manzanas y las calles que componen la zona del barrio que estoy analizando (lo cual podría ser fácilmente conseguido por internet o en planos de barrios de la ciudad), me planteo hacer un registro minucioso de cada una de las unidades arquitectónicas

---

5 Estas formas espaciales de construcción y diseño arquitectónico que evocan una especie de “comunitariedad”, pueden relacionarse con la herencia judía del mismo Brunner, y también, como se documenta en Salcedo (2010), que en los primeros años del barrio, muchos de estos edificios fueron ocupados por judíos prestantes y migrantes al país después de la Segunda Guerra Mundial.



de vivienda (pero también comercio o bodegas), ubicar una a una los tipos de uso del espacio que se dan dentro del barrio, manzana por manzana de la zona delimitada. Esto, principalmente con el fin de contrastar posteriormente con la observación, ya no de los espacios-estructuras arquitectónicas, sino del uso que las personas le dan a éstas mismas, qué tipos de personas se acercan a qué tipo de lugares del barrio, a qué calles, quiénes no se acercan, finalmente probar si hay o no un uso-apropiación de espacios diferenciado de acuerdo a las personas. La manera como lo estoy realizando, entonces, consiste en hacer el dibujo de las calles principales y las manzanas de la zona del barrio delimitada para el estudio. En cada cuadra establezco cuántas “unidades de vivienda” hay y si son edificios o casas o estructuras de almacenamiento (bodegas). También se registran (dibujados) las calles, los semáforos y las zonas de espacio público como los andes, los parques y las pocas zonas verdes-árboles que hay. Después, en un registro más minucioso, describo qué tipo de utilidad-función tiene cada unidad de vivienda: si es un edificio o una casa residencial, va dibujada con un color azul; si es un local-establecimiento comercial, va de color rojo; si es un lugar relacionado con alguna orden religiosa (iglesia, oficinas de la iglesia, espacios donde laboran fundaciones u organizaciones vinculadas a la orden religiosa) va de color verde; si es una bodega, va de color naranja; si es un puesto de comidas “ambulante” (aunque sería mejor “ubicado en la calle”), va señalado con una cruz amarilla. De igual manera, en los lugares de comercio y almacenamiento-bodega, se especifica qué tipo de actividad se realiza, para qué en concreto se utiliza el lugar (si almacena, si es para reciclaje o metales, si es una peluquería o una panadería o un prostíbulo).

El primer análisis superficial de la estructura presentada por el mapa muestra que los primeros pisos-plantas de la gran mayoría de edificaciones articuladas en el cuadrante formado por las calles 22 y 24 y la carrera 17 y la Avenida Caracas están ocupadas por locales comerciales, siendo en su mayoría restaurantes, cigarrerías/licoreras, tiendas de ropa y accesorios para mujer y negocios dedicados a la prostitución como whiskerías, prostíbulos y reservados (también se cuentan numerosos edificios convertidos en “reservados”/“residencias” o inquilinatos); el cuadrante formado por la Avenida Caracas y la carrera 17 y la calle 22 y

la Avenida 19 está ocupado en su mayoría por talleres de reparación de autos, fabricación de estructuras en aluminio o metálicas, negocios de plástico y sobre la 19 varios lugares de prostitución y rumba de travestis (también la carrera 15 entre calle 22 y avenida 19 es una cuadra poblada en su mayoría por negocios de este tipo). También se registran dos espacios religiosos en el barrio, uno por parte de la orden de los franciscanos y otro de una iglesia cristiana llamada “Rompiendo cadenas”, los cuales además de ofrecer sus ceremonias religiosas, tienen programas de asistencialismo social enfocados a ayudar a ancianos, niños, indigentes (población en condición más “vulnerable”) y están vinculados con la alcaldía a través del sistema de comedores comunitarios.

Es importante, a partir de esto, pensar en el espacio del andén como categoría de análisis. Esto porque, finalmente, es el principal lugar del espacio público compartido por muchas personas, tanto habitantes del barrio como personas que trabajan en él, y también transeúntes. Es el espacio, además, donde se ubican los múltiples vendedores ambulantes que hay en el barrio: tanto con puestos no tan ambulantes (las personas que venden comidas rápidas principalmente, que siempre están ubicadas en los mismos lugares de los andenes, en las mismas calles y tienen incluso carpas y parasoles para protegerse de la lluvia y que, al parecer, en su mayoría, viven en el barrio), como los que tienen los típicos carritos de vender dulces, paqueticos y cigarrillos que también se hacen en puestos fijos pero que trabajan también en otras partes de la ciudad (de estos la mayoría, al parecer, no vive en el barrio). De igual manera es el lugar donde se acumulan cantidades, en ocasiones, alarmantes de basura y bolsas llenas de basura; la limpieza y la higiene son conceptos que no parecen tener mucha relevancia para la gente del barrio (o al menos para la mayoría), pues, aunque el carro de la empresa que recoge la basura pasa lunes, miércoles y viernes, la basura se mantiene constantemente regada y acumulada al lado de postes, árboles o esquinas<sup>6</sup>.

6 También se ven imágenes como gente desde el cuarto piso de un edificio tirando las bolsas de basura por la ventana, probablemente por la pereza de bajar personalmente a dejarlas en el andén.

El andén también es el espacio donde se encuentran el elevado número de indigentes que viven, o se mantienen, en el barrio<sup>7</sup>; la interacción de estas personas, habitantes del espacio público (como ya se dijo anteriormente, muchos duermen en los andenes o en el parque de la calle 22 con carrera 17), con los espacios semi-privados del barrio (los locales de venta de servicios y productos) es ciertamente problemática, pues muchos de los clientes se incomodan ante la presencia de ellos, aunque hagan parte de la cotidianidad misma del barrio; de acuerdo a la entrevista con Manuela, dueña de una de las panaderías del sector, “hay muchos clientes que te dicen “mire, por favor, saque a ese señor; mire esa mala impresión, mire que huele feo, mire que me molesta”<sup>8</sup>.

En la entrevista de Sandra también se menciona que por donde ella vive (la zona ubicada entre calles 22 y 24 pero debajo de la carrera 17, más cerca a la parte trasera del Cementerio Central), hace más de dos años las calles están muy descuidadas, “son solo rocas”, hay muchas calles despavimentadas. Esta zona del barrio no está cubierta dentro de mi marco espacial de análisis (no está representada en el mapa de análisis), pero que también se hace importante a la hora de nuestra descripción/caracterización y análisis de la realidad del uso de los espacios públicos del barrio, en la medida en que evidencia la poca atención que se presta a determinados lugares por no ser zonas de actividad comercial ni vías de movilidad principales. El abandono, la invisibilización y el carácter

---

7 Ciertamente es un problema a la hora de reconocer a los indigentes del barrio –diferenciar personas específicas– en comparación a otras personas del barrio que uno identifica haberlas visto con frecuencia, anteriormente. ¿Es población flotante? ¿Viven en el barrio? Esto nos habla también de la invisibilización misma que viven estas personas, son seres borrosos que no queremos mirar por mucho tiempo, no queremos identificar, no son importantes en nuestra construcción de las imágenes de los lugares por los que pasamos, así probablemente sean las mismas personas siempre y estén cotidianamente rodeándonos, como en el caso del barrio.

8 También hay que mencionar que junto a los indigentes aparecen los recicladores, que mantienen una agitada actividad buscando entre las basuras de los andenes y los locales elementos para revender en alguno de los centros de almacenamiento y reciclaje que hay en el barrio.

preponderante del tema económico a la hora de la preocupación y legislación de políticas públicas, por la conservación urbanística de los lugares, nos hablan de una intención directa de apropiarse, pero también de no apropiarse determinados espacios: de cuáles son los espacios que deben estar “arreglados”, cuáles son los “de mostrar” y cuáles no representan prácticamente ningún interés a la hora del mantenimiento urbanístico de determinados espacios de la ciudad<sup>9</sup>. Esta situación también se evidencia en la construcción del mapa del espacio del barrio, en el cuadrante conformado por las carreras 15 y 17 y las calles 22 y 19 (foto 2): este espacio se encuentra en blanco, precisamente porque en este espacio solo hay unidades de vivienda domesticas, pocos negocios en el interior del cuadrante, con diferencia de sus bordes que se encuentran plagados de actividad comercial (talleres en la carrera 17 y prostíbulos de travestis en la carrera 15 y calle 19); las calles en este espacio del barrio también están mayoritariamente despavimentadas o con enormes huecos, que se nota que no han sido reparados en varios años, no hay mayor movimiento de vehículos de transporte público ni tiendas donde comprar artículos (de prácticamente ningún tipo).

El mapa también nos muestra un espacio en blanco (pero también “rojo”) en la zona llamada “el corazón de la Zona de Tolerancia” (foto 3). Este problema metodológico ha ocurrido por lo difícil que es registrar los espacios y sus funcionalidades dentro de esta zona; no es muy normal que pase una persona mirando hacia las casas y anotando (o tratando de memorizar) las diferentes actividades que tienen lugar en ese sector (cuáles lugares son prostíbulos, cuáles reservados –mote-

---

9 También dentro de esta crítica al urbanismo moderno (que no solo tiene acciones para la capital colombiana, sino que también se repite en otras capitales del mundo y en otras ciudades de Colombia, como Cali, por ejemplo, y los proyectos de “Megaobras” adelantados por el actual alcalde de esa ciudad, Jorge Iván Ospina) es importante pensar en el bloqueo marginal del barrio, encerrado en medio de los proyectos de renovación/modernización urbanística vinculados al sistema de transporte Transmilenio y las remodelaciones y adecuaciones para su uso, primero en la Avenida Caracas y ahora en la Calle 26, vías que, de alguna manera, delimitan los bordes del barrio.

les dentro del perímetro urbano—, cuáles son tiendas o restaurantes) y, además, las trabajadoras sexuales están prestas a identificar quiénes las miran, para así incitarlos a comprar sus servicios; ocurre lo mismo con la carrera 15 que es toda la calle de los lugares de los travestis, mientras que “el corazón de la Zona” está ocupado por prostitutas mujeres. La clandestinidad de las personas que visitan estos lugares o que trabajan en ellos también es un elemento importante a la hora de interpretar el por qué de estos vacíos.

La prostitución y la legalización del barrio como “Zona de Tolerancia”, dicen los habitantes del barrio según uno de los autores consultados en la revisión bibliográfica realizada para la escritura de este trabajo, es la causante, básicamente, de la desgracia del barrio: “para los residentes del barrio, la prostitución, concebida como epidemia con agencia propia, se metió y acabó con el barrio y los intentos por regular y legalizar las actividades relacionadas con el lenocinio han acelerado la degradación progresiva de su entorno”. (Salcedo, 2010: 7); además, “los residentes consideran que los que se deben ir son los y las trabajadores permanentes y no ellos. Los residentes y las residentes argumentan que están allí desde mucho antes. Incluso muchas de sus casas las poseen como herencias de padres o abuelos, lo que genera un sentido de pertenencia muy fuerte considerando a los que trabajan en la zona como invasores que lo han dañado todo”. (Salcedo, 2010: 8). Esto, de alguna manera, se relaciona directamente con algunas de las pesquisas encontradas en mi trabajo de campo, especialmente en la entrevista con Humberto, uno de los pocos travestis que se ven en el barrio que no ejerce el oficio de la prostitución (es peluquero):

Mateo: ¿Y qué tanto ha cambiado el barrio desde la primera vez que tú llegaste aquí?

Humberto: Ha cambiado en un ciento por ciento.

Mateo: ¿Por qué?

Humberto: Por la prostitución: se ha aumentado mucho la prostitución. Por lo que esta zona de acá (*señala el corazón de la zona de tolerancia*) es zona de tolerancia...entonces desde que nombraron la “Zona de tolerancia” se ha decaído mucho el barrio. Porque detrás de la

prostituta viene el ladrón, viene el delincuente, viene la droga... desde que acabaron la Calle del Cartucho se ha aumentado mucho el raterismo, los desechables... los habitantes de la calle” (Entrevista Humberto)

Las prostitutas efectivamente parecen cargar con la cruz de traer un lastre de problemas detrás de ellas<sup>10</sup>. Sin embargo, en la realidad cotidiana del barrio no se evidencian episodios de discriminación o exclusión de estas personas por su oficio, al menos en su relación con las personas de los locales. Varios dueños y dueñas de locales como restaurantes y cigarrerías conocen a las prostitutas y se saludan, conversan de cosas que los vecinos podrían comentar y también se ríen, hacen chistes. Como en la realidad las cosas no son “blanco o negro”, se encuentran todo tipo de matices en las relaciones de las personas con quienes ejercen este oficio, dependiendo del rol social que ocupen (por ejemplo, vendedores de bienes en locales o niños o ancianos). Humberto es el único personaje, de los entrevistados, con una posición tan radical frente a las prostitutas como leitmotiv de la decadencia del barrio:

Yo me atrevería a asegurar que el 50% de la decadencia del barrio es porque aquí vienen toda esa plaga, toda esa gente que se hace...ahora como la moda es “yo soy damnificado, yo soy desplazado”, y entonces es toda esta gente la que se viene, porque esto es un barrio, pues, popular (...) toda esta gente, principalmente los negros y los costeños que son una plaga (...), estos vienen a fomentar el terror, a desacreditar (*sic*) el barrio, porque aquí vienen y se meten y... usted le alquila una habitación a un asqueroso negro y resultan veinte ahí, viviendo como ratones...y como toda esa gente es tan deshonesto, entonces eso ayuda a la decadencia del barrio (Entrevista Humberto).<sup>11</sup>

10 Estas personas, transgreden los órdenes sociales cristianos de la privacidad: pudor, recato, ocultamiento del cuerpo, represión de la sensualidad corporal y del lenguaje, entre otros. Su presencia en el espacio público es, aún dentro del contexto particular del barrio, perturbadora. Humberto declara que en las calles del barrio, después de la declaración de Zona de Tolerancia, “ahora las indias vagabundas salen en pelota, desnudas”.

11 En este párrafo podemos ver que, probablemente el problema de Humberto no es directamente con las prostitutas, sino con los “negros y costeños” que vinieron detrás de ellas. Es evidente la alta población de migrantes costeños (en su ma-

Las entrevistas muestran también que el lugar del barrio por el que los habitantes entrevistados no quieren pasar, no les gusta pasar, es el “corazón de la Zona de Tolerancia”, donde se aglomeran la gran mayoría de prostíbulos y whiskerías de rumba de la zona (incluidas la famosa “La piscina”, y otros como “Manizalita” y “La esquina del deseo”. Al otro lado de la calle 22, se evita la carrera 15 que es el “callejón” de los establecimientos de travestis (“Shangay”, “El bejuco de Tarzan”, entre otros). De todas maneras hay variaciones en los testimonios, también teniendo en cuenta que la diferenciación de la experiencia de enfrentarse frente a estas realidades, de acuerdo a si es un adulto o un niño o una mujer.

Humberto: Pues por ejemplo la 24, la 23...nada ni de aquí para allá, ni de allá para acá (*referenciando el eje de la calle 22*). La 23, la 24, la 25, la 21, 20 y la 19, eso no, porque todo eso son... prostíbulos.

Mateo: Entonces tú ¿cómo haces para salir del barrio cuando necesitas salir?

Humberto: Pues, la verdad, cuando yo salgo, yo llamo taxi puerta a puerta...” (Entrevista Humberto).

Tanto yo no, pero no me gustaría que mis niños estén por la parte, por el corazón de la Zona de Tolerancia (*Entrevista Manuela*).

Sí... pues yo trato de no...no bien, pues no pasar por allá para que no vean nada de eso (hablando de si le gusta que sus hijos pasen por el corazón de la Zona de Tolerancia, en voz baja y rápida, luego risas discretas) (Entrevista Sandra).

En el 2006, a raíz de diversas protestas por parte de los habitantes del Santa Fe frente al considerable aumento de la prostitución y la “decadencia” del barrio, la Alcaldía de Los Mártires crea un documento llamado “El pacto” donde se propende por la tolerancia y una sana convivencia entre los habitantes de este espacio, resumido en cinco puntos, ciertamente, enormemente abstractos: libertad, justicia social, partici-

---

yoría de la costa Atlántica colombiana), en algunos casos, como dice Humberto, desplazados, que viven en el barrio. Varios de ellos trabajan en los puestos “ambulantes” de comida que hay en diferentes andenes del barrio y también hay tres pescaderías/cevicherías en la zona estudiada, propiedad de personajes costeños.

pación ciudadana, igualdad, buena fe. (Salcedo, 2010). Este documento define cada uno de estos cinco puntos y los firmantes (representantes de la Junta de Acción Comunal del barrio, de grupos de las prostitutas, de asociaciones de comerciantes del barrio) se comprometían a respetarse y a tolerarse. En este sentido, parece haber un pacto implícito entre los delincuentes del barrio (o las personas que en algún momento caen en actos delictivos, infringen la ley) y los habitantes del barrio, para que estos últimos no sean robados/violentados, situación que también documenta Salcedo (2010) y que se comprueba con la experiencia propia de no haber sido atacado en los casi dos años que llevo viviendo acá, así como con algunas palabras de Manuela: “yo pensaba “eso me van a atracar, quién sabe qué me van a hacer (...) Y fijate que en todo el tiempo que yo llevo acá, nunca me ha pasado nada, gracias a Dios, ni a ninguno de mi familia, ni nada. Yo debo a eso, veo que de pronto porque ya lo conocen a uno (...) tú ves que los ladrones de acá no se meten con la gente de acá. Es más, yo pienso que ni siquiera roban acá, dentro del barrio. Ellos van a robar a otros sitios, si a nosotros acá nos roban no es gente del barrio”.<sup>12</sup>

Sin embargo, la realidad de la calle en el barrio es que hay que sobrevivir bajo las leyes de la calle, aplicables, creo, a cualquier espacio público de cualquier ciudad del país, reglas, además, conocidas por el común de la gente. Salcedo (2010) identifica principalmente dos: “no dar papaya”<sup>13</sup> y la ley del silencio (también conocida como “coma callado”, no decir más de lo que uno debe decir; así sepa cosas, algunas no se deben decir), pero también aplican otras como “el más grande me pega” (que

12 Además la gente del barrio no parece estar muy dispuesta a dejarse robar fácilmente. Hace pocos días, un ladrón intento “chalequearle” el celular a una prostituta y ella al darse cuenta salió detrás de él a perseguirlo, gritándole: “!a robar a tu puta madre, pirobo!”.

13 “No dar papaya emerge como regulación social informal atravesado por las fabulaciones y los rumores sobre la peligrosidad y el carácter contaminante de los otros, obligando a usuarios, residentes y trabajadores a desplegar complejas habilidades performativas de protección”. (Salcedo, 2010: 131).



aplica tanto para adultos como para los niños), “el que la hace la paga<sup>14</sup>”, “el vivo vive del bobo<sup>15</sup>”. La performatividad del espacio social del barrio, “aparentar”, tener la actitud para andar en la calle, aprender las técnicas corporales y de movimiento necesarias para defenderse y no ser víctima del crimen son, al parecer, claves para sobrevivir a la realidad de la calle del Santa Fe. También el hecho de las personas caminar rápido, no mirar a los ojos a las personas “sospechosas” (que pueden ser indigentes, ladrones, prostitutas o travestis), es un intento de evitar la profanación de la divinidad moderna, el “yo”: si vos me mirás mal, estás entrando en mi territorio sagrado. Esto también nos habla de la cultura machista que impera en la mentalidad de la mayoría de la población (tanto femenina como mas-

- 14 Situaciones verdaderamente escalofrantes se viven, no cotidianamente pero sí con cierta recurrencia en el barrio, pero que no son al azar, sino muy probablemente retaliaciones por problemas anteriores de los involucrados en los conflictos físicos y verbales que se han documentado por observación personal y por referencia de otros habitantes del barrio: “Yo me acuerdo una vez empezando el año, el 2010 era el primero de enero del 2010, algo así como las 12 y diez minutos del primero de enero y pasó un cucho así, como la calle, y venían unos pelados, peladitos, ahí persiguiéndolo y empezaron a cascarlo y que ¡tran! La bulla, algarabía, patadas, puños y de repente una nenita que estaba ahí, de gorra pero una nenita, se le fue al cucho, guevón, y le pegó, no sé, como unos seis puntazos en la espalda, marica. Y el cucho como ¡aaahh!, se paró y como ahí como que se paró, pateó y se soltó y por ahí se fue, guevón, gritándoles. Yo no sé con qué pulmones les gritaba, marica ( ) por ahí debió haber quedado tirado ese cucho, por ahí a las dos cuerdas arriba debió haber quedado tirado fijo con todos esos vainazos en la espalda” (Entrevista Efraín).
- 15 En el trabajo con los niños que he venido realizando durante todo el semestre, tema que será mayormente desarrollado en el apartado dedicado a la experiencia de la niñez del barrio, han ocurrido situaciones que sustentan esta máxima. En una ocasión, estábamos haciendo un mosaico en el parque de la carrera 17 con calle 22 y unos niños (de los más pequeños, alrededor de seis años) se encontraron unos documentos que estaban tirados en el parque (muy probablemente habían robado la billetera a varias personas y los rateros botaron los documentos ahí). Después, una niña más grande (de alrededor de diez años) me pidió el celular y unos minutos después me contó que era para llamar a los dueños de los documentos y que les había pedido diez mil pesos como recompensa por devolvérselos. En ese momento me los mostró; los tenía escondidos dentro de su lycra rosada. Yo le dije que eso se llamaba extorsión; ella me dijo que “todo bien”, que ella me daba la mitad de la recompensa.

culina) de nuestro país y de igual manera se relaciona con la idea antes expresada de “el grande me pega”.

El cuadro de la ilegalidad cotidiana del barrio se completa con el ámbito de la venta y consumo de sustancias psicoactivas: “La marihuana... sí, eso uno sale y siente el olor. Además que uno sabe que hay varias casas que venden como si nada, como Pedro por su casa” (*Entrevista Sandra*). Como ya se mencionó anteriormente, el consumo de esta droga (pero también de coca y bazuco) en la calle es bastante normalizado. De igual modo, algunas prostitutas y personas que se encuentran paradas a lo largo de las carreras que cruzan la calle 22 y sus calles paralelas y carreras perpendiculares venden drogas, aunque las “ollas” (lugares de expendio de estas sustancias) grandes se ubican en su mayoría después de la calle 19 (hacia el sur), en el barrio de invasión recientemente legalizado “La Favorita”:

O sea, ¿cuánta droga vende ahí en esa cuadra?... ¿Cuántas ollas hay ahí en esa cuadra? Nada más toda esa cuadra es como toda una sola olla, ¿si ha pillado? (*Se refiere a una cuadra antes de la calle 19-hacia al sur, -debajo de la Caracas*). Todas esas casas, esas casas son casas de invasión, pues es lo que yo creo, porque cuando llega “la tomba” ¿qué hacen? Echar ladrillo ahí en las puertas y las ventanas para que no se metan. Ahí no pagan arriendo, eso son casas que se tomaron (...) pero en este momento, esas casas sí tienen un dueño. O sea, esa gente puede que no pague arriendo ni nada, pero es lo que le digo... llegan los “tombos” a una casa y taponan todo con ladrillo y cemento y a la vuelta de la esquina abren una olla al día siguiente, ¿si me entiende? (*Entrevista Efraín*).

Estas casas están abandonadas, al menos por sus propietarios originales, muy probablemente por las causas expuestas en la breve reseña histórico-espacial del barrio, esbozada líneas atrás. Estas casas, así sus dueños no quieran vivir ahí, tampoco pueden ser vendidas a otros, pues nadie va a querer vivir en medio de un ambiente deteriorado como el de esta cuadra, dedicada casi en su totalidad a la venta de drogas; en algunas “ollas” hay organizados sistemas de vigilancia y aviso a través de *walkie-talkies*, y en otros, una evidente complicidad de la policía, que se hace “la de la vista gorda”, en determinadas ocasiones y con determinadas personas. Así mismo, se registran otros casos de “invasiones” de propiedades

desocupadas en algunas casas a lo largo de la calle 22, donde se han aumentado pisos con tejas de zinc y tablas de madera como paredes.

## Otras vivencias del espacio público: los chicos y las chicas del barrio

La experiencia de trabajar como voluntario<sup>16</sup> en el programa “Patos al agua”, perteneciente a la Fundación “Rescate” y orientado hacia la recreación de niños y niñas habitantes del barrio los días sábado en la mañana, ha sido enormemente enriquecedora, en la medida en que me ha permitido conocer cómo viven la cotidianidad del barrio los niños y niñas que viven en él; voces que, por lo general, son poco tenidas en cuenta a la hora de describir/caracterizar determinadas relaciones sociales- hechos sociales. Además de esto, también es una oportunidad interesante de poder crear alternativas de actividades y espacios que se salgan de la cotidianidad que viven los niños (así los chicos quieren todo el tiempo jugar fútbol), presentando talleres de títeres, murales, dibujos a partir de cuentos, tarjetas con diferentes técnicas de pintura, entre otras acciones. De igual manera también es una posibilidad de intervenir los espacios públicos del barrio, haciendo murales y mosaicos en paredes, en el piso, mostrando a las demás personas del barrio que se pueden hacer actividades colectivas en estos espacios<sup>17</sup>.

16 Todos los voluntarios son jóvenes, la mayoría hombres (apenas dos mujeres frente a siete hombres), pero el único de los voluntarios que vive en el barrio soy yo, así que los chicos se divierten mucho encontrándose al “profe Mateo” comprando el chocolate para la comida o los huevos del desayuno. Por otro lado, los voluntarios damos una cuota, valga la redundancia, “voluntaria”, para comprar un refrigerio para los chicos y chicas que asisten al taller (que generalmente consiste en leche y panes). El refrigerio es importantísimo en el taller: la comida funciona como garante (o al menos como “mejoradora”) de la comunicación con los chicos; si no hay refrigerio los chicos se molestan, no se concentran, están todo el tiempo pendientes y preguntando de cuándo va a ser el momento del “desayuno”. Muchos van al taller sin desayunar, esperando al refrigerio.

17 Sobre esto también es importante decir que, a pesar de los esfuerzos por intervenir espacios públicos, como por ejemplo con la construcción de un mosaico

Son alrededor de veinte a veinticinco chicos y chicas que asisten cada sábado al taller, la gran mayoría de manera regular y la mayoría de ellos no tienen más de diez años. Varios van con sus hermanitos menores y son responsables de cuidar por ellos y sus cosas; además que la mayoría no tienen unas familias de tipo “tradicionales” (nucleares, papá-mamá-hijos, sino que algunos son hijos de la misma madre pero de diferente padre y otros dicen que “mi papá no existe”<sup>18</sup>. Les gusta el rap y reggaetón, algunos se visten con gorras y chaquetas propias del “outfit” de artistas famosos reggaetoneros y otros se representan a sí mismos en dibujos con imágenes relacionadas con estos estilos musicales<sup>19</sup>.

Chicos y chicas se tienen que enfrentar, cotidianamente, a la realidad del barrio. Como ya se mencionó anteriormente, se ven recurrentemente grupos de chicos andando sin adultos por las calles, creciendo también en la calle, pues en muchos casos sus madres (también padres travestis) trabajan hasta altas horas de la noche y duermen durante el día. Es interesante, por ejemplo, la relación de los niños y niñas con la ilegalidad y en particular con el consumo de drogas psicoactivas en los espacios públicos del barrio. Muchos de los chicos más grandes (alrededor de los diez años) que asisten al taller reconocen el olor de la mari-

---

en el parque de la carrera 17 con calle 22, el ambiente del barrio tiene una fuerza muy grande, que se “come” estos pequeños intentos; el mosaico que realizamos en el parque el día sábado por la mañana con pequeñas baldosas, el día domingo por la tarde ya había sido despegado, probablemente por indigentes (“chirris”) para revender los pedazos de baldosa o para mezclarlos con el “susto” (bazuco)

- 18 Igualmente se reportan casos de señoras que cuidan a hijos de varias mujeres que llegan al taller a llevar a los chicos juntos, probablemente mientras las madres de ellos trabajan o descansan de la noche de trabajo.
- 19 Carlos, uno de los chicos asistentes al taller, uno de los días, en un ejercicio que inicialmente se planteaba en que a partir de la lectura de un cuento corto cada niño dibujara la versión del cuento, y que terminó siendo una sesión de dibujo libre por parte de los niños que querían dibujar, dibujo a un niño (¿él mismo?) con una gorra grande (como de rapero/reggaetonero) y una cadena en el cuello (como de rapero/reggaetonero), sosteniendo en una mano una cruz católica (¿“bling bling” o catecismo?) y en la otra una pistola.

huana cuando se está quemando en un “bareto”; María José (una chica de once años que asiste al taller) dice, al pasar un hombre fumándose un porro frente a nosotros, “¡uy, pero se la va fumando biche”. Para el caso de la cocaína (“perico”), la historia que cuenta Leonardo (otro chico del taller de más o menos nueve años) es fascinante: me cuenta que vio a “una de las que estaba paradas en la esquina” (“¿Cuáles? ¿Las putas?” le pregunto y me responde asintiendo) que sacaba una bolsa llena de un polvo blanco del bolsillo y con una “patecabra” (navaja usada comúnmente para atracos –pero que también podría ser para defenderse–) sacó un poquito y se lo olió por la nariz, pero era “muy peligroso, porque ella no podía tocar ese polvito con los dedos, porque si lo tocaba o le tocaba la piel, el polvo la quemaba”; aunque Leonardo no tiene ni idea que ese “polvito” es cocaína, ni de los efectos que tiene sobre el cuerpo humano (aunque sí reconoce claramente qué es una “patecabra”), la historia es hermosa y a la vez desgarradora frente a cómo los chicos entienden las realidades que ven en las calles por las que transitan diariamente, cómo la realidad se entrecruza con la imaginación inherente a la etapa de la niñez, pero también cómo desde pequeños están enfrentados al mundo “real”, a la violencia visual del barrio, a la cotidianidad de la vida en la “Zona de Tolerancia”.

“Los residentes del sector temen que sus hijos e hijas se incorporen a las prácticas ilegales e inmorales de la zona: que las niñas se conviertan en prostitutas y que los niños entren en el mundo del ‘hampa y del consumo de drogas’. Es el miedo a que sus hijos o hijas se “tuerzan”, que se contaminen de las antípodas urbanas y no sigan las trayectorias de la ‘gente de bien’”. (Salcedo, 2010: 133). Esto también se hace evidente en los apartes de las entrevistas de Sandra y Manuela<sup>20</sup> presentados anteriormente donde dejan claro que, aunque ellas tengan que pasar por el “corazón de la zona de tolerancia”, desearían que sus hijos no tuvieran que presenciar las imágenes que se ven en esta zona del barrio, probablemente en la idea de que no vean para que no imiten las cosas que ven.

20 Habría que indagar qué piensan de los niños y niñas del barrio y su relación con el espacio público, las mujeres que ejercen el oficio de la prostitución.

Además Manuela también comenta esta situación, pero en relación con la indigencia y el consumo de drogas en espacios públicos, en especial de los dos parques del barrio, lugares en los que se encuentran algunos juegos infantiles y canchas de fútbol y baloncesto: “Yo los llevo (*a los niños*) al Parque Nacional y al Renacimiento. A los de acá no los llevo y te voy a explicar por qué. (...) ¿Cómo yo le explico a mi hijo que llegó un muchacho a fumar y yo qué le digo? Y otra cosa clave ahí es que ahí mantienen muchos indigentes”.

Maria Teresa Salcedo, en su artículo sobre los imaginarios de los espacios urbanos en Bogotá, plantea para el caso de migrantes a la capital, procesos de imitación y amoldamientos que se ingenian estos personajes para apropiarse del espacio extraño para ellos (la ciudad, Bogotá), enfrentarse a sus nuevas realidades: “La capacidad para entender y representar este lenguaje de prácticas y *onomatopoesis* nos es dada no por el ímpetu exclusivo de sobrevivir a los cambios a los que nos enfrenta lo urbano, sino por el de “transformarnos y comportarnos en y como los demás” para así entender qué es y cómo compartimos ese lenguaje comprometido sensualmente con la producción de una “segunda naturaleza” urbana, una calidad táctil que nos permite explorar diferencias mediante la imitación y la percepción de la imitación en otros cuerpos: se trata de una imitación de técnicas y disposiciones corporales que se llevan a cabo para habituar o familiarizarse con los espacios urbanos y, al mismo tiempo, para producir formas de uniformidad que representan expresiones de complacencia o rechazo con respecto a las crisis y a los cambios”. (Salcedo, 2003: 43-44). Esto, a mi modo de verlo, puede también pensarse como una manera de cómo los niños aprender a enfrentarse al mundo, bajo acciones de imitación-repetición de lo que ven en su contexto social cotidiano y de los adultos que aparecen como sus figuras –“modelos a seguir”–; la historia de Carlos y su dibujo y también la de los documentos y la chica que pedía recompensas por ellos, en un modelo inocente de extorsión telefónica (pero también el hecho de que en el taller los chicos tiren constantemente la basura a la calle), nos enfrentan a preguntarnos ¿cuáles son entonces las expectativas de vidas futuras de estos chicos y chicas?, ¿cuáles son las realidades que se viven en sus casas? Finalmente, cómo se construye, desde la infancia misma, la

personalidad y el carácter de las personas para enfrentarse ante la calle, ante el mundo, ante la vida real-normal de la gran mayoría de la población de este país.

Esto también se puede constatar en el juego la violencia, situación/imagen bastante común registrada en el trabajo etnográfico tanto en los espacios públicos del barrio como en la experiencia en el taller con los niños: tanto niños como adultos, “juegan” constantemente a performatizar actos violentos. Por ejemplo, los hombres adultos, sacan sus navajas y riéndose, “juegan” a amenazar a otro (que es “amigo” de él, está en el mismo “parche”), a “chuzarlo”; los niños en la calle se ven constantemente “jugando” a dispararse haciendo pistola con los dedos o con un plátano o con palos de madera, apuntan en sus miras imaginarias y disparan, también juegan a “ganarle al otro”, a ver quién tiene más fuerza para coger al otro y no dejarlo mover (otra vez “el más grande me pega”). En una ocasión, uno de los niños (de alrededor de cinco años) llegó al taller con un golpe en la cara y su hermano mayor dijo que había sido “el papá”; en otro caso, al haberse perdido un saco del hermanito menor (de unos cinco años) de uno de los chicos del taller (de alrededor de nueve años), éste, muy preocupado porque apareciera la prenda me dijo “no ve que si se pierde algo, a mí es el que me cascan”. Esto también se sustenta con apartes de una de las entrevistas realizadas:

Y hay mucho maltrato (lo dice categóricamente, muy seria),... porque uno ve en la calle a veces niños como golpeados, como con miedo... que las mamás llegan borrachas... y viven con ellos ahí en hoteles, donde también trabajan...” (Entrevista Sandra).<sup>21</sup>

21 Adicionalmente a esto, en el trato y la relación que he establecido con chicos y chicas del taller, para mí, es evidente la falta de afecto que tienen la mayoría de estos niños. Mi hermana, que va a cumplir diez años próximamente, no se deja abrazar o conversa con cualquier extraño que se le aparezca y le diga que es su profesor; estos chicos y chicas inmediatamente me conocieron, ya estaban queriendo abrazarme, que los cargara, que les hiciera cosquillas.

## Conclusiones preliminares

La intención inicial de este trabajo era caracterizar la construcción social del espacio público por parte de los habitantes del barrio Santa Fe, en un intento por probar si los estereotipos que se han construido sobre el barrio son más infundados que realidades concretas, a partir de la observación sistemática de este tipo de espacios en el barrio y de lo que la gente dice sobre sí mismos y sobre su experiencia como habitantes del barrio. La idea de incluir, tanto las versiones de los adultos como también la experiencia en el trabajo con los niños del barrio, estuvo pensada como una alternativa para presentar diferentes visiones de la realidad del espacio público del Santa Fe y de cómo en la realidad del barrio se presentan diferentes matices frente a situaciones concretas, dependiendo de las características socio-culturales específicas de las personas (género, tipo de trabajo, edad, etc).

La realidad que mostró el trabajo etnográfico, junto con las entrevistas y la metodología del mapa de observación y análisis del espacio del barrio fue verdaderamente cruda y no tan esperanzadora como se pretendía en algún momento del inicio del proyecto de investigación, en medio del recurrente idealismo hippie de la gran mayoría de los estudiantes de antropología. El barrio Santa Fe y su espacio público son escenarios de violencia, de ilegalidad, de marginalidad. Es como si hubieran concentrado en estas cuantas manzanas todo lo que Bogotá no quiere ser, lo que le produce miedo y asco, lo que no se permite ser en su intento de ser una ciudad moderna, “civilizada”; el tabú, el erotismo, la desnudez, el ruido, la suciedad, son elementos parte de la vida cotidiana de este barrio y de sus calles, que solo pueden expresarse sin pudores en estos espacios legalmente autorizados y constituidos. Estas realidades, que los demás no quieren vivir/no quieren ver (no quieren aceptar) son “toleradas” en el Santa Fe, son materializadas en este espacio.

La permisividad, con las drogas y con la prostitución, es normalizada en las calles del barrio, incluso por las entidades que están para controlar y castigar las infracciones en los comportamientos propios



–“ejemplares”– de los ciudadanos (como la policía). En un barrio donde en la tienda en que se vende abarrotes también se vende “cueros” (papeles para armar los “baretos”), cabe preguntarse, ¿realmente hasta dónde la permisividad legalizada no incide en la vulneración de las libertades y creencias de otros (como los habitantes de mayor edad del barrio, que han vivido en el barrio durante casi toda su vida, como Humberto)? De acuerdo a los datos recogidos, la mayoría de los entrevistados manifestaron su reticencia a caminar (o a que sus hijos caminen) por el “corazón de la zona de tolerancia”, lugar del barrio con probablemente el mayor impacto visual en cuanto a cuestiones como la desnudez, la presencia de personas en estado de embriaguez o bajo los efectos de sustancias psicoactivas, entre otras.

También se hace evidente que los espacios que no están cercanos a las vías de transporte y movilidad vehicular masiva principales (como la Caracas, la 19 o la calle 22) o al “corazón de la zona de tolerancia” se encuentran mayormente deteriorados y abandonados en cuanto a mantenimiento de la malla vial y conservación y limpieza de andenes y fachadas. Esto, como se insinuó previamente, está relacionado con una serie de políticas públicas que propenden por la renovación urbana y la modernización de la ciudad, pero sólo en sus partes visibles, en las que van a salir en las postales para promocionar el turismo en la ciudad alrededor del mundo; los interiores de los barrios (como el Santa Fe) son olvidados, invisibilizados, pues no sirven a las lógicas de mercado, no importan<sup>22</sup>.

22 Los proyectos de renovación urbana, como se mencionó anteriormente, también están actuando en otras ciudades del país. En Cali, con la introducción del sistema de transporte masivo MIO (Masivo Integrado de Occidente), amarrado junto a los planes de “Megaobras” de la actual alcaldía, se ha puesto en marcha un ambicioso proyecto de “recuperación” del centro de la ciudad, en el cual se piensa demoler un barrio completo, El Calvario, conocido por sus bodegas de reciclaje y altos niveles de indigencia y deterioro físico, para construir oficinas de la fiscalía y edificios de carácter comercial (experiencia que se puede relacionar con el proceso de El Cartucho en Bogotá, analizado en Salcedo 2010). El trabajo de grado de antropología para la Universidad Icesi de Cali de Lorena Marín (2011),

Todas estas situaciones se entrelazan y relacionan en los imaginario de los habitantes de Bogotá que no viven en el barrio, pero también sustentadas y legitimadas en la pragmática de la legislación de políticas públicas, articulando, casi que en una relación causal, los conceptos de inseguridad-violencia-prostitución-drogas-deterioro urbanístico; la construcción casi demoniaca de la alteridad urbana, del otro ciudadano, una “otredad perversa y criminal” como la llama Salcedo (2010), el cual se encuentra ubicado en el centro, en la calle, en la liminalidad. Por su parte, para los habitantes del barrio, estas relaciones causales son las que impiden progresar al barrio en sí mismo. El espacio del barrio Santa Fe se construye prácticamente como el patio trasero del centro histórico de Bogotá, centro que sí es de mostrar, donde la regulación de los comportamientos prohibidos está más acentuada, en la medida en que es una zona turística; el Santa Fe es el centro perverso, oscuro, no deseable, el hogar de monstruos urbanos, de otros desconocidos a los que tememos.

Finalmente, la experiencia con los niños y la necesidad de incluirlos en este trabajo es vista como una oportunidad para interceder en la oscura realidad que presenta el barrio. En la idea de que los sujetos se construyen desde niños en su capacidad y maneras de enfrentarse al mundo se trata de mostrar otros caminos posibles, otras formas de actuar y responder ante las situaciones de la vida que, en ocasiones, como en la de este barrio, se presentan de una manera cruda y sin restricciones. La posibilidad que presentan los niños como personajes un poco menos sujetos a las normas sociales, en su manera de caminar despreocupadamente por las calles del barrio o de acomodar y relatar las historias de la calle, en sus propios términos, también son ventanas interesantes para pensar en formas diferentes de contar discursos contra-hegemónicos sobre la realidad y la apropiación del espacio en el barrio. Las voces de la niñez hablan muy fuerte en este barrio, así los adultos (tanto del barrio, como los de afuera) no se preocupen mucho por oírlas o hacer eco de las mismas; la labor antropológica, al menos como yo la veo, es tratar de

---

trata este tema de renovación urbana en el contexto caleño, como una crítica frente al proyecto “Ciudad Paraíso”, impulsado por la alcaldía de la ciudad.

evidenciar y poner a dialogar esos discursos que son poco visibilizados, recuperar lo valioso de ellos, construir a partir de la diferencia, de la posibilidad de la otredad.

## Bibliografía

Delgado, Manuel

- 2003 “Naturalismo y realismo en etnografía urbana: cuestiones metodológicas para una antropología de las calles”, en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 39, Ene-Dic 2003, Bogotá: ICANH.

Salcedo, Andrés

- 2010 “Caras y contracaras de la ilegalidad en la ciudad de Bogotá”, en *Revista Tempo Social*, Sao Paulo: Ed. USP.

Salcedo, María Teresa

- 2003 “Fisionomías de lo público y lo privado en Bogotá: identidad y percepción en espacios urbanos”, en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 39, Ene-Dic 2003, Bogotá: ICANH.

# **ANTROPOLOGÍA VISUAL**

David Isaac Blaz Sialer, Mateo Pazos Cárdenas



## “Dicho y Hecho”. La imagen del Pirobo

---

Ana María Carrascal  
Colombia

Cómo duele cuando te das cuenta que las cosas no son como las veías... cuando piensas que todo está bien en la vida... cuando escuchas de otros sus historias... y tú dices, a mí no me va a pasar. De la noche a la mañana te levantas sin saber lo que ese día va a pasar y en unos segundos la vida cambió a un mundo diferente, lleno de mentiras, lleno de tristezas, algo que dirías ¡Por favor, alguien que me despierte de este sueño! Pasan los segundos, los minutos, las horas, el día y... ¡NO! no es un sueño, es la realidad, es un mundo nuevo. Un mundo nuevo que nunca imaginaste, que nunca esperaste vivir. Un mundo no sé... al cual te ves como un niño perdido porque no sabes para donde ir, porque no sabes lo que va a pasar, porque no sabes lo que el mundo tendrá ahí...

Así surge este proyecto, en un momento difícil de mi vida en el que la memoria trae a mi mente cuerpos, recuerdos y ausencias; pero sobre todo la imagen de un pirobo que me cambió la vida. Tal vez lo anterior parezca una manera descabellada de empezar este ensayo etnográfico, pero lo cierto es que esta asociación me ofreció posibilidades para pensar el momento en el que el hombre tuvo por primera vez la idea de que podía imponer su interés al de otro hombre o al de otros hombres. Esta es mi forma de traer la vida a la academia, de poner en diálogo la memoria, las experiencias del presente y las representaciones del día a día de alguien normal como yo y como otros tantos. Si bien la pretensión de este trabajo es partir de anécdotas y experiencias de vida,

lo que propongo es generar una lectura distinta a partir de los rastros de vida de la impronta que deja ser un pirobo en Colombia.

## **Tema del documental**

El tema del documental tiene como base entender el valor político de nuestra acción, en este caso de ciertas acciones que nos hacen decir ¡DEJE DE SER TAN PIROBO! Una palabra que nace en las calles, que determina un tipo de acción social, cuya característica es una intencionalidad de los sujetos que la usamos y a quienes se les dice. Si bien esta palabra no existe en el diccionario, lo que anhelo es generar conocimiento a partir de lo que la gente recuerde, de las experiencias de vida, de lo que la gente cuente y de lo que la gente haga. El interés parte de conocer las relaciones entre esta palabra violenta y la cultura, cultura vista desde la perspectiva de un sistema de representaciones, esas formas aprendidas que le dan sentido al mundo con arreglo a lo que cada quién conoce y vive. En este caso Bogotá y Medellín, dos contextos que hablan cada uno desde sus reglas de juego.

## **Unidad de análisis**

La unidad de análisis está enmarcada en unidades particulares que se irán interrelacionando como la memoria, los recuerdos, las acciones, la experiencia, los sentimientos y la emoción. En esta medida, es preciso no dejar de lado los diferentes contextos sociales y políticos en el que se desarrollen las realidades de aquellos que le darán voz al pirobo.

## **Tratamiento visual y sonoro**

Estará encaminado a indagar por medio de las imágenes y sonidos los diferentes contextos a los cuales me aproximé en búsqueda de la acción social del pirobo, esa acción social determinada que se reflejará

en la representación del colectivo. Para ello elaboré una matriz de premisas que darán cuenta del desarrollo del documental.

## De la mano de Dios en la ciudad del Diablo

Un rompecabezas... en eso pensé al comenzar este tema. Un rompecabezas que pueda armarse desde la memoria diluida en incontables voces, que dan cuenta cómo el otro, afecta mi historia de vida. Hablar de esto es hablar de una micro política, de una geopolítica del territorio. De “realidades” que muchas veces parecen más un juego, que como todo juego tiene sus reglas, ningunas más válidas que otras, simplemente son reglas. Y, con eso, toca empezar a jugar.

Mi pretensión es hacer visible ese sistema de pensamiento que rodea la idea del pirobo, develar la lógica del intercambio social que se da a partir de lo que se articula tras cada rostro, tras su memoria. Darle sentido a eso que dice la gente y descifrar su valor político.

## 9 de Mayo, Medellín (Colombia). Comuna 3 Barrio Manrique

Pienso en Medellín, una ciudad que no conocía, pero que había escuchado mucho hablar de ella. Me lanzo a explorar las sombras de una ciudad, a caminar entre sus fronteras invisibles en búsqueda de esa representación del pirobo y a conocer su contexto.

“El fercho” llama al “Propio” para que nos dejen hablar con la gente. Nos dan permiso de grabar ciertas cosas “*Nada de direcciones, ni letreros, nada de caras*”. Podemos hablar con algunos jíbaros y pillos, pasamos de una esquina a otra, se siente el azare<sup>1</sup> del momento. Pareciera que el tiempo corriera más rápido de lo normal, allí se debe estar todo el tiempo en la juega. El jíbaro que estaba en la esquina no nos deja ni siquiera grabarle la voz, “*¡No, yo por aquí estoy caliente, tengo orden*

---

1 Azare, esta es una de las palabras del “Parlache”.



*de captura!*” Mientras habla, mira todo su alrededor rápidamente, cada moto que sube, la gente que transita por ahí. En ese momento pasa el carro de los propios, él se come la uña del dedo índice. “Mejor yo les consigo a otro parcero pa’ que le hagan la entrevista ¿sí?, pero mejor en una casa...”.

—¡*Monita, usted no sabe en dónde está metida... Esta es ¡la propia calentura!*

Sí, quizá no sabía que tantas cosas se movían en esas fronteras invisibles, la *parché* en esos sitios buscando lo que la gente me decía que era un pirobo... entre pillos, sicarios y jíbaros de la ciudad de *Metrallo*, como le dicen; empiezo a ver que la fuerza cultural de las emociones nos ubica en un lugar microscópico, porque lo único que un pirobo no puede ocultar son sus sentimientos. Entonces me fijo en gestos, miradas, maneras de ser, en el comportamiento retador, frentero... Todo eso me hace pensar en lo que ellos dicen con sus gustos, en lo que quieren expresar con las pintas, los *pisos* (tenis), sus peinados. Y trato de reconstruir todo lo que la gente me cuenta y miro alrededor: las gentes en sus casas deificadas por el deseo de salir adelante, la hibridación entre lo perdido, el desarraigo de un paisaje fragmentado que se entremezcla entre el mal vivir y el *Lacoste*, todo ello resignifica ese espacio, la morfología del vivir, su vivir.

Cuando se está arriba, allá en la comuna del barrio Manrique, hay algo que atraviesa y transforma el ambiente, la gente, la *parcha* y a pesar de la “calentura” del sitio, el ser firme paga, el tener palabra, el saber que el otro no lo va a vender. Se ha formado un vínculo tan estrecho que el otro pone la vida en juego por el Caravana (amigo).

¿Qué quién es un pirobo? Jajajja ¿De dónde son ustedes? Pirobo el que nos vende, pirobo el que mató al caravana, nadie olvida, eso lo sé... Mira al piso, y un silencio que invade el sitio. “Si la debemos nos la cobran, así de sencillo...”. Pero pues Pirobo también es el cacorro ¿no? En el lenguaje de la liendra jajajaj; el mancito que le gusta que le den por la tapa ¿sí me entiende? El pillo ya cansado de comer vagina y cucaracha al ciento por ciento, ya empezaba a buscar otras cosas ¿cier-

to?, entonces ya buscaban a los maricas, a los travestis, pues gente que se empieza a cansar de eso y buscan travestis todos esos personajes así que empezaron con la moda de las tetas y culos grandes, eso era de las plitudas modelos y de los maricas. Lo que yo conozco es que el pirobo es el que se los come a ellos, es el que se come a los maricas. Llegaban los pillos, los bandidos pues manes que se creían los malos, los matones, pero pues también les gustaba eso... comerse un marica, pues se complacían con esa gente...

Si pretendo entrar en la lógica de las representaciones, debo primero partir en conocer la “realidad”... la mía, la del otro. En este caso la realidad será el contexto, los diferentes puntos de vista, las diferentes posiciones; tanto del que la vive, como del que la ve desde afuera. Trato de descifrar esas sensaciones que son difíciles de domesticar, es un problema espacio-temporal sujeto a las redes de los significados ya que nos han enseñado a ver el mundo de ciertas formas.

¿Entregarse uno? ¡no! a mí que me atrapen... el parche de los desierto, de ahí pa’ abajo son otro parche. Se mantenían en guerra... es una cuadra no mas la frontera imaginaria. Los de la otra cuadra no pueden bajar ni nosotros subir, porque hay muchos combos; hay combos de 20 o 30 hasta 50. Eso se da porque hay un confrontamiento entre el ala de Sebastián y el otro. Cómo le digo yo a usted... son como jefes, pero los verdaderos jefes, son altos cargos políticos pues los jefes, jefes!

Pero ellos son los que se dan a conocer a la opinión pública, mejor dicho para la opinión pública, ellos son los causantes de todas estas guerras, pero pues no es así... hay gente más poderosa que está detrás de todo. Como que todos los que están abajo, son los que están militarmente, son los que meten el culo... Medellín se da para acaparar todo, por eso es la guerra, la delincuencia de acá es organizada. Por aquí hay un personaje, el que manda todo esto ese man diario, diario, en puras plazas de vicio, puede estar recibiendo cinco millones de pesos diarios. Esa es la ganancia de ellos ¿imagine? ¡Se hace matar hasta el hijueputa!, estamos hablando de solo este territorio... Entonces al otro que se quiere quedar con la plaza, hay que ir a matar a ese pirobo, ese nos quiere venir a atarbaniar...

Pensar de manera coherente a estas reglas de juego es pensar la lógica de la esquina, de la calle. El tiempo que allí se vive pasa lento, pero se vive en un continuo azare, es muy ambiguo. El uso social del espacio habla de relaciones de poder, del valor político de su acción. Acaparar la esquina, privatizar la noche. Son lugares con significado especial, que dan cabida al lenguaje urbano que nace como jerga, donde los sectores marginales o populares se sienten señalados por esa falta de oportunidades desde lo económico y educativo y crean una forma de expresión que solo se entiende en su comunidad, en su contexto. A estas expresiones se les llama el parlache, allí aparecen infinidad de palabras que surgen de la cantidad de historias de desplazados por la violencia. Como el juego del “al vesre”, hablarlo todo al revés. La creatividad que tiene el joven de la comuna parchado en una esquina para hablar de lo suyo, del sistema, de lo político, de lo social. Pirobo es el que viene de piropiar, se empieza a sesgar y tiene una connotación sexual desde la maldad, desde el engaño, el que no va por el camino correcto, el que tiene una infracción en la vida, el que se tuerce.

Empezamos a tener un personaje tipo: por la forma de vestir, por la forma de hablar. Algo importante es que no solo estamos hablando del lenguaje oral y escrito. Es todo aquello que está relacionado a través de signos, de señas. Si miras un punto rojo en una esquina sabes que ahí pasa algo y te ubicas en fronteras imaginarias; el lenguaje corporal, la mirada y, sobre todo el gesto, es lo que ubico en una situación completa: son los códigos que se mueven. La pinta chimba, la más costosa, la más llamativa, la de más colores. Fuera de eso hay un contexto religioso; el escapulario en el pie para la buena corrida, en el brazo para el buen tiro y el escapulario en el pecho es un parcero muerto en batalla. “Vos vas siempre con un parcero a hacer las vueltas, a hacer los cascados. Al parcero tuyo lo matan entonces en el velorio el cacique, el man, el propio, le quita el escapulario al man y te lo entrega a vos y no es de chimba, de bacano, de parce se me murió ¡no! Es para que vaya a quebrar al man que le quebró al parcero suyo sino le quebramos el culo aquí...”. Cada escapulario es como un muerto, como las insignias del ejército nacional. Esas insignias del escapulario es el camino dual de lo santo a lo profano.

Todas estas interpretaciones que hablan de acontecimientos, sirven como punto de referencia para las significaciones, simbolismos y representaciones del colectivo. En este sentido a la manera de E. H. Gombrich en *Meditaciones sobre un caballo de juguete* las representaciones tratan de explorar las relaciones entre la creación de imágenes y la mente “claro que cualquier imagen será de algún modo sintomática respecto de quién la produce, pero pensar en ella como una fotografía de una realidad preexistente es malentender todo el proceso de la producción de imágenes”. Para Gombrich la representación no está amarrada a la imitación de la realidad. “Una imagen, en este sentido biológico, no es una imitación de la forma externa de un objeto, sino una imitación de ciertos aspectos privilegiados”. La persistencia para desarrollar este tema está determinada a partir de lo que la gente me dice y me cuenta de lo que significa ser un pirobo. A continuación daré algunos de los significados de esta palabra en distintas ciudades de Colombia. Dice Noelia (fuente que, según dice, tiene un amigo pirobo) que la palabra “pirobo” se utiliza en la ciudad de Cali para referirse a quienes –por su posición o frustración económica– destilan de su personalidad un desagradable hedor a pseudoburguesía. Un hijo de papi y mami (alguien que tiene plata) el típico gomelito que no tiene preocupación de nada. Se utiliza para nombrar a aquellas personas que inspiran desprecio. “Fulano es un pirobo” o “no le haga caso a ese pirobo” son frases en las que se puede observar fácilmente el empleo de la palabra en cuestión. “Deje de andar de pirobo con ese celular que se lo van a robar”.

En Bogotá “pirobo” es enemigo o mala gente en ñero<sup>2</sup> es sinónimo de langarria, garbimba, lumpen piltrafa, trafuga, coscorria, boleta, aragan y viruña. Dícese de aquel sujeto o tipa que no le importa nada arrasar con lo que sea, es el nuevo concepto de lo maquiavélico.

Dícese de aquel sujeto poseedor de un paladar exquisito para la mañesada, lo boleta, lo pichurria y lo ñero, y encuentra un placer casi morboso jactándose de ello con sus amigos, conocidos o cercanos.

---

2 Ñero: En Colombia se le asocia al pandillero, malandro, de malas costumbres.

Yo pienso que pirobo es, y daré mi propia definición, pues es como creo que lo entienden muchos, y como lo entiendo yo, es la persona que es mala porque sí, malvada gratuita y hasta inocentemente. Es aquella persona que tiene talento innato para el mal y que aparte de eso es boleta; es decir, tiene un gran gusto para el mal gusto... ¡creo que todos tenemos algo de pirobos!

PIROBO: dicese a las personas que son fáciles de entablar una conversación con propósito de ligamento sexual; más aceptado en mujeres (piroba) o pirobaza.

En Bucaramanga es la persona que aparenta ser de un estrato social mayor y por ende trata de imitar la vestimenta y el comportamiento.

Aquí los pirobos se reconocen por tutear mal (generalmente no se tutea entre iguales), además de ingresar palabras ñeras en su lenguaje (ej: vamos a esa party, se ve que va estar una chimba parce).

El pirobo está presente en todo grupo social o tribu urbana, desde el electrohousero que se *traba* con rivotril, hasta el que se entuba los pantalones con ganchos para pañal.

En todos los casos, sea cual sea su contexto, el pirobo va más allá de una imagen; aunque indiscutiblemente se le ligue a una persona de la calle, ñera, estafalaria y que parezca homosexual. En cualquier contexto, el pirobo tiene una actitud social determinada: estar al otro lado del límite, fuera de contexto, aquel que está alejado de todo lo normalmente aceptado en la sociedad. Hablar de un contexto determinado es hablar de relaciones sociales, y donde hay relaciones sociales hay intercambio. Intercambios que muestran diferentes niveles de la vida que muchas veces nos golpea y nos expone, esto habla de la sociedad en la que estamos inmersos. Quizá para muchos académicos esto no tenga relevancia, pero cómo no prestarle atención a los recuerdos, cómo no hacer un alto y escuchar eso que se dice la gente y, sobre todo, cómo representa eso que dejó huellas en su vivir. Cómo no entender todo aquello que se articula tras cada rostro, tras cada memoria. Todos

estos personajes son el marco de un lugar, de una Colombia que se resignifica en las calles, en que hablar como el otro afecta su historia de vida, y que se condensan en una palabra. Palabra que no existe en el diccionario pero sí en las mentes de muchas personas. Esto tiene una connotación muy fuerte, porque la realidad no da espera. Por ello creí importante traer el nivel de las representaciones colectivas, un tema que no se ha tratado mucho ya es que es complicado de trabajar. Espero hacer visible con este pequeño acercamiento a otro nivel de la sociedad ya que todo esto también habla de lo que somos. Tanto que muchas veces hemos tenido que silenciar la mirada. “*Mira, oye y calla*” Por eso entre pirobos las cosas más profundas se dicen con los ojos. Eso me hace reflexionar ¿qué clase de pensamiento estamos reproduciendo? Cuando una despedida desafiante es ¡*Suerte pues Pirobo!* Después de escuchar que aquí en Colombia comprar un muerto es muy fácil y mandarlo a hacer también. En este sentido el pirobo se va desdibujando, porque una cosa es sentir dentro de la piel y otra es piel afuera. La máscara que usted construye y otros refuerzan.

Y pienso que tengo que escribir esta historia, porque recordar es narrar. Cuando no se está en ese sitio, cuando piensas mucho tiempo en algo, cuando te pierdes en recuerdos, en imágenes, aunque borrosas, todo esto representa un sentimiento, y pienso que esta es una modalidad de memoria, una actitud frente a la vida determinada por el contexto. El pirobo es realmente emergente. Surge de un encuentro creado desde otro limitado. Esas son las paradojas de la vida: hay continuidades y discontinuidades. La realidad se construye como reflejo y espejo.

## Biografía

García Suarez, Carlos Iván

1999 “Los ‘Pirobos’ Nómadas en el mercado del deseo”. Colombia.

## Anexo 1

Las siguientes son algunas expresiones del parlache, aunque como lenguaje popular es cambiante. Una palabra además puede cambiar de

sentido a través del tiempo. No todas han logrado salir de los arrabales de Medellín:

A la lata (denota cantidad o rapidez, bastante, a toda prisa)

A lo bien (correctamente; a decir verdad)

Abrirse (irse ya)

Achantado (avergonzado; triste)

Alzado o asado (altanero, busacapeitos)

Armar videos (mentir, crear historias)

Arrugarse (acobardarse, estar de mal genio)

Avión (persona lista y si completa con “vuela con los motores apagados” es que se supera)

Bacán (buena persona)

Bacinilla (aparato que está en muy malas condiciones)

Bajar de (robar, arrebatar por la fuerza: ‘Me bajaron del anillo en el colegio’)

Banderiar (prestar vigilancia a algo, llamar mucho la atención)

Bandida (mujer que sale con cualquiera)

Bareto (cigarrillo de marihuana)

Bizcocho (hombre o mujer atractiva)

Botar o hablar caspa (hablar bobadas)

Breve (fácil)

Cacho (cigarrillo; tabaco de envolver; canuto de marihuana)

Cacorro (gay activo o dominante)

Calentura (lugar peligroso o situación riesgosa)

Camellar (trabajar)

Camello (empleo)

Canero (presidiario o expresidiario)

Carreta (palabrería, verborrea)

Carretudo (hablador)

Cascar (dar una paliza)

Catana (mujer pasada de años)

Chichipato (de poco valor, mediocre)

Chimba (coño u órgano femenino; denota varias cosas, como algo agradable: “Esta una chimba”, como insulto o desprecio: “Me vale chimba”, dirección de escape en situaciones de peligro ó forma de quitarse a alguien: “vayase pa’ la chimba”, ‘la chimba!’-de ninguna manera!)

Chimbiar (molestar, fastidiar)

Chimbita (mujer joven y muy bonita)

Chimbo (pene; mala persona)

Chontarse (asombrarse)  
Chupar piña (besuquearse)  
Chupetearse (besuquerase)  
Chuzo (local pobre y pequeño)  
Codo (que no gasta dinero, que no presta dinero)  
Colgar (asaltar o atracar, sobre todo a mano armada)  
Cruce, cruzado (negocio; favor especial)  
Cucha/o (Papá o mamá, profesor o persona mayor al que lo dice)  
Cuchita/to (abuela/o)  
Dar tren de bala (ametrallar, disparar)  
Echar los perros (cortejar, insinuársele a alguien)  
Embarrarla, hacer una embarrada (cometer un error, aunque también se refiere a alguien que ha hecho una proeza: 'Ese man es la embarrada')  
Emputarse (enfadarse)  
En bombas (de prisa, rápido)  
Encaletar (esconder en un sitio seguro, empacar en un sitio oculto)  
Encholao (entrometido)  
Estar luquiao (tener dinero)  
Estar paila (esta de mala suerte)  
Faltón (traidor, incumplido)  
Fierro (arma de fuego)  
Filo (hambre)  
Flecha (sujeto, sobre todo uno que presta un servicio, una asesoría o sirve de contacto)  
Gallada (peña, grupo de gente, sobre todo grupo de amigos)  
Gallo (tarea o trabajo difícil)  
Gamín (persona indigente, sobre todo niño indigente)  
Gonorrea (persona que no cae bien)  
Hinchaputridaperra (situación o cosa muy difícil)  
Ligar (dar dinero, bien sea como propina o limosna)  
Llevar del bulto (irle mal a alguien/algo, llevarse la peor parte)  
Luca (mil pesos)  
Man (hombre)  
Maricón (aumentativo de marica)  
Metiche (entrometido)  
Miti-miti (a partes iguales, 50/50)  
Muñeco (alguien que ha sido asesinado, muerto)  
Nea, valija, minga (grupos de gaminas que usan el parlache)  
No comer de (no tragarse, creerse o intimidarse ante algo: 'Ese no come ni de plata, ni de fierro, ni de nada')



Nonas (negativo)  
Pajarilla (una posible mentira)  
Paquete (millón de pesos)  
Parcero, parce (amigazo, amigo bueno o íntimo)  
Parche (1. grupo de amigos en un lugar, 2. sitio de reunión de amigos 3. pareja ocasional)  
Pecueca (olor de pies: Huele a pecueca; cosa sin valor: 'Eso es mucha pecueca')  
Pelado/a (muchacho, muchacha, joven)  
Peluda (difícil)  
Perder el año (morirse, terminar algo definitivamente con alguien para mal)  
Perratiar (boicotear algún plan o programa, echar a perder)  
Perro (cualquier persona que se odia)  
Picao (pijo, fresita, presumido)  
Pichar (tener sexo)  
Pilas! (atención!)  
Piloso (despavilado, avispado)  
Pinguino (agente de tránsito)  
Pinta (sujeto, tipo)  
Pirrieles (calzado caro)  
Polla (muchacha, noviecita)  
Pollo (adolescente)  
Quedar sano (quedar inocente o no darse por enterado)  
Rancho (casa, hogar)  
Raquetiar (requisar, esculcar)  
Salir pa' pintura (estar listo)  
Sapo (soplón/metido)  
Sardina (jovencita -término pasado de moda)  
Sisas, Sika, Jei (afirmativo)  
Taladro (gay activo, cacorro)  
Teso (diestro, experto, fuerte)  
Tomba (la policía)  
Tombo, sapo ó aguacate (agente de policía)  
Torcerse (cambiar de opinión radicalmente, chivarse, traicionar)  
Torcido (trabajo sucio, acción pícaro )  
Tramar (gustar o convencer)  
Vientos o maletas (bien o mal?, forma de saludar),  
Visaje (hecho, acción u objeto determinado)  
Vuelta (negocio, tarea o trabajo)

# Voces de nuestro retorno. Análisis del uso de un documental colaborativo sobre las experiencias y memorias de retorno en las comunidades de Caño Amarillo y San Pedro en El Dorado, Meta

---

Diana Teresa Gutiérrez  
Colombia

## **Pensar la creación colaborativa de un documental para narrar las voces de las comunidades que retornan**

Mi trabajo se centró en la creación colaborativa de un documental con el propósito de narrar las experiencias y memorias de retorno desde el punto de vista de las comunidades campesinas de Caño Amarillo y San Pedro en El Dorado, Meta. Estas comunidades fueron desplazadas por grupos ilegales en el 2004 y recientemente, en el año 2010, la certificación del territorio desminado ha provocado el retorno de algunos habitantes a las veredas.

La decisión de realizar colaborativamente un documental nace como consecuencia de una búsqueda personal de acercarme a las problemáticas sociales que se viven en Colombia, pero narradas desde el punto de vista del actor que las vive. La información que se divulga y se conoce acerca de la problemática del retorno en Colombia generalmente es abordada desde un punto de vista estatal, institucional o académ-

mico, y la perspectiva del actor local se toca muy superficialmente o se excluye totalmente. Por estas razones me pareció fundamental abordar esta problemática desde una perspectiva diferente que otorgue un papel prioritario a la mirada de las personas en situación de retorno, la cual ha sido poco abordada en el país hasta el momento.

## **Guías conceptuales**

Si bien es cierto que el foco central del trabajo es la perspectiva del actor social, y para esto se profundizó en la búsqueda y en la creación de estrategias metodológicas que permitieran darle la voz al actor social (es decir, la combinación de estrategias visuales y participativas), también resulta muy importante situar y poner en diálogo la perspectiva que tiene el actor social en un contexto más amplio y complejo. Con este fin, se realizó una revisión teórica y conceptual que originó la creación de guías conceptuales y metodológicas para apoyar el foco central de la investigación.

En el campo de la antropología diversos autores han utilizado herramientas conceptuales como las narraciones, las prácticas de resistencia cotidiana y la memoria en contextos de conflicto armado y recuperación de memoria porque dan pistas para pensar los cambios en las dinámicas culturales desde el punto de vista del actor social. A lo largo de la investigación explico la utilidad que tienen estas herramientas para mi investigación.

## **Guías metodológicas**

Desde la antropología, varios autores han explorado y reflexionado acerca de los beneficios de utilizar metodologías participativas y artísticas para dar a conocer de manera más honesta y real el punto de vista del actor social (Rahman y Fals-Borda, 1992; Caviedes, 2007; Durs-ton, 1996; Fischer, 1991; Riaño, 2006). Este enfoque permite integrar las diferentes y complejas herramientas que hoy en día se nos ofrecen con la realidad colombiana y con la búsqueda de un conocimiento que per-

mita el diálogo entre diferentes sectores de la sociedad. “Nuestras construcciones surgieron de nuestras conversaciones, no de la interpretación académica del discurso y la práctica activista” (Rappaport, 2007: 221).

De acuerdo con Rahman y Fals-Borda (1992), el significado actual de la Investigación Acción Participativa (IAP) debe servir como la base de una acción popular que permita un verdadero cambio social.

Hemos tratado de hacerlo dando más importancia a la escala humana y a lo cualitativo y desmitificando la investigación y su jerga técnica. Así mismo hemos trabajado para que simultáneamente la sabiduría popular y el sentido común se enriquezcan y se defiendan para el necesario progreso de las clases trabajadoras explotadas dentro de un tipo de sociedad más justa, más productiva y más democrática. El empeño nuestro ha sido tratar de combinar estos dos tipos de conocimiento con el fin de que se inventen o de que se adopten técnicas apropiadas sin destruir las raíces culturales particulares (Rahman y Fals-Borda, 1992).

Complementariamente, de acuerdo con Riaño (2006), la intervención de la antropología con las comunidades debe estar atravesada por el uso de metodologías de acción participativa y colaborativas asociados a procesos de recuperación de memoria<sup>1</sup>. Esto permite suministrar pistas sobre las dinámicas culturales de la situación de retorno desde el punto de vista del actor social.

Al aplicar la memoria como aproximación metodológica usé métodos de investigación grupal e interactiva que se incluyen en los talleres de memoria y en las técnicas etnográficas, como los recorridos [...] Mi trabajo se define como una antropología del recuerdo y del olvido: una observación etnográfica de aquello que los jóvenes recuerdan y olvidan, y de cómo actualizan las memorias en la vida diaria. La memoria se ha convertido en una herramienta estratégica para la supervivencia humana y cultural (Riaño, 2006).

---

1 Metodologías participativas, donde el sujeto o grupo estudiado dialoga de manera horizontal con el investigador. La voz del sujeto estudiado tiene prioridad sobre las categorías analíticas de investigación.

Desde la antropología visual, algunos autores han explicado la relevancia de utilizar métodos audiovisuales para recolectar, analizar, narrar la perspectiva del actor social y divulgar o poner en diálogo la información que se obtiene en una investigación (Vega, 2000; Vila, 1997; Pink, 2004). De acuerdo con Ardèvol y Muntañola (2004), el documental visual es una herramienta efectiva para interpretar el pasado porque la persona que recuerda puede utilizar los medios audiovisuales para dar sentido a lo que pasó. Por el otro lado, las imágenes permiten evocar y moldear el futuro de forma honesta (ya sea con una intención positiva o negativa) ya que es el protagonista el vocero directo de su historia. Esta perspectiva metodológica me permite narrar las experiencias y memorias de las personas que viven el retorno.

Desde la antropología visual aplicada, el riguroso trabajo compilado por Pink *Visual Interventions. Applied Visual Anthropology* (2007) explora la importancia de utilizar métodos cuyo eje central son los mismos participantes.

En contextos de intervención social, la antropología visual aplicada es una práctica que de manera colaborativa (investigadores y participantes) busca resolver problemas o proporcionar algún tipo de cambio en los participantes.

This characteristic sets it apart from academic visual anthropology, which is also usually collaborative, but is more often exploratory rather than problem-solving and does not seek to intervene in or change in any way the lives of the research participants. Moreover applied visual anthropology usually involves a distinctive form of what we might tentatively refer to as {cultural brokerage} (Pink, 2007: 12).

Con el propósito de proponer soluciones o propiciar algún tipo de cambio en los participantes, la antropología visual aplicada propone explorar maneras creativas para representar visualmente a los participantes. Estas representaciones pueden ayudar a los participantes a entender sus propias experiencias o identidades, generar empatía por las experiencias de los otros y ofrecer narrativas personales con las que la audiencia se pueda identificar o demostrar su diversidad.

Applied visual anthropology is successful in projects that seek to represent how people experience certain dimensions of their experiences, views or culture. It facilitates aspects of self representation and anthropological representation that are embodied and that can be expressed audiovisually. It encourages uses of metaphor and the empathetic communication of knowledge and experience that cannot be expressed using only words (Pink, 2007: 17).

Por otro lado, Rouch (1973) afirma que la antropología visual aplicada, además de destacar y representar el punto de vista del actor social, también permite hacer la antropología pública. “*He [Rouch] argued that there is no better tool than ethnographic film for creating the regard for cultural differences that he saw as essential to the work of tomorrow*” (Pink, 2007: 9).

### **Metodologías participativas**

La antropología aplicada es una rama de la disciplina cuyas técnicas de investigación tienen un fuerte componente participativo por parte de los diferentes actores con los cuales se trabaja.

Desde este enfoque se utilizan estrategias metodológicas o técnicas de investigación tales como investigación acción participativa, diálogo horizontal con los diferentes actores, talleres artísticos y algunos recorridos por lugares importantes. Estas técnicas tienen un fuerte componente colaborativo por parte de los diferentes actores con los cuales se trabaja y permiten dar a conocer la perspectiva del actor social.

### **Metodologías artísticas**

Recientes estudios, como el trabajo de Rocha y Bustos (2009), han explorado propuestas metodológicas artísticas, como el uso del teatro, para trabajar en la reparación simbólica de las víctimas en contextos de conflicto armado.

Cuando se subieron a hablar de sus pérdidas, de sus miedos, del temor que acalla sus voces, del remordimiento o la culpa que paraliza, y expre-

saron sus sentimientos, sus puntos de vista sobre lo que le acontecía a los personajes pero también a ellos, se evidenció la importancia y las posibilidades del arte para afrontar y tramitar el duelo y para apropiarse los procesos de reparación simbólica (Rocha y Bustos, 2009).

## **Metodologías visuales**

Las herramientas audiovisuales asociadas a procesos de recuperación de memoria han sido trabajadas a partir de enfoques metodológicos que permiten, de acuerdo con Vega (2000), una composición múltiple y cambiante en la producción continua de significado, de la representación y del “otro”. Esta perspectiva habla del “yo” y del “otro” a partir de la inestabilidad de la propia perspectiva.

Por otro lado, de acuerdo con Ardèvol y Muntañola (2004), el uso de la imagen es útil porque permiten evocar y moldear el futuro de forma honesta (ya sea con una intención positiva o negativa) ya que es el protagonista el vocero directo de su historia. Esta perspectiva metodológica permite narrar las experiencias y memorias de las personas que viven la experiencia del retorno.

## **Consideraciones éticas**

Debido al alto componente colaborativo y las circunstancias específicas que enmarcan el contexto de la investigación (el conflicto armado colombiano), las consideraciones éticas son un aspecto clave antes, durante y después de la realización del documental.

El trabajo de Rouch (1973 en Pink, 2007) sugiere que la audiencia más importante de sus trabajos visuales son los mismos participantes. Por otro lado, Feld (2003 en Pink, 2007), explica la posibilidad de una retroalimentación que enriquece la participación y permite al etnógrafo visual mediar abierta y reflexivamente en su propio rol.

De acuerdo con Vega (2000) las herramientas audiovisuales hablan del “yo” y del “otro” a partir de la inestabilidad de la propia perspectiva. Como consecuencia, la reflexividad del investigador (en este caso, yo) debe estar presente de manera continua a lo largo de la investigación. Las narraciones del actor social pueden ser fácilmente confundidas con las narraciones del investigador, por lo tanto, para mí es muy importante hacer explícito los diferentes puntos de vista o narraciones y los diálogos o contradicciones que se presentaron.

La socialización del material a diferentes entidades académicas, locales o nacionales, permite dar a conocer la voz y las necesidades que tiene la población vulnerable de nuestro país. En este sentido, la responsabilidad que tengo como investigadora es muy grande porque debo orientar la información de tal forma que sea claro para la audiencia las diferentes posturas que se tienen sobre un mismo tema.

A partir de lo anterior, diseñé una cartilla de consentimiento informado que fue presentada a las comunidades en Agosto de 2010 cuando socialicé la propuesta del proyecto.

La cartilla incluyó aspectos como:

- Objetivos del proyecto
- Propuesta metodológica flexible a las sugerencias de las comunidades
- Beneficios
- Participación voluntaria
- Riesgos
- Socialización: tengo el compromiso de socializar y entregar una copia del material final a las comunidades con las que se trabajó.
- Confidencialidad: los testimonios y nombres no pueden ser utilizados sin previa autorización. Como investigadora tengo la responsabilidad de proteger la información que pueda ser contraproducente para los participantes y colaboradores del proyecto.



- **Divulgación:** la divulgación del material final debe ser concertada con la comunidad antes de mostrarse en otros espacios que no sean académicos.

Finalmente, como en la presente investigación no solamente se presenta la perspectiva del actor social, sino diferentes contradicciones y testimonios que obedecen más a mis inquietudes académicas (esto es más evidente en el texto escrito que en el documental), decidí no divulgar nombres propios de las personas entrevistadas con la intención de proteger la confidencialidad de los testimonios.

## **Diseño Metodológico**

Con el propósito de destacar la perspectiva del actor social, y teniendo en cuenta las guías mencionadas, mi investigación profundizó en la búsqueda y en la creación de estrategias metodológicas que permitieran lograr el objetivo propuesto. Las estrategias se desarrollaron con dos grupos de participantes: por un lado, jóvenes y adultos de ambos sexos y por el otro lado, con niños y niñas.

### **Jóvenes y adultos**

Se realizaron unos talleres voluntarios de capacitación audiovisual para que los miembros de la comunidad aprendieran a manejar herramientas audiovisuales y periodísticas para que ellos mismos fueran los realizadores de su propio documental.

Este proceso estuvo acompañado por varias estrategias metodológicas: talleres voluntarios de capacitación audiovisual; conformación de grupos de realizadores audiovisuales en cada una de las veredas; la creación de un calendario anual con las fechas memorables de las veredas; la elaboración de un guión comunitario que sirvió como guía de las preguntas, temas, lugares, personas y fechas importantes para la elaboración del documental.

Por otro lado, con el grupo de realizadores audiovisuales de cada vereda se realizaron visitas y recorridos por las diferentes fincas (de los habitantes que quisieron ser visitados) y por lugares importantes para la comunidad. Estos recorridos fueron acompañados de la etnografía visual. Esto me permitió identificar los lugares y las prácticas cotidianas que los actores hacen de manera individual y colectiva para retornar y reconstruir las vidas que fueron perjudicadas por el conflicto. El uso de cámaras permitió hacer entrevistas a los sujetos y narrar sus memorias haciendo referencia a los lugares y las experiencias que son importantes para la comunidad. Por otro lado, estos recorridos me dieron pistas para reconstruir la memoria de la experiencia de retorno y para comprender cuáles son las narraciones que desde la perspectiva de la víctima tienen un efecto reparador.

De manera complementaria, y en todo el proceso de la construcción del documental, pude identificar actores cuyo liderazgo y participación fue sobresaliente a quienes, posteriormente, se les realizó una entrevista más a profundidad para complementar la información obtenida en campo.

En este punto es importante aclarar que aunque la realización y producción del documental obedece principalmente a los intereses propuestos por la misma comunidad, el proceso de postproducción y montaje fue realizado desde mi punto de vista. Esto me permitió ordenar y comparar las perspectivas de las comunidades con otros puntos de vista (la literatura revisada, mi postura personal y otras entrevistas realizadas personalmente a profundidad). Este punto se habló claramente con los participantes del proyecto y, como se verá en las consideraciones éticas, tuve en cuenta algunos aspectos que me sirvieron como guía en el proceso del montaje del documental.

## Niños

De manera concertada con la comunidad se me abrió un espacio para trabajar como profesora en las escuelas de Caño Amarillo (agosto 2010) y San Pedro (septiembre 2010). Para el trabajo con los niños

diseñé un libro de actividades artísticas que facilitó la organización y la realización de las actividades. Las preguntas que guiaron los talleres y la elaboración del libro estaban asociadas al uso de la memoria en el contexto de retorno y a las prácticas de la vida diaria de los niños. A continuación explico brevemente las preguntas que guiaron el trabajo:

- ¿Cómo vivíamos? Para apoyar esta pregunta se hicieron juegos, mapas de la vereda, las fincas y las casas para identificar los lugares que generan confianza y miedo en los niños.
- ¿Qué nos pasó? Con la intención de romper el hielo, les mostré a los niños fragmentos de la película “Pequeñas voces” que narra la problemática de la violencia en Colombia desde el punto de vista de los niños. Esto hizo que los niños pudieran identificar el problema, las personas y el proceso del desplazamiento a partir de la creación de personajes y la puesta en escena de una obra de títeres.
- ¿Qué estamos haciendo? Realizamos un cuento colectivo a partir de una actividad lúdica donde cada niño le escribió una carta a un niño que vive en Bogotá para compartir sus experiencias y vivencias en el campo. Estas cartas se realizaron con la intención de ser entregadas a niños que estudian en un colegio en Bogotá para que fueran respondidas y entregadas a los niños en la socialización de los resultados de la investigación. Lamentablemente, esta actividad no se llevó a cabo como se tenía pensado en Bogotá, y esto se hablará claramente con los niños de ambas escuelas.
- ¿Cómo vemos el futuro? Grupalmente los niños crearon historias (canciones, coplas, cuentos) para compartir los sueños que tienen los niños. También busqué un espacio para dialogar con los niños sobre sus derechos. Finalmente, con la información recolectada, hicimos una pequeña obra de teatro: una historia contada por los niños que permitió dar cuenta de sus experiencias y divulgar sus mensajes.

## **Socialización y retroalimentación del documental con las comunidades**

En Marzo del presente año realicé la jornada de socialización con las comunidades en las cuales entregué copias del documental a todos los miembros de los grupos de capacitación audiovisual y a las escuelas. Estas jornadas generaron gran motivación, participación, interés y retroalimentación por parte de las comunidades.

Por otro lado, firmamos acuerdos entre las partes (las comunidades y yo, como investigadora) para el uso y posible divulgación del documental.

Finalmente, nació la propuesta de divulgar el documental por internet para lograr un seguimiento mutuo y darle continuidad al trabajo. En este momento la investigación se encuentra en este punto.

### **Consideraciones finales**

La construcción colaborativa del documental permitió narrar efectivamente las experiencias y memorias desde la perspectiva de los habitantes de las comunidades de San Pedro y Caño Amarillo, las que se encuentran retornando a sus fincas.

Este trabajo permitió explorar efectivamente estrategias metodológicas creativas que se diseñaron previamente como: la conformación de grupos audiovisuales, la elaboración de un calendario anual de las veredas, los recorridos a las fincas y el trabajo artístico con los niños. Complementariamente, en el proceso se crearon estrategias nuevas que ayudaron a desarrollar las que se tenían pensadas, entre estas se destacaron: la creación de un guión tentativo del documental, las jornadas comunitarias de limpieza y recuperación de la escuela y la interpretación en vivo de la música de la región. Estas estrategias contribuyeron a darle peso a la perspectiva del actor social en la realización y análisis del documental.

Las guías conceptuales, metodológica y éticas ayudaron a que los objetivos del proyecto se llevaran a cabo: el trabajo permitió ayudar a los participantes a entender sus propias identidades, generar empatía por las experiencias de los otros, ofrecer narrativas personales con las que la audiencia se pueda identificar, o demostrar su diversidad, y a la creación de propuestas de reparación elaboradas por la misma comunidad. Esto quedó registrado y comprobado en el documental “Voces de nuestro retorno”.

Por otro lado, fue muy importante comparar el foco central de la investigación (la perspectiva del actor social) con otras perspectivas diferentes tales como: las entrevistas a profundidad que se hicieron con informantes claves y con la perspectiva que da la literatura estatal, académica e internacional referente al mismo tema. Estas comparaciones dan luces para pensar la problemática del retorno desde una perspectiva más amplia, y las contradicciones que se evidencian resaltan problemáticas interesantes para desarrollar en futuras investigaciones.

Un ejemplo claro de lo anterior es la relación entre el desplazamiento y los megaproyectos que se están implementando en la región: el Distrito de Riego del Alto Ariari y las exploraciones para extraer petróleo que en la actualidad se están llevando a cabo.

Por otro lado, quiero resaltar la importancia de hablar claramente acerca de las reflexiones conceptuales, metodológicas y éticas de la construcción colaborativa de un documental, porque estas permiten dar a conocer los principales beneficios, dificultades y aspectos a tener en cuenta si se quiere replicar algunos aspectos del diseño metodológico implementado.

Finalmente, la relevancia que están alcanzando las metodologías propias de la antropología visual se ven claramente reflejadas en la presente investigación. Como ya hemos visto, la antropología visual aplicada permite acercarnos a las problemáticas sociales en Colombia, pero narradas desde el punto de vista del actor que las vive. Por otro lado,

permite generar un puente para la comunicación e intercambio entre la antropología aplicada y la académica.

Para mí, personalmente, es un camino muy útil ya que me permitió integrar las herramientas rigurosas que da la academia con otras herramientas más personales.

Hacer una antropología visual y aplicada comprometida con la gente generó, en la construcción conjunta, espacios de consuelo, solidaridad y compasión entre los participantes. Estas experiencias muchas veces son desvaloradas y relegadas por el dolor y la cruda violencia que se vive en nuestro país, pero que son verdaderamente importantes para conocernos y perdonarnos como seres humanos.

Mi experiencia en la realización y en la edición del documental me ubicaron en un terreno de mí misma que me permitió reflexionar y aprender de las experiencias de los otros para darme seguridad acerca de la antropóloga y del ser humano que quiero llegar a ser.

Con humildad y dedicación espero que el resultado de este trabajo contribuya a hacer lo mismo con los participantes, para que las experiencias y memorias de los protagonistas de esta historia no queden en la impunidad y para que sus mensajes puedan ser divulgados.

## Bibliografía

- Ardévol, Elisenda y Nora Muntañola (Coord.)  
2004 *Representación y cultura audiovisual en la sociedad contemporánea*. Barcelona: Editorial UOC.
- Pink, Sarah  
2007 *Visual Interventions: Applied Visual Anthropology*. Vol. 4. Studies in Applied Anthropology. USA: Berghahn Books
- Rahman, Anisar, y Orlando Fals Borda  
1992 “La situación actual y las perspectivas de la IAP en el mundo”, en Salazar, Ma. Victoria (ed.). *La investigación-acción participativa. Inicios y desarrollos*. Madrid: Editorial Popular, 205-223.

Rappaport, Joanne

2007 “Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía”, en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 43, enero-diciembre, 197-229. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/1050/105015277007.pdf>.

Riaño, Pilar

2006 *Jóvenes, memoria y violencia en Medellín: una antropología del recuerdo y el olvido*. Medellín: Universidad de Antioquia.

Vega, Cristina

2000 “Una Mirada a La Otra Mujer en el Cine Etnográfico”, en *Gazeta de Antropología* [en línea]. Núm. 16, Artículo 07. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10481/7502>.

# **ANTROPOLOGÍA Y EDUCACIÓN**

Fabiola Albornoz Tapia, Margarita Téllez, Tatiana Cuellar,  
Camila Cabezas, Camilo Ochoa, Jessica Valenzuela





# ¿Educar para colonizar o descolonizar para educar?

---

Fabiola Albornoz Tapia  
Chile

## Introducción

Esta ponencia pretende cuestionar las prácticas educativas que se sostienen desde los roles profesor: conocedor y estudiante: ignorante (Ranciere, J. *El maestro ignorante*) siendo vistos estos como ejercicios de colonización y domesticación. Es así como, a raíz de esta problemática, se deben compartir prácticas que postulan la lógica inversa: descolonizar. Para ello se citará una experiencia puntual, el “Proyecto Rizoma” que se desarrolla actualmente en la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (UMCE). Finalmente se establecen vínculos con las movilizaciones del contexto país actual, que tienen directa relación con el sistema educativo nacional.

## Desarrollo

Son cuerpos ordenados, anclados a una silla. Entra el maestro, camina, se instala, ¿dónde?, adelante, en la cabecera del salón, del otro lado el silencio debería habitar el lugar, allí, donde los ojos han de estar en la misma dirección; hacia el frente, hacia el pizarrón, hacia el profesor, ¿hay posibilidades de pararse?, deberá ser autorizada, de lo contrario mucho revuelo significa un cambio de asiento, una expulsión de la

sala, una anotación negativa, una baja en las décimas de alguna prueba. Los revoltosos se ubicarán atrás, los buenos estudiantes se distribuyen adelante; más cerca del maestro, más cerca del saber, pero sentados, esperando la instrucción, probablemente esta obtenga una calificación, una nota en el historial académico, así es posible cuantificar cuán menos ignorante deberías ser hoy en relación al ayer. El aula es rectangular, las sillas van una detrás de otra, en línea, ordenadas. ¿Dónde te sentabas? ¿Adelante o atrás? ¿Por qué ibas al colegio? ¿Cuántas veces esperaste la calificación? ¿Podrías haber aprendido sin el maestro? ¿Imagino que sabías que él sabía más que tú? ¿Cuántas veces decidiste qué hacer, cómo y cuándo, incluso dónde y para qué? ¿Me escuchas? ¿Por qué lo haces? Estoy adelante, y los ojos me observan, los cuerpos están controlados, miran desde los asientos; al frente, siempre hacia el frente. Y si pregunto si acaso recuerdas alguna experiencia personal en relación a lo descrito anteriormente. ¿Tienes algún relato similar?

Pues bien, con esta breve descripción es posible contextualizar mejor algunas características de las prácticas educativas en la educación formal en Chile y el cómo estas se identifican con métodos establecidos usualmente desde posiciones jerárquicas para establecer la relación del educador y el educando, de tal manera que aquel que está por sobre el otro es el conocedor que deberá instruir al sujeto ignorante, promoviendo una conciencia en el aprendiente de “no saber”, terminando este dependiente de un educador.

En nuestro diario vivir, estas prácticas colonizadoras se ven reflejadas explícitamente en el aula de clases, ya que al tener la noción de que la enseñanza está fuera de uno requerimos de ese ente externo que nos indique y dirija el qué, cómo y cuándo; considerando además la lógica de la aprobación del maestro que valida los quehaceres, en otras palabras “vemos en otro el conducto para llegar al conocimiento”. (Sáez, E., 2010) de modo tal que aquellos impulsos de indagación y creatividad para resolver y plantear cualquier tipo de problemas, se ven amortizados por este choque que se produce entre un ser que descubre sólo y aquel que es “consciente” de que requiere al experto.

Freire postula que si me percibo en el mundo, lo que en este sucede no serán operaciones ajenas a mí (Freire, Paulo, 2005), entonces ¿por qué hemos depositado el saber tan fehacientemente en un sujeto especializado? Considero aquí, que el problema pasa por una cuestión cultural de cómo creemos que se gatilla el aprendizaje.

A este fenómeno Jacques Ranciere lo denomina como una “pedagogía explicativa *idiotizante* en donde yo comprendo que no comprenderé algo si no me explica el maestro explicador” (Sáez, F., 2010), siendo otro reflejo de la rígida estructura educacional que opera como modos de anestesiar tales capacidades creativas e investigativas con las que se conoce desde que nacemos; este mecanismo de anestesiamiento reflejado en el salón de clases opera como ejercicios represivos en el contexto colegio. Estas son formas socialmente aceptadas como métodos de control para comportamientos molestos, ya que bajo este sistema se ha de “captar” la atención concentrada en el maestro, en el generador del aprendizaje. Así hemos crecido, así hemos conocido.

Es un problema que está en la raíz de nuestra formación y crecimiento como cultura. Probablemente esta lógica de “instruir” al estudiante, diferenciando las posiciones por importancia desde los saberes, es un reflejo de nuestra historia como pueblo colonizado, en donde fueron los otros quienes ‘civilizaron’ en este territorio, fueron otros quienes trajeron costumbres, planos, arquitectura, religión y la instauran siendo los habitantes de este territorio los receptores, los “educados”, los colonizados por prácticas que se legitimaron en ese entonces, desde una lógica autoritaria la mayoría de las veces. Esto sin empañar aquello que prevalece desde los orígenes, muta y se hibridiza como costumbres y saberes propios de la cosmovisión de una cultura, pero pese a ello, es a través de esa colonización que se intentó cubrir, extirpar, instruir; educar. Y la huella de dicha colonización queda, está en el cuerpo, en la memoria y en cómo una sociedad piensa el aprendizaje, en cómo se repiten las estructuras, y cómo esta cree que deben ser educados desde lo que se ha vivido y se tiene por experiencia, en una “educación basada en la conquista del saber y de los estudiantes” (Sáez, F., 2010).

Entonces ¿Cómo podríamos realizar el ejercicio inverso a las prácticas colonizadoras? ¿Cuál podrá ser una de las muchas potenciales vías? Pues para hablar hoy sobre aquello me instalo desde la experiencia, desde lo vivido como actual estudiante de 4° año de Pedagogía en Artes Visuales, en una universidad chilena donde participo del proyecto que procederé a compartir.

En la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (UMCE) se desarrolla un proyecto titulado “Rizoma”, el cual nace bajo un determinado contexto en la carrera de Licenciatura en Educación y Pedagogía en Artes Visuales, en el año 2009: cómo recibir de forma distinta y creativa a los estudiantes de primer año. Para responder a la pregunta un grupo de estudiantes en conjunto con un académico de la misma universidad, Felipe Sáez, nos reunimos para conversar situándonos desde lo vivido por nosotros, rebobinando a cuando ingresamos a la universidad, recordando la inquietud y curiosidad con la que se llega de descubrir este nuevo mundo (supuestamente diferente del colegio) donde creemos está concentrado el saber, ello de la mano con las ganas de participar y conocer con las que sentimos que ingresamos al sistema universitario las cuales en el camino se han visto opacadas por distintos motivos. Para hilar más fino en torno a estas “causas”, que se creía condujeron a una desmotivación, emergen demandas, como, por ejemplo, la “ausencia de políticas institucionales que garantizaran instancias formativas extracurriculares permanentes en el ámbito artístico cultural” (Informe Proyecto Rizoma, 2011), así también la necesidad de aumentar el protagonismo de los estudiantes en su rol auto formativo en distintos espacios. Estos puntos fueron de alguna manera los ejes centrales que dieron cabida a que el proyecto empezara a caminar, de modo que en pos de revertir estas carencias germinó la propuesta de realizar diversos talleres relacionados con la especialidad de la carrera, de carácter gratuito, extracurricular, impartidos por los mismos estudiantes para los estudiantes y sin ningún tipo de calificación. Así se establece como único requisito para impartir un taller las ganas y la motivación de participar.

Es en un principio cuando los talleres funcionan sólo para estudiantes de primer año que al proyecto se le titula Rizoma inspirados

en el texto de Deleuze y Guattari que se rotula con el mismo nombre, tomando como referencia algunos “principios” de dicho texto dando las bases del cómo se desarrollan y se expanden estos talleres.

Por ejemplo, el principio de multiplicidad, el cual dice que un rizoma se ramifica en distintas direcciones sin jerarquías, no existiendo puntos ni posiciones, lo cual aplicado al contexto Talleres Rizoma se manifiesta en la falta de verticalidad de cómo se articulan las relaciones permitiendo dicha multiplicidad de direcciones, son relaciones horizontales desde la perspectiva de la ausencia de jerarquías, relaciones que se expanden de manera continua sin limitantes o caminos estipulados a seguir, en ese sentido se propaga de manera natural en la medida que se va dando.

Otro principio a considerar es el de conexión y heterogeneidad donde se dice que cualquier punto de rizoma puede ser conectado con cualquier otro (Introducción Rizoma, G. Deleuze y F. Guattari), vale decir que cualquier persona que participa de los talleres puede vincularse o relacionarse con cualquiera de los anteriores, incluso con otras instituciones u espacios (como es la situación actual), no hay un conducto regular al cual llegar para desde ahí propiciar la conexión u heterogeneidad.

También está el principio de ruptura asignificante el cual plantea que un rizoma puede ser roto u interrumpido en cualquier parte pero siempre recomienza, en otras palabras, un taller puede dejar de funcionar pero puede recomenzar en cualquier lugar conectándose con otros espacios físicos, impartido por otra persona, conformado por otro grupo; la raíz nunca muere como tal, puede recrecer pese a los cortes que en esta puedan haber.

El segundo semestre del 2009 los talleres se expanden a todo el estudiantado de la carrera de pedagogía en artes, UMCE, el abanico de talleres se amplía, algunos no continúan, pero hay más interesados en cursar algún Rizoma o en ofrecer un taller, se hace un llamado y convocatoria con el mismo requisito: la motivación. Es así como las rela-

ciones interpersonales entre los estudiantes de la misma carrera y entre los distintos niveles que antes estaban en estado de reposo afloran nuevamente, ya que el espacio de taller permite esas posibilidades, y, a su vez, la manera en que estos operan desde la relación horizontal estudiante-estudiante genera vínculos diferentes entre los vivenciados, en un contexto aula; por ende, el cómo se aprende allí se contradice con el cómo nos dicen que hay que aprender y enseñar; vale decir, desde la figura única del profesor, con planificaciones, objetivos, competencias, curriculum y calificaciones.

Ya mencionaba Jean François Lyotard en su texto *La condición posmoderna* el cómo las universidades hoy en día siembran un sistema de el “saber a la carta” por medio de la oferta de especializaciones, doctorados, magísteres, entre otros, para mejorar las competencias y las promociones que de allí egresen, es decir que la transmisión de saberes es en función de la especialización, concentrando un núcleo en un área competente para un algo destinándolo a desarrollar ese rol, y no otro. Es por ello que lo que Rizoma insertó en la universidad pedagógica de Chile es un contrapunto a esta realidad, desde un quehacer pedagógico opuesto al que allí se aplica, que se resiste a la mera “transmisión de saberes”.

Lyotard dice que “la franquicia de las universidades ha desvirtuado esa idea del saber como realización de una idea por sí mismo, sino que responde a un modelo” (1987: 93), a un modelo social y a uno económico en donde volvemos sobre la idea de instruir al cuerpo y colonizarlo para cumplir ciertas labores útiles en sociedad; el sistema responde a ello, a la idea de progreso, a la idea de efectividad, a los esquemas rígidos construidos en base a jerarquizaciones, transformándonos en meros espectadores como diría Ranciere haciendo notar que “mirar es lo contrario de conocer” (“El espectador emancipado” J. Ranciere, 11) y de actuar, transformándonos en consumidores de saberes.

Es así que, desde un ejercicio subversivo, la relación que se proclama en el espacio de aprendizaje es la de un “maestro” que suprime la distancia entre su saber y la del ignorante que asiste al taller, tampoco

existen límites para tomar o realizar un taller Rizoma: no es una sola técnica, estas se entremezclan, se interconectan, y no ofrece más que el espacio para el aprendizaje, por interés propio, ya que nada ha de ser remunerado en términos monetarios: existe esa libertad.

El espacio se abre, pero nadie ha de depender como un bebé lo es a su madre— para aprender, el trabajo conjunto de quienes asisten es troncal, trabajo orientado a la producción del saber, no a la transmisión, vale decir, a través del trabajo en equipo. Cabe acá mencionar que algunas veces hubo talleres funcionando con un escaso quórum, alguna vez hubo un solo estudiante asistiendo al taller, pero este se desarrolló igual, en otras ocasiones se inscribían sesenta para participar de un taller y finalizaban quince personas. No es posible retener ni tener un sentido de pertenencia de quienes se integran a los talleres, el rizoma lo permite, permite que las raíces se rompan y recomiencen en otro minuto.

Durante el transcurso de los siguientes semestres, aún situados en la UMCE, los talleres se expandieron a toda la comunidad universitaria (al resto de las carreras, a docentes y a funcionarios) y a la comunidad exterior. Asisten estudiantes, principalmente, de la misma universidad, o de otras casas de estudio, que se especializan en disciplinas que se cree totalmente ajenas a las artes visuales; a su vez han participado funcionarios del departamento de salud, del de extensión, etc. Los talleres los realizan ya no sólo gente de la universidad, ya no sólo estudiantes, sino que egresados, titulados, o a aquel que le interesa el proyecto. Los límites no son medibles, y el cómo crece y recrece esta maraña de raíces no lo controlamos. Ha sucedido en algunas ocasiones que alguien asiste a un taller y lo desarrolla posteriormente en su villa, o en otros espacios de autoformación como universidades, comunidades, etcétera. O que al enterarse del proyecto desean llevarlo a su entorno. Cualquiera es capaz de hacerlo en vista de que las capacidades para ello no se sostienen desde un título u alguna acreditación, sino desde la experiencia y las ganas.

La forma en que se plantean las “clases”, sin ser necesariamente un experto respecto del contenido del taller, permite que el foco se desplace, y lo que creemos como aprendizaje y saber que antes venía desde



afuera, ahora sucede desde adentro en la conjunta acción con el resto, como aprendientes autónomos que conviven con un medio. Frente a esto recordamos a Freire cuando plantea que “mi presencia en el mundo no es la de quien se adapta a él, sino la de quien se inserta en él”. Siendo en este contexto conscientes de que para generar los procesos de aprendizaje han de ser activos, jamás meros espectadores, sino más bien “espectadores emancipados” (J. Ranciere. ) planteando desde ahí el ejercicio subversivo de descolonización.

Edgar Morín habla sobre la teoría de la *auto-organización*, en la que divide a dos tipos de máquina: la viviente y la máquina artefacto. En esta última los elementos son absolutamente fiables por su mecanismo, pero si un elemento falla el total deja de funcionar hasta ser reparado por algo externo, como lo sería la labor del mecánico o del profesor. En cambio, los componentes de la máquina viviente son poco confiables, pero al ser el conjunto hecho de moléculas que cuando mueren tienen la capacidad de renovarse el sistema permanece siempre funcionando, lo cual hace a la totalidad confiable por su capacidad de auto-organización. Existe así, según palabras de Morín, un lazo consustancial entre desorganización y organización compleja “porque el fenómeno de desorganización prosigue su curso en lo viviente más rápido que en lo artificial” (pag. 55). El orden de un rizoma viviente no es simple, por el contrario, existe un alto grado de complejidad, pero es esta misma la que ha permitido la autonomía del sistema que a su vez depende y se interrelaciona con el entorno. Esta complejidad ha favorecido el intercambio con el exterior, la expansión del mismo sistema, sin ser verificables por el desorden con el que este proyecto convive. Es absolutamente opuesto a las formas que usualmente practicamos para funcionar y organizarnos: estructuras rígidas que tienen una cabeza nuclear desde la cual emerge todo hacia abajo. Esta máquina viviente auto organizada que llamamos Proyecto Rizoma no tiene presidente, ni cabecilla, o titular, es el conjunto el que lo mantiene vivo (sin ser ninguna de las partes absolutamente confiable). Hoy en día hay personas que se hacen cargo de talleres, de labores de gestión u administración para efectos más bien puntuales ya que ningún rol es expresamente rígido, hay una movilidad sujeta a la existencia de interés por el proyecto desde la persona que participa.

Hablo de movilidad ya que el orden excesivo limita a esta, pone fronteras y bordes, es rígida, y estos talleres que se vienen desarrollando desde hace dos años y medio, por ningún motivo tiene un orden u estructura definida (pese a que se ha intentado). Esto último acarrea “problemas” en la eficacia de la organización.

Como sociedad llevamos la huella de la colonización, y cuando nos enfrentamos a estructuras que no replican el modelo nos enfrentamos a la incertidumbre y muchas veces incomodidad ya que como ha mencionado Felipe Sáez “cuando logramos aproximarnos a un cuestionamiento de nuestros mecanismos ordinarios de percepción, nuestra mente fragmentada, como mecanismo de defensa, otorga una sensación de conflicto y de desorden bajo el cual nos resistimos a permanecer” (Sáez, F., 2010), por ende la constancia, la productividad, la idea moderna del progreso no es algo que caracterice a este proyecto, incluso repele a algunos al no poder encontrar los modelos que buscan, por ejemplo, a la institución misma en la que se desarrollan los talleres, en un principio, genera rechazo, existe una resistencia hacia Rizoma ya que para algunos es una amenaza al poder institucional (dado por la imagen que se tiene del profesor) considerando también la disyuntiva entre las distintas prácticas educativas que se promueven en la una o en la otra, además de esto, no existe una ganancia dando cabida a este proyecto, ya que no existe actualmente una entrada monetaria importante para solventar, hasta la fecha, los fondos que cotidianamente se autogestionan.

Por otra parte, aquellos que participan de un taller, en primera instancia, suelen esperar encontrarse con alguien que les instruya, que exija plazos, trabajos, avances, que enseñe técnicas, valide los avances, las evoluciones, la asistencia, esperan algo de aquel que está supuestamente “un paso más adelante” pero no lo encuentran ya que dicho modelo en el que se les ha educado a reflejarse está ausente, por ende nos enfrentamos a un grado de libertad y movilidad, que varios no habían experimentado, o al menos, no conscientemente en un contexto y espacio que se valida como “fértil para el aprendizaje”, sobre todo por estar inscrito en una universidad (también institutos, liceos, etcétera), inserto en el sistema resistiendo desde allí, resistiendo con talleres a los

que dejan de ir los inscritos, en el que quienes asisten a los talleres no se comprometen, no son constantes, no les acomoda la forma, resistiendo contra aquellos que reclaman y exigen la transmisión del saber, contra aquellos que creen que sin el Tallerista la clase no se efectúa, resistiendo incluso con talleristas que desean encabezar una clase, conviviendo con la indisciplina, con la deserción, con las distintas salidas, con nuevas ramificaciones, conviviendo en un Rizoma. Esto clarifica de alguna manera, que el proyecto Rizoma no se consolida desde la firmeza de su organicidad ni por sus altos niveles de convocatoria, como ya decía, y se hace necesario destacar que las partes no son absolutamente confiables, pero continuamos. Esta falta de firmeza en nuestro enraizado rizomático responde a la resistencia del cuerpo colonizado al enfrentarse a lo opuesto, al deber de ser activos, a la dificultad de la emancipación, permitiendo un cuestionamiento de cuán profundas están inscritas las huellas de la colonización o, incluso, del régimen militar, ya que mientras continuemos validando estas relaciones verticales de maestro y alumno, contribuimos a fortalecer el cómo “se constituye el pilar ideológico de cualquier sistema de dominación” (Sáez, 2010). “Todo sistema educativo constituye un medio político de mantener o modificar la adecuación de los discursos del saber y al poder que llevan consigo” (Foucault, 1971: 46), y por supuesto que el poder y el saber se implican mutuamente como ha dicho Foucault, pero no sólo desde la noción de quien es “poderoso” porque sabe, como nuestro sistema actual desea perpetuar, si no que se implican desde la capacidad de poder crear saberes, y para ello es necesario la reflexión en torno a la idea de que “siempre estaremos inacabados” (Freire). El estar consciente de esta inconclusión en nosotros es el puntapié inicial para la búsqueda de algo, para la búsqueda de la descolonización del cuerpo, búsqueda que para algunos halla su respuesta en la construcción autónoma y conjunta de los saberes y, para otros, en la transmisión de estos.

Actualmente, en Chile, hay una conciencia de esta inconclusión a nivel estudiantil, inconclusión que se ha transformado en una disconformidad hacia el sistema educativo mismo. Pero, ¿cómo combatimos actualmente esas falencias que demandamos?, ¿cómo batallamos contra la rígida estructura que desea mantener a los estudiantes colonizados?

Actualmente, en la “toma” de espacios, tanto en colegios como universidades, se han gestado espacios de autoformación, existiendo un intercambio entre secundarios y universitarios por medio de la realización de talleres u intervenciones.

Desde Rizoma se han llevado la experiencia a un Liceo en particular, pero no es el único caso; ahora existe el amplio cuestionamiento de que la ausencia de la estructura jerárquica que se practica en el contexto cotidiano de clases haya permitido estos espacios de co y autoformación por el empoderamiento de las casas de estudio, liceos, etcétera.

Existe la consciencia de que los protagonistas de esta batalla somos nosotros como sujetos activos, ¿Qué nos asegura que insertos en esta lucha no se repliquen los mismos modelos con los que hemos crecido y que hemos conocido? ¿Repetimos esquemas y modelos usados anteriormente? ¿Responden estos a los modelos colonizadores? ¿Concebimos hoy la educación sin el maestro colonizador? ¿Cómo se ve reflejada la huella de la colonización en las movilizaciones actuales? ¿La forma de hacer política ha cambiado? ¿Cuántas casas de estudio o liceos están hoy en paro? ¿Cuántas están en toma? ¿A cuántas las han desalojado? ¿Cómo manifestamos nuestro descontento? ¿Quiénes convocan a las marchas? ¿Es necesaria una convocatoria? ¿Por qué en Chile hay que pedir autorización para marchar? ¿Por qué delimitan las calles cuando salimos a marchar? ¿Por qué condicionan el camino? ¿Por qué respondemos al condicionamiento? ¿Acaso vemos el horizonte mientras caminamos detrás de esas cientos de cabezas que marchan delante nuestro?

Si se repitiesen estos modelos ¿en qué minuto han de desgastarse?, ¿Lo están? ¿Qué hacemos por ello? ¿Qué se propone? ¿Por qué existe un florecimiento de las intervenciones en la vía pública? ¿Por qué hoy en día internet actúa como una red rizomática? ¿No es facebook un medio para rizomatizar información? ¿Existen jerarquías en la red virtual? ¿Cuestionamos acaso esos medios? ¿Cómo nos estamos manifestando? ¿Cómo estamos construyendo los saberes creativamente? ¿Cómo nos permeabilizamos de ello? ¿cayendo en la repetición de nuevos modelos?

¿Se repiten? ¿Qué haces tú por ello? ¿Eres colonizado? ¿Eres espectador?  
¿Qué eres?: ¿colonizado o colonizador?

## Bibliografía

Ball, S. J.

s/f *Foucault y la educación. Disciplinas y saber*. Madrid: Ediciones Morata, S. L.

Freire, Paulo

2005 *Pedagogía de la Autonomía: saberes necesarios para la práctica educativa*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores Argentina s. a.

Gilles Deleuze, F. G.

2005 *Rizoma (introducción)*. Valencia: PRE-TEXTOS.

Liotard, J. F.

1987 *La condición posmoderna*. Madrid: Ediciones Cátedra S. A.

Morin, E.

2005 *Introducción al Pensamiento Complejo*. Barcelona: Editorial Gedisa S. A.

2011 *Proyecto Rizoma. Depto. Artes Visuales UMCE 2011*. Santiago.

Ranciere, J.

2010 *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Ediciones Manantial SRL.

Sáez, F.

2010 *Hacia una estética del aprendizaje: Una experiencia de auto-subversión cognitiva*. Santiago.

# La Situación educativa de la población infantil emberá en condición de desplazamiento. El caso del Colegio distrital Agustín Nieto en Bogotá

---

Margarita Téllez, Tatiana Cuellar, Camila Cabezas,  
Camilo Ochoa, Jessica Valenzuela  
Colombia

## Introducción

Siendo estudiantes de pregrado de la Universidad Nacional de Colombia, decidimos reunirnos como un grupo de investigación académica. Además de tener una motivación académica, entramos en un posterior compromiso por nuestra labor debido a la información que pudimos conocer, por medio de nuestras conversaciones y posteriores entrevistas con las profesoras, actividades con los niños y diálogos con los padres y miembros adultos de la comunidad Emberá, y las entrevistas de tipo informal y formal con los miembros de la institución educativa, conocimiento que nos logró mostrar distintas problemáticas. Con respecto al marco teórico trabajado, nos adentramos en el objeto de investigación a partir de la historia de la comunidad Emberá dentro de la producción académica colombiana y en trabajos realizados en conjunto con las organizaciones indígenas, consejos regionales, cabildos específicos e instituciones del estado en investigación; nos enfocamos en

aspectos referentes a la comunidad étnica, al desplazamiento forzado y a criterios etnoeducativos.

A partir de nuestras observaciones de campo y el análisis de nuestras actividades propuestas para evaluar y crear espacios donde se puedan desarrollar los elementos de una educación que integre a la comunidad y su conocimiento, desarrollamos unas recomendaciones y comenzamos los primeros acercamientos de un trabajo integral con la comunidad.

### **La comunidad étnica emberá. Una breve reseña etnológica e histórica**

Emberá significa gente. Esta comunidad habita la selva tropical húmeda “a lo largo de la costa pacífica en los departamentos del Valle del Cauca, Cauca y Nariño; en Risaralda, Antioquia y Córdoba y en las vecinas repúblicas de Ecuador y Panamá” (Londoño, 2000: 14). Su sistema de pensamiento está relacionado con el río; dentro de los Emberá se diferencian dos grupos: los Emberá de río y los Emberá de montaña.

El maíz es el producto más importante dentro de su cosmología, ya que ellos se consideran “gente del maíz”, y también dentro de su subsistencia económica. Con éste elaboran chicha, envueltos y arepas. Su economía está basada en la pesca, la caza y la agricultura de roza y quema; aunque aún recolectan frutas de algunos árboles. Otro de los productos más consumidos es el plátano, sobre todo en el Chocó; además también cultivan café, frijol y cacao para la comercialización. También realizan actividades económicas relacionadas con los ciclos económicos de la sociedad mayor, debido al contacto occidental que ha creado ciertas necesidades de consumo en el diario vivir como: sacar oro (barqueo) y trabajar en los cañaduzales “la abundante oferta –especialmente en tiempo de cosecha- de bienes y servicios, artículos suntuarios, bebidas embriagantes y diversiones. Además, “bombardeo” permanente desde los medios de comunicación, los cuales estimulan y arrastran al

consumo y al individualismo a una población que, fascinada e impotente, se ve obligada a claudicar de sus propios valores (Londoño, 2000: 22).

La cría de animales, principalmente a cargo de los niños, y la elaboración de artesanías son actividades que se han incorporado al núcleo económico de los Emberás, principalmente para el trueque por fuera de la comunidad.

La cosmovisión es transmitida oralmente de generación en generación. Para los Emberá su creador es Dochizeze o Ankore, quien crea a Caragabí a partir de su saliva, cuando Caragabí se enfrenta a Ankore se da origen al pueblo Emberá, tal como se cuenta en el mito del árbol de Jenené. El universo está dividido en tres partes: el mundo de Caragabí (encima) en donde habitan también Ankore, los seres primordiales y los muertos; el mundo gobernado por Trutuica (debajo), opuesto a Caragabí donde habitan los jai o esencias de las cosas y por último está el mundo de lo humano (en medio), el cual está en constante enfrentamiento con los jai y los seres primordiales.

Del mismo modo, el Jaibaná es el “verdadero hombre” y una etimología de la palabra sería: “el que tiene los espíritus. Jai significa espíritu y también enfermedad, y frecuentemente susceptible de causar o curar enfermedades, y baná es un morfema que indica posesión” (Londoño, 2000: 16). Aunque no tiene ningún tipo de status político ni social, sus principales labores son la curación de enfermedades, la protección de territorios, así como la celebración de ceremonias. Lo que implica que el Jaibaná, más allá de influir en lo político o social, su mayor repercusión esta dentro del campo de la conservación de la misma comunidad, ya que hay varios estudios que demuestran que entre los Jaibanas pueden haber confrontaciones, haciendo que hayan divisiones dentro del grupo para reproducir la conformación de nuevas comunidades que sin embargo conserven las características étnicas (Vasco, 1985).

En cuanto a la organización social, la familia es la unidad social más importante.



La unidad productiva básica de la comunidad es la familia, que pueden ser extensas. Existe el trabajo solidario entre los miembros de la comunidad, el cual existía mucho antes de la llegada de los españoles, y que después de eso se dio el nombre de Minga. Posteriormente con el desarrollo del cabildo en esa zona apareció un nuevo elemento de trabajo, que es la comunidad en general. En la familia son las relaciones de matrimonio las que le dan fuerza de trabajo, pero la mujer es un elemento fundamental en la reproducción de esa fuerza de trabajo. La división del trabajo, es muy clara, existiendo actividades netamente femeninas y otras masculinas. Hay una creencia de que la mujer Emberá trabaja más que el hombre, pero se ve que hay una especialización del trabajo (Cardona, 1990: 180).

Poseen una organización social segmentaria y no tienen una estructura política institucionalizada. Algunas veces el jefe natural era el más anciano y las soluciones a los conflictos se daban por medio de enfrentamientos rituales o verbales y/o reuniones. Así mismo, no hay sistemas de control social establecidos dentro de los grupos locales. Actualmente el poder se divide en dos: el tradicional y el nuevo, ejercido por los cabildos desde la ley 80 de 1890; claro está que, a partir de los movimientos indígenas en su lucha por la tierra y la defensa de la autonomía, en los 70 principalmente, se han venido apropiando de la figura de poder del cabildo por medio de las organizaciones indígenas como: el Consejo Indígena Regional del Cauca (CRIC), Organización Regional Emberá-Waunana (Orewa), Organización Indígena de Antioquia (OIA) y la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC).

Dentro de los rituales del ciclo vital se encuentran el bautizo así que “la transmisión de la cultura se da de padres a hijos a través de las actividades diarias. A partir de los cinco años, aproximadamente, los niños varones se independizan e inician diversas actividades en grupo como nadar, jugar, ir de pesca o cacería, y se vinculan a las actividades cotidianas de acuerdo a su sexo. Las niñas se encargan del cuidado de los hermanos menores” (Ulloa, 2004: 37), la ombligada y el jemenede o pakura, en el que se celebra la pubertad de la mujer porque “tradicionalmente hacía muchos años, tanto niños como niñas, imitando a sus padres, participan en las diferentes actividades de cultivo, preparación de

terrenos, cestería, etc. Pero actualmente estas ocupaciones las combinan con la escuela donde permanecen todo el día... los jóvenes casi siempre abandonan la escuela y deciden la mayor parte del tiempo a su arreglo personal y a enamorar” (Ulloa, 2004: 37-38). En cuanto a las festividades, estas se llevan a cabo ya sea por convite o por trabajo colectivo y se dan preferiblemente en época de cosecha. En el Chocó, las relaciones interétnicas se dan por medio del compadrazgo con negros y blancos para establecer también relaciones comerciales. (Ulloa, 2004).

Actualmente, los emberá Katío están localizados en la carretera Quibdó-Medellín, mientras que los Chamí tienen sus asentamientos sobre la misma carretera y también tienen algunas comunidades en los límites del Chocó con el Valle del Cauca (Moreno Rodríguez, 2009: 17-18).

La característica más llamativa de este grupo étnico es el uso de la pintura corporal y facial. Para Ulloa (1990) la pintura es fundamental en tanto es por medio de ésta que los Emberá pueden “representar lo que se ve, representar lo que se sabe que existe y por último representar lo que se cree” (Ulloa, 1990: 186). Además de esto, la pintura funciona como medio de comunicación porque “los emberá conciben las esencias como principio de todo y estas se manifiestan en sus actividades como las ceremonias y fiestas. En ellas cada objeto tiene su jai (esencia), los cuales sirven para mediar el nivel de lo cotidiano con el de las esencias. Las pinturas en estas ocasiones (su forma, color, disposición y uso), entablan la comunicación con ese mundo, dándose una relación entre lo humano, lo natural y lo mítico” (Ibíd.: 187). Es decir que la pintura facial y corporal Emberá comprende todas las dimensiones de su mundo, al mismo tiempo que sirve como un puente que las conecta.

Uno de los problemas que encuentra Ulloa respecto a la educación de la escuela es que esta precisamente trunca la transmisión de conocimientos de padres a hijos, como tradicionalmente se venía haciendo (Ibíd.: 192) debido a que “la cultura se transmite entre los Emberá de padres a hijos y a través de los diferentes elementos de la cultura material. La introducción de la escuela como canal de transmisión cultural presenta grandes inconvenientes. Su carácter extraño y novedoso la hace

inmanejable para la comunidad nativa. La importancia de expertos en este tipo de transmisión no soluciona sino que agrava el problema, pues los profesores son ajenos a la cultura que pretenden transmitir, o bien porque, aun siendo Emberá, se prepararon para el oficio en internados occidentales” (Ulloa, 2004: 314). La forma de solucionar este conflicto es utilizar la escuela para la transmisión de formas tradicionales ya que “gracias al desuso en que caen las prácticas tradicionales de transmisión del saber, los muchachos no saben integrarse a la comunidad una vez concluido el apresamiento escolar; desconocen los quehaceres manuales y el sustento cultural de la vida de sus padres” (Ulloa, 2004: 321). Por medio de la pintura y mediante el uso de materiales didácticos gráficos; esto es relevante ya que esta autora considera que “si se trabaja con lo escrito, se enfrentan códigos y significados diferentes, y a un esquema distinto, como la escritura, que no es propio” (Ibíd.: 184) considerando que “la lengua indígena en la escuela sólo se usa para traducir discursos occidentales, pero no se plante su utilización para transmitir elementos propios, lo que provoca un proceso de enfrentamiento entre la cultura emberá vivida cotidianamente y la occidental impuesta a través de la escuela” (Ulloa, 2004: 321). La propuesta de Ulloa es la implementación de una cartilla con diseños gráficos Emberá titulada Kipara.

En este orden de ideas, lo que se busca es integrar elementos culturales a la educación tradicional teniendo en cuenta que estos grupos aprenden y conciben el mundo de una manera diferente a la occidental. Del mismo modo, es importante tener en cuenta a la comunidad en el momento de realizar nuevas propuestas educativas ya que, como lo expresan varios profesores indígenas: “Los indígenas EMBERÁ, desde muchos siglos atrás, tenemos nuestras propias formas de capacitar a las nuevas generaciones, que las hacen aptas para la vida comunitaria, organizativa, económica y política de las comunidades” (AMCIA 1990, 93). Entonces, lo que los maestros indígenas proponen y buscan es una educación acorde a sus necesidades como comunidad ya establecida.

Los pueblos que habitan estas regiones y que comparten la mayoría de estas características con un grado distinto de variaciones son principalmente de tipo dialectal, además han sufrido una serie de trans-

formaciones a lo largo de la historia. Se tienen datos relevantes de los periodos prehispánicos a partir de los primeros intentos de colonización de la rivera del Atrato y el San Juan por parte de los españoles. “Todos los grupos chocó tenían gran similitud en sus patrones socio-culturales: viviendas circulares levantadas sobre altos pilotes, con techo cónico de paja; poblamiento disperso a lo largo de ríos y quebradas; una economía basada en la caza, la pesca, la recolección y el cultivo del maíz. La organización política era muy flexible” (Londoño, 2000: 16) puesto que dependía de un jefe que poseía una destreza y valentía para conflictos militares de pequeña escala, por patrones de parentesco. Estas cualidades de organización social y política incipientes permitieron una fácil resistencia a los primeros intentos de dominación por parte de la Corona porque “durante el siglo XVI los chocó rechazaron unas diez expediciones que pretendían alcanzar los ríos Atrato y San Juan” (Londoño, 2000: 15).

Sin embargo, a lo largo de toda la colonia, los emberás, principalmente, mantenían las resistencias por medio de diversas tácticas de guerra y una gran dispersión de sus grupos familiares, pero pronto la población empezó a tornarse diezmada y luego España impulsó las encomiendas y asentamientos de población nucleada en gran parte de la etnia para el cobro de tributos, además de promover un comercio por medio del trueque de objetos curiosos, metálicos y de oro”. No fue sino hasta la cristianización de los indígenas a manos de los franciscanos que las reducciones fueron efectivas como manera de acopiar tributos, lo cual daría lugar a la entrada de los mineros por vía de Anserma y Popayán” (Jaramillo, 2006: 49).

Después de la independencia y recién conformada la república, el pueblo emberá no está completamente alejado de la sociedad, pero sí empieza a sufrir un acercamiento más fuerte debido a las nuevas oleadas de colonización a partir del impulso de la economía cafetera que se empieza a conformar en los albores del siglo XIX, principalmente por antioqueños que se reparten las tierras que obtuvieron como recompensa por las guerras de independencia y el empuje de población campesina hacia nuevas zonas de colonización para vincular nuevas tierras

a la producción de plantaciones. Pero la figura de resguardos se sigue reconociendo para destinar estas tierras a las poblaciones indígenas pero, poco a poco, esta colonización irá devorando la tierra de los resguardos hasta bien entrada la mitad del siglo XX.

Como acciones derivadas de la nueva constitución política de Colombia de 1886, se pasó a firmar el concordato entre el Estado colombiano y la Santa Sede en 1887 y posteriormente se establece la ley 89 de 1890 en la que expresamente se consagra “la manera como debe ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada por medio de los misioneros”. Y en posteriores convenios de misiones se autorizó a los misioneros para ejercer autoridad civil, penal y judicial sobre los indígenas. Los misioneros aceleraron igualmente el avance de los colonos y empresas extractivas sobre los reductos territoriales indígenas (Augusto, 1990: 24).

Es a partir de las luchas indígenas, organizadas en movimientos que surgen en la década de los setenta, que los emberás empiezan a conformarse como una unidad de lucha para recuperar sus tierras perdidas y el reconocimiento de sus derechos como pueblos indígenas, para superar la crisis que atraviesan al llegar a un agotamiento de la estrategia de dispersión que hace que la etnia como tal esté fraccionada y condicionada a la marginalidad. Básicamente, bajo los planteamientos paralelos de CRIC en conjunto con los Guambianos - Paeces y poco a poco sumándose más pueblos que también entran en un conflicto por la tierra, bajo siete puntos de acción en los que se centra el movimiento:

1. Recuperar las tierras de los resguardos.
2. Ampliar los resguardo.
3. Reforzar los cabildos.
4. Dejar de pagar los terrajes.
5. Difundir las leyes relacionadas con los indígenas y exigir su justa aplicación.
6. Defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas.
7. Formar profesores indígenas para educar, de acuerdo con la situación de los indígenas y en sus lenguas respectivas.

El movimiento, no obstante, sobrellevó la represión generada por el Estatuto (de seguridad a raíz de los grupos guerrilleros en el gobierno de Julio Cesar Turbay 1978-1982) y justamente en 1982 surgió en Bogotá la ONIC, en el marco del I Congreso Indígena Nacional, integrado por varios consejos indígenas regionales. Su plataforma de lucha, como llaman a sus principios rectores, se encuentra integrada por diez puntos principales (Jaramillo, 2006: 61).

1. Defensa de la autonomía indígena.
2. Defensa de los territorios indígenas y recuperación de las tierras usurpadas, propiedad colectiva de los resguardos.
3. Control de los recursos naturales situados en territorios indígenas.
4. Impulso a organizaciones económicas comunitarias.
5. Defensa de la historia, cultura y tradiciones indígenas.
6. Educación bilingüe y biocultural bajo el control de las autoridades indígenas.
7. Recuperación e impulso de la medicina tradicional y exigencia de programas de salud acordes con las características sociales y culturales de las comunidades.
8. Exigencias de la aplicación de la ley 89 de 1890 y demás disposiciones favorables a los indígenas.
9. Solidaridad con las luchas de otros sectores.
10. Aplicación de la conclusiones de los congresos de la organización.

Posteriormente, la constitución que fue redactada por la asamblea nacional constituyente, significó un gran avance en materia de derechos étnicos, pero a la vez significó una fragmentación en la unidad de lucha de los pueblos indígenas por la división electoral, siendo a su vez cooptada por el gobierno nacional.

## **Desplazamiento**

El conflicto armado colombiano cumple aproximadamente seis décadas de existencia, desde sus inicios en la denominada época de la

“Violencia”, cuando el problema básicamente era por la disputa del poder entre los partidos dirigentes (conservadores y liberales). La larga duración, sumado a varios factores externos e internos –por ejemplo, el narcotráfico–, han complejizado y agudizado aún más el panorama, lo que sin duda nos lleva abordar el tema ya no como algo pasado, sino como lo que pareciera convertirse en toda una Era de Violencia, la cual actualmente tiene diferentes prácticas: violencia intrafamiliar, de género, racial, delincencial, subversiva, paramilitar, paraestatal, militar, etc. Más allá de las cifras de homicidios, torturas, masacres, y muchas otras “consecuencias” del conflicto, es importante ver que nos hemos constituido como un país violento, en el que todos, de una u otra manera, terminamos siendo cómplices, víctimas y victimarios (Franco, 1997).

A raíz de los protocolos realizados con la declaración de los Derechos Humanos y del Derecho Internacional Humanitario, Colombia es el único país de Latinoamérica que no ha podido llegar a acuerdos prósperos de paz para superar el conflicto generado por las crisis bipartidistas de mitad del siglo XX. Colombia ha empezado a ser mira de las organizaciones internacionales, las cuales buscan garantizar y proteger los derechos de las personas que se encuentran en medio de la guerra, quienes están expuestas a sufrir violaciones sexuales, masacres, torturas, desplazamiento forzado, pobreza, asesinato de seres queridos, etc. (Pardilla y Casallas, 2004).

Entre los problemas surgidos a raíz del conflicto armado colombiano, el desplazamiento forzado se ha constituido como una de las prácticas violentas que los actores del conflicto (el Estado, la guerrilla, los terratenientes, las multinacionales, las AUC y personas con intereses particulares), han usado para obtener poder, principalmente de orden territorial.

A propósito de una definición sobre el desplazamiento forzado, la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, define a las personas víctimas de este fenómeno como:

personas o grupos de personas que se han visto forzadas u obligadas a escapar o huir de su hogar o de su lugar de residencia habitual, en particular como resultado de un conflicto armado, situaciones de violencia generalizada, violaciones de los derechos humanos o catástrofes naturales o provocadas por el ser humano y en su propio país (Ahumada, 2004: 21).

A pesar que en el país el desplazamiento forzado ha sido una constante desde la época de la Independencia, pues por medio de este proceso se han conformado pueblos pequeños y ciudades, el problema se ha intensificado a raíz del conflicto armado que vivimos desde hace más de medio siglo, hasta convertirse en un problema de derechos humanos. Los estudios sobre el tema han arrojado que Colombia, en los últimos años, ocupa los primeros puestos en la escala de países con mayor número de desplazados internos, tal como lo evidencian los registros del año 2007, donde el país ocupa el segundo lugar, con casi 4 millones de casos (UNICEF-CODHES, 2000).

Sin embargo, solo hasta hace 16 años se empezaron a hacer ese tipo de estudios, que exploran, definen y contextualizan este fenómeno social; cuando el 13 de septiembre de 1995, a partir del documento Conpes No. 2408, se estableció, como primeras metas para atender el desplazamiento forzado, la atención a la población ya desplazada y la neutralización de las dinámicas de la violencia, lo que dio comienzo a un proceso de reconocimiento del problema, que permitió que surgiera la Ley 387 del 18 de julio de 1997, la cual reglamentó el Programa para la Atención Integral a la Población Desplazada, que pretende atender, proteger, consolidar, y establecer socioeconómicamente a los desplazados (Ahumada, 2004: 21).

Entre los actores principales del conflicto, varios documentos son reticentes en señalar al Estado, pues en primer lugar, ha demostrado su incapacidad para proteger los derechos de los ciudadanos en su territorio; en cuanto a las responsabilidades de tipo democrático, se puede observar que estatalmente se ha combatido el descontento de la gente por medio de la represión, imposición y violencia, negando la posibilidad de trabajar en conjunto con los colombianos, en especial, aquellos que



la mayor parte de sus vidas, han sido víctimas del conflicto. Además, si se analiza desde la gran diversidad cultural que hay en Colombia, el Estado, varias veces, en vez de crear formas participativas y democráticas para las minorías étnicas y así constituir una mejor Nación, ha atacado esta pluriculturalidad, pues la ha visto más como un impedimento para lograr sus metas de “desarrollo” y “progreso”; esta actitud, ha generado un reiterado racismo y discriminación por parte de la sociedad nacional, hacia ciudadanos afro-descendientes e indígenas:

Se trata en primer lugar del modelo de crecimiento económico en mano de las élites locales y de las empresas transnacionales y, en segundo lugar, del monopolio del poder político por clases dominantes que no dudan en recurrir a la tortura y a los asesinatos de sus adversarios, para impedir toda tentativa de representación de grupos sociales subalternos en el campo político. A esto se añade en los últimos años, el mismo tipo de tratamiento para líderes de movimientos sociales, en especial los sindicalistas y los dirigentes indígenas y afrodescendientes (Cruz, 2008: 8).

Y varias fuentes insisten en señalar, como uno de los factores más importantes que ha estado más íntimamente relacionado con el desplazamiento forzado, la disputa por el control territorial, así se muestra que:

... en 1998 el 82% de los desplazados provenían de zonas rurales... El 46% de los hogares con vínculos rurales eran propietarios de tierras en tanto que el 18% corresponde a asalariados agrícolas o trabajadores independientes vinculados con la producción agropecuaria. Es significativo que en la década que termina (1990-1999) alrededor de 1. 700. 000 hectáreas han dejado de producir por diferentes razones, muchas de ellas relacionadas con la violencia y el desplazamiento (UNICEF-CODHES, 2000).

Disputa en la que los principales responsables, además del Estado, son la guerrilla, terratenientes, algunas multinacionales, las AUC y personas con intereses económicos particulares. Y, así mismo, son muchas las investigaciones que muestran a estos actores, inmersos en relaciones, algunas veces de cercanía, en otras de distanciamiento, pero que, de manera general, han ocasionado como lo explica Jorge Rojas y Marco

Romero en “Esta guerra no es nuestra”, otras características que también se encuentran inmersas en estas expropiaciones de tierras, como la demostración de influencia político-militar sobre un territorio (regiones donde se han venido dando nuevas fuentes de acumulación económica con el narcotráfico o la ganadería extensiva), redes locales de poder y sus consecuentes redes de extorsión y protección, procesos de valorización de tierras por desarrollo de megaproyectos o encuentro de zonas con recursos naturales explotables.

Relacionado con la disputa por las tierras, y específicamente sobre la comunidad con quienes desarrollamos nuestro trabajo de campo, está la construcción de la represa de Urra como un proceso que produjo varias implicaciones para la comunidad Emberá. El 20 de abril del 2001 los cabildos del río Sinú y el río Verde se unen para decir que la violación de los derechos humanos ha estado asociada a dos procesos:

... el conflicto armado nacional, que mantiene como uno de los centros de operación nuestro territorio, y los diferentes intereses del orden nacional, internacional, regional, político, militar, de orden público, etc., asociados a mega proyectos como es el caso de la construcción de la represa Urrá I. (Cifuentes, 2001).

En el trabajo que veníamos desarrollando con varios padres de familia, contaban las razones que tenían para haber dejado sus tierras. La principal razón era la amenaza por parte de la guerrilla.

Las regiones con un mayor índice de expulsión son Antioquia, Choco y Córdoba. En cambio los lugares a los que más llega gente son Bogotá, Medellín, Cali, Barranquilla, Montería y Cúcuta. “El 54% de los Emberá que viven en Bogotá se consideran Katío y provienen de los municipios de Bagadó (comunidades de Cascajero, Conondó, Iracal y La Mina), El Carmen de Atrato (comunidad Epiera) y Novita, en el departamento de Chocó. El otro 46% de las familias entrevistadas se identificaron como Chamí”.

Los papás (Juan Carlos, Aleano, Mariano), que nos contaron de su experiencia de la salida de su “casa” a Quibdó, eran reticentes con la

idea de bienestar que tenían cuando estaban allí. No existían preocupaciones mayores, pero al momento de salir de su casa comenzaron a tener problemas. Un señor cuenta la travesía que tuvo que realizar para llegar hasta Bogotá. Afirma que en las pequeñas ciudades como Quibdó o Ibagué no existían tantos beneficios para la persona que llegaba en situación de desplazamiento. Eran pocas las ayudas y en lapsos de tiempos más largos. Él viajaba con sus hijos y su señora.

El éxodo del pueblo Emberá ha tenido un auge desde el año 2000 y no ha cesado. “A finales del año 2009, según las cifras que arrojó el censo que elaboramos en el marco del Observatorio, la gente Emberá que migró a la capital conforma 89 grupos familiares para un total aproximado de 500 personas”. Y siguen llegando. La llegada de 220 personas provenientes del Choco fue registrada por los principales periódicos el día 9 de marzo del 2011. Y en la primera semana de mayo la profesora Margarita se enteró de la llegada de diez familias al barrio La Favorita.

Estar en condición de desplazamiento somete a las personas a altos grados de vulnerabilidad, y aun más, si no se tiene el conocimiento del idioma para poder entablar un diálogo. Es difícil acceder a los derechos de la educación, alimentación o salud. Por ejemplo, tuvieron que suceder situaciones extremas como la muerte de dos bebés Emberá por desnutrición en los hospitales de Santa Clara y Samper Mendoza para que la secretaría de gobierno se pellizcara y pusiera su atención sobre estas personas.

Al estar en una situación de extrema pobreza, el día descrito en “familias Emberás en situación de desplazamiento forzado en Bogotá: una encrucijada a la interculturalidad”: tiene tres momentos, el primero, la estancia en los pagadarios con la familia, el segundo el estar por las calles del centro para mendigar o vender sus objetos con chaquiras y el último cambiar de lugar de venta. Las mamás son las que están saliendo con sus hijos al rebusque y los padres buscan laborar en ventas ambulantes u otros trabajos, siendo el no conocer el idioma una traba para el desenvolvimiento de la comunidad en la ciudad.

La condición de vulnerabilidad frente a los derechos conculcados de la población desplazada es más grave para la mujeres, los niños y las niñas que no solo enfrentan la violencia intrafamiliar, maltrato y abusos, sobreexplotación laboral, violencia sexual, discriminación y desarraigo en zonas urbanas” (UNICEF-CODHES, 2000). Esto lo traigo a coalición por varias razones que se interconectan: en la reunión de madres que realizamos pocas sabían español, solo asentir y negar, los niños están inmersos en otro contexto donde es necesario que ayuden a la consecución de recursos para la familia. Como institución, el Bienestar Familiar ha combatido la práctica laboral en los niños emberá quitándoselos a sus padres “Según lo establecido en la Ley de Infancia, “todo niña o niño debe ser protegido por el Estado de la explotación económica y de las prácticas de mendicidad” (Castillo y otros: 8) y la forma cómo se protegen es separándolos de sus padres y llevándolos a albergues donde se fragmenta el proceso de aprendizaje de los niños. “Cabe ser mencionado que, entre los emberá, la crianza y la educación de los niños están ligadas a la convivencia y acompañamiento entre hijos y padres en las labores cotidianas. Además, en la cultura emberá, no existe una institución por fuera del núcleo familiar a cargo de la socialización de los niños.

Es en este contexto donde nuestro grupo desarrolló un trabajo evaluativo, donde descubrimos que el desplazamiento forzado realiza una ruptura cultural en los individuos, “porque para quienes lo sufren se resquebrajan los referentes simbólicos colectivos, se interrumpen las redes sociales que permiten la existencia de imaginarios con los cuales identificarse, los circuitos económicos que aseguraban la existencia desaparecen y destruyen los referentes afectivos en la medida en que se afectan los vínculos personales y familiares”.

La escuela, como espacio impropio, acoge a los niños y les otorga herramientas como el español o conocimiento sobre las matemáticas, pero sigue desarticulado de las concepciones culturales de estas comunidades. La profesora ha hecho intentos con una cartilla en Emberá, y ha estudiado sobre la condición de estos niños, pero la solución debe estar en el marco institucional. “La Ley 1190 de 20086 y el Auto 004 de 20097, donde se insta al gobierno nacional a emprender acciones que mediante

un *enfoque diferencial* conduzcan a superar los estados de vulnerabilidad que, cerca de 41.000 indígenas poseen, producto del desarraigo de los últimos quince años”.

Los niños Emberá en situación de desplazamiento no se deben encontrar con modelos pedagógicos hegemónicos. Deben encontrarse con una escuela que “le corresponde adaptarse a las nuevas realidades sociales y culturales... lo cual demanda, en términos generales, una reestructuración de su proyecto educativo institucional en perspectiva de atender adecuadamente este tipo de población” (Flechas y otros, 2006) Este cambio debe llevarse a cabo en primera medida por los profesores, que son los que materializan la pedagogía. Se debe implantar talleres de capacitación articulados con los padres para definir qué se quiere de la escuela en este espacio urbano, qué conocimientos les sirve a la comunidad para la consecución de su bienestar y la construcción de su devenir sin dejar atrás sus construcciones culturales.

### **Etnoeducación, Educación Propia y Educación Bilingüe Intercultural: Marco histórico y conceptos**

Antes de abordar el concepto de Etnoeducación, Educación Propia y Educación Bilingüe Intercultural, es menester brindar un panorama general sobre la creación de estas nociones, las cuales se han convertido en ámbito de discusiones políticas de las etnias de Colombia, como también una apuesta a la resignificación de las lógicas occidentales al adoptar una abstracción como la educación, concibiéndose ésta “como un mal necesario” por muchos líderes indígenas.

Las luchas indígenas de los años setenta y ochenta han tenido como principal causa la recuperación de tierras con la autonomía indígena. Sin embargo, no todo se redujo a la lucha “con pala y azadones” en los campos de los terratenientes, puesto que para inicios de la década de los setenta existía una imperante necesidad de extender la lucha a otro espacio, un espacio contradictorio, pero elemento clave de la sociedad occidental (Caviedes, 2000: 34).

No obstante, la escuela y el aprendizaje no se pueden reducir a la marginalización y segregación, a entender este espacio como una herramienta del Estado mediante la cual se homogeniza a la sociedad e impone una ideología (Caviedes, 2000: 34). Gramsci precisa que la escuela permite desarrollar un conocimiento crítico sobre la realidad y sobre las imposiciones ideológicas a partir del análisis de textos (Gramsci, 1998: 82-84).

En el hoy por hoy, la escuela es considerada por las comunidades indígenas como “un mal necesario”, como un espacio de apropiación del medio exterior, ente de conocimiento y acceso al prestigio y poder dominantes en la sociedad mayor (ONIC, 1995: 5). Y es consecuente que se le considere como un mal cuando la carga histórica de la escuela es la de la institución civilizadora por excelencia.

La educación formal de los indígenas inició en Colombia con el proceso de colonización a través de la evangelización, castellanización e hispanización, categorías que para aquel entonces tenían un mismo significado y objetivo: transformar los indios salvajes (Enciso, 1996: 41). Después, con el advenimiento de la época republicana y el esfuerzo de construir la nación, se permitió a los pueblos indígenas la posibilidad de acceder a la educación formal rural.

Sin embargo, el periodo de regeneración en Colombia significó el retorno del poder a la Iglesia que los liberales habían mitigado, pues ésta había quedado debilitada anteriormente. En virtud del artículo 56 de la constitución de 1886 se celebró el concordato de 1887 en el gobierno cartagenero de Rafael Núñez, concediéndole a la Iglesia Católica el papel de cohesionador del orden social. La Iglesia Católica argumentaba que el problema base de la sociedad se debía a un conflicto religioso y moral que se corregiría con el progreso religioso, el cual se alcanzaría a través del orden y la reconstrucción de la sociedad a imagen y semejanza del orden celestial (Pinzón, 2000).

Lo religiosos del periodo de la regeneración tenían a cargo desarrollar las misiones civilizadoras en cerca del 70% del territorio nacio-

nal. La principal tarea que precisaban los misioneros católicos al llegar a su destino era establecer escuelas para la enseñanza del castellano, de la religión católica y de los valores de la vida occidental (Pinzón, 2000). Cabe anotar que fueron los misioneros quienes más frecuentemente se encargaron de llevar el modelo de la escuela occidental a las zonas de misión.

Es decir, desde 1887 a 1978 la escuela tenía una única función: “Despejar de los alrededores toda manifestación de cultura que no coincidiese con la occidental. Despejar cualquier manifestación de religiosidad no católica. Despejar de los alrededores cualquier manifestación, en resumen, de cultura indígena” (Caviedes, 2000: 35).

Los primeros pasos hacia la transformación de la educación formal a la etnoeducación se hace esperar hasta la década de los setenta, con la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y con la Confederación Indígena Tayrona de la Sierra Nevada de Santa Marta (CIT). Estas dos organizaciones lideraban los movimientos indígenas del Cauca y de la Sierra Nevada de Santa Marta que se fueron gestando poco a poco en el panorama nacional, teniendo como propósitos la recuperación y ampliación de los territorios indígenas, el fortalecimiento de la identidad indígena, el reconocimiento de las autoridades tradicionales y de la organización social y política (ONIC, 1995: 4). Y es a partir de éste propósito general donde se deriva la lucha por el derecho *a una educación adecuada a sus particularidades culturales* (Enciso y otros, 1996: 42).

Las indígenas pertenecientes al CRIC y al CIT propendían por una educación no formal, impartida por maestros indígenas, basada en planes de estudio elaborados y controlados por los indígenas que incluyera su saber tradicional y su lengua nativa junto con el español y el saber del resto de la sociedad, y administrada y controlada por las comunidades (Enciso y otros, 1996: 42).

Debido a los esfuerzos y demandas de los grupos étnicos del país, el MEN promulgó el Decreto 1142 de 1978. Al conocer el decreto, los in-

dígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta se tomaron las instalaciones de los capuchinos en 1982, lograron la expulsión de éstos y establecieron allí lo que ahora son sus centros educativos. Por otro lado, y al otro extremo del país, los proyectos de educación en el Cauca estaban en un primer proceso de desarrollo con la ayuda del CRIC, encaminados hacia la instauración del Programa de Educación Bilingüe e intercultural (PEBI) (Enciso, 2004).

Los puntos claves establecidos en el Decreto 1142 se resumen en los siguientes ítems: 1. La aprobación de procesos educativos concordantes con las características culturales y necesidades de cada etnia; 2. el derecho de las comunidades a participar en el diseño de sus programas educativos, 3. la obligatoriedad de realizar las alfabetizaciones en lengua materna, 4. La definición de criterios específicos para selección de maestros(as) indígenas, en especial, que pertenecieran a sus comunidades y fueran bilingües (Enciso, 2004).

El decreto fue un avance esencial en cuestión de educación no formal en el país, y corresponde a un conjunto de movimientos en Latinoamérica que cuestionaban la educación formal en comunidades étnicas (Enciso, 2004). Sin embargo la estructura de educación no formal era frágil. Como es sabido, las comunidades indígenas tienen sus propios procesos de aprendizaje y, al apropiarse de la escuela, surgía el problema de cómo relacionar el conocimiento propio con una institución occidental. Además de ello, los primeros profesores de las comunidades indígenas, después de la emisión del decreto, eran quienes habían estudiado en las escuelas de misioneros de distintas órdenes religiosas, reproduciendo la misma lógica que habían aprendido durante su proceso de escolarización, tanto la religión como la des apropiación a su identidad cultural (Enciso, 2004).

Sin embargo, uno de los logros más importantes en el panorama de la etnoeducación es la apertura de la oficina de etnoeducación y el Programa de Etnoeducación del Ministerio de Educación (MEN), “debido al aumento de organizaciones políticas y presión por respeto a la cultura, territorio, lengua y autonomía de los pueblos indígenas, y



la manifiesta presión de afrocolombianos y raizales por la igualdad de derechos” (Enciso, 2004).

Patricia Enciso, en *El estado del arte de la etnoeducación en Colombia*, nos permite un resumen de las principales políticas del programa de etnoeducación del MEN:

- Capacitación y profesionalización de maestros indígenas y no indígenas y agentes educativos.
- Diseño y producción de materiales educativos en lenguas vernáculas y español.
- Apoyo a investigaciones.
- Asesoría, seguimiento y evaluación.
- Se incluye a San Basilio de Palenque y a San Andrés, Providencia y Santa Catalina (Enciso, 2004).

No obstante, la principal herramienta que poseen los pueblos indígenas, afrocolombianos, raizales y rom, en materia de legislación, es la Constitución Política de 1991, puesto que en virtud de esta carta constitucional se termina de instaurar en el sistema legislativo del país “el derecho de los grupos étnicos a una educación más adecuada a sus condiciones culturales y a su historia” (Enciso, 2004).

La anterior reseña histórica, siendo ésta una reseña muy general, encierra los logros principales de la educación no formal como derecho de los individuos que pertenecen a una sociedad pluriétnica y multicultural. Sin embargo, se puede leer distintos conceptos relacionados con la educación no formal, como etnoeducación, educación propia y educación intercultural y bilingüe. Por ejemplo, se hace mención al Programa de Etnoeducación del MEN, al PEBI y a la educación propia. De hecho, los primeros esfuerzos del CIT y del CRIC en el derecho de una educación no formal, eran catalogados en la noción de educación propia y no como etnoeducación. Tras lo cual, evidenciando tales problemas conceptuales, es necesario dar paso a una aclaración de conceptos de la mano de Bonfil Batalla, Elizabeth Castillo y Patricia Enciso, sobre todo en ayuda de ésta última.

Según Elizabeth Castillo, la etnoeducación surge de “...un marco de relaciones entre los pueblos indígenas y el Estado nacional, y se desplaza al escenario de las relaciones entre los grupos étnicos y el Estado multicultural”. Además, Castillo plantea que el concepto de etnoeducación se ha convertido en una noción donde emergen distintas discusiones políticas debido a la problematización “del reconocimiento y el tratamiento” a la *etnicidad*, siendo éste concepto motivo de resignificación y problematización por las diversas posiciones que los actores institucionales y sociales asumen (Castillo, 2008: 16).

De hecho, la etnoeducación sigue siendo un problema político y una noción bastante problemática. Sin embargo, para efectos pragmáticos, debemos presentar los conceptos a partir de los cuales partimos en la realización del presente proyecto.

Según Patricia Enciso, en las publicaciones colombianas referentes a etnoeducación, se puede notar cierta tendencia a retomar la primigenia concepción de etnoeducación desarrollada por Bonfil Batalla en su discurso en la Declaración de San José:

La etnoeducación se entiende como un proceso social permanente, inmerso en la cultura propia, que permite, conforme a las necesidades, intereses y aspiraciones de un pueblo, formar a sus individuos para ejercer su capacidad social de decisión, mediante el conocimiento de los recursos de su cultura, teniendo en cuenta los valores del grupo étnico que permitan un reconocimiento y a la vez relación con otras culturas y con la sociedad hegemónica en términos de mutuo respeto (Universidad Distrital, Varios autores, 2002).

No obstante, en su intento de contextualizar dichos conceptos, Enciso argumenta que en la etnoeducación hay una estrecha relación entre los diferentes sectores de la comunidad con el proceso educativo: “planificación general, definición de objetivos, materiales, currículo, administración y todas las actividades en general”. Es decir, la escuela está ligada a la vida, a la cotidianidad, a la comunidad, a la espiritualidad de un grupo étnico, a la vida productiva en tanto forma parte de un desarrollo comunitario. La etnoeducación es un dialogo entre mayores,

docentes y padres de familia. La etnoeducación está presente cuando el proyecto educativo está ligado al proyecto comunitario. La etnoeducación se consolidó por medio de la Investigación Acción Participativa (IAP) o la investigación Participativa (IP) (Enciso, 2004).

En cuanto a la educación propia, Enciso plantea que aquellos proyectos escritos en el marco de éste tipo de educación se llevan a cabo “con diseños curriculares que incluyen áreas integradas”. Para su realización se tiene en cuenta lo siguiente: 1. Los parámetros culturales de socialización; 2. el desarrollo cognoscitivo de los niños y niñas en relación con su cultura; 3. la noción de naturaleza; 4. y en general, todo tipo de particularidad cultural de grupo étnico. En cuanto a los docentes, hay estándares educativos, pero todos están sujetos a ajustes, adaptaciones, análisis, a procesos etnoeducativos. Es decir, en la educación propia se puede notar un dialogo entre etnoeducación y educación convencional. Según Enciso, es éste el tipo de educación que exigen los pueblos indígenas y comunidades afrocolombianas (Enciso, 2004).

Por otro lado, Enciso caracteriza la educación propia como una “educación endógena” en el sentido en que ésta obedece a los patrones culturales propios de cada grupo étnico, por lo tanto, la escuela no es menester. En este sentido, la educación propia es definida por los miembros de la comunidad, por sus dirigentes y mayores, en relación con su cultura, sus tradiciones, sus saberes, sus formas de enseñanza, la transmisión de conocimientos y las dinámicas de transformación. Se le da real importancia a la socialización familiar, concibiéndose éste aspecto como uno de los pilares del aprendizaje (Enciso, 2004).

En cuanto a la educación Intercultural Bilingüe (EBI), ésta se basa en el contraste de saberes. Los proyectos que se basan en la educación intercultural bilingüe intentan vincular los saberes de la cultura de origen (lengua y cultura), y su objetivo es la apropiación tanto de los conocimientos occidentales como los tradicionales. Es decir, se apuesta a una educación que permita la trasmisión de la cultura de la comunidad, o de los niños y las niñas indígenas o afrocolombianos, como la acce-

sibilidad al conocimiento externo. Uno de los pilares de ésta educación es el aprendizaje tanto de la lengua materna como el castellano, como segunda lengua (Enciso, 2004).

Cabe anotar que muchos programas EBI han sido catalogados como programas etnoeducativos, lo cual no quiere decir que todo programa comparte las características principales de la etnoeducación. Enciso sugiere que la EBI es una base substancial de la etnoeducación, sin embargo, los programas EBI no necesariamente se realizan a partir del trabajo comunitario, ni a partir de un diálogo con la naturaleza y la cultura, ni teniendo como base la orientación de los sabios de la comunidad, a diferencia de la etnoeducación, la cual parte de la comunidad. Es decir, los programas EBI hacen parte de la etnoeducación, pero los programas EBI no son etnoeducativos (Enciso, 2004).

En este sentido, Enciso sugiere que los programas de educación bilingüe pueden ser desarrollados en contextos urbanos, siendo éstos los más oportunos y recomendables, sobre todo en países multiculturales (Enciso, 2004).

Los programas EBI, la etnoeducación y la educación propia, en general, son una forma de reconocer la “diversidad étnica y lingüística de una nación”, pues es un paso hacia la aceptación de las diferencias y las condiciones de igualdad, es un rechazo a la homogenización de la sociedad; es un acto de respeto frente a los distintos saberes, los distintos conocimientos, las culturas y las tradiciones de las distintas comunidades; es un asentimiento políticamente correcto ante la multiplicidad de transmisión de conocimientos, de historias, de creencias, de mundos que no pueden ser opacados ni negados.

## **Observaciones de campo**

En el colegio distrital Agustín Nieto hay un número considerable de niños emberá tanto en primaria como en bachillerato; se encuentran

estudiando allí debido a la relativa cercanía de la institución con su lugar de residencia y también por una iniciativa del rector.

La alimentación de los niños consiste básicamente en beneficencia y caridad por parte del distrito. La mayoría de padres envían a los niños al colegio por el refrigerio. Además, algunos niños no almuerzan, razón por la cual la nutrición es pobre. Del mismo modo, el hambre condiciona la conducta de los niños ya que por ésta ellos no pueden concentrarse.

Por otro lado, los materiales son escasos, por una parte, la institución brinda muy pocos y la mayoría han sido adquiridos por la profesora. No obstante, los niños no tienen un sentido de apropiación de éstos. Por ejemplo, venden los cuadernos y cambian las tijeras por *piquis* (canicas). Así mismo, las condiciones del salón no son óptimas para la organización de los materiales.

También se presenta un alto número de deserción escolar a causa de razones sociales. Las más comunes son embarazo, enfermedad, continuos cambios de residencia, ingreso al mundo laboral informal y falta de interés por parte de algunas madres. En el salón de clases los alumnos son muy dispersos y no se muestran interesados por las actividades ya que se distraen fácilmente; sin embargo, cuando varios niños empiezan a interesarse por la clase los demás niños siguen su ejemplo y al final todos terminan trabajando.

Además de esto, otra dificultad es que en el mismo salón se encuentran dos cursos diferentes (Primeras Letras y Primero) lo cual implica un rango de edades muy desigual, el cual va desde los cuatro hasta los dieciséis años. En el aula se encuentran dos estudiantes afrocolombianas, veinticinco emberás y dos mestizos; por esta razón en el salón hay una población muy diversa tanto en lengua como en orígenes.

El inicio de la jornada escolar de los niños comienza con el saludo de la profesora Margarita: “piabuma” y a continuación también los saluda en español. Para el saludo los niños ya deben estar organizados y sentados en sus pupitres. Después del saludo la profesora hace una

pequeña oración con los niños y acto seguido anota el orden del día en el tablero. Entonces empieza a desarrollar punto por punto. Los viernes, cada quince días, la profesora realiza junto con los niños una Asamblea en la que eligen a un presidente, o presidenta y a un secretario, o secretaria, con el objetivo de que ayuden con el orden del salón y el de los alumnos en general; los niños más grandes son los encargados de elegir al presidente y al secretario por medio de su voto; ningún estudiante puede repetir, lo que significa que eventualmente todos los niños del salón pasarán por los dos cargos. La profesora Margarita nos explica que ella realiza esta actividad con el fin de que los niños se vayan relacionando con el sentido de la responsabilidad así como con el hecho de pensar por sí mismos para poder votar y tomar decisiones sin dejarse influenciar por nadie más.

Con respecto al proceso educativo, según la profesora Margarita, la enseñanza con los niños debe ser transversal, en otras palabras, a partir de un tema, como la familia o la casa, ella enseña matemáticas o español<sup>1</sup>. La profesora hace esto dado que ella entiende que los niños Emberá tienen otra forma de aprender. No obstante, algunos niños presentan dificultades en la identificación del alfabeto: algunos copian palabras y juntan letras o las copian bien pero son incapaces de leerlas. Igualmente, algunos niños presentan problemas de visión ya que necesitan pararse de su pupitre y acercarse y también algunos se turnan las gafas de la profesora para poder copiar del tablero.

Por otro lado, dentro de los temas enseñados por la profesora están valores; mas, como ellos presentan algunas dificultades para comprender nuestras categorías respecto a temas como la ética<sup>2</sup>, pudimos constatar que los niños sí entienden sobre respeto y responsabilidad puesto que sí atienden, así sea momentáneamente, a los regaños que les hacen sus padres en su lengua. Sin embargo, es importante subrayar que

- 1 Sin embargo, la profesora tiene establecido un horario para cumplir con los requisitos del colegio.
- 2 En este punto consideramos que, si bien existen en la cultura emberá, valores como el respeto son abordados de manera diferente.

los niños no hacen caso a sus padres cuando éstos los reprueban por abandonar el salón en horas de clase. Así mismo, pudimos constatar que el buen comportamiento de los niños no funciona ni con amenazas ni con regaños ya que ellos no ven la figura de la coordinadora ni la del rector como representantes de autoridad. Todo esto cambia cuando a los niños se les promete un premio a cambio de su buen comportamiento, entonces sí realizan la actividad en espera de obtener una recompensa, un fruto extra por su trabajo.

A pesar de no manejar la gramática escrita del español, los niños han ido aprendiendo poco a poco este idioma, su lengua materna es el Emberá. Dentro de ésta hay dos variaciones la Katío y la Chamí. Sin embargo, sólo hasta hace muy poco se está empezando a trabajar el Emberá como lengua escrita. Del mismo modo, en el aula los niños se comunican entre ellos sólo en Emberá y el uso del español es para relacionarse con los otros, sobre todo para acusar, regañar y pedir. Además, algunos niños tienen la capacidad de realizar una “traducción simultánea” ya que cuando explicamos algo en español y algún niño no ha entendido, otro niño Emberá le traduce para explicarle. Entonces el lenguaje Emberá es el que funciona como referente espaciotemporal para la transmisión del conocimiento. En conclusión, ellos conciben y piensan el mundo en su lengua.

Una de las clases favoritas de los niños es la de educación física, ésta es dictada por un practicante de la Universidad Pedagógica. Él se queja porque en el colegio no existen los materiales suficientes para todos los estudiantes: no hay balones ni lazos. Un punto importante es que, durante la primera clase el profesor no supo manejar el grupo y debió suspenderla. No obstante, él nos comentó que entendía que ellos venían de un entorno diferente y por eso preferían colgarse de los árboles y de la cancha de basquetbol. Otro aspecto relevante es la comunicación por medio del lenguaje corporal. Por ejemplo, al inicio de una clase solo fue posible atraer la atención de los niños por medio de palmadas que luego ellos empezaron a repetir. Así mismo, en un baile realizado, muchos niños perdieron su timidez. Por esta razón, la corporalidad debe ser tomada en cuenta a la hora de diseñar un plan de estudios.

Desde la cuestión espacio-temporal, en el colegio hay una difícil situación ya que a los niños les gusta salir a jugar, montarse en los arboles y meterse en la fuente del patio. Hay un árbol en particular que ha funcionado como manzana de la discordia, el árbol ya a punto de caerse es continuamente maltratado por los niños que se trepan a él. Los celadores, profesores y empleadas casi siempre están peleando con los niños para que se bajen de éste y los niños del curso de tercero intentaron arreglar el árbol con una varilla. Del mismo modo, la profesora Margarita recurrió a los padres para que regañaran a los niños, sin que éstos prestaran mayor atención. En este árbol, nosotros pensamos que los niños tienen en él un contacto con la naturaleza, sin embargo, Juan Carlos, un padre de familia, los regañaba porque por la manera en la que se montaban al árbol no lo estaban respetando. Con esta situación es posible ver cómo cambia la forma en la que los niños se relacionan con su entorno, al punto en el que ya no “respetan” o ya no interactúan con la naturaleza de la manera como solían hacerlo.

Es importante anotar que por el momento ningún niño Emberá tiene el uniforme del colegio; la profesora Margarita nos explica que esto se debe a que ningún niño asiste de forma regular al colegio y la única manera de que obtengan el uniforme es que asistan a clase 21 días seguidos. La profesora hace esto con el fin de incentivar a los niños para que ellos se acostumbren a ir al colegio todos los días y no fallen. Del mismo modo, es posible ver que los niños Emberá aún no tienen un conocimiento claro sobre el tiempo ya que cuando les preguntamos ¿qué día es? no saben qué responder y dicen los diferentes días de la semana hasta que por fin dan con la respuesta correcta. Cabe aclarar que la concepción temporal de los niños es diferente a la de los adultos. Con respecto a los espacios, los niños todavía no diferencian muy bien el espacio ni el tiempo del juego del espacio y tiempo del aula, es decir, los niños están jugando constantemente tanto por fuera como dentro del salón y constantemente salen del aula para irse a jugar durante las horas de clase, esto afecta el desarrollo de las actividades puesto que la profesora interrumpe varias veces la clase para llamar a los niños que están fuera del salón.



Otro aspecto es que en el salón hay una relación basada en la prevención, defensa y ataque en el sentido de que los niños siempre están atentos de quién le pega a quién, para responder del mismo modo. Así mismo si alguien toma algo suyo, ellos también lo hacen. La relación de los niños emberá con otros niños es similar: cuando un niño de otro curso ataca a alguien de ese salón, los niños emberá se van en grupo para molestarlo y atacarlo. Por otra parte, los otros cursos ven a los niños de manera exótica, de hecho, cuando realizamos una actividad de pintura facial los otros cursos se acercaron a observar y cuando les preguntamos si querían pintarse nos respondieron que no porque eso era de “los indios” y no de ellos. También se observa cierto grado de discriminación hacia los niños emberá. Se han presentado situaciones en las que los niños de otros cursos se burlan, los molestan y los hacen llorar. De igual importancia es el hecho de que, entre las mismas profesoras, la profesora Margarita es conocida como “Margarita Emberá”.

En los niños se observan juegos un poco agresivos, lo cual nos da a entender que existe una práctica de la violencia como juego, en el sentido en el que los niños se pegan y se agreden “de mentiras”, sin tener una verdadera intención de herir o hacer sentir mal al otro; sin embargo, este tipo de juegos dejan entrever la situación del entorno en que están diariamente los niños pues los barrios en los que habitan no se caracterizan por ser los más seguros.

Finalmente, pudimos constatar que el canal de comunicación de las familias con el colegio es prácticamente inexistente dado que al convocar a una reunión con los padres para informarles del proyecto sólo asistieron ocho. Una de las razones por las cuales los padres no pudieron asistir al colegio fue porque en ese momento se encontraban trabajando. Así que aquí convergen diferentes problemas ya que, por una parte, es posible ver cómo por la situación laboral en la que se encuentran los padres ellos no pueden estar el tiempo suficiente junto con sus hijos, y, por el otro, es evidente que no todos los padres emberá manejan el lenguaje español, razón por la cual las notas y circulares enviadas por la institución no son comprendidas en su totalidad.

## Propuestas y recomendaciones

Para que los niños tengan un buen desempeño académico es fundamental tener en cuenta su bienestar tanto psicológico como físico; es por esto que una de las propuestas para mejorar las condiciones de los niños es realizar un taller de higiene en donde se capacite tanto a los padres como a los niños en la importancia del uso del cepillo y la crema dental así como la de lavar sus manos después de ir al baño o antes de consumir alimentos, estas últimas dos son prácticas que antes no tenían pero que creemos son de vital importancia debido a las condiciones de salubridad que hay en la ciudad. Por otro lado, la profesora Margarita, junto con una odontóloga, viene adelantando una investigación para enseñar a los niños la importancia de la salud oral por medio del aprendizaje significativo, con el fin de que tanto niños como padres adquieran nuevos hábitos. Así mismo, es necesario buscar el apoyo de marcas como Colgate, las cuales ofrecen programas de capacitación para la comunidad.

## Análisis de las actividades

### Dibujo, “la historia de mi vida”

La primera actividad que desarrollamos con los niños de primeras letras consistía en dibujar lo que más les gusta hacer, pues buscábamos ver sus gustos a través del dibujo, pronto nos daríamos cuenta de que a través de la pintura es como ellos pueden expresar su visión del mundo. Dentro de las categorías que analizaremos de los dibujos que ellos realizaron, tenemos en cuenta lo que ellos hablaron de sus dibujos y lo que nosotros podemos hacer en cuanto a caracterizarlas y describirlas.

Los elementos presentes en los dibujos son: la familia, la casa, la naturaleza. El contexto es dentro de la ciudad de Bogotá, pero también tiene elementos de los sitios provenientes, haciendo una mezcla tanto del tiempo, como del espacio, porque pese a dibujar la casa en donde

ellos viven, la ciudad solo se manifiesta por los carros y las calles, pero sin tener otros elementos de la arquitectura urbana. Por el contrario, la variedad de especies tanto animales como vegetales es considerable en los dibujos, así como hay ambientes donde las montañas, ríos y cielos se contrastan, además de que las personas en ellas están interactuando y su interacción se manifiesta en sus dibujos.

El estilo de los dibujos es compartido por la mayoría de los niños, algunos de edades más avanzadas han mejorado estos estilos al perfeccionar los detalles, tanto en las figuras humanas, así como en los animales, por otro lado han empezado a explorar con herramientas como reglas, para el diseño de las casas en especial. Las perspectivas pueden ser desde un solo punto o desde múltiples puntos, además las escalas no se dan en orden de una escala espacial, sino por el grado de importancia en lo que quiere expresar el dibujo.

La familia por lo general está dentro de la casa, ya que la casa se dibuja por fuera tanto por dentro al mismo tiempo, y con ello la familia adentro realizando las actividades cotidianas, como cocinar, o comer y en algunos casos la familia se encuentra en el exterior, con el ganado, o con los alimentos de los árboles recogiénolos. El cuerpo humano se distingue en género principalmente por los peinados y la longitud del pelo, corto para los hombres. Las ropas son de tipo occidental, camisas, faldas, sacos y pantalones son manifiestos en los dibujos. Algunos cuerpos constan principalmente de tronco y las extremidades son anexadas, otros por el contrario no dividen al tronco de las extremidades, sino que les dan un continuo. Y las expresiones faciales pueden ser de felicidad o simplemente no presentan alguna característica emocional.

La casa está representada por su estructura cuadrada con ventanas y puertas, además de las características de los techos con tejas de ladrillo de la arquitectura bogotana del centro de la ciudad, en su interior se pueden ver la cocina con sus chimeneas, las duchas, los dormitorios y comedores, además de las escaleras. En un caso la casa llegó a ser con el rostro de una cara que expresaba felicidad. Y por último la mayoría

tienen un camino al pie de la puerta que comunica a las casa con un entorno natural.

Los elementos presentes que evocan a la naturaleza son amplios: primero los paisajes de los dibujos se encuentra presentes en contextos como las montañas, además de haber ríos y en el cielo el sol y las nubes. Los animales que están en estos paisajes pueden ser pescados y tiburones en los ríos, algunas veces comiendo personas y otras siendo pescados por personas; en el cielo o en los arboles hay mariposas, pájaros o abejas. Los otros animales son serpientes, sapos, perros, patos, gallinas y vacas. Por último las plantas y árboles son, en general, de alimentos como el chontaduro o plátano, así como cultivos y flores que son personificadas por lo general.

## **Aprender como ellos aprenden**

No somos pedagogos ni pedagogas, tampoco somos padres ni madres. Nosotros, como estudiantes, poco avezados y diestros en la educación, solamente podemos ostentar aquella experiencia educativa occidental a la que seguimos sujetos. Por lo tanto, desde un principio partimos del supuesto de no elevar nuestra condición a maestros o a profesores, pues sería atrevido el hecho de creernos tanto en tan poco tiempo, sino a permanecer en la actitud de formarse como estudiantes de los niños y niñas emberá de primeras letras, a ser susceptibles a su forma de aprender, así rastrear claves, indicios, caminos.

A lo largo de esta corta experiencia, una experiencia tan enérgica como lo son sus risas, tan fuerte como sus abrazos y tan exhausta como el ritmo de sus vidas, hemos entendido que los estudiantes emberá no aprenden como aprende el hijo de un bogotano, para no ir muy lejos (como ya se ha mencionado anteriormente, los estudiantes emberá comparten salón con otras etnias y con otras poblaciones). Tras lo cual, y a pesar del admirable compromiso de la profesora Margarita, los niños y las niñas emberá pueden mostrar mejores resultados al final de una actividad si se les guía según su comportamiento.

Un día de clases, debido al esparcimiento y a la falta de atención frente a una actividad de matemáticas, decidimos optar por otra opción que fue la de acción-premio. La profesora Margarita, en todas sus clases, reparte las correspondientes actividades que el distrito dispone a todos los colegios según los grados. Es decir, todas las primeras letras, de todos los colegios distritales, estarán realizando el mismo ejercicio que María Borocuara o Robinson Queragama. El acto a seguir en el salón de clases son las indicaciones de la profesora de forma colectiva o en pequeños grupos, y así lo niños pasan a cada uno de sus puestos a realizar la tarea. La mayoría de ellos no se quedan quietos en sus sillas, sino en conjunto con sus compañeros, y así van realizando las actividades. A partir de esta observación decidimos repartimos en pequeños grupos para realizar la tarea junto con cinco o cuatro niños y niñas, con el fin de apoyar las falencias. ¡Oh sorpresa! en la medida en que indicábamos los pasos, los niños y las niñas se ayudaban entre ellos: a quien no sabía cómo se leían los números mayores a 99 el otro le explicaba; mientras que un niño no entendía cómo se sumaba el cero con el cero, el otro le enseñaba. Es decir, hay una ayuda colectiva en la trasmisión de conocimientos.

Por otro lado, creemos que los niños y las niñas emberá son muy receptivos. Están muy atentos a la disposición de nuestros cuerpos; entienden muy bien las actividades basadas en lo corporal; copian rápidamente el movimiento de nuestras manos para cuando pedimos silencio, es decir, asocian ciertos movimientos a ciertas peticiones; les llama mucho la atención la pintura corporal, entre otras acciones que nos hacen creer en la necesidad de un cambio en la rutina. Quizá esto se puede notar en cualquier otro niño y niña, sin embargo, los niños emberá son muy despiertos, muy enérgicos y muy activos, teniendo en cuenta los demás integrantes del salón.

En este sentido, no es posible mantener una quietud unánime en el salón de clases, a pesar de los incansables esfuerzos de la profesora Margarita. Mientras que los niños que no son emberá aceptan rápidamente las ordenes de la profesora, los niños y las niñas emberá no pueden someterse a la idea de estar inmóviles en las respectivas sillas por mucho tiempo, o por una hora completa. Les encanta bailar, les agrada

la clase educación física, les llama mucho la atención las actividades con muchos movimientos, etc.

Por otro lado, creemos que con los estudiantes emberá no es muy útil la herramienta de acción-premio o acción-castigo. Es decir, aunque la profesora Margarita los estimule con un premio o los exhorte con un castigo, ellos no conciben tal secuencia de acciones (si hago A, recibo B; Si hago C, recibo D), y no prestan mucha atención de la que se podría esperar, como lo es una anotación en el observador del colegio. A propósito, el observador del colegio es uno de los medios coercitivos de la mayoría de los planteles educativos occidentales, sin embargo, ellos no atienden ante tal amenaza, tras lo cual llevamos a cabo distintas herramientas con el fin de lograr cierta acción; por ejemplo, en un día de clases no decidimos mostrar un premio u obligarlos a castigo, sino intentar captar su atención, y así llevamos a cabo una actividad de pintura facial y logramos que los niños y las niñas permanecieran en el interior del salón. Claramente, no siempre todas las actividades podrán ser amenas y moldeadas a su gusto, pero sí se puede despertar el interés de estudiar en la medida en que esperan dichas actividades interesantes.

Creemos no somos los indicados para instituir en ellos las limitaciones que impone una institución como lo es el colegio. Creemos que sí es necesario más disposición de los niños y las niñas por aprender, es menester un poco más de quietud, sobre todo en función de la profesora. Pero también creemos que es necesario encontrar un nuevo orden para ellos, o el orden de ellos, una nueva forma de canalizar sus energías en función del proceso de aprendizaje, una forma de despertar la inquietud por las matemáticas y el castellano, una forma de presentarles la vida estudiantil occidental.

Debemos aprender como ellos aprenden en su comunidad, con sus padres, con sus familias. Aunque sus padres argumentan que ellos deben asumir todas las ordenes de la profesora Margarita, creemos que es realmente necesario, seguramente urgente, la construcción de una educación en la que se puede vincular tanto los intereses de los padres respecto a la educación que están recibiendo sus hijos, como el recono-

cimiento de la diferenciación étnica y cultural de los estudiantes emberá por parte de la institución, asumiendo el argumento según el cual es necesario investigar cómo ellos aprenden, cómo se realiza la transmisión de conocimientos en su comunidad, cómo aceptan una orden y por qué, en qué condiciones la aceptan, quiénes son los orientadores, cuál es el orden para aprender y demás preguntas claves para la construcción de una educación propia.

### **Baile y fiesta en el aula**

El acercamiento hacia la música tradicional y el canto junto con la danza de los ritmos tradicionales fue otra de las actividades realizadas dentro del aula de clases, allí la profesora ya tenía un grupo musical que uno de los padres de familia le había prestado, la actividad consistía en bailar en pareja y, posteriormente, fue en grupo cómo se terminó realizando los bailes.

La música tenía un ritmo andino, parecido a las coplas paisas y a la carranga cundiboyansense, era de un grupo llamado Kipara, dentro de la comunidad Chami que se asentada en el Putumayo. Los niños y las niñas por lo general bailan separados, las niñas acostumbradas a bailar de a parejitas, pero nunca bailaron la pareja niño y niña, pero sí bailaban en círculos y además hacían distintos tipo de dinámicas dentro del baile, como pasar por un camino marcado por los brazos de dos en dos, además de bailar con la profesoras y el grupo de trabajo presentes en ese momento.

Todos llevan el ritmo de la canción, por lo general se acompaña con aplausos y, al final, las canciones ya no son bailes sino juegos de perseguir al otro por lo general entre los niños, las niñas y los niños más pequeños, quienes son los que menos bailan y los que más pena sienten bailar, pero poco a poco al ver a los demás compañeros integrarse a los bailes, ellos también se motivan a participar.

La música es un modo de expresión universal. Es una manera de simbolizar una realidad, por lo tanto es una resultante de las relaciones del hombre con otros hombres, en un medio natural concreto y en un lapso definido de la historia (Londoño, 2000: 4).

## **Pintura facial**

Con el fin de introducir elementos tradicionales emberá en las actividades realizadas con los niños, decidimos llevar a cabo un taller de pintura facial. Los materiales utilizados fueron pinceles y pintura roja y negra. Gracias a un libro y a las indicaciones de los mismos niños, procedimos a pintar diferentes dibujos tradicionales en sus rostros.

Durante el desarrollo de la actividad los niños nos contaron que sus mamás los pintaban en la casa para hacer bailes, varios niños ya se sabían de memoria algunos motivos y formas que debían ir en el rostro. Se comunicaban y corregían entre ellos en su idioma y luego nos explicaban cómo debíamos pintarlos. Esta fue una actividad que gustó a todos los niños en general, pues no es común que en el colegio se traten temáticas relacionadas con su cultura. Así mismo, durante talleres como este, los niños son más comunicativos y responden más fácilmente a preguntas sobre su familia, su casa y su vida en general. De acuerdo con lo anterior, la pintura facial funciona como un canal de comunicación que conecta a los niños con su pasado y con sus raíces, permitiéndoles conocer sobre sus orígenes en una ciudad diferente a la suya; del mismo modo, la pintura facial nos permitió establecer una conexión con los niños que de otra forma habría sido más difícil de conseguir.

Igualmente, durante la actividad se acercaron niños de otros cursos que querían ser pintados. Algunos no tuvieron problema en que los pintáramos con los mismos motivos de los niños Emberá; en cambio, hubo otros que manifestaron que no querían verse como ellos porque “no les gustan los Emberá, porque ellos son cochinos y no se bañan”, situación que deja ver cómo los otros cursos perciben al “salón Emberá”. A pesar de lo anterior, el taller tuvo éxito en tanto este funcionó como



activador de la memoria de los niños así como nos permitió conocer más sobre ellos, sus familias y la situación en la que se encuentran.

## **Propuestas y recomendaciones**

Tanto para la comunidad emberá como para la institución educativa se recomienda desarrollar espacios que permitan un acercamiento a las tradiciones y conocimientos ancestrales por medio de talleres en música, danza, pintura y lengua emberá que busquen crear materiales didácticos que permitan una comunicación que haga partícipes a los estudiantes de su proceso de aprendizaje y genere un interés por su identidad como grupo étnico y motive la educación de dichos alumnos tanto en aspectos occidentales como tradicionales. Junto con salidas de tipo ecológico que mantengan un contacto con la naturaleza como parte importante en la representación de su mundo, además de la sugerencia de la profesora Margarita para que también tengan acceso a la informática donde también se vincule toda la comunidad emberá a construir su proceso educativo.

## **Conclusión**

La educación que el distrito brinda para los niños Emberá en situación de desplazamiento no es la mejor ya que, primero, no tiene en cuenta que ellos provienen de una cultura diferente en la cual los procesos de aprendizaje divergen de los nuestros; además esta educación no incluye ninguno de los aspectos socioculturales (sus mitos, su lengua, sus costumbres) dentro de los planes de enseñanza. Del mismo modo, el hecho de que haya tantos niños en un salón dificulta aún más la educación de este grupo de niños. Por último, los planes de estudio propuestos por el distrito no contemplan la precaria situación que atraviesa dicho grupo de niños. Es importante que se incluya dentro de los planes de estudio soluciones parciales para la falta de atención en los niños generada por la malnutrición y el hacinamiento en el que viven. También es urgente la contratación de un profesor indígena en la institución para que ayude a la profesora Margarita en la labor de enseñar español a los niños que aún

no están familiarizados con la lengua. El Estado está en el deber de brindar una educación adecuada para los niños emberá, la cual debe tener en cuenta tanto sus raíces como su futuro, ya que, estando en la ciudad los niños deben aprender a defenderse y a interactuar con otros niños diferentes a ellos, sin que esto signifique la pérdida de su cultura, en otras palabras, la educación que necesitan estos niños es una que les permita seguir siendo emberás mientras se integran a la sociedad nacional.

## Bibliografía

AMCIA (Asociación de Maestros Indígenas de las Comunidades Indígenas de Antioquia)

1990 “La educación en Antioquia Emberá Katío y Emberá Chamí”, en *Cultura Emberá*. Medellín: Organización Indígena de Antioquia.

Augusto, Carlos

1990 *Cultura Emberá. Memorias sobre cultura emberá en el marco del V congreso colombiano de antropología*. Medellín: Edita Organización Indígena de Antioquia O. I. A.

Ahumada, Consuelo

2004 *El desplazamiento forzado de colombianos hacia Ecuador en el contexto del Plan Colombia*; CEJA: Centro Editorial Salesiano.

Cardona, Carlos

1990 *Cultura Emberá. Memorias sobre cultura emberá en el marco del V congreso colombiano de antropología*. Medellín: Organización Indígena de Antioquia O. I. A.

Castillo Ardila, Ángela, López, Jhonnatan y Vega, Fernando

*Familias emberás en situación de desplazamiento forzado en bogotá: una encrucijada a la interculturalidad*.

Castillo Guzmán, Elizabeth

2008 “Etnoeducación y políticas etnoeducativas en Colombia: la fragmentación de los derechos”, en *Revista Educación y Pedagogía*, Vol. XX, núm. 52, Septiembre- Diciembre de 2008.

Caviedes, Mauricio

2000 *Antropología y Movimiento Indígena*. Trabajo de Grado.

Cifuentes Muñoz, Eduardo

2001 *Resolución defensorial no. 013 sobre la violación de los derechos humanos de la comunidad indígena Emberá- Katío del Alto Sinú*; Bogotá; Junio 19.

Cruz Zúñiga, Pilar

2008 *La diáspora colombiana. Derechos humanos y migración forzada*; ArCibel Editores.

Enciso, Patricia

2004 *Estado del arte de la etnoeducación en Colombia con énfasis en política pública*. Bogotá: MEN.

Enciso, Patricia; Serrano, Javier; Nieto, Javier

1996 *Evaluación de la calidad de la educación indígena en Colombia*. Bogotá: Ministerio de Educación.

Escobar, Graciela; Buitrago, Jaime

1993 *Criterios para la creación de programas de capacitación indígena en Colombia*. Bogotá: SINAP.

Flechas, Diana Marcela; Escobar, Sonia Elena; Buitrago, Hugo Alberto

2006 *El desplazamiento forzado y los retos para la institución educativa, en Diversidad cultural y trayectorias pedagógicas*. Colombia.

Franco Agudelo, Saúl

1997 *Violencia y salud en Colombia*; Revista Panamericana de Salud Pública.

Gramsci, Antonio

1998 *La Alternativa de la Pedagogía*. México: Distribuciones Fontamara.

Jaramillo, Pablo

2006 *El jaibaná en la encrucijada. Ritual, territorio y política en una población emberá*. Editorial Universidad de Caldas.

Londoño, María

2000 *La música en la comunidad indígena Eberá-Chami de Cristiania*, Colombia. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

Moreno Rodríguez, María Yaneth

2009 *Cómo Ponerle Piel al Ser Humano y “Preparar el Corazón” de un Emberá Katío para ser un Emberá Katío*. Tesis de Pregrado. Universidad de Antioquia.

ONIC

1995 *Algunas Reflexiones en torno a la Etnoeducación*. Documento.

Padilla Piedrahita, Juliana y Casallas F. Diego

2004 *Maguaré* 18: 293-310.

Ulloa, Astrid

1990 “Kipara. Dibujo y Pintura, dos Formas Emberá de Representar el Mundo” en *Cultura Emberá*. Medellín: Organización Indígena de Antioquia.

Ulloa, Astrid

- 2004 *Geografía Humana de Colombia. Región Pacífico*. Biblioteca Virtual del Banco de la República. Consultado en <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/geograf/emberá1.htm> (15-05-2011)

UNICEF, CODHES

- 2000 *Esta guerra no es nuestra niños y desplazamiento forzado en Colombia*; Marzo.

Universidad Distrital, Varios autores

- 2002 *Documento preparatorio III encuentro universitario de etnoeducación*, Bogotá.

Vasco, Luis

- 1985 *Jaibanas, los verdaderos hombres*. Biblioteca Banco Popular. Bogotá.



# **CUERPOS, GÉNERO Y ANTROPOLOGÍA**

Ximena Elizabeth Batista Ordaz, Guadalupe Rivadeneira Núñez,  
María Victoria Duran Celemin, Natalia Acuña Pradilla,  
Natalia Toro Rivera



# Dos cuerpos iguales en la misma cama. Hacia una legitimación de prácticas sexuales no reproductivas desde la diversidad sexual humana

---

Ximena Elizabeth Batista Ordaz  
México

## **Técnicas de la reproducción**

Partiendo del concepto de Marcel Mauss (1991) sobre las técnicas corporales, con las que hace alusión a “la forma en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional “nos dice en particular de las técnicas de reproducción que “no hay nada más técnico que las posiciones sexuales”, pero pensando quizá estas técnicas más que de reproducción, habría que pensarlas de sexualidad en sí mismas, para abordar desde la diversidad en que se presentan en distintas sociedades. El supuesto de que la sexualidad no es universal y que el uso sexual del cuerpo varía según la sociedad y los intereses y preferencias de los individuos.

El uso social de cuerpo es una objetivación del sistema social aplicada al cuerpo, es decir, pensando en las técnicas de la reproducción, la necesidad, el impulso sexual o deseo, son llevados a cabo en el cuerpo; pero, debido a que esa corporeidad no es construida universalmente en todos los lugares y tiempos, ya que se construye bajo diferentes mar-



cos normativos y morales correspondientes a cada sociedad, el cuerpo se objetiva en las relaciones sexuales de diferentes maneras; así, la objetivación de lo sexual también se vincula con la orientación. En este sentido ¿se puede pensar en técnicas especiales entre mujeres, entre hombres, entre transexuales?, es decir, ¿la idea de género y orientación sexual son importantes también para hablar de técnicas de la “reproducción”? Como insiste Mauss, la enseñanza es vital para que la técnica se transmita, “no hay técnica ni transmisión mientras no haya tradición” y culturalmente el Occidente no enseña abiertamente las técnicas de la reproducción, la educación sexual no se enseña desde lo oficial debido a la fuerte tradición judeo-cristiana sino en círculos más pequeños, como son: pláticas entre amigas o la iniciación de los jóvenes con prostitutas. Una realidad de la modernidad es el acceso a todo tipo de información incluyendo la pornografía la cual se convierte en un aspecto relevante para el aprendizaje de dichas técnicas, pero no sólo la pornografía, incluso la publicidad está plagada de muchas ideas acerca del uso sexual del cuerpo.

## **Observando la diversidad**

Un primer acercamiento a la técnica y su diversidad la presentaré a través de la investigación documental, tomando como referencia la historia de otras sociedades como Melanesia.

En Melanesia la concepción abarca diversas creencias relativas al coito. En la mayoría de las sociedades de Nueva Guinea se cree que hacen falta varios actos sexuales a fin de obtener el semen necesario para completar la contribución masculina al feto. No obstante en muchos casos esta creencia choca con la de que la cópula frecuente puede debilitar a los hombres. Así, en algunas sociedades, incluidas varias de las montañas de Nueva Guinea, los hombres se valen de ciertas técnicas sexuales o de la magia para contrarrestar el efecto del contacto vaginal o para reducir la cantidad de semen eyaculado en el coito (Krauft, 1992).

Así podemos observar cómo la concepción del cuerpo es coyuntural para llevar a cabo las prácticas sexuales; en Melanesia, el cuerpo y

sus fluidos son considerados sagrados, por lo que el semen es tan valioso y la relación sexual viene siendo un esfuerzo y hasta cierto punto un “desperdicio” Las diferentes sociedades, a partir de sus cosmovisiones en relación al cuerpo y la sexualidad, desarrollan mecanismos que hacen congruente su pensar y hacer, es por eso que en estas sociedades se habla de algunas técnicas del cuerpo para ratificar su creencia acerca de la cópula.

En nuestra sociedad, la eyaculación no es entendida de la misma manera, de hecho, más que un desperdicio es una liberación que se busca, con esto me refiero a que la gente no sataniza del todo el acto; pero, en nuestra sociedad, la tradición judeo-cristiana que actúa con fuerza sí considera a la eyaculación un pecado contra el cuerpo.

Todas estas ideas desembocan en otras técnicas, como por ejemplo la masturbación. Sí, para algunos habitantes de Melanesia, la eyaculación tiene una connotación “negativa”, la masturbación con fines de eyacular no son pensados, lo que en una sociedad occidental actual es deseado y desarrollado. Las técnicas, entonces, de la masturbación, quizá son más extensas.

El factor de la moral, nos dice Mauss, está íntimamente relacionado con este tipo de prácticas, ya que toda la estructuración social acerca de lo moral y técnico da pauta al desarrollo de dichas técnicas.

Costumbres que para una cultura pueden resultar extrañas o raras son perfectamente normales para otra. En Yemen (Arabia), por ejemplo, las mujeres se pintan de negro porque creen que así aumentan su capacidad sexual. Los hombres de la tribu alfur de las Islas Célebes, en Indonesia, se insertan guijarros bajo la piel del glande para dar más placer a sus parejas. En Benin, África, una mujer puede casarse con otra mediante el pago de una dote; la “mujer-madre” de la pareja tendrá sus hijos con un amante designado. Los guerreros incas, antes de una batalla, no tenían relaciones sexuales con mujeres, sino con los Pampayrunas, hombres sagrados que se vestían de mujer, como un ritual para infundirse de valor (ROSSI, P).

Hasta aquí he ejemplificado que las técnicas del cuerpo, como la tribu albur de las islas Célebes, moldean su cuerpo con propósitos sexuales.

## **Una diversidad presente**

Es bien sabido que el desarrollo de la sexualidad en nuestra sociedad occidental es un tema muy abarcado, pero nunca agotado. Nuestra sociedad cuenta hasta con sexólogos/as, los cuales son expertos que entre otras cosas tienen conocimientos sobre las relaciones sexuales con placer. Más que hablar o describir las técnicas de reproducción, es más bien una invitación (como lo han hecho muchos otros autores, entre ellos Lévi-Strauss, cuando pedía que se recogiese la propuesta de su maestro mediante la creación de unos “archivos internacionales de las técnicas corporales”) a partir del desarrollo de una curiosidad, a explorar en la diversidad para voltear la mirada a todo lo distinto que se presenta que busca ser registrado y legitimado.

Plantear esta diferencia de las técnicas del cuerpo para el coito, entre heterosexuales y homosexuales, es atender una realidad emergente de la actualidad, aunque se sabe que la homosexualidad no es práctica actual, sino que se ha presentado en diferentes sociedades a través de la historia (VEYNE, 1987), es también cierto que estas minorías en los últimos años han buscado su reconocimiento y legitimación: incluirlos en los estudios disciplinarios es una forma, considero, de incluirlos y dejar a un lado la negación u ocultamiento.

La propuesta de hacer un archivo de técnicas del cuerpo, permite, en este aspecto, el desarrollo de la sexualidad, o sea dejar a un lado mitos y llevar la información a un nivel público y sin tabúes. En diferentes libros de sexualidad, se habla por ejemplo de posiciones tabúes en nuestra sociedad, un ejemplo es la del “perrito” que se dice es muy natural, ya que se ve también en especies animales, pero que la mitificación de ésta la hace ver como denigrante o “salvaje”, cuando es una manera en la que el cuerpo puede disfrutar o alcanzar niveles de excitación mayor. En di-

versos textos como la poesía se pueden revelar ámbitos de la sexualidad, algunos más explícitos que otros, donde casi dibujan las posiciones de los cuerpos, pero otros más discretos de igual manera reflejan la pasión de una relación sexual:

Tus cabellos rígidos por el hielo rutilan. Tus manos inmovilizadas están cerradas en tu garganta. El alba verde y azul hace pasar una luz desdoblada por tu cuerpo desnudo, Tus ojos no están cerrados, no miran. Ellas se arrodillan portando antorchas a tu lado, tu cara está iluminada por los resplandores. Algunas sombras pasan sobre tus dientes yo veo tu paladar. Una de ellas empieza a darte masajes con sus manos, en el pecho, en la espalda, en los riñones, en el vientre. Otra te envuelve en pies de cordero (Writtig, 1977).

Monique Wittig es una feminista que al mismo tiempo que critica a las feministas por no tomar en cuenta que se vive en una sociedad heterosexista, ella dice que se han fijado únicamente en el dominio de los hombres pero no de la sociedad heterosexista que se vive. A parte de ser autora de textos feministas también escribe otros géneros literarios. Pienso que la exploración en la literatura es una herramienta que posibilita la visualización de las técnicas del cuerpo, y los deseos que a éste mueven. Incluso las vivencias de los orgasmos pueden ir seguidas de alguna técnica específica, ya que sabemos que no todas las sociedades consideran el orgasmo como un logro.

Yo empiezo por las puntas de tus dedos, /mastico las falanges, / trituro los metacarpos los carpos, / humedezco tu muñeca, / desarticulo con gran delicadeza el cúbito, / presiono sobre la tróclea, / arranco desgajo de bíceps del húmero, / me alimento de ti m/i muy deliciosa, llega un punto en que mis mandíbulas chasquean, / te trago, / te degluto. [...] Mi saliva se extiende sobre tus senos, fragmentos de carne larga se desgajan de los músculos cayendo sobre tu cuello tu garganta tan blanca [...] Tú muy pálida en este instante te revuelcas en un tremendo grito, las lágrimas brotan con fuerza de ojos salpicando /m/e... (Wittig, 1977).

Los poemas de Witting son casi evidentemente de sexo entre mujeres, lo cual nos lleva a pensar esta realidad desde la cual se nos puede

hablar literalmente de técnica de reproducción, ya que su fin no es éste. La diferencia corporal existente entre hombre y mujeres, no debe ser comprendida como principio de la “naturalidad” de la heterosexualidad.

No se menciona arbitrariamente la literatura o como simple ejemplo de cómo las ideas de la sexualidad se han plasmado y expresado en el arte, sino entendiendo también que el arte ha sido un vehículo importante en la legitimación de los movimientos, desde guerrillas hasta de derechos sexuales. En México un movimiento muy fuerte se observa en literatos como Salvador Novo o Xavier Villaurrutia y con mujeres con Rosa María Roffiel (Nuñez Noriega, 2011) Los cuerpos homólogos que se atraen, hallan técnicas en su cuerpo para darse placer, comprender esto es casi por consiguiente legitimarlo, sin hacer menos las prácticas homosexuales o considerarlas incompletas, cuántas veces esa falta de la presencia fálica ha sido motivo de ataque a mujeres lesbiana. Todo eso debe parar.

Los homosexuales incluso han creado sus técnicas, ahora plasmadas para su difusión, con esto me refiero a la existencia de kamasutras gays, tanto para hombres como para mujeres, no sólo en versión escrita sino digital, en nuevos espacios sociales como lo son el Internet.

## **Legitimación de prácticas sexuales no reproductivas**

Si bien, en un principio este texto comenzó hablando del concepto de Mauss sobre técnicas corporales y una de sus propuesta de clasificación sobre técnicas corporales de la reproducción, al presentar la idea del manejo de cuerpo entre personas del mismo sexo, la clasificación no queda congruente ya que el fin en este tipo de prácticas sexuales no es el de la reproducción debido a que fisiológicamente no es posible, pero ¿es por ello que se deben condenar?

La sociedad monogámica y heterosexista ha buscado a través de varios argumentos tachar la homosexualidad, incluso la bisexualidad. El heterosexismo según Guasch descansa sobre cuatro pilares: adultismo,

sexismo, misoginia y homofobia. Es importante notar la última característica, porque en base a ésta se desarrolla el malestar con la diferencia, la posición en contra de las prácticas entre personas del mismo sexo. De la heterosexualidad como mito Guasch (2000) nos comparte que: "... es un mito. Una invención. Una patraña. Es un producto histórico y social: el resultado de una época y de unas condiciones sociales determinadas. Porque la heterosexualidad no es universal. Es algo nuestro, occidental, cristiano [...] Cumple con las funciones sociales del mito: explicar el mundo. En este caso, el mundo del deseo y de los afectos".

Comprendiendo desde la no universalidad la heterosexualidad para ubicarla en plano de construcción social, la homosexualidad tampoco puede tomar el papel de universal, pero al verla como otra construcción de la realidad está en el mismo plano de validez de quien ha buscado anularla y ocultarla. Si en la diversidad de las técnicas del cuerpo se ha observado una variedad es posible también que las que no corresponden con el carácter reproductivo sean igualmente posibles, reales y legítimas; incluso sugeriría que formaran parte de las técnicas corporales ya no como de reproducción sino sexuales-eróticas, con esto no incluyo solamente a la diversidad sexual sino también lo que mencionaba en un principio acerca de las relaciones eróticas entre heterosexuales, o el coito responsable con protección. La heterosexualidad ha encontrado en la familia y el matrimonio el argumento para legitimarse, es entendible que los homosexuales hayan buscado la suya a través del reconocimiento de sus derechos en estas instituciones. En la declaratoria de derechos sexuales se apuntan elementos importantes que sustentan la validez de las prácticas mencionadas al hablar del *derecho a la libertad y de la igualdad sexual*. Siendo libertad e igualdad (aunque personalmente prefiero equidad) los dos posicionamientos a favor de la tolerancia. Abrir la idea del matrimonio y las familias, ha sido en México un tema debatido en los últimos años, el cual se ha polemizado por la fuerte influencia de la iglesia en las ideas que ella ofrece acerca de lo que "debe ser" la familia y el matrimonio, incluso una de ellas [el matrimonio] convertida en santo sacramento equiparada con el sacerdocio. El debate surgió fuertemente en la ciudad de México (importante aclarar la importancia que tiene que sea la capital de país) y el primer "logro"

se vio en el 2006 con la ley de sociedad de convivencia, el cual incluía una idea sobre la unión de personas del mismo sexo pero no equivalía al nivel legal de un matrimonio, el cual después de muchas batallas se obtuvo y aprobó en el 2009 y oficializó en el 2010. Las leyes de matrimonio en México establecían apartados en los que se indicaban los fines reproductivos de éste y la anulación del mismo por motivos como unión de personas sin sexos contrarios y enfermedades crónicas y contagiosas, así como a los impotentes. Lo cual señala, aun más, cómo legislativamente la heterosexualidad y sus prácticas están respaldadas, mientras que los que quedaban fuera de esas condiciones se quedaban desprotegidos por la ley para legitimarse como pareja y familia. Todo esto me hizo pensar en la primera idea del uso sexual del cuerpo como paralelo a la cosmovisión y construcción de la realidad, lo cual permite ver cómo en nuestra sociedad no está legitimado establecer relaciones sexuales con fines placenteros y cómo frente a ello está la preservación de la especie.

## Conclusión

La técnica la podemos entender como parte de un oficio o un trabajo para el cual se necesitan instrumentos, y la base de las técnicas referidas es el cuerpo, el cual es visto como el primer instrumento de todos y el que sirve como intermediaria de lo social con lo individual. La aplicación de una técnica, no solo nos remite a la enseñanza, sino también al conocimiento de esa herramienta principal. Dichas experiencia cognitiva es pensable en la concepción del cuerpo y sus posibilidades. El uso de nuestro cuerpo, es en la mayoría de las veces inconciente, pero el logro de poder concientizar sobre él, haría de las actividades no unas simples robotizaciones, sino la humanización del cuerpo humano, que en la sociedad se presenta como un cuerpo imitativo y enajenado.

¿Cómo regresar a la autonomía de nuestros cuerpos? ¿Es posible? Pienso, es difícil pero no imposible: es posible solo a través del cuestionamiento de los universalismos que se nos plantean como el deber ser, es decir atendiendo todo aquello que nos es presentado como resultado de una civilización, de una naturalidad, modernidad y no salvaje. El

concepto de desviación sexual nos dice Guasch se refiere a todos aquellos que se desvían de la norma, aun cuando las normas siguen siendo injustas. Es por eso que, dentro de las posibilidades sexuales del cuerpo, considerar las prácticas homosexuales es pensar en los *desviados* de la construcción de la heterosexualidad del capitalismo. Dejar de temer por ser un *desviado* y atender a las necesidades que verdaderamente nos exige nuestro cuerpo, ¿por qué seguir callándolo?

La diversidad no se plantea solo por nombrar al diferente al heterosexual, la diversidad se escribe en un título que detrás de la palabra no se entiende un estado fijo donde “lo gay”, “homosexual”, “desviado”, incluso “heterosexual”, entran como situaciones permanentes, más bien reivindicándonos a una noción mucho más amplia, la *existencia sexual* (Nuñez Noriega, 2011) que habla de una dimensión donde el cambio y la redefinición son posibles y reales.

## Bibliografía

Álvarez-Gayou, Juan Luis

- 1997 “Apéndice A: Declaratoria de Valencia de los Derechos Sexuales” en *Homosexualidad. Derrumbe de mitos y falacias*. México: Editorial Ducere.

Bernard, M.

- 1994 *El cuerpo. Un fenómeno ambivalente*. España: Paidós, pp. 173-178 .

Barría, Cecilia

- 2009 *México DF: aprueban matrimonio gay* Recuperado el 19 de abril del 2011 en [http://www.bbc.co.uk/mundo/america\\_latina/2009/12/091221\\_2340\\_mexico\\_gay\\_gm.shtml](http://www.bbc.co.uk/mundo/america_latina/2009/12/091221_2340_mexico_gay_gm.shtml)

De las Heras, María

- 2010 *Matrimonio gay en México: con mayoría en contra* Recuperados el 17 de abril del 2011 en [http://www.elpais.com/articulo/internacional/Matrimonio/gay/Mexico/mayoria/elpepuint/20100111elpepuint\\_6/Tes](http://www.elpais.com/articulo/internacional/Matrimonio/gay/Mexico/mayoria/elpepuint/20100111elpepuint_6/Tes)

Guasch, Óscar

- 2000 “El mito de la heterosexualidad”, en *Las crisis de la heterosexualidad*. Barcelona, España: editorial Laertes.



- Guasch, Óscar  
2000 “La cirsis de la heterosexualidad”, en *Las crisis de la heterosexualidad*. Barcelona, España: editorial Laertes.
- Knauff, B.  
1992 “Imágenes del cuerpo en Melanesia: sustancias culturales y metáforas naturales”, en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Parte tercera. Eds Michel Free, Ramona Naddaff y Nadia Tazi. Madrid: Taurus.
- Mauss, Mauss  
1991 *Conceptos de la técnica corporal* en Sociología y Antropología. Madrid: Ed. Tecnos, 337-355.
- Nuñez Noriega, Guillermo  
2011 *¿Qué es la diversidad sexual? Reflexiones desde la academia y el movimiento ciudadano*. Quito: Ed. Abya-Yala y CIAD.
- Rossi, P.  
s/f “Sexualidad humana. Curiosidades de Amor y Sexualidad” recuperado de: <http://www.mundocuriososencillo.com/paginastxt/Sexualidad%20humana.html>. Revisado el 21 de noviembre de 2010
- Veyne P.  
1987 “La homosexualidad en Roma”, en *Ariès, Ph. et al: Sexualidades Occidentales*. México: Paidós.
- Volli, U.  
2001 “Técnicas del cuerpo”, en *De la historia al cuerpo y del cuerpo a la danza*. Comp. Hilda Islas, México: CONACULTA.
- Writtig, M.  
1977 *El cuerpo lesbiano*: Pre-textos, Valencia.

# A propósito de la transversalización de género en un proyecto de desarrollo en la provincia de Santa Elena

---

Guadalupe Rivadeneira Núñez  
Ecuador

## Introducción

El presente trabajo se basa en la experiencia vivida con la población nativa de las comunas Olón, Curía, San José, Las Núñez y La Entrada en la Ruta del Spondylus, al norte de la actual Provincia de Santa Elena, en el proceso de ejecución de proyectos de desarrollo rural y conservación.

Se hace referencia a dos casos de proyectos ejecutados con la misma población en diferentes tiempos; en el primer caso se proyectaba la identificación del territorio y la concienciación a la población respecto del cuidado y conservación del bosque y fuentes de agua; y, en el segundo, se proyectaba el manejo integral de la caña guadúa apuntando a mejorar una o varias de las actividades que componen la cadena productiva de este recurso.

Bajo la premisa de una intervención “más democrática”, los financiadores exigieron la presencia y participación de mujeres en un número equiparable con el de participantes varones, en el proceso de ejecución de un proyecto. Con estos fines, en el año 2009 se contrató una

consultoría que debía entregar un diagnóstico, así como un conjunto de estrategias y un Plan de Acción para la transversalización de género.

Pese a todos los esfuerzos realizados en el transcurso de la ejecución del proyecto, se evidenció la persistente dificultad de incorporar en las actividades a participantes del sexo femenino en la cantidad esperada. En el diagnóstico para la elaboración de estrategias, la transversalización de género identificó que para las mujeres del lugar no constituye una necesidad en sí misma el incorporarse a las actividades del proyecto, toda vez “que para eso está el marido” y para la mayoría de mujeres significaba una carga más de trabajo a sus labores cotidianas; sin embargo, y en última instancia, las actividades diarias de las mujeres están definidas estrechamente en relación con el trabajo de su pareja.

En las comunidades en las que se trabajó este diagnóstico, se identificó un régimen familiar estable y bien consolidado; un 85% de hogares cuentan con la presencia del padre y la madre de manera permanente, siendo que un buen porcentaje de ellos corresponde a familias ampliadas<sup>1</sup>. En general, la mujer no identifica la necesidad de “liberarse” de las cargas del hogar, ni reconoce como un problema la “dominación masculina”, a pesar de que oficialmente se reconoce que en la zona “el machismo es muy marcado”. La urgencia de las mujeres es aportar con recursos para las necesidades familiares insatisfechas.

De acuerdo con S. Álvarez (1998), la violencia familiar tiene una bajísima incidencia en estas familias; en general, entre la población hay pocos conflictos, la delincuencia es mínima y los esporádicos casos que se presentan, en su amplia mayoría, son ocasionados por extraños a la comunidad; en general se reconoce a estos pueblos como pacíficos.

En los siguientes párrafos se presenta una descripción de las manifestaciones culturales en cuanto a las relaciones de género, una búsqueda de respuestas a las acciones y percepciones de las mujeres penin-

---

1 Estadísticas de padres y madres de familia de la escuela “Antonio Moya Sánchez”. Olón. 2005.

sulares y un análisis comparativo de la teoría y la realidad descrita, así como posibles conclusiones a las que se pueda arribar y que puedan generar estrategias de género coherentes.

Se precisa que este análisis está referido a las mujeres de Santa Elena, no solamente porque se va a hablar sobre ellas, sino porque la comprensión de sus formas y contenidos culturales ayudan a entender esa parte indígena, propia, nativa, que constituye nuestro ser mestizo. Se plantea un trabajo que aporte a la antropología de la mismidad en la medida en que conociendo a los otros es posible conocerse a sí mismo.

## La población de la zona

En la actual Provincia de Santa Elena, y particularmente en la zona rural, habita una población culturalmente diversa, descendiente directa de pueblos ancestrales prehispánicos, que mantiene símbolos vivos, representaciones y formas culturales propias, como la reciprocidad y la complementariedad, entre otras; éstas definen a su manera las relaciones entre hombres y mujeres, sin dejar de lado sus tradiciones aunque visiblemente atravesadas –influenciadas– por la cultura oficial. En el tema de género, la lectura de sus manifestaciones tiene algunas connotaciones, que a continuación se revisan.

De acuerdo con las constataciones y confirmadas a través de la revisión bibliográfica antropológica de la zona, en la población peninsular pervive una tradición endogámica, se mantiene viva su cultura, sus rasgos característicos se mantienen más allá de las apariencias, transmitiendo sus sentires y significancias incluso en las manifestaciones de la que aparecen como cultura oficial. En este grupo humano están tácitamente definidos los roles que cumplen hombre y mujer; sin embargo, por la característica cultural de apertura y tolerancia, éstos son asumidos como disímiles pero ninguno menos importante, a diferencia del resto de la sociedad: “más que una supremacía de sexos, como lo concibe la sociedad dominante, la diferenciación de esferas de participación constituye un mecanismo de complementariedad social” (Álvarez 1998,

209). Los roles productivo y reproductivo se complementan y se combinan como regla general, ampliando el espacio de consensos y acuerdos que usualmente se establecen en la familia.

La combinación de estos roles se traduce en el hecho de que las mujeres pueden asumir el rol productivo dependiendo de las condiciones materiales de existencia de la familia. Y los hombres, en especial los jóvenes, van asumiendo actitudes menos convencionales, en cuanto a las labores domésticas y el cuidado de los niños.

Una constatación. Isidra de la Rosa –oriunda de Olón y comuna de Curía– dice: “el que iba a recoger el agua era mi marido, yo nunca iba, había casos en los que iban las mujeres, pero, en general, eran los varones; o iban los dos en el burro a traer el agua del pozo, no ve que la mujer le ayudaba a cargar”<sup>2</sup>. En esta referencia se puede verificar que el acarreo de agua era una tarea que lo hacían algunas mujeres, la pareja y en la mayoría de los casos lo hacían solamente los varones.

### **Análisis del diagnóstico de género<sup>3</sup>**

Para hacer el diagnóstico de género se trabajó con cuatro grupos focales pertenecientes a las comunidades de Olón, Curía, San José y las Núñez, en las que participaron en total 56 mujeres y 4 varones, destacándose que de los asistentes el 94,5 % son mujeres u hombres casados que conviven con su pareja (Ver Anexo 1, Cuadro 1).

Se encontró que la distribución diaria del tiempo de una mujer se reparte entre las tareas reproductivas del hogar y la crianza de los

2 Isidra de la Rosa, Comunicación personal Junio/2009.

3 Tomado, y ampliado del Diagnóstico de género comunidades Olón, Curía, San José, San Francisco de la Núñez, La Entrada y Río Blanco. Manejo integral de la caña guadúa: beneficios económicos y ambientales para las comunidades del norte de Manglaralto. Solidaridad Internacional. Guadalupe Rivadeneira, Julio 2009.

niños pequeños, en el caso de mujeres jóvenes. Las mujeres de mediana edad disponen de un tiempo “libre”, sobre todo en las tardes, tiempo que utilizan generalmente para hacer trabajos de artesanías, venta de cosméticos, cría de animales, etc., como actividades productivas complementarias de la familia; solo un 8, 3% de mujeres son empleadas, que trabajan las ocho horas diarias. La mayoría de ellas son mujeres de mediana edad con hijos e hijas grandes, quienes les ayudan en las tareas domésticas. Las labores domésticas combinan con actividades productivas que varían de acuerdo a la temporada. (Ver anexo 1, Cuadro 2)

Los roles que cumplen hombres y mujeres, como ya se mencionó, si bien están precisados por la división sexual del trabajo, el rol productivo está claramente definido, ya que son los hombres quienes proveen los recursos económicos para el hogar; sin embargo, dependiendo de las condiciones económicas, las mujeres e hijos u otros integrantes de la familia pueden acompañar al padre, complementar y/o ampliar sus labores. En el caso de labores agrícolas, por ejemplo, las esposas acompañan a su pareja a recoger café u otros productos en la montaña o en los pequeños negocios –famiempresas<sup>4</sup>–, la esposa ayuda en las tardes cuando “está libre” de las tareas del hogar. Esto es posible de realizar, gracias a las actividades productivas “informales” que se realizan en la zona, tales como comercio informal, prestación de servicios comunitarios de turismo, servicios de mantenimiento y limpieza de casas vacacionales, talleres artesanales, entre otros.

En el caso del rol reproductivo, si bien es claramente responsabilidad de la mujer, la participación de los hombres también se concreta y aceleradamente ha ido creciendo, sobre todo entre las parejas jóvenes, respondiendo por un lado a las circunstancias y urgencias familiares, como también por la influencia que ejerce el medio en este sentido.

En el cumplimiento del rol comunitario, si bien hasta ahora han estado presentes los hombres, se va evidenciando que las mujeres jó-

4 Autocalificativo que se ha adoptado para describir las actividades económicas, que más comúnmente se desarrollan en la zona.

venes están accediendo cada vez más a la participación en las actividades comunitarias, debido sobre todo a la transformación de patrones culturales que van experimentando, lo que se expresa por ejemplo en el decrecimiento de los matrimonios a edades tempranas, debido, en buena medida, a la influencia del sistema de educación; cabe decir que el acercamiento a estas actividades de la comunidad es menor en las mujeres de mediana y tercera edad.

En el tema de participación y toma de decisiones, tanto a nivel familiar como productivo, existe una marcada tendencia hacia los consensos y acuerdos, en función del respeto a las diferencias. Si bien en los temas familiares se reconoce un persistente pronunciamiento por hacer las cosas en conjunto, se evidencia que en el caso de inversiones para el hogar en general lo hace solo el hombre; en temas relacionados con la educación y salud igualmente es solo la mujer la que toma decisiones. En las decisiones al interior del hogar, el 65% de las encuestadas en los grupos focales afirma tener responsabilidades compartidas y tomar las decisiones en consenso con la pareja (Ver Anexo 1, Cuadros 3 y 4).

En los aspectos de participación en la vida política de la comunidad, tales como la asunción de funciones de representación, organización y economía es la pareja la que decide consensuadamente, y es el hombre quien en general lleva la voz hacia los espacios públicos; en asuntos religiosos es la pareja, o la mujer quien toma decisiones. En los temas de las organizaciones sociales son los hombres quienes toman las decisiones.

En cuanto a aspectos de participación política hacia fuera, se reconoce la preeminencia del hombre; la gran mayoría de mujeres reconoce y reivindica que no les interesa, ya que “para eso está el marido” y ellas lo prefieren así. Esto se ratifica con una cita textual que hace Silvia Álvarez<sup>5</sup> en uno de sus trabajos sobre las mujeres peninsulares, cuando le interroga a un dirigente comunal, éste dice: “... las mujeres no quieren ser elegidas porque tienen muchas responsabilidades y obligaciones

---

5 Ver Silvia Álvarez: *De Huancavilcas a Comuneros*. Abya-Yala, Quito, 2000.

en los hogares...”. Por otro lado a nivel popular, se entiende la participación política como aquella referida únicamente al ámbito de la política partidista, las actuaciones públicas no se reconocen como acciones políticas.

En otros casos dicen “la política no me gusta, se pierde mucho el tiempo”<sup>6</sup>. Sin embargo, existen pocas mujeres que ocupan espacios de representación, aunque en la zona la presencia de la mujer en puestos directivos es escasa todavía. De los treinta directivos que componen las seis directivas de las comunas estudiadas, solo tres mujeres son representantes. No obstante, en la mayoría de comunas de la zona, las organizaciones internas que existen son mixtas con representación mayoritariamente masculina “porque las mujeres no quieren participar... se les nombra y no quieren... o el marido no les deja”<sup>7</sup>.

Cabe subrayar que las mujeres jóvenes van ganando espacios por sus propios méritos, como en el caso de los grupos de bancos comunales, donde se ha privilegiado la presencia, reconocimiento y control de los recursos por parte de las mujeres. Algunos grupos de mujeres que existen en la zona están integrados fundamentalmente por las madres jóvenes; se reúnen una vez al mes y usualmente llevan consigo sus hijos pequeños. Se menciona también que existen grupos femeninos de fútbol.

A nivel parroquial y cantonal, la presencia de las mujeres en puestos directivos corresponde en porcentajes a lo que está determinado en la ley que regula los procesos electorales. Dicen “a algunas mujeres si les gusta participar en política y sí van... si les deja el marido”<sup>8</sup>.

En el acceso y control de la tierra, y los recursos naturales es el hombre quien tiene prominencia en la propiedad, ya que como “se acos-

6 Lucía Figueroa Comunera de Olón, comunicación personal 07/2009.

7 Comunicación personal con Emilio Rodríguez ex presidente de la Comuna Olón Junio/2009.

8 Ídem.



tumbra que solo la mujer que quiere solicita un lote a la comuna”<sup>9</sup>. Esto se debe a que por un lado es práctica y costumbre que los lotes se dan a los hombres jóvenes que han formado una familia y son comuneros; sin embargo, en los poquísimos casos que una mujer solicita un lote, usualmente la comuna considera las condiciones particulares de cada caso y puede adjudicarle o no. Un ex dirigente comunal dice “las mujeres casi nunca solicitan un lote, pero, cuando piden, sí se les da... es que ellas casi no se hacen comuneras”<sup>10</sup>.

Las mujeres pueden acceder a las tierras herencias de sus padres. De acuerdo a los testimonios, el criterio que prima para dejar una herencia es el que “todos reciban por igual”, aunque también se dan casos particulares en que los criterios varían, como dice Isidra “mi papa me dejó solo a mí, porque dijo que mis hermanos, sobre todo los varones, todo lo que él ha hecho le han vendido... entonces que me deja a mí para que lo cuide...” “...y ahora, claro, si quiero yo lo puedo vender”<sup>11</sup>

En el caso de equipos, herramientas, servicios públicos, tiempo, movilidad, capacitación, se reconocen posibilidades equiparables entre hombres y mujeres. Recalcando la diferencia de que en el caso de la capacitación, las mujeres prefieren tener la carga horaria por la tarde, que es cuando “están libres”: esta frase es típica en las mujeres de mediana edad que por sus condiciones familiares pueden disponer de su tiempo, es decir, aquellas que “tienen hijos grandes y que disponen de tiempo libre en las tardes”, como se demuestra en el cuadro Distribución del tiempo de una mujer (Ver Anexo, 1 Cuadro 5).

En lo que tiene que ver con el mercado laboral, estructuralmente, las mejores posibilidades son para los hombres. Éstos aducen que esa es su responsabilidad y las mujeres aceptan esa condición. Esta aceptación es tácita y generalizada, no cuestionan su condición y más bien asumen

---

9 Ídem

10 Comunicación personal con Emilio Rodríguez ex presidente de la Comuna Olón Junio/2009

11 Isidra de la Rosa Comunera de Curía, comunicación personal 07 / 2009

otras acciones que les permitan disponer de pequeños recursos propios que les sirvan para aportar a la familia. Álvarez dice: "...aunque el 90% de las encuestadas contestan, sin pensarlo ni dudarlo, que el marido es el que mantiene la casa, en la práctica el sostenimiento de la economía familiar doméstica está enlazado a la del grupo familiar extenso, tanto como al trabajo femenino".<sup>12</sup> El asumir tácitamente su rol, como se evidencia en el trabajo de campo, se traduce en el hecho de que las relaciones entre cónyuges son bastante armónicas, la violencia familiar es poco frecuente y, como ellas mismas lo dicen, "siempre acordamos lo que se va hacer...hasta el color con que vamos a pintar la casa..."<sup>13</sup>

## En la búsqueda de respuestas y planteamiento de estrategias

En la búsqueda de alternativas de profundización a esta problemática, las diferentes corrientes feministas –y la americana en particular– tienen muy pocas elaboraciones que pueden aportar como estrategias; sin embargo, en los escasos desarrollos teóricos de la cultura andina<sup>14</sup> es donde se encuentran elementos claves para una interpretación más cercana del desempeño inusual y aparentemente insólito de estas mujeres y hombres.

En las indagaciones también se han encontrado algunos textos que aportan con pistas para la comprensión. Así, en estudios etno-históricos prehispánicos de la región andina como el de E. Salles, y otros, en el que, de acuerdo a los cronistas de la época, se colige que las característica de las relaciones entre hombres y mujeres estaban signadas por una comprensión paritaria y complementaria que revela la existencia de

12 S. Álvarez en De Huancavilcas a Comuneros, pág. 380.

13 Grupo focal de San José Mayo/2009.

14 Se habla de la cultura Andina para las poblaciones de la Península de Santa Elena, por ser descendientes directos de culturas prehispánicas y responden a lógicas no occidentales, que se afincan en los rasgos de la Cultura Andina.

unas relaciones diferenciadas, pero por lo mismo complementarias en las que:

... esa *jerarquía paralela*, se asentaba en una cosmología andina, probablemente anterior al Tawantinsuyu. La oposición Sol/Luna, representa “lo masculino” y “lo femenino”, esferas que constituyen opuestos complementarios, pero que siguen dos mundos diferentes: Día/Noche; cada una tiene su propio reino (2006: 11).

La comprensión de la existencia de los distintos complementarios no excluyentes, propia de la cultura andina, nos lleva a pensar en la lógica occidental que “como teoría formal del razonamiento basa sus procesos en principios de la identidad o individualidad, donde la no contradicción y el tercero excluido, otorgan unidad y coherencia al discurso y al pensamiento”; en la comparación, nos hallamos frente a una diferencia excepcional en lo que señala la lógica occidental y el pensamiento andino. Como señala Javier Lajo esquematizando,

... el universo emana de la unidad y mientras más lejano de la unidad de origen menos perfecto, acentuando el “carácter absoluto de la trascendencia de la unidad, o esencia unívoca, o síntesis divina (2006, 137).

Estas consideraciones con respecto al “otro” –a lo que deja de ser la unidad– en este caso a la mujer, tiene su complemento en la religión cristiana, la que tiene como Dios a un ser divino, único, hombre, blanco<sup>15</sup>, concepción que ha marcado la vida de los hombres y mujeres en los últimos dos mil años y ha significado hasta la actualidad, en el imaginario colectivo, la preeminencia de la figura masculina por sobre la femenina, en una suerte de dominación-opresión, con autoridad en todos los ámbitos y órdenes de la vida.

La mujer como apéndice del hombre porque –según la Biblia– se originó de su costilla, ha sido dominada, sometida, discriminada, maltratada y hasta no hace mucho sin opciones a rebelarse. Es decir, la

15 Lajo Javier. QHAPAQ ÑAN O RUTA INCA DE LA SABIDURÍA. 2006, Abya Yala, Quito- Ecuador. Pag. 25.

esencia femenina, que organiza y que es parte constitutiva de la esencia humana en esta cultura y bajo esta religión, ha sido desconocida.

Esta comprensión unilateral y discriminatoria ha afectado la vida, según la Biblia<sup>16</sup> –Libro sagrado de los cristianos– Dios permite, autoriza, manda al hombre a dominar y a someter a la naturaleza; el hombre, sobre todo en los últimos dos siglos, se convierte en el dueño y señor de la madre naturaleza y extrae de ella todas sus riquezas, provocando la situación de desequilibrio que actualmente vivimos. La naturaleza al igual que la mujer han sufrido la dominación y la esclavitud, no solo de los hombres, sino de la misma cultura y la religión cristiana.

Hasta hoy en día en los profusos estudios que se han realizado sobre la mujer, el análisis de su situación ha estado encaminado a investigar la situación de dominación que la sociedad machista ha causado en las mujeres; los estudiosos del tema no se han planteado –o por lo menos no han dado a conocer– un análisis que trate de indagar sobre cuáles son los orígenes de la dominación y del machismo. Penosamente se ha asumido esta condición – la de dominación– como inherente a la esencia humana; se establece una “naturalización androcéntrica” de la dominación, no solo femenina sino estructural, social cultural, económica y política.

Desde esta perspectiva, cabe preguntarse ¿será que el enfoque de género como se lo ha tratado hasta ahora es el más adecuado? Está claro que el enfoque de género como conceptualización occidental que es, surge por la necesidad de incorporar con más eficacia a hombres y mujeres como individuos al desarrollo –entendido este como el camino que se abre para permitir el ingreso a la economía de mercado a comunidades rurales– O, ¿será que tendremos que construir nuestro propio enfoque de género?

16 La Biblia dice: 1: 28 Y los bendijo Dios, y les dijo: Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra. <http://www.amenamen.net/RV1960/>

Desde una visión más occidental se dirá que las relaciones de género son construcciones sociales en el contexto histórico de la cultura y sociedad dominante, donde la desigualdad, el discrimen y la dominación son consustanciales a su conformación; lograr la igualdad de sus integrantes es la reivindicación más liberal y en este caso, la lucha de las mujeres que se ha producido decididamente sobre todo desde el siglo pasado, ha demostrado esta fehaciente inequidad, avalada por los desig-nios divinos, como hemos visto.

Entonces las desigualdades que se dan para con la mujeres son los efectos de las desigualdades que se dan a nivel de toda la sociedad; y en este marco, en occidente, la reivindicación de las necesidades, valores, posibilidades y diferencias propias de las mujeres ha constituido uno de los pilares más importantes en la lucha por el reconocimiento del “otro”. En esta sociedad que por sus características intrínsecas, de supremacía del individuo –hombre–, la mujer reclama su derecho a no ser discriminada, este problema estructural de la conformación social se presenta como muy difícil de cambiarlo a partir de paliativos o medidas coyuntu-rales. El reclamo de las mujeres expresa un cuestionamiento a la episteme constitutiva de la noción oficial, como dice Mabel Burin (2006: 415) “... las luchas de las mujeres han aportado a la sociedad en general, la conciencia de desigualdad que estaba implícita en el supuesto de protección, y la conciencia de los riesgos del paternalismo, y ha vuelto a muchos hombres más sensibles hacia las distintas formas de la violencia”.

Sin embargo, desde un punto de vista no occidental, ¿será que el reclamo de la igualdad es el más justo? ¿Quiénes quieren la igualdad? Aquellos que no la tienen. La cultura occidental es la cuna de las desigualdades sociales y por eso añora y busca la igualdad pero, esta igualdad occidental ¿no se torna perversa cuando se trata de distintos? ¿Se puede trasponer este mismo concepto de igualdad a sociedades diversas como la andina, a sociedades que como la que estamos analizando, a pesar de los quinientos años de dominación, mantiene rasgos de complementariedad?

En la respuesta a todas estas preguntas y en el reconocimiento de que “la intervención de agentes externos produce un campo de interacción entre dos mundos –el occidental y el andino– lo que impulsa a la necesidad de crear un lenguaje común que permita llevar a cabo acciones conjuntas”. (Carafa en Guerrero, 1997: 214). Lenguaje común que se queda en la descripción de lo visible y evidente de lo andino que hace lo occidental, sin llegar más allá en las comprensiones y, por consiguiente, los parámetros con los que se juzga no dejan de ser eminentemente occidentales.

Y una evidencia que trastoca la comprensión usual es la referida a la comprensión de la familia y el mundo exterior; el valor simbólico de la participación, del poder decisorio de las mujeres en el seno familiar, la consideración y el trato que recibe por parte de los dirigentes y de toda la comunidad nos permite decir que las actividades que realizan hombres y mujeres son igualmente importantes. Para la cultura andina, la familia y el trabajo doméstico son destinados –pero no exclusivamente– a las mujeres; la familia es el espacio y la dinámica más importante para la comunidad; en comparación con el espacio privado y el trabajo doméstico que para el pensamiento occidental es considerado secundario.

En contraste, para occidente, el espacio público masculino es el más importante en la sociedad y el que debe ser alcanzado por las mujeres; en el espacio andino, el espacio doméstico es el más importante y está destinado a las mujeres y esto lo podemos referenciar como ya se dijo antes, cuando un dirigente habla sobre “... las mujeres no quieren ser elegidas porque ellas tiene muchas responsabilidades y obligaciones en los hogares...”; o como dice un dirigente provincial<sup>17</sup> “me disculpo, no puedo asistir me es imposible, ese día es cumpleaños mi nieto”, refiriéndose a su inasistencia a una reunión nacional en la que él debía estar presente; u otro dirigente varón que asiste con su pequeña hija “porque no tenía con quien dejarle” a un importante evento provincial<sup>18</sup>. Enton-

17 Comunicación personal John Láinez Presidente del Consorcio Comunitario de Juntas de agua de la Provincia de Santa Elena Oct/2009

18 Nos referimos al Ing. Marino Matías Ex vice prefecto de la Provincia, en su concurrencia al II Foro Provincial del agua 2010.

ces visto desde este punto de vista, la no presencia de las mujeres en el espacio público no es significativa, ellas están y de ellas depende el espacio más importante en esta cultura, el espacio doméstico. Confirmando esta visión, Harris reconoce que en la esfera familiar no se distingue la asimetría de las relaciones de género, sino que es en la esfera pública donde estas se hacen evidentes, coincidiendo esto con el análisis sobre la valía del espacio doméstico. (En Carafa en Guerrero, 1997: 230).

Un último elemento que abona a esta comprensión distinta de las mujeres: simbólicamente, en Santa Elena, desde hace 4000 años, la Cultura Valdivia expone a través de su cerámica la hermosas Venus como representación y homenaje a la mujer –madre que da vida y que alimenta–. Esta representación se ha mantenido presente a lo largo de la historia, el ritual de construcción y colocación del símbolo de la madre y el niño, de la estatua que tiene diferentes formas, está hoy presente en todas o casi todas las comunidades rurales de Santa Elena con su máxima exponente, la estatua de una mujer joven robusta y hermosa alzando por lo alto a su pequeño hijo. Es una imagen central en el parque de Santa Elena, donde el simbolismo de la madre-mujer sigue estando vigente y es la pieza fundamental de reproducción de la cultura. La mujer junto con su compañero son la base fundamental de la familia hasta la actualidad.<sup>19</sup>

## Conclusiones

Para ser consecuentes con la premisa del respeto a la dimensión cultural de las sociedades no occidentales, se requiere de un tratamiento y análisis intercultural. Esto implicaría la necesidad de partir de un “diálogo de saberes” en el que se oigan en paralelo las voces de los interlocutores, cada uno exponiendo sus comprensiones y saberes, no la solitaria voz del analista occidental –antropólogo, cientista social u otro– que

19 Santa Elena es la provincia que más matrimonios y menos divorcios presenta en todo el país, de acuerdo al censo 2010. Ver Nota de prensa “Byron Villacís: En Sana Elena existen más matrimonios y menos divorcios. <http://www.ecuadorinmediato.com/index.php> 10/06/2011

traduce lo que supone evidente del otro, sin llegar a lo profundo de su cosmovisión. Las teorías que analizan solo desde el punto de vista occidental, no son completamente útiles para aproximarnos al análisis de la situación no solo de la mujer, sino de todas las instancias sociales y todo el andamiaje de las culturas no occidentales, así como de las mestizas, como en el caso de nuestro país. Es necesario potenciar la vasta capacidad del pensamiento occidental que ha dado muestras de albergar el cuestionamiento de sus propias bases filosóficas y lograr una comprensión más democrática.

Como trabajadores sociales tenemos que adoptar una posición abiertamente intercultural que se sitúe por encima de la lógica excluyente para tratar de comprender qué es lo que origina esta dominación y que permita en la práctica reconocer y asumir acciones y posiciones políticas que no vayan en vía contraria de lo que sienten y necesitan las poblaciones.

Para el caso descrito de las mujeres de las comunas del norte de Manglaralto, la aplicación de una teoría más abierta y menos rígida que contemple esas visiones distintas proporcionará herramientas para la elaboración de políticas y programas que vayan encaminadas a apoyar su desarrollo, potenciando sus particularidades.

Por lo tanto, la propuesta de transversalización del enfoque de género en proyectos que apuntan a la equidad social y a la sostenibilidad ambiental deben constituirse en una fortaleza social y cultural que se plantee acciones que, elaboradas desde la misma comunidad, se encaminen a responder a las expectativas de aquella, logrando la revitalización de su cultura, es decir que hombres, mujeres y jóvenes se inclinen por lograr acentuar sus manifestaciones culturales.

Rescatar nuestro sentir-pensar, ese feminismo que ha existido en nuestros pueblos desde hace más de cuatro mil años y del cual no se dice nada. Profundizar en el sentido de las mujeres Valdivianas. Volver los ojos a nuestra Venus de Valdivia, haciendo efectivo el rescate de nuestro patrimonio, aquella que sigue viva y comunica desde su cotidianidad.



La comprensión distinta de las mujeres y de la familia que aquí se analiza seguramente podrá servir como aporte para la comprensión de la problemática de lo mestizo en nuestro país, abonado en una antropología de la mismidad.

## Bibliografía

Álvarez, Silvia

2001 *De Huancavilcas a Comuneros. Relaciones interétnicas en la Península de Santa Elena, Ecuador*. Quito: Edit. Abya Yala, segunda edición.

Aguilar, Cruz, V. FOMUDE Proyecto Fortalecimiento Municipal y Descentralización

2009 Recomendaciones para la Transversalización de Género (Guías prácticas). Costa Rica Marzo, 2008. [www.fomude.go.cr/.../145-guia-no-2-transversalizacion-de-genero.html](http://www.fomude.go.cr/.../145-guia-no-2-transversalizacion-de-genero.html) Junio/2009

Burin, Mabel; I. Meler

2006 *Género y Familia. Poder, amor y sexualidad en la construcción de la subjetividad*. Edit. Buenos Aires: PAIDOS.

Carafa, Yara

1993 “Una aproximación a la construcción de género en el mundo rural andino”. Págs: 211-238, en *Ruralter N° 11-12 Género en el desarrollo rural. Un proceso en construcción*. Quito.

Garzón, Clara Stella

2009 UNIFEM. Diagnóstico de género de la población de Soacha con énfasis en mujeres desplazadas. [www.acnur.org/biblioteca/pdf/4088.pdf](http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/4088.pdf). 15 de junio/09

Gómez, Yolanda

s/f *Transversalización del Enfoque de Género en la Gestión Integrada de los Recursos Hídricos*. Paquete de capacitación para capacitadores módulo tres. Incorporación de género en el ciclo del proyecto. Mimeo.

Guber, Rosana

2006 *El salvaje Metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Edit. Paidós.

Juncosa, José; et al.

2009 “Métodos etnográficos y actorías sociales en América Latina” en *Investigación, Ciencia y Sociedad*. Quito: Ediciones Abya-Yala. Universidad Politécnica Salesiana.

## Fundación Brethren y Unida - Junta Regional Olón

- 2004 Proyecto “Estrategias para el manejo de bosques y fuentes de agua en las comunidades del norte de Manglaralto”. MIMEO, Olón, Santa Elena.

## Fundación Brethren y Unida- Junta Regional Olón –Solidaridad Internacional

- 2008 Proyecto “Manejo integral de la caña guadua: beneficios económicos y ambientales para las comunidades del norte de Manglaralto”. MIMEO. Olón, Santa Elena.
- 2009 Estrategias Para Transversalizar El Enfoque de Género. Diagnóstico de Género Comunas Olón, Curía, San José, San Francisco De La Núñez, La Entrada y Río Blanco. Guadalupe Rivadeneira Núñez. Julio.

## Lajo, Javier

- 2006 *Qhapaq ñan o ruta inca de la sabiduría*. Quito: Abya-Yala.

## Municipio de Santa Elena

- 2000 Plan de Desarrollo Estratégico Participativo del Cantón Santa Elena, Santa Elena.
- 2009 Proyecto Transversalización de Género en la Educación Superior. [www. progenero. cl/saf/revista/.../Transversalización. htm](http://www.progenero.cl/saf/revista/.../Transversalización.htm). Julio/2009.

## PNUD

- 2009 Estrategia de Transversalización de Género PNUD-Chile 2006-2007. Santiago, Abril 2006. [www. pnud. cl/areas/Genero/EstrategiaTG. pdf](http://www.pnud.cl/areas/Genero/EstrategiaTG.pdf). Julio/2009.

## Salles, E.; H. Noejovich

- 2006 La herencia femenina andina prehispanica y su transformacion en el mundo colonial Universidad Nacional de Luján, Pontificia Universidad Católica del Perú. [http://eh. net/XIIICongress/cd/papers/14NoejovichCh. Salles231. pdf](http://eh.net/XIIICongress/cd/papers/14NoejovichCh.Salles231.pdf). 21 de agosto del 2007

## Sanmartín, Ricardo

- 2003 Observar, escuchar, comparar, escribir. La práctica de la investigación cualitativa. Edit. ARIEL. España.

## USAID

- 2006 *Una introducción a los requisitos de USAID para la transversalización de género*. Taller: La Transversalización de Género en los Programas de Salud. Marzo. [www. devtechsys. com/services/activities/.../ADS-NicaraguaIII. ppt](http://www.devtechsys.com/services/activities/.../ADS-NicaraguaIII.ppt) Julio/2009.

2009 Transversalización del enfoque de género en la Gestión del agua. Guía de recursos [www. un. org/esa/sustdev/inter\\_agency/gender\\_water/resource Guide\\_Spanish. pdf](http://www.un.org/esa/sustdev/inter_agency/gender_water/resource_Guide_Spanish.pdf). Julio/2009.

Wennerholm C.; J. Pérez

s.f Transversalización del Enfoque de Género para el Desarrollo Integral de la Mujer. Swedish International Development Cooperation Agency. Apoyo de Asdi al Instituto Nacional de la Mujer (INAM) en Honduras. Sida Evaluation 05/30. Department for Latin America. [http: //www. sida. se/publications](http://www.sida.se/publications)

## Anexo 1

**Cuadro 1: Estado civil**

ESTADO CIVIL y SEXO	MUJERES	HOMBRES	TOTAL	%
SOLTERA/O	2	0	2	3,3
CASADA/O	48	4	52	86,7
SEPARADA/O	3	0	3	5,0
DIVORCIADA/O	0	0	0	0,0
VIUDA/O	3	0	3	5,0
TOTAL	56	4	60	100,0

Fuente: Trabajo de campo

## Cuadro 2: Distribución diaria del tiempo de una mujer

DISTRIBUCIÓN DIARIA DEL TIEMPO DE UNA MUJER		
HORAS	TRABAJO REPRODUCTIVO	TRABAJO PRODUCTIVO
6: 00 - 7: 00	levantarse y hacer desayuno para la familia	
7: 00 – 8: 00	alistar y mandar a los niños a la escuela	
8: 00 – 11: 00	arreglo de la casa, lavado de ropa, compras para la comida	atención de un negocio familiar instalado en la propia casa, servicios de lavado de ropa y limpieza de casas, comercio informal
11: 00 – 13: 00	cocinar el almuerzo	
13: 00 – 14: 00	almorzar	
14: 00 – 17: 00	hacer deberes con los niños (madres jóvenes); tareas varias, ocio (mujeres de mediana y tercera edad)	elaboración de artesanías, comercio informal (mujeres de mediana y tercera edad)
17: 00 – 18: 00	cocinar la merienda	
18: 00 – 19: 00	merendar	
19: 00 – 21: 00	ocio, compartir con la familia	hacer artesanías, tejer, cocer

Fuente: Trabajo de campo

**Cuadro 3: Toma de decisiones**

QUIENES TOMAN LAS DECISIONES Y RESPONSABILIDADES EN EL HOGAR	OLON	CURIA	SAN JOSÉ	LAS NÚÑEZ	TOTAL	%
compartida por los dos esposos	10	4	4	21	39	65
esposo		6	5		11	18,3
esposa			4	2	6	10
no aplica	1	1	2		4	6,7
<b>TOTAL</b>	<b>11</b>	<b>11</b>	<b>15</b>	<b>23</b>	<b>60</b>	<b>100</b>

Fuente: Trabajo de campo

**Cuadro 4: Participación desglosada en la toma de decisiones**

Participación en la toma de decisiones (a ser especificada según las condiciones locales)	Quién toma las decisiones?		
	Mujer sola	M y H juntos	Hombre solo
<b>EN EL HOGAR</b>			
• presupuesto	X	X	X
• inversiones		X	X
• educación de los niños/as	X	X	
• planificación familiar		X	
• servicios de salud	X	X	
<b>EN LA COMUNIDAD</b>			
• representación		X	X
• organización	X	X	X
<b>EN LA SOCIEDAD EN GENERAL</b>			

Participación en la toma de decisiones (a ser especificada según las condiciones locales)	Quién toma las decisiones?		
	Mujer sola	M y H juntos	Hombre solo
• esfera política		X	X
• esfera económica		X	X
• esfera religiosa	X	X	
Posición sociopolítica de las mujeres comparada con la de los hombres	Menor / peor	Casi igual	Mayor/mejor
<b>A AUTO - IMÁGEN</b>			
• auto-imagen de las mujeres	X	X	
• imagen en la sociedad		X	
<b>B. CAPACIDAD ORGANIZATIVA</b>			X

Fuente: Ernst Miriam. Diagnóstico Participativo con Enfoque de Género, DPEG. Octubre del 2005

### Cuadro 5: Acceso y control de recursos productivos

Recursos Productivos:	Acceso y Control	
	Mujer	Hombre
Tierra	25%	75%
Equipos/herramientas	50%	50%
Servicios Públicos	50%	50%
Políticos	20%	80%
Tiempo	40%	60%
Movilidad	50%	50%
Información/Capacitación	30%	70%
Mercado Laboral	15%	85%

Fuente: Trabajo de campo



# Movilizándonos en las tramas del género: una geografía feminista del transporte público masivo de Bogotá

---

María Victoria Duran Celemin,  
Natalia Acuña Pradilla y Natalia Toro Rivera  
Colombia

## **Género y lugar, repensando realidades**

Estas teorizaciones del feminismo son indispensables para pensar problemáticas como la situación de las mujeres en la guerra, la objetivación del cuerpo de las mujeres o la dominación masculina; sin embargo, también dan pie para pensar otras realidades, realidades de la vida cotidiana en donde estas estructuras de la diferencia entre los sexos se ponen en marcha, pero que en muchos casos se pasan por alto en medio de la rutina diaria de la ciudad, ya que están cumpliendo un papel natural en el cual simplemente se incorpora esta práctica. Este es el caso del transporte público masivo, en el cual la necesidad de movilizar a la mayor cantidad de personas, hace que estén diseñados para que en ellos puedan apretarse y aglomerarse los cuerpos de muchos extraños en un espacio limitado de tránsito, lugar en el que muchas personas de esta ciudad deben pasar un tiempo bastante significativo de su día para poder llegar a sus lugares de trabajo o de estudio, espacio donde los cuerpos entran en relación y donde cada quien debe asumirse de cierta manera para poder “sobrevivir” al viaje, lugar que está atravesado por el género y por la



evidencia de señales dirigidas a determinados cuerpos con ciertas condiciones que suponen un uso específico, para cuerpos específicos.

De esta manera, nuestra investigación se centrará en observar cómo la construcción del espacio según los géneros y de los géneros según los espacios se manifiesta en el transporte público de Bogotá, específicamente en buses y Transmilenio, ya que estos son los espacios que habitamos comúnmente. Queremos ver la diferencia en la que hombres y mujeres se apropian de estos espacios y cómo son sus comportamientos en el mismo, pero además pensar cómo estos espacios se construyen a medida que los habitamos. Estas observaciones tienen el fin de evidenciar que estos espacios donde nos desenvolvemos diariamente están cargados por las construcciones sociales de género, las cuales determinan la forma en que asumimos estos espacios, cómo nos relacionamos en ellos y cómo somos asumidos dentro de los mismos. Esta investigación pretende mostrar cómo esto es evidente en los transportes de servicio público masivos de la ciudad de Bogotá, evidenciar que estos son espacios en los cuales el género es determinante dentro de nuestra percepción del espacio, nuestros comportamientos y nuestras relaciones en el mismo.

Antes de profundizar en los resultados de la investigación consideramos pertinente especificar cuáles fueron las herramientas metodológicas que aplicamos para abordar esta realidad, las cuales fueron de carácter cualitativo, esto debido a que, en concordancia con nuestro objetivo, abordamos la forma en que los usuarios y las usuarias experimentan estos lugares (o no-lugares como diría Auge) y las relaciones que en estos se tejen.

Las herramientas que utilizamos fueron: en primer lugar, hicimos observación tanto en buses como en el sistema de Transmilenio de la ciudad de Bogotá como usuarias de los mismos, lo cual nos permitió ser testigos presenciales de lo que acontece en estos espacios y a la vez exponernos a estos, a sus dinámicas y relaciones<sup>1</sup>; en segundo lugar hi-

---

1 La observación se realizó durante un mes, en el cual se hizo observación durante aproximadamente dos horas diariamente.

timos una serie de entrevistas a mujeres usuarias de este transporte con las cuales indagamos sobre sus sensaciones y actitudes frente al uso de estos transportes y además la forma en que ellas aprendieron a “manejarse” dentro de los mismos, en este caso optamos por hacer entrevistas informales centrándonos en una serie de preguntas base, esto debido a que el mismo espacio y las relaciones que en éste se crean dificultan hacer entrevistas más formales (grabadas, transcritas, amplias); finalmente utilizamos la herramienta de cartografía social, por medio de la cual indagamos de manera gráfica la percepción que tienen de este espacio hombres y mujeres que lo utilizan diariamente. A partir de estos métodos abordamos las percepciones, comportamientos y relaciones que tienen usuarios universitarios de los transportes masivos de Bogotá.

Nuestras mismas dificultades metodológicas fueron parte importante nuestra investigación: no poder hacer entrevistas más amplias, observar en medio de la incomodidad de un transmilenio en “hora pico”, ser mujeres que nos sentíamos al mismo tiempo observadas mientras observamos, fueron experiencias que nos ayudaron a entender mejor las dinámicas de estos servicios pues nosotras también fuimos pasajeras atravesadas por el género en todos los sentidos.

## **El género construido y el poder sobre los cuerpos de las mujeres**

Durante la evolución de la teoría feminista, esta ha logrado obtener grandes aportes que han contribuido a la liberación de la mujer en prácticamente todos los ámbitos de la vida. Una de sus más grandes teóricas y abanderadas por la igualdad de géneros es Simone de Beauvoir, cuya premisa principal es políticamente relevante: “Una no nace mujer, una se hace mujer”. ¿Pero qué exactamente quiere decir esta afirmación? En las primeras páginas de su libro *El Segundo Sexo*, Beauvoir explica cómo históricamente se ha demostrado la superioridad del hombre sobre la mujer por su musculatura o por el tamaño de su cerebro aún cuando se ha demostrado que el tamaño del encéfalo no es proporcional al desarrollo de la inteligencia; y nos muestra la importancia de no entender las relaciones de género a partir de lo empírico que resulta ser el

cuerpo, además dice que por este determinismo biológico que ha tenido que sufrir la mujer, ésta se ha visto obligada a aprehender el mundo de una manera mucho más restringida de lo que lo ha hecho el hombre.

Esto demuestra entonces que la supuesta inferioridad de la mujer no se debe a factores corporales sino a los componentes sociales que los envuelven. Beauvoir explica que, si bien el cuerpo es el instrumento mediante el cual nos apropiamos del mundo, los diferentes cuerpos implican diferentes maneras de aprehender la realidad y, sin embargo, estas condiciones no son inamovibles y naturales, sino que son una idea histórica cambiante en la medida en que se reconozcan las capacidades de los individuos, las cuales no se pueden expresar si no se abren los espacios para que se muestren y se exploren.

Desde campos como el psicoanálisis también podemos corroborar que el género es una construcción social impuesta más que algo naturalizado en el individuo. Como afirma Robert Stoller, la idea general mediante la cual se distingue sexo de género consiste en que el primero se refiere al hecho biológico de que la especie humana es una de las que se reproducen a través de la diferenciación sexual, mientras el segundo guarda relación con los significados que cada sociedad le atribuye a tal hecho (Stoller en Burin, 1994). Por lo tanto podemos describir el género como el conjunto de comportamientos, creencias, rasgos de personalidad, actitudes, sentimientos, valores, conductas y actividades que les son impartidas a las personas dependiendo de lo que la sociedad comprenda por hombre y mujer, las cuales a su vez significan dominación y jerarquías dentro del sistema social (Burin, 1994).

Finalmente al abordar la cuestión del género no se puede obviar las relaciones de poder que estas construcciones implican, como bien lo señala María Emma Wills, las diferencias construidas culturalmente, como las de género, justifican la desigualdad social, económica y política entre distintos y determinan el acceso a posiciones de poder y autoridad (2007: 43).

Varios son los autores feministas que nos servirían aquí para comprobar nuestra hipótesis, pero lo que podemos concluir al respecto es

que históricamente el género femenino ha sido entendido y construido como el más débil dentro de lo que podríamos llamar la raza humana. Y aunque las razones son tan variadas como desconocidas, el determinismo biológico que ha estado de por medio ha hecho que muchas veces se piense el cuerpo de la mujer en función exclusiva de la reproducción y del consiguiente cuidado de los hijos, lo que la ha apartado e invisibilizado de la esfera pública que los hombres han monopolizado.

En este sentido la mujer ha sido relegada al ámbito privado y a la realización de actividades domésticas, gracias a los discursos que han legitimado su incapacidad de pensar, su débil físico y su labor como madre y esposa, entre otros. Es así como teorías esencialistas y reduccionistas continúan permitiendo que se perpetúen estas posiciones, las cuales han afectado hasta nuestros días la posición de la mujer en el ámbito público y, en nuestro caso, la posición de la mujer en el ámbito público cotidiano de la ciudad.

Ahora bien, aterrizando este tema de la construcción del género y de la concepción del cuerpo de la mujer a nuestra hipótesis inicial, nos podemos dar cuenta que la concepción generalizada del cuerpo de la mujer (tanto en mujeres como en hombres) que ha difundido la sociedad, ha naturalizado en éste ciertos comportamientos, hasta tal punto que no nos es posible pensar nuestro cuerpo de manera diferente. Tal es el caso –por ejemplo– de la forma en la que manejamos el cuerpo en el transporte público y el tipo de cuerpo que fue pensado para usar este tipo de espacios. Profundizaremos este punto en los resultados de la investigación.

## **Geografía feminista: resistencia de los cuerpos desde la teoría**

El cuerpo, según McDowell, ha adquirido una reciente visibilidad por parte de las geógrafas y las teóricas feministas debido a que este es el primer espacio en el que existimos y el que nos presenta los límites más inmediatos. Sin embargo, si bien no podemos negar las características ma-

teriales del cuerpo como el tamaño, el peso o la forma, McDowell explica que la forma de percibir estas características depende del contexto social y de la construcción histórica que se ha hecho sobre estos. La importancia que ha adquirido pensar en el cuerpo en los últimos tiempos se debe – explica McDowell– al cambio económico y acelerado del industrialismo, que llevó a concebir la corporeidad ya no como una fuerza muscular y una fuerza productiva, sino pensada como un individuo deseador.

Para entender al cuerpo como una construcción social y desnaturalizarlo de esa categoría material y biológica, podemos ver inicialmente lo marcados que están los espacios de la vida cotidiana para los cuerpos de mujer y de hombre, y cómo recientemente ha aparecido la posibilidad de construirlo realmente a partir de las modas, de las dietas, la cirugía plástica, el fisicoculturismo, etc., propios de finales del siglo XX. De igual manera, podemos ver cómo se construye el cuerpo pensando desde el concepto de *hexis* que nos aporta Bourdieu, según el cual “las distinciones sociales se hallan insertas en los gestos aparentemente más automáticos o en las técnicas aparentemente más insignificantes del cuerpo: la forma de andar o de sonarse la nariz, el modo de comer o de hablar” (Bourdieu citado en McDowell, 2000).

Posteriormente, McDowell se centra en el paradigma de cuerpo construido desde occidente: blanco, delgado, rico, hombre, heterosexual, es decir, el imperialismo cultural que se implanta sobre los cuerpos y la forma en la que estos deben ser para ser aceptados dentro de una sociedad que se vende como deseable. Este imperialismo, como lo explica Iris Marion Young, es en realidad ficticio ya que no está inscrito en un contexto y no está abierto a las diferencias, además lleva a las personas a sentirse encerradas en su propio cuerpo y a rechazarlo porque no les deja incluirse en otros ámbitos culturales. Se crean unos cuerpos dominantes y unos cuerpos dominados.

En este sentido, es importante también nombrar a aquellos cuerpos que no caben dentro de la norma y que se vuelven permanente o temporalmente *fuera de lugar* como los cuerpos gestantes, cuerpos enfermos, cuerpos que no aplican la heterosexualidad. En el primer ejemplo, el cuerpo se encuentra por fuera de lo que se espera socialmente porque

la mujer tiene algo dentro de su ser, pero a la vez no es ella en sí misma, experimenta cambios físicos en los que su espacialidad debe ser nuevamente construida en orden a manejarse de forma adecuada, y reduce su movilidad. El segundo ejemplo muestra la manera como los cuerpos que no encajan dentro de lo que se ha naturalizado se ven excluidos, por lo que deben tratar de encajar nuevamente en la sociedad para parecer “normales” y tener que esconder sus limitaciones. Para finalizar, el no encajar en la heterosexualidad impuesta lleva a restringir e intimidar las preferencias sexuales de las personas, prohibiéndolas por completo o relegándolas a espacios específicos que en la mayoría de las veces se estereotipan.

Esta dominación de los cuerpos también se debe a las dicotomías que se han hecho, específicamente hablando en el caso de los cuerpos femeninos y masculinos. McDowell explica cómo el cuerpo de la mujer ha sido relacionado con la naturaleza por su capacidad reproductora y su aparente inclinación al cuidado de los niños, definiendo a la mujer sólo en función de su cuerpo; por el otro lado, al hombre se le ha establecido como incorpóreo, como el portador de la mente, la racionalidad y la civilización, y por ende, el capaz de gobernar tanto la naturaleza como al cuerpo femenino.

## **Nuestros cuerpos desde la cotidianidad de Bogotá**

### **1. Observación participante**

El comportamiento de las mujeres en el transporte público es en general prevenido. Pudimos notar que en comparación con los hombres, las mujeres están mucho más atentas de sus objetos personales (en general sus bolsos o maletas) que los hombres, lo que nos llevó a notar así mismo que las mujeres tienen incorporado el hábito de llevar varias cosas en las manos y por lo tanto, esto las lleva a presentar comportamientos especiales para asumir el transporte público ya sea que estén sentadas o paradas, mientras que en los hombres su uso no era tan generalizado. Así mismo vimos que el manejo de brazos y piernas varía mucho de hombres a mujeres, ya que mientras los primeros ocupan

más lugar del que les corresponde ya sea de pie o sentados, las mujeres reducen su cuerpo al mínimo.

En las relaciones con otros cuerpos, notamos que las mujeres prefieren sentarse con otras mujeres, mientras que los hombres no manejan una distinción tan marcada, además, en las mujeres se ve con mayor frecuencia que se sientan junto a las ventanas. En la relación de cuerpos hombre-mujer, vimos que los hombres tienden a ocupar más espacio que el que les corresponde en sus asientos, llegando incluso a invadir el espacio de la mujer, por lo que notamos con regularidad la naturalización que se hace de los cuerpos en el que el hombre se supone más grande y por eso ocupa más espacio, mientras que la mujer tratar de recogerse y cerrar sus piernas para evitar los roces con el cuerpo del hombre.

## 2. Entrevistas

Las entrevistas estuvieron guiadas por cinco preguntas principales: ¿qué actitudes asume cuando usa el transporte público?; ¿cómo aprendió a comportarse en el transporte público? (¿le enseñaron? ¿aprendió solo? ¿las dos?); ¿cómo se siente respecto al cuerpo de los hombres y el de las mujeres?; ¿cómo se siente con el tamaño de las sillas, la altura de las barandas, el espacio disponible?; y ¿cómo maneja el cuerpo, de dónde se coge, en qué silla prefieren sentarse, cómo se relaciona con los cuerpos de los demás?

Con respecto a los comportamientos, las respuesta más generalizada fue la de sentir mucha inseguridad al estar en el transporte público, lo cual se potencializa en la noche y cuando se está a solas. La forma de manejarse en el espacio les fue enseñada por diferentes personas, pero lo que más resalta en esta apropiación del transporte público fue que las entrevistadas debían estar siempre pendientes de sus objetos personales. Los demás comportamientos como en qué silla sentarse, cómo y la forma en la que se debe sujetar en las barandas fueron aprendidos autónomamente, pero se generaliza el hecho de que las entrevistadas prefieren sentarse junto a las ventanas, que se sienten muy incómodas respecto a

los espacios que hay entre silla y silla y en los pasillos, y que prefieren sujetarse de las cabeceras de los asientos cuando deben ir paradas porque las barandas les quedan muy altas.

Con respecto a la relación entre cuerpos, las entrevistadas afirmaron que siempre miraban el rostro de las personas que tenían al lado antes de sentarse. También manifestaban que se sentían más cómodas con mujeres al lado, y que era bastante incomodo su relación con los cuerpos de los hombres, ya fuera que estuvieran sentados al lado de ellas o que se hicieran de pie cuando estaban sentadas. Manifestaron que la invasión que sentían de sus espacios por parte del cuerpo de los hombres debían soportarla para no tener que rozar alguna parte de su cuerpo con el cuerpo masculino. En ningún momento manifestaron su incomodidad con el cuerpo de las mujeres específicamente o que su inconformidad se expresara públicamente.

### **3. Cartografía social**

La percepción del transporte público la analizamos principalmente por medio de la cartografía social, donde un grupo de usuarios (conformado por hombres y mujeres estudiantes de universidad) dibujaron como se sentían al usar estos servicios. En estos evidenciamos que tanto hombres como mujeres se sentían incómodos, acosados, pero la forma en que representaron esta incomodidad fue muy diferente. Los hombres representaron esta incomodidad sin dibujar cuerpos, incluso algunos sin dibujar su propio cuerpo, en cambio todas las mujeres se dibujaron a sí mismas rodeadas de muchas personas, haciendo énfasis sobre todo en los cuerpos de los hombres que no sólo las incomodaban físicamente. Muchas de las mujeres dibujaron la incomodidad de ser vistas y rozadas por los hombres, además del miedo a algún abuso por parte de estos, plasmando en sus dibujos que esta situación de vulnerabilidad dentro de estos transportes es muy común y debieron aprender a convivir con ella (Imágenes en el Anexo 1).



## Más allá de lo biológico: nuestros cuerpos contruidos

El cuerpo está lejos de ser una entidad neutral y netamente biológica, como destaca Mary Douglas “El cuerpo social condiciona el modo en que percibimos el cuerpo físico [...] el cuerpo en sí constituye un medio de expresión sujeto a muchas limitaciones. Las formas que adopta en movimiento y en reposo expresan en muchos aspectos la presión social” (1978: 89). Esto hizo parte importante de nuestro cuestionamiento sobre los comportamientos que asumen hombres y mujeres dentro del transporte público, comportamientos diferenciados y naturalizados que reproducen la desigualdad entre hombres y mujeres a la hora de relacionarse con el lugar.

Por medio de nuestras observaciones, e incluso de nuestra experiencia propia durante las mismas, evidenciamos que los cuerpos de mujeres y hombres se disponen de manera distinta, principalmente en cuanto al espacio que ocupan unos y otros. Mientras los hombres se sientan con las piernas abiertas, algunas veces ocupando más del espacio correspondiente a su asiento, las mujeres comúnmente se sientan con las piernas cruzadas y los brazos recogidos y ante la “invasión” de su espacio en los asientos no se manifiestan. Por otro lado cuando los hombres van parados dentro de los vehículos públicos se toman de las barandas con los brazos bastante separados e igualmente con las piernas abiertas, caso totalmente contrario a las mujeres quienes se sujetan mas de los asientos con los brazos lo mas juntos posible. El cuerpo es construido socialmente: las posiciones adecuadas y las inadecuadas, los comportamientos normales y anormales, los tamaños precisos y los imprecisos. Esto se puede evidenciar tanto en el transporte público como todos los lugares, desde que a una niña cuando es aún muy pequeña le dicen sus padres que sentarse con las piernas abiertas no es de señoritas, el cuerpo es moldeado por la sociedad, se ajusta a sus estructuras y se modifica para encajar en lo aceptado. Este tema ha sido bastante reconocido y tratado por diferentes autores influyentes en la teoría antropológica, desde la noción de *habitus* de Pierre Bourdieu en *La dominación masculina*, y Marcel Mauss en sus *Técnicas Corporales*, hasta Foucault (1976), que va-

rios de sus textos argumenta que el cuerpo es disciplinado para hacerlo más útil y dócil, ya que esta disciplina se ejerce desde distintos lugares de la sociedad, la escuela, la familia, la medicina.

A partir del género, asignado a los individuos desde su infancia en relación con sus órganos sexuales, se ejercen sobre el cuerpo todas las presiones sociales necesarias para que de estos surjan los comportamientos, las disposiciones y las relaciones “adecuadas”. El cuerpo es construido por las relaciones de poder naturalizadas.

### **Vulnerables y vulneradas, la contrucción de la subjetividad**

Mabel Burin en su texto “subjetividades femeninas vulnerables; género y psicoanálisis” (1994), plantea que las subjetividades femeninas se construyen a partir de la cultura patriarcal que justifica las relaciones de poder que se dan entre varones y mujeres. Dentro de este proceso social de construcción del sujeto esta autora destaca que hay rasgos de nuestra cultura que se tornan invisibles y que producen condiciones discriminatorias hacia la mujer. Ella plantea esto con miras a la discriminación de las mujeres en los ámbitos laborales, sin embargo creemos que podemos hacer uso de estos planteamientos para pensar cómo las mujeres construyen su subjetividad dándole un papel central a la vulnerabilidad y cómo ésta se manifiesta claramente al momento de entrar al espacio público cotidiano. La forma en que distintas mujeres nos representaron su experiencia en el espacio público hace evidente esto, las mujeres allí se sienten (nos sentimos) vulnerables, al punto de que cuidar nuestro cuerpo se hace una prioridad en estos espacios en los que el contacto con otros es casi inevitable.

La manera en que la mujer se asume a sí misma en el espacio público debe entenderse necesariamente desde la construcción de género existente en nuestra sociedad, puesto que es uno de los patrones culturales que se marcan más fuertemente y atraviesan diferentes ámbitos de la cotidianidad. En primer lugar porque las mujeres como sujetos forjados por la interacción entre la posición que ocupan en las relacio-

nes sociales y la experiencia que tienen de ella, se construyen (al igual que los hombres) al aplicar una rejilla clasificatoria de origen discursivo, como lo son las categorías de género que les asignan unas posiciones, unos roles, unos espacios y unas tareas con base en la genitalidad manifiesta al momento del nacimiento (Luna, 2003: 10). En segundo lugar, la división sexuada y socialmente construida de lo público y lo privado interviene en estas percepciones, pues desde esta construcción las mujeres en el espacio público son transgresoras del orden, ya que este espacio implica para ellas miedos y peligros por su condición de mujer. Por esta idea naturalizada de la femineidad es común escuchar muchas veces que cuando las mujeres son víctimas de algún abuso, éstas tienen parte de culpa por estar en esos lugares donde “no deberían estar”. Esta interpretación puede tener muchos contras, sin embargo lo que queremos resaltar aquí es que la construcción sexual del género, los roles y lugares sociales que se le asignan a hombres y a mujeres, son un sustrato fundamental de la forma en la que los sujetos se relacionan con otras personas y con los lugares en que se desenvuelven, las ideas de vulnerabilidad de la mujer (que se hace ver como natural con base en su contextura física, entre otras cosas) y la identificación de la mujer con los espacios privados influyen en la forma en que se asumen a sí mismas.

## Conclusiones

Con nuestra investigación logramos evidenciar la forma en que las construcciones sociales permean el papel de la mujer dentro de la sociedad en ámbitos cotidianos. Se mostró la forma en que la mujer en el transporte público de Bogotá, continúa asumiendo el rol de sujeto vulnerable, de debilidad e intranquilidad. Entonces se evidencia la forma en que la mujer logra ser parte de lo público, pero el problema es cómo, de qué manera, ésta se inserta en estos espacios y qué papel ocupa, cuáles son las autorrepresentaciones de asumirse ella misma como mujer en un espacio público y cómo es esta representación ante las demás mujeres y los hombres.

A partir de la siguiente afirmación: “lo personal sigue siendo político”, las feministas del nuevo milenio no pueden dejar de ser conscientes de que la opresión se ejerce en y a través de sus relaciones más íntimas, empezando por la más interiorizada de todas: la relación con el propio cuerpo” (Puleo, 2005: 37). Se evidencia la necesidad de ejercer militancia política a través del cuerpo, y con esto lograr permear todos los ámbitos de la vida social, en los cuales se ponen en juego las diferentes subjetividades, entre estas el género.

Si bien la teoría, la crítica, el cuestionamiento de categorías y su análisis, son herramientas necesarias, pertinentes y de gran importancia para la reivindicación de los cuerpos femeninos en lugares públicos como los buses, éstas no son del todo suficientes.

Nuestra conclusión es una invitación y una apuesta al activismo político a partir de la experiencia personal de las mujeres, pues no se trata solamente de la reivindicación de cuerpos femeninos sino de la conciencia que haya hacia la necesidad de generar otras formas de relacionarnos, más allá de las imposiciones socio-culturales, las cuales, en su mayoría obedecen a un sistema binario en el que debe haber opresores y oprimidos, mujeres y hombres, ámbitos públicos y privados, etc. Se trata entonces de proponer nuevas formas de relación con el otro a partir de la experiencia cotidiana.

De esta forma afirmamos que *lo personal es político*, ya que la experiencia cotidiana de cada sujeto, es una cuestión personal que se politiza a través de las acciones y de un posicionamiento determinante, en cuanto a las formas de actuar. En este caso partimos de una propuesta hacia la generación de nuevas formas de relacionarnos con el otro.

Desde la teoría feminista hablar del género como una construcción de la sociedad es muy común y ha sido muy trabajado, al punto que es una categoría de análisis de la realidad muy importante en nuestros días. Sin embargo, del análisis académico de esta realidad a las relaciones cotidianas que entablamos con los otros en los lugares comunes de nuestra realidad hay una distancia muy significativa.

Con nuestro ejercicio de investigación buscábamos llevar esas categorías a nuestra experiencia diaria, para evidenciar que el género como una construcción social de la diferencia y como categorías que se incorporan tanto en hombres como en mujeres, es un fundamento muy importante de cómo se tejen nuestras relaciones sociales y habitamos en el mundo. Por lo tanto, en ningún momento nuestro objetivo es proponer espacios exclusivos para las mujeres para evitar este tipo de transgresiones en el transporte público. Por el contrario, consideramos que en la medida en que tomemos conciencia de que lo anterior es real y conciso hay espacio para el cambio y la igualdad, que la reivindicación de la mujer no puede quedarse en la igualdad de derechos y en la inclusión de esta en el mundo laboral, sino que tiene que llevarse a la vida diaria, a las relaciones que se construyen día a día; cuestionar el papel de la mujer no sólo en la política, en la academia y en la economía sino también en las calles, en la casa, en los colegios, en los buses, en todos los lugares donde la desigualdad se hace presente.

Por último, nos surge una pregunta de investigación en relación a la normatividad de los cuerpos: ¿Cómo son las relaciones de poder en estos espacios públicos donde el cuerpo no encaja en la categoría de hombre-mujer? y ¿podemos evidenciar la heteronormatividad que promueve la sociedad mediante la etnografía del transporte público en Bogotá?

## Bibliografía

Burin, Mabel

- 1994 *Subjetividades femeninas vulnerables: Género y Psicoanálisis*.  
Obtenido el 01/05/2011 desde <http://www.psicomundo.com/foros/genero/subjetividad.htm>

De Beauvoir, Simone. [1949]

- 1999 “Los Elementos de la Biología”, en *El Segundo Sexo*. Madrid: Cátedra.

Douglas, Mary

- 1978 “Los dos cuerpos”, en *Símbolos naturales, exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza Editorial, 89-107.

Foucault, Michel

[1976] 1998 “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, en *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*. México DF: Siglo veintiuno editores 80-95.

Luna, Lola

2003 *La Historia Feminista del Género y la Cuestión del Sujeto*. Obtenido el 01/05/2011 desde <http://www.raco.cat/index.php/BoletinAmericanista/article/viewFile/99005/146925>

McDowell, Linda

2000 *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*. Madrid: Ediciones Cátedra, 399.

Monk, Janice; Dolores García-Ramón

1987 “Geografía Feministas: Una perspectiva internacional”. *Documents d’Análisi Geogràfica, Vol. 10*, 147-157.

Puleo, Alicia

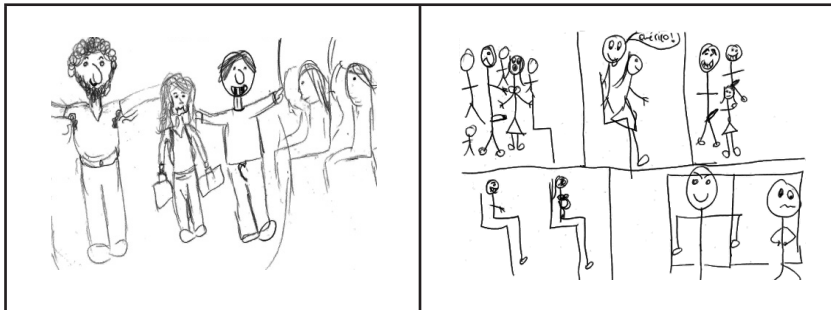
2005 “Lo Personal es Político”, en *Teoría feminista: De la ilustración a la globalización II*. Celia Amorós et al. (comp.). Madrid: Minerva Ediciones, 35-67.

Wills, Ma. Emma

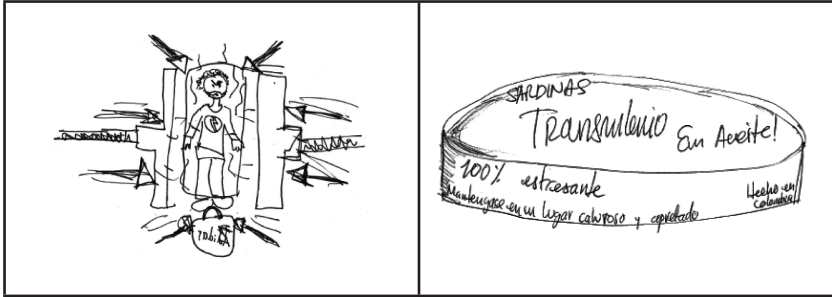
2007 “El Marco Interpretativo” y “Por qué Incluir No es Representar”, en *Inclusión sin representación. La irrupción política de las mujeres en Colombia 1970-2000*. Bogotá: Ed. Norma, 31-78.

## Anexo 1: Dibujos cartografía social

### Mujeres



## Hombres



# **CULTURA Y NATURALEZA**

Javiera Baeza; Felipe Valdebenito,  
Laura Vanegas Rodríguez y Luis Gabriel Plazas





# Una reflexión sobre los discursos creados en torno al medio ambiente a partir de la problemática de los polimetales en Arica, Chile

---

Javiera Baeza y Felipe Valdebenito  
Chile

## Introducción

Enmarcado dentro del contexto Latinoamericano contemporáneo y sujeto a la gran incidencia que tiene la inversión de capitales extranjeros en la extracción de recursos naturales y particularmente en el manejo que para estos se ha destinado dentro en la región de Arica y Parinacota, el presente ensayo plantea una reflexión crítica frente a los procesos de apropiación valoración y pertenencia que han resignificado el concepto de medio ambiente en el contexto local de nuestra ciudad a partir de un hecho específico.

Interesa a los expositores plantear el problema ya descrito con la intención de crear profundo interés en el debate que es necesario actualmente sobre este aspecto, para aportar en la temática adoptada por el FELAA 2011. En este sentido, planteamos la discusión sobre un replanteamiento de los significados que componen o acompañan hoy en día al concepto *medio ambiente* en el entendimiento general y particular de los individuos que conforman la sociedad. Un replanteamiento que

creemos se hace necesario por el amplio enriquecimiento que ofrece la discusión del tema para el trabajo antropológico comprometido, y el que nos corresponde también como humanistas, ante todo, para la revaloración del *medio ambiente*.

De esta manera, ejemplificamos con un caso regional específico de nuestro país que afecta actualmente en la zona urbana de nuestra ciudad a los vecinos del sector Los Industriales (I, II, III, IV) y Cerro Chuño, a través de la contaminación con diversos polimetales nocivos para la salud. Respecto a esto, reconocemos la dificultad dimensional que trae consigo el ser capaces de abarcar la totalidad de los significados que involucra la acción de una economía hegemónica en contextos locales, y es por esto que planteamos y orientamos el objeto de este escrito a la reflexión que nos compete como estudiantes de antropología respecto a los alcances que son pertinentes a estos conceptos hegemónicos para la conformación de nuevas políticas sociales.

Por último, creemos necesario también dejar en claro que no pretendemos generalizar en la relación que tiene cada una de las sociedades latinoamericanas con el concepto, sino que mas bien profundizar sobre los procesos que son influyentes en su construcción, y así también en el cómo estas circunstancias son relevantes para una u otra adecuación del mismo.

## 1. ¿Cómo entendemos el medio ambiente?

Para comenzar, creemos necesario un primer acercamiento a las reflexiones referentes a las bases que nuestra constitución política plantea respecto al medio ambiente. La consagración en la Constitución Política de 1980 del ‘derecho a vivir en un medio ambiente libre de contaminación’ señala la protección constitucional del medio ambiente en nuestro ordenamiento jurídico. Una dificultad que entraña este artículo es que el constituyente no define lo que entiende por “medio ambiente”, labor que quedará entregada, por lo tanto, a la legislación, a la doctrina y a la jurisprudencia. mientras tanto, el artículo 2º, letra ll) de la Ley de Bases Generales del Medio Ambiente, entiende por medio ambiente: el

sistema global constituido por elementos naturales y artificiales de naturaleza física, química o biológica, socioculturales y sus interacciones, en permanente modificación por la acción humana o natural y que rige o condiciona la existencia y desarrollo de la vida en sus múltiples manifestaciones. Esta definición legal consagra en nuestro ordenamiento jurídico un concepto amplio de medio ambiente, que incluye no sólo los componentes naturales sino también culturales” (González, 2004).

Se muestra en la cita, la manera en que el Estado Chileno establece lo que se comprende como medio ambiente y es a partir de esta concepción como el estado procede a la ejecución referente a proyectos de impacto ambiental. Respecto a esto es que proponemos un trabajo reflexivo orientado a la evaluación antropológica sobre la práctica de los derechos que se incluyen en la constitución y la interacción que se da entre las políticas públicas y la participación ciudadana en el proceso de construcción de significados. Partiendo de las preguntas ¿Cuáles son los actores participantes en el proceso de construcción de significados respecto al medio ambiente? y ¿En qué medida se consideran trascendentes las significancias que unos y otros actores otorgan separadamente al medio ambiente?

Es por esto, que hayamos visto necesario clarificar que entendemos al medio ambiente como todo un complejo panorama de interrelaciones e intercambios de conocimiento que han sido obtenidos de forma experimental a través de una serie de relaciones interactivas entre sujetos y objetos que a la vez y, claramente, son controladas por instituciones formales e informales, (dicho esto en el sentido de los parámetros que pueden contener o involucrar estas relaciones interactivas según uno u otro contexto o según los actores involucrados). Tratándose, además, de un extenso escenario de acción histórica que ha sido continuamente modificado con fines productivos, reproductivos y creativos gracias a la materia que nos proporciona para su experimentación-observación, y que es propicio aún para ser modificado según las relaciones interactivas que se den entre sus habitantes y el mismo; por ello se constituye principalmente como la fuente básica y esencial del conocimiento humano; conocimiento que, siendo descubierto y trabajado a través

de un proceso que involucra un continuo y complejo trabajo empírico referido al necesario desarrollo comunicacional para la realización de la tarea intelectual que corresponde al crear significados entendibles y adecuados, con el fin de alcanzar la retransmisión provechosa de estos para la mantención de la calidad productiva responsable del medio, se convierte por tanto, en un elemento claramente manipulable y accesible a la acción de aquellos actores que hallen necesaria la intervención en el curso racional y natural del proceso de aprehensión del mismo.

Partiendo de este planteamiento es que queremos comenzar a referirnos sobre los pilares en los cuales fundamentamos nuestras opiniones referentes a un panorama donde podemos observar una fuerte imposición ideológica respecto a la necesidad en la utilización de conceptos que se adecuen a los parámetros que dictan las reglas de la economía globalizada con el fin de crear modelos de desarrollo que se ajusten a unas necesidades que no son en realidad las de los receptores de éstos; es decir, que se produce una imposición de conceptos económicos que son, teóricamente, representantes de modernización y desarrollo propios de modelos económicos extranjeros efectivos. Los paisajes locales enfrentan procesos globales que operan sobre la base del desenraizamiento de las relaciones sociales (Eiss 2008; Polanyi 1944; Turner 2008: 451-453).

Sin embargo y como es de saber general, estas imposiciones económico-ideológicas hegemónicas (que adquieren este carácter por responder a los intereses del mercado global), no corresponden *necesariamente* a los intereses básicos latinoamericanos, chilenos ni ariqueños, que son imprescindibles para el desarrollo equitativo de la sociedad. Es aquí donde encontramos una imposición de significado, al no tratarse estos del producto de una interacción social local sino extranjera.

## **2. La construcción de un significado del concepto medio ambiente**

Alcanzado este punto, cabe destacar brevemente la imposición de conceptos hegemónicos en Latinoamérica, resultado de un panorama

circunstancial en que el mundo se pregona las ideas referentes al despegue económico de los países del tercer mundo. Es entonces cuando Latinoamérica recibe una fuerte influencia teórica sobre las condiciones necesarias para el despegue económico de la región, postuladas por el economista Walter Whitman Rostow que consistían, básicamente, en una serie de prerequisites socio-culturales para lograr este objetivo. Los prerequisites iban referidos principalmente a la imposición de patrones valóricos exógenos al de los grupos culturales pertenecientes a aquellos países de economía tercermundista; promoviendo, además, el abandono de los patrones culturales propios o *tradicionales* de los estados o regiones específicas donde se aplicara el modelo modernizador.

Postula, por ejemplo:

The more general case in modern history, however, saw the stage of preconditions arise not endogenously but from some external intrusion by more advanced societies. These invasions—literal or figurative—shocked the traditional society and began or hastened its undoing; but they also set in motion ideas and sentiments which initiated the process by which a modern alternative to the traditional society was constructed out of the old culture.

El caso más general en la historia moderna, sin embargo, consideró que la fase de requisitos no surgen endógenamente, sino que de alguna intrusión por las sociedades más avanzadas<sup>1</sup>. Estas invasiones—literales o figuradas—conmocionaron a la sociedad tradicional y comenzó a apresuró su ruina, pero también puso en marcha ideas y sentimientos que iniciaron el proceso por el cual se construyó una alternativa moderna a la sociedad tradicional de la vieja cultura (Rostow 1960, 4-16 [traducción nuestra])

Las determinantes que actuaron y siguen actuando en la creación del significado que hoy designamos *cuasi-socialmente* al concepto medio ambiente, han sido impuestos por una necesidad circunstancial influenciada de manera simbólica, —en el sentido de que están dirigidas a una

1 W. W. Rostow, *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*.

imitación de los estados capitalistas con estabilidad económica–, y es esta misma necesidad circunstancial lo que los hace parte integral de la estructura macro social de los estados que fueron influenciados, ya que al ser recibidos como material teórico son llevados –en terminologías marxistas– a la práctica de relaciones productivas que conforman las infraestructuras de las sociedades y, en consecuencia, transformándose paulatinamente en superestructuras en cuanto demuestran ser efectivas en cuestiones de corto plazo, por supuesto. Decimos *cuasi-socialmente*, entonces, para hacer referencia a que los significados que nosotros postulamos no son creados bajo un estricto proceso de interacción social entre políticas gubernamentales y participación ciudadana. Se tratan, por tanto, de una fuerte imposición ideológica sobre las normas de conducta y acción que deben acatarse respecto a un concepto determinado que es impuesto por la cultura hegemónica y que, a la vez, tratándose de una imposición de pactos político-económicos globalmente coaccionados, adquieren caracteres doctrinarios respecto al uso y manejo de significados *válidos* referentes al concepto, produciendo así una serie de falencias comunicacionales dentro el proceso coercitivo de las relaciones sociales y, en consecuencia, percances en la efectividad organizacional de los grupos a la hora de tomar cursos de acción en la planificación de estrategias necesarias para afrontar problemas colectivos.

Habiendo recalcado que percibimos y entendemos la creación de conceptos y sus significados como un producto social inconcluso – como veremos ejemplificado más adelante con el caso particular de los afectados con polimetales en nuestra ciudad–, por aquellos actores que representan al sector hegemónico en la tarea dialéctica-constructiva de éstos, queremos hacer alcance también en la propiedad patrimonial que otorgamos al medio ambiente, en cuanto la realidad material que proporciona a sus ocupantes permite a través de la relación experimental, transformarlo en plataforma inicial del proceso referente a la construcción de identidad, en tanto le son otorgados unos determinados significados y valoraciones. Los significados otorgados al medio ambiente como el resultado de la experimentación continua de sus habitantes con éste, han sido interrumpidos en América Latina desde el momento en que la intervención de la economía mundial fue asimilada por los go-

biernos de turno, creando así una nueva estructura social propicia para las bases racionales de la economía tradicional indiscriminada. Para la economía tradicional la naturaleza queda reducida al factor de producción “Tierra”, y los recursos naturales considerados como ilimitados. Sólo debían encontrarse sus paraderos para luego explotarlos con ritmos de crecimiento sostenido. De eso dependía la obtención de la riqueza y por lo tanto la meta del progreso. La naturaleza como concepto cayó en una noción utilitarista y, todos los elementos que la componían eran vistos como recursos naturales desvinculados unos de otros, sin conexiones entre sí. Hasta nuestros días ha predominado esa racionalidad” (Larraguibel, 2002: 4).<sup>2</sup>

Siguiendo esta línea reflexiva, ahondamos ahora en la práctica de la construcción de nuevos significados respecto al medio ambiente producto de la intervención hegemónica de la economía global en contextos locales con un caso regional específico dentro del área urbana de nuestra ciudad que afecta específicamente a la comunidad habitante en el sector de Los Industriales y Cerro Chuño; buscando mostrar en qué medidas y cantidades esta intervención ha alterado las maneras en que los vecinos comprenden su medio ambiente.

### **3. Contaminación con polimetales en el sector de los industriales y cerro chuño**

Entre los años 1984 y 1989 fueron ingresados a Arica los desechos de la empresa sueca-canadiense Boliden Metal, traídos desde Suecia por la empresa PROMEL bajo el caratulado de “barros con contenidos metálicos”, que serían reciclados para obtener oro y plata. El resultado de esto, fue la introducción de unas 20.000 toneladas de desechos tóxicos altamente nocivos para la salud, depositados en sectores aledaños a lo que hoy en día se constituye con el sector de Los Industriales y Cerro Chuño. Las inquietudes respecto a la construcción en sectores aledaños

---

2 Tesis presentada para obtener el grado de Magíster en Antropología y Desarrollo.



al depósito de sustancias tóxicas y aún sobre el mismo, comenzaron a verse a finales de los años noventa con diversos proyectos financiados por el fondo de las Américas (FDLA), destinados a capacitar a los vecinos del sector en metodología respecto a la resolución de cuestiones medioambientales. El trabajo con los vecinos da como resultado un informe donde se constataban ocho focos de contaminación que posteriormente son analizados por especialistas de la Universidad de Tarapacá, arrojando como resultado una alta presencia de cadmio, mercurio, plomo, arsénico y cobre; siendo el plomo el metal de más alta presencia. El envenenamiento por plomo trae consecuencias tales como:

En corto plazo:

- a. Dolores de Cabeza
- b. Fatiga
- c. Malestares estomacales
- d. Insomnio Irritabilidad o nerviosis
- e. Sabor metálico
- f. Pérdida o falta de apetito
- g. Problemas en sistema reproductivo

A largo plazo:

- h. Dolores de estómago
- i. Problemas con la memoria
- j. Problemas en los riñones
- k. Náusea
- l. Pérdida de peso
- m. Estreñimiento
- n. Dolores musculares y en las coyunturas
- o. Debilidad en las muñecas o en los tobillos

La fuerte contaminación con polimetales que experimentan los vecinos constituye un hito a nivel regional y local respecto a las percepciones referentes al medio ambiente. Se transforma en constructor de nuevas significaciones y valoraciones respecto a este concepto para la elaboración paulatina de una nueva identidad colectiva. A partir del

proceso de resignificación surgen, positivamente, interacciones sociales productivas entre los vecinos afectados que generan diversas organizaciones coercitivas con carácter vecinal-comunal para afrontar el problema. La generación de estos espacios de debate e interacción social es sumamente valiosa, en cuanto constituyen el proceso mismo de la creación de conciencia respecto a un concepto por tratarse de un proceso intelectual basado en la efectividad e interacción comunicacional; siendo ambas el producto directo de la experimentación personal compartida y por tanto de la elaboración de significados altamente coercitivos. En el caso de de Arica, las temáticas ambientales estaban en un primer momento, asociadas a las gestiones que se generaron por la acción de las ONGs: SERPAJ<sup>3</sup> Arica, ADEMA<sup>4</sup>, el Fondo de Las Américas, con apoyo de expertos en cuestiones ambientalistas, y que se expresan principalmente a través de las denuncias contra la localización de las viviendas próximas al Vertedero y Microbasurales; y posteriormente, por las denuncias frente a los múltiples complicaciones que comienzan a visibilizarse por efectos de la contaminación de Polimetales. En un segundo momento, se articulan a nivel territorial agrupaciones como AFCON-TA<sup>5</sup>, CORFAP<sup>6</sup>, AVIS<sup>7</sup>, Agrupación de Afectados por Metales Tóxicos, y el Grupo de las 14 Dirigentas (Arriagada, 2009).

Sin embargo, y a pesar del valioso carácter que adquiere lo anterior para el conocimiento consciente de un concepto, podemos ver cómo es que finalmente estos procesos intelectuales destinados a la obtención de conocimientos basados en la fuerte y cohesionada interacción comunicacional, que debieran ser en realidad, –y según indica la lógica–, los verdaderos reconstructores de la valoración y apropiación necesaria del medio ambiente para lograr cambios sociales, terminan siendo truncados por una u otra circunstancia, producto propiamente de la intervención de las leyes hegemónicas que dicta la economía global

---

3 Servicio paz y justicia.

4 Asociación de defensa del medio ambiente.

5 Asociación de familias contaminadas con plomo.

6 Corporación de familias afectadas por polimetales.

7 Agrupación vecinal industriales.

de mercado a contextos locales. Se truncan estos significados porque estas reinterpretaciones del entorno colectivo no alcanzan a ser retransmitidas a las nuevas generaciones, pues los dictámenes sociopolíticos junto a las leyes de la economía global dominante se coaccionan para no permitir las libertades de la participación ciudadana en los procesos constructivos que tienen interés para el estado, dado que estos dictámenes van referidos a la solución de cuestiones cortoplacistas siguiendo una racionalidad modernizadora que presupone la superación de una etapa inicial del crecimiento económico para dar lugar al desarrollo. Dicho de otro modo, el estado trabaja y atiende los significados creados en instancias o situaciones particulares en maneras inmediatas pero poco efectivas, pues integra los acuerdos conceptuales que genera la ciudadanía con fines que son en realidad reproductivos y no así productivos. La valoración de los significados creados por la ciudadanía interesan al estado únicamente por la oportunidad que ofrecen para sanar un problema circunstancial y no así por la aplicación productiva que obviamente poseen para generar el acuerdo de significancias en pro de la mejor comunicación y coerción social.

En este caso consideramos que las medidas judiciales tomadas finalmente tanto por la corte de apelaciones de Arica como por la corte suprema, se ejecutaron de forma apelativa, una manera común de proceder en los casos de impacto medioambiental donde se acostumbra a tomar sólo medidas indemnizatorias. Se puede decir que esto es un logro en materia judicial, sin embargo, la participación de la ciudadanía se limita al no existir posteriormente una aplicación legitimadora de sus percepciones y significancias para con el medio ambiente.

Respecto a lo anterior, buscamos hacer énfasis en la importancia que reside en la inclusión de los significados creados por el colectivo social, dentro de las políticas del estado para un mejor entendimiento y apropiación de la sociedad en relación a la manera de lograr un modelo que proponga el desarrollo más equitativo entre relaciones del medio y sus habitantes.

Por último, y retomando aquellos elementos que han ido apareciendo en los testimonios citados, podemos enunciar los principales componentes que caracterizarían al actor de la sustentabilidad, y que nos permitirían dar cuenta del significado de ciudadanía por la sustentabilidad, estos son:

- Alto nivel de compromiso social y ambiental: sustentabilidad.
- Capacidad de vincular deterioro ambiental con calidad de vida.
- Capacidad de idear propuestas de cambio y generar estrategias de solución a los problemas.
- Búsqueda de equilibrio entre preservación del medio ambiente, justicia social, igualdad de oportunidades, respeto por la diversidad y defensa de los derechos humanos.
- Visión integral de desarrollo (componente social, económico, ambiental, cultural y político –con participación ciudadana en las decisiones–).
- Capacidad de trascender hacia otras personas: capacidad de sensibilizar a la población - resonancia - comunica y alerta sobre los riesgos.
- Ve la articulación con otros como un medio para adquirir mayor poder de incidencia y representación.
- Capacidad de mirar lo global y actuar a nivel local –compromiso e identidad territorial–.
- Manejo de información pertinente y actualizada sobre problemática ambiental.
- Busca capacitarse en temáticas emergentes permanentemente.
- Capacidad reflexiva y auto evaluativa de su propio accionar y del colectivo al cual pertenecen (Larraguibel, 2002).

Finalmente, en lo referente a metodología creemos fielmente en la necesaria consideración de la inclusión de los significados que fueron elaborados por los afectados, en tanto constituyen el material esencial para el trabajo comprometido con los aspectos político-sociales que se requieren para la resolución de conflictos en tanto los informantes de los antropólogos no sólo “informan”, sino también participan en el debate político. Los decidores políticos generalmente confeccionan planes

de acción sobre perfiles estadísticos de la población, en tanto los antropólogos proveen una lectura etnográfica del conocimiento local que contribuye a comprender el impacto de la política en el grupo social” (Feito, 2009 [énfasis nuestro]).

## Conclusión

Podemos ver ahora cómo estas instancias de intervención económica, en el curso del desarrollo cognoscitivo del medio ambiente en un grupo, se constituyen como forjadoras de una identidad colectiva, y sin embargo resulta evidente la existencia de una jerarquización de significados dentro del aparato local y del estado donde predomina un discurso ambiental global sobre el discurso de construcción local producido por la población civil afectada.

Hoy por hoy, Arica experimenta plenamente un proceso sujeto a la imposición de políticas económicas indiscriminadas, producto de su reciente regionalización, desatendiendo paradójicamente a la situación local vivida en el sector de Los Industriales y Cerro Chuño. La experiencia de la contaminación con plomo pareciera lamentablemente desvincularse de las significancias que generó a través de un proceso intensivo de trabajo vecinal comprometido.

Las medidas de desarrollo económico que hoy se plantean en Arica evidencian la poca atención que recibieron las nuevas significaciones que los afectados por polimetales crearon respecto a su medio ambiente. Esto se demuestra por ejemplo con la reciente aprobación de una central termoeléctrica en Cerro Chuño, que duplicará la cantidad de contaminantes permitidos y afectará gran parte de los valles productivos que circundan la ciudad. Otro caso lo constituye, por ejemplo, el de las nueve compañías semilleras instaladas en el valle de Azapa que han talado hasta ahora cien hectáreas de olivos para la prestación de servicios de hibridación y propagación de semillas a centros mundiales de biotecnología.

Para finalizar, y a partir de lo expuesto anteriormente, sabemos que en torno a estos hechos concretos se seguirán observando y constataando nuevas creaciones de significación respecto al medio ambiente; y creemos que la antropología de compromiso puede ayudar seriamente a una mejor adecuación de las políticas públicas, en tanto podría transformarse en un puente entre significancias que plantea la ciudadanía y las que otorga el Estado, en la búsqueda del mejor entendimiento, el desarrollo equilibrado respecto al cuidado del medio ambiente y la efectividad comunicacional de las partes.

## Bibliografía

Arriagada, E.

2009 *El conflicto por polimetales en Arica. Movilización social, desarticulación e intervención centralizada.* s.d.

Feito, M. C.

2009 “El enfoque antropológico para las políticas ambientales locales”. *Revista electrónica ambiente total. Ecología, geografía, urbanismo y paisaje.* Centro de estudios arquitectónicos, urbanísticos y del paisaje.

González, C.

2004 “Protección jurídica del patrimonio cultural: logros y encrucijadas del patrimonio antropológico chileno”, *Revista Chungara* 509-522.

Guerra y Skewes

2010 “Acumulación por deposición y respuestas locales en el remodelaje de los paisajes estuariales del sur de Chile,” *Revista Chungara* 2: 451-463.

Larraguibel, C. P.

2002 *De la utopía a la acción: la construcción de la sustentabilidad desde el espacio local (aportes ciudadanos al desarrollo sustentable)* 25/05/2011

2007 Ley 19. 300 bases generales del medio ambiente [http://www. sinia. cl/1292/articles-26087\\_ley\\_bases. pdf](http://www.sinia.cl/1292/articles-26087_ley_bases.pdf) 24/05/2011

Rostow, W.

1960 The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto “The Five Stages of Growth--A Summary,” Chapter 2, pp. 4-16



# Amazonía: la disputa entre los espacios ancestrales y los intereses imperialistas

---

Laura Vanegas Rodríguez  
Luis Gabriel Plazas  
Colombia

## Introducción

Por la majestuosidad del río Amazonas ha transitado la historia de los pueblos ancestrales en pugna con el mundo occidental, con su sistema económico capitalista y su credo cristiano, y con sus instituciones modernas como los Estado nacionales que cobran como suyos los territorios y la biodiversidad de la madre tierra para entregarlos finalmente a las arcas del imperialismo inglés y norteamericano, respectivamente, demostrando así que ningún territorio autárquico y ancestral del continente Americano queda al margen de la intervención de la ideología cristiano-occidental y de la expansión del sistema capitalista, porque, de hecho, la concentración imperialista de potencias industriales como Inglaterra y su excolonia, los EE.UU, se ha cimentado sobre la usurpación de la biodiversidad de los continentes africano, americano y asiático.

La Amazonía ha sido objetivo geopolítico mundial desde el “descubrimiento” de América, pasando por el racionalismo del siglo XVII, el boom cauchero de finales del siglo XIX y comienzos del XX y el periodo actual suscrito por la alta tecnología (Peña, 1999: 98).



La historia de la Amazonía, paralela a la colombiana y la americana, han partido del episodio del llamado “descubrimiento”, manteniendo silencio acerca de la construcción prehispánica y milenaria de espacio regional Amazónico.

Desde la invasión ibérica y la expansión de la corona portuguesa, ningún territorio del continente Americano quedó al margen de la hegemonía occidental. A partir de allí, la historia de cada uno estos pueblos estaría determinada por la influencia del blanco.

Muchos son los que han relatado el acontecer de este relato histórico, desde los misioneros como Fray Gaspar, las comisiones limítrofes de Rivera, pasando por los informes de Casement, hasta los trabajos de la antropología histórica de Gómez o Domínguez; sin embargo, dentro de la literatura sobre estudios del territorio amazónico, son poco conocidos los trabajos realizados desde las mismas voces de los hombres y mujeres amazónicos; es decir, se ha escrito una historia de la Amazonía, no desde la Amazonía, aunque se hayan realizado maestrías en estudios Amazónicos con la población Amazonense, éstas se dan desde formatos de la academia occidental en donde el saber ancestral queda diluido o pormenorizado cuando no sobrestimado.

En este trabajo pues, más que novedades teóricas a demostrar, lo que pretende es posibilitar el encuentro complementario entre la academia comprometida socialmente y los saberes ancestrales de la población del territorio amazónico. Dicho encuentro lo construimos desde los aportes de la antropología histórica, desde donde se problematiza la cultura de los pueblos en torno a la historia de la región; los de las ciencias sociales escolares, desde donde se establece la relación de la educación, la historia y la cultura y las noticias y acontecimientos de la actualidad sobre la cuenca amazónica y con el testimonio directo y real de los paisanos indígenas y mestizos pobres de las comunidades indígenas riverenas del río Amazonas, jurisdicción colombiana, como la Playa, La Milagrosa, Pto. Esperanza, Arara, así como la comunidad multiétnica de San Miguel km 3 y la comunidad Huitota del km 7 de la carretera Leticia-Tarapaca, y barrios de invasión como el Barrio Nuevo en la pe-

riferia del municipio de Leticia y Humaribazu, comunidad Tikuna en jurisdicción brasilera.

En este encuentro del conocimiento disciplinar de la ciencia occidental, llámese arqueología, antropología o ciencias sociales, con el saber ancestral y cotidiano de los pueblos indígenas se evidencia, entre otras, una tensión de poder entre la civilización occidental con su cultura escritural y las culturas ancestrales con la tradición oral intergeneracionalmente sostenida, tensión que termina por tomar el pensamiento indígena desde bases occidentales como la cultura escrita y la academia occidental, lo que implica que la realidad de estos pueblos se vea usada como plataforma para escalar en el mundo del estatus académico y no para beneficio de los pueblos indígenas; es decir, el conocimiento académico está distanciado cada vez más de la transformación social de los pueblos a los que constantemente se refieren.

Por otro lado, la metodología para la interacción con estos pueblos se ha dado a través de talleres pedagógicos y culturales de sensibilización en torno a la recuperación del saber ancestral de los abuelos y abuelas y su vínculo con la comunidad y los jóvenes en las noches de mitos y leyendas, así como en torno al conocimiento de la comunidad con respecto a las nuevas modalidades de expropiación, como los procesos de bioprospección y cognoprospección de la biodiversidad y el saber ancestral. Este contacto, es el que ha permitido el reconocimiento de problemáticas no muy difundidas, como el papel de las fuerzas armadas con respecto a la territorialidad de los pueblos indígenas, el fenómeno del paramilitarismo y su vínculo con el comercio y las actividades ilícitas de la región. Tales datos por tanto son de naturaleza empírica más que teórica, por lo que las fuentes de las que se alimenta, es de los mismos paisanos y de la misma condición de Amazonense y de docente en formación insertas en este trabajo.

Tal falta de sistematicidad investigativa no ha impedido, sin embargo, establecer una re-construcción articulada y secuencial de los procesos históricos y actuales de la región amazónica, puesto que la lectura crítica de estos procesos arrojan unas continuidades y transformaciones

históricas-sociales, las cuales hemos sintetizado en 4 categorías: Explotación, que se refiere a todos los procesos económicos extractivos; Dominación, que hace referencia a los procesos de aculturización y destribalización producidos por la ideología judeo-cristiana, así como a la reproducción de la cultura capitalista como cultura dominante; Exterminio, como política de Estado, heredado de la dominación colonial, empleado para la reducción del nativo; y la Integración, como otra modalidad de la política de Estado, que se ha implementado para ciudanizar al indígena o institucionalizar cualquier intento de autonomía.

El relato de esta historia consiste pues, en el desarrollo históricamente renovado de factores de Explotación y Dominación occidental-capitalista, atravesados a su vez por políticas estatales de Exterminio e Integración, que han debilitado la pervivencia como la recreación de la cultura y por consiguiente, la perdurabilidad de espacios autóctonos no civilizatorios.

## **Pasado y presente de la intervención imperialista en el territorio amazónico**

### **Los inicios de la intervención imperialista**

La Amazonía fue insertada en el sistema colonial solo hasta mediados del siglo XVI, la corona española pretendía implantar el modelo de encomienda y de colonización; sin embargo la resistencia indígena-Omaguas y Yarimaguas- y las dificultades de comunicación impidieron tales fines.

Ante esto, la corona Española envía las misiones Franciscanas para consolidar el proyecto colonizador, éstas logran superar el problema de la diversidad de lenguas, centralizando y generalizando la lengua de los Siona; sin embargo, para el siglo XVIII, la resistencia indígena ha aumentado, lo andaquies dan batalla a estas misiones, lo que genera una decadencia del control español a través de estas (Pineda, 2000: 24).

Portugal que se había apoderado del actual territorio brasileiro mediante el tratado de Tordesillas, permitió la entrada de Jesuitas y Carmelitas en el Río Negro, aniquilando alrededor de millón y medio de nativos (Pineda, 2000: 24). Caquetá y Putumayo, se constituyeron centros de comercio de esclavos indígenas, debido a que los Lusitanos trasladaban forzosamente a los indígenas a las partes bajas de los ríos: “desde 1780 hasta 1800, numerosos pueblos nativos fueron desplazados al Río Negro” (Pineda, 2000: 26).

La crisis de precios de cacao y las guerras contra la Guyana Francesa, terminaran por distanciar a la corona portuguesa del comercio intrarregional. Sin embargo el comienzo de las actividades extractivas que hasta ahora se dan en pequeña escala constituirá en las posteriores centurias, las bases de la economía cauchera a gran escala (Pineda, 2000: 27).

A lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII, españoles, portugueses, franceses y holandeses, han expropiado la selva para convertirla en materia prima de la expansión industrial. Las coronas portuguesas y españolas, enviaban a sus “conquistadores y exploradores” para apoderarse del territorio y de la mano de obra de los ancestros, ya sea para la búsqueda del “dorado” o para plantaciones de caña de azúcar o para su evangelización. Para ello, la Amazonía fue plagada de mitos como las Amazonas, los barbaros, infieles y salvajes, mitos que evidenciaban una sospechosa articulación entre la mitología clásica, la riqueza aurífera del nuevo mundo y las expediciones al territorio Amazónico para la dominación y explotación del territorio y de la mano de obra indígena (Tovar, 1995). En los siglos XVII y XVIII, los viejos mercenarios con títulos de caballeros, dan paso a una forma más científica de Expropiación: botánicos, zoólogos, geógrafos y demás científicos, pagados por Inglaterra, España, Francia y Portugal, se enlistan para inventariar lo robado e inventar que son “descubrimientos científicos”.

## **La casa Arana. Entre la ambición de un peruano y el desarrollo industrial inglés**

El caucho era usado por aztecas, mayas e Incas, ya sea para rituales, como pelota para juegos, o para proteger a los recién nacidos del frío (Pineda, 2000: 29), pero sólo fue ampliamente difundido por el francés De la Condamine, quien fue enviado por París, “para medir el arco de Ecuador”; sin embargo, el francés observó que los Omaguas tenían una sustancia elástica e impermeable parecida al cuero y dio a conocer la noticia en el viejo mundo, continente que ya había conocido de la mano de Mutis, “las maravillas del nuevo mundo” (Gómez y Domínguez, 1990).

Desde 1870, la economía latinoamericana estaba plenamente articulada con Inglaterra y EE.UU. La Amazonía, “consolido la exportación de siringa al mercado Ingles y Norteamericano”. El flujo de mercancías de occidente comenzaban a generar las cadenas de endeude que al mismo tiempo preparan el camino para la “civilización” del nativo (Pineda, 2000: 29).

La revolución industrial llega en su segunda etapa, la del látex, con el descubrimiento de la vulcanización, y la crisis del mercado de las quinas, se da una demanda importante del caucho. Las regiones periféricas de Colombia y Brasil, comienzan a cambiar su espacialidad geográfica ribereña, por grandes puertos comerciales, donde se citan caucheros, comerciantes extranjeros, traficantes de indígenas y por supuesto la mano de obra esclava indígena.

En Colombia, pasada la Guerras de los Mil días, Florencia deja de ser el centro de acopio cauchero y entonces los empresarios caucheros se desplazan a puertos brasileros y peruanos. Se puede ver en Iquitos a extranjeros y propios negociando la bola de cauchos masivamente. En este puerto peruano, un hombre descalzo y con sombrero, va con una canoa pequeña vendiendo a turistas y a propios, sombreros “panamá”. En su recorrido por el río Amazonas, alcanza la zona fronteriza con el Putumayo y observa a comerciantes colombianos y brasileros, intercambiar, linternas, sal, escopeta, espejos, licor entre otros, por bolas

de caucho. Al darse cuenta este hombre, que el caucho representaba un gran interés para países extranjeros, decidió hacer lo suyo, estableciendo una empresa fluvial que controla el transporte de cauchos y mercancías. Con esto se aseguraba de controlar la salida del caucho y apoderarse de la mano de obra indígena a través del endeude y de explorar las rutas comerciales brasileras, lo que le permitirá tener acceso al Putumayo. Para ese momento ya ha acumulado suficiente capital para iniciar la más grande y desmesurada expedición y extracción de caucho: el “árbol que llora”, como lo llamaban los abuelos; sólo que esta vez, ya no viene para irse: trae consigo, a “sus muchachos”: colonos e indígenas armados, para obligar a la misma población a levantar los campamentos y cepos, donde serán sometidos sus hermanos Huitotos, Ocainas, Nonuya-Huitotos, Boras, Mirañas, Andoques, Muinanes entre otros (Vega, 2002).

Más de 40.000 indígenas muertos, dentro de los cuales, grupos como los huitotos y andoques, fueron literalmente exterminados: de unos 10.000 existentes en el siglo XIX, sólo quedaba un centenar de Andoques; de 50.000, sólo quedaban 4.000 Huitotos. El saldo que dejaron los blancos para nuestros abuelos y para las próximas generaciones (Vega, 2000: 235).

Finalmente el mercado siringuero decaerá por cuenta de la misma crisis que permitió su auge: el control monopolista de precios y la implantación de otros mercados en Asia; la posguerra mundial acabará por liquidar este mercado al reemplazar el caucho silvestre por caucho sintético.

Para 1932, el Estado peruano había establecido aduanas y banderas por el Putumayo y parte de Caquetá. Fue por esta época, que en una madrugada autoridades peruanas penetraron territorio colombiano. Los policías de turno se encontraban durmiendo, así que los peruanos aprovechan y entran metiendo tiros, alegando que vienen a recuperar su antiguo territorio. La frágil identidad nacional profundamente trastornada por la venta de Panamá, encuentra un alivio, en el conflicto colombo-peruano. Tolimenses, pastusos, opitas y llaneros, atienden al “llamado de la patria”, y se volcán en armas a defender la soberanía de

un territorio que ni ellos mismos conocen. Se da un viraje de la política estatal frente a los indígenas, que pasa del exterminio a la integración: la disminución de la población indígena en contraste con la llegada de foráneos, le permite al Estado, delimitar geográficamente su espacio con respecto al límite con otros países, el Estado sale de nuevo triunfante con una tripleta que le permite establecer vías de comunicación, asentamientos de colonos pobres y una mínima presencia estatal, lo necesario para pasar de un proceso expropiador a uno colonizador y de integración económica y cultural (Gómez y Domínguez, 1990).

## **El Estado y las políticas de exterminio e integración**

Siglo XIX, no sólo dejó las bases de la economía extractiva, el sistema de endeude y el exterminio de grupos indígenas, sino que además, establece la plataforma política de la modernidad occidental: el Estado, herencia colonial que deja la estirpe criolla republicana, y del cual se sirven terratenientes herederos de la corona, antiguos militares con títulos de propiedad, comerciantes burgueses y administradores coloniales. Un Estado que como dice Gómez y Domínguez (1990), se ha erigido a espaldas de la región sur-oriental del territorio, puesto que su tendencia espacial centrípeta, ha establecido la configuración de centros de poder económico como la región cundi-boyacence, en contraste con zonas periféricas o extremas periferias, como la Amazonía, donde el capitalismo obtiene su mayor acumulación mediante la generación de altas ganancias para afuera y empobrecimiento irrecuperable hacia adentro. A través de esta institución, los entrantes gobiernos liberales de 1850-1885, promueven la conversión de los resguardos en hacienda, usurpando territorios ancestrales para la concentración de tierras e impulsando la ciudadanización de los nativos. Con la guerra civil de 1885 y la constitución de 1886, la hegemonía conservadora, entrega a la iglesia, la misión de “evangelizar a los menores de edad” asumiendo la educación y formación de los indígenas. La ley 89 de 1890 determinaba: “La legislación de la república no regirá entre los salvajes quienes se irán reduciendo a vida cotidiana por medio de misiones” (Vega, 2002:

45). La relación del Estado con los pueblos indígenas, es delegada a la iglesia católica por medio de concordatos del Estado colombiano con el vaticano en Roma.

A lo largo de la época colonial, como en el siglo XIX e inicios del XX, se crearon imágenes encaminadas a legitimar la dominación, la esclavización y el exterminio de las poblaciones indígenas y que se tornaron en Políticas de Estado según el partido político dominante. Estas imágenes que negaban la condición humana de los “otros”, considerándolos primitivos, salvajes, bárbaros y atrasados, creaba las condiciones necesarias para justificar la incorporación de éstos y del territorio amazónico a la nación, bajo el pretexto de “civilizar” y transformar a los “salvajes” en ciudadanos cristianos de bien. Durante el último cuarto del siglo XIX, la labor de los misioneros volvió a ser promovida por el Estado, labor misionera cuyo fin era la “reducción” de los indígenas, la cual estuvo acompañada además por el incentivo del comercio, cuyo fin era atraerlos y acostumbrarlos al trato social, vendiéndoles o regalándoles espejos, chaquiras y herramientas (Gómez, 2005: 6).

No obstante, al evidenciar los pocos avances que las misiones cumplían en la incorporación de indígenas, empezó a recomendarse incentivar la migración de habitantes de poblaciones vecinas –provenientes en su mayoría de familias pobres sin tierra– o extranjeros en algunos casos –como la propuesta de los capuchinos, para quienes la migración de españoles era la salida– tal como lo defendían Agustín Codazzi o funcionarios del gobierno nacional, con el fin de civilizar a los habitantes de esos territorios. Así mismo, la incorporación de indígenas a la nación se realizaría a partir tanto de las misiones como de la fuerza, es decir, usando las fuerzas armadas de la nación para seguir colonizando los territorios donde han habitado por siglos las poblaciones indígenas sometiénolas “por la fuerza y el terror” (Gómez, 2005: 9). Todo esto tenía como objetivo impedir el avance de las colonias brasileras, y del dominio peruano, puesto que con la expansión de la Casa Arana, se ponía en entredicho la soberanía colombiana. De esta manera se pretendía asegurar que el país y las generaciones futuras pudieran beneficiarse de la explotación de los recursos naturales y de la población que habitaba



la Amazonía, cerrando el paso así a guerras futuras por el territorio. De igual manera la incorporación de los indígenas a la vida nacional, procuraba asegurar para las presentes y futuras fundaciones “brazos útiles” para el transporte, para la apertura de vías de comunicación y para la industrias extractivas, es decir, intentaba garantizar un efectivo asentamiento de colonos con ayuda de los indígenas junto con el incentivo de la explotación de las riquezas del territorio. Como ejemplo de ello tenemos las propuestas de incorporación del pensador liberal y ex presidente de Colombia Rafael Uribe Uribe, quien opinaba en 1907 sobre los beneficios que podía traerle a la economía de Colombia la incorporación de 300.000 “indios salvajes”, lo cual según él era más ventajoso que estimular la inmigración extranjera (Gómez, 2005: 11). Así, la búsqueda del progreso, la defensa del territorio y de la soberanía nacional fueron elementos que determinaron la incorporación de la frontera amazónica colombiana, y en torno a ellos giraron las propuestas de integración. Otras propuestas de colonización las encontramos en el incentivo de las colonias agrícolas que impulsaban el cultivo de productos coloniales por medio de plantaciones de café, algodón, arroz, caña de azúcar, o el establecimiento de praderas para la cría y engorde de ganado. Junto con esta, las colonias militares también fueron una propuesta importante, en las cuales los soldados, policías o guardianes con sus respectivas familias eran las encargadas de ejercer la soberanía nacional así como trabajar en pos del progreso y el desarrollo de la “patria”. Los soldados se convertían entonces en soldados-colonos (Gómez, 2005: 19).

Otros instrumentos de dominación como la imposición de una única lengua nacional y de la escritura, permitieron “civilizar” a los indígenas, bajo la idea del “progreso” de la nación. Las lenguas indígenas se convirtieron en obstáculos, y dialectos primitivos que impedían la plena incorporación del indígena al mundo occidental y a sus instituciones modernas: la escuela y el Estado (Gómez, 2005: 20). Por eso la escuela, como institución del estado, cumplió una función importante, pues en los internados creados por las misiones se impidió la reproducción de las lenguas maternas indígenas, considerándolas como “atrasadas” y alusivas al “demonio”, promoviendo entonces el aprendizaje y uso cotidiano del castellano.

Fue precisamente después de la guerra con el Perú (1928-1932), que se creó la Comisaría del Amazonas, lo mismo que el “Grupo de Colonización del Amazonas, Caquetá y Putumayo”, por el cual se impulsó la creación de proyectos de infraestructura vial y de navegación rápidas, que vincularían a Leticia con otros centros del interior del país, lo mismo que con Puerto Asís. Junto a ello el fomento de la actividad agrícola y comercial era importante para impulsar así la colonización, fomentando la ocupación progresiva de las tierras “baldías” (Gómez, 2005: 27). Otra propuesta de colonización importante fue la creación de las colonias penales y agrícolas, que como en la colonia penal de Aracuaera, convertía a la región en la tierra de los desterrados, de los condenados y de los perseguidos políticos. La idea era que estos mismos condenados que provenían principalmente de la zona andina abrieran caminos y vías de acceso y comunicación.

A lo largo del siglo XX, la apertura de vías de comunicación se consideró como la forma más efectiva de colonización. No obstante, el Estado no lo ha logrado, dejando en manos de empresarios, aventureros o instituciones privadas la apertura de vías bajo el interés de las distintas bonanzas y de la extracción de recursos naturales.

Hoy, la nueva propuesta de colonización y de establecimiento de la soberanía nacional gira también en torno a la apertura de vías de comunicación, por medio del IIRSA (Infraestructura Regional Suramericana) y, por ende, en torno a la expropiación de las riquezas del territorio amazónico, proceso al que nos referiremos más adelante.

## **Las Tigrilladas**

Mediados del siglo XX, década de los sesenta: mientras las capas jóvenes pequeñoburguesas de EE.UU protestaban por la guerra en Vietnam en cómodos días de veraneo, la Amazonía entraba en otra etapa de expropiación: las pieles o tigrilladas.

Un abuelo Macuna, comentaba que a veces podían llegar militares o personas del corregimiento de la Pedrera, para buscarle un “tigri-llor”, que ojala fuera solo baleado en la cabeza para impedir que la piel se dañe y se estropee el negocio con el gringo que está esperando allá en Pedrera el “encarguito”. El puerto de Leticia y el Hospital del departamento parecen corroborar este panorama de expropiación. El puerto de May, como se conoce popularmente al puerto de San Francisco, debe su nombre al gringo que fue detenido por comercio y tráfico de animales. Este gringo transportaba además todos los equipos y medicamentos que el hospital San Rafael requería; además de enfermos y demás personas que viviendo en los corregimientos precisaban del desplazamiento a la capital Leticiana. Se calcula que en 1970 se exportaron 136.356 cueros y pieles de mamíferos y 668.749 de reptiles de Colombia a los mercados de la moda en Estados Unidos y Europa (Mayor Santos y López, 2007: 13).

## **La bonanza y los bastardos mixturados**

Llegamos así a otras formas más renovadas de expropiación: las biotecnológicas y psicoactivas, históricamente determinadas por las demandas del mercado occidental.

Esta vez, la bonanza cocalera le dio a Leticia su turno de auge, su pequeña arquitectura de caseríos selváticos le dio paso a burdeles, moteles, restaurantes, grupos y hasta ritmos musicales. Mafiosos, joyeros, bailarinas, militares, mestizas, indígenas y blancas, se mixturaron para dar paso a la generación de mestizos bastardos de la bonanza: pregunte a algunos jóvenes leticianos sobre el origen de su padre: “No sé donde esta pero el caso es que la bonanza lo trajo”. En Leticia era el comienzo o fin de un negocio, pero el meollo del negocio descansaba en selvas bolivianas y peruanas. Pequeños caseríos en la rivera del rio Amazonas, como Caballococha y Chimbote, se convirtieron en centros de cultivo de coca, donde indígenas jóvenes irían a terminar raspando coca que podía ser pagada en dinero, en alcohol o con la muerte. La droga atravesaba el río para pasar del territorio peruano al brasilero, y una vez

puesta en las manos de un sicario colombiano o brasilero, comenzaba su distribución y comercialización.

### **Primero fueron los peruanos ahora los paracos**

En estos procesos de explotación y dominación capitalista, el estado ha jugado un papel importante, puesto que tiene el monopolio de la ley y de la violencia, pero no siempre los aparatos legales han sido suficientes, para que el estado entregue la soberanía y biodiversidad al capital extranjero: se necesitaba del brazo armado ilegal.

Los sicarios al servicio del Estado colombiano, entraron en la región como “población desplazada” insertas en el comercio informal. Empezaban con un carrito de avenas y de la noche a la mañana eran dueños de varios restaurantes exclusivos de la ciudad, así como de casas inmensas establecidas en la carretera Leticia-Tarapaca y del transporte turístico y de moto-taxi. Las ollas de drogas en Leticia fueron cooptadas por los “paisas”, quienes además comienzan a ganar terreno en juntas de acción comunal como en organizaciones del comercio informal, de la misma forma que operan en la costa norte y en el centro del país. De nuevo, moteles, discotecas y restaurantes de Leticia entran en su apogeo, de la mano de paramilitares y mafiosos responsables de los continuos homicidios en la frontera colombo-brasilera.

En la comunidad de Humaribazu-Ticunas, en territorio brasilero, los indígenas jóvenes cruzan en sus canoas la droga: en recompensa pueden obtener desde una moto, un balazo o lo más barato: una botella de cachaza, lo que deja otros problemas, como el alcoholismo en las comunidades indígenas.

Al frente de la comunidad Tikuna de Arara –es decir, en territorio peruano– jóvenes tikunas van a raspar la coca que se recogen en palizadas previamente acordadas o traídas por “Israelitas”, peruanos que se visten con túnicas similares a las del medio oriente. A estos jóvenes tikunas, les espera la misma suerte que sus hermanos Tikunas brasileros: un balazo, la fortuna o la cachaza.

Sin embargo los “israelitas”, también juegan su papel en la reproducción de la explotación y dominación capitalista occidental. Los que se autodenominan como el pueblo del Dios cristiano determinan que la tierra prometida está en la región amazónica, con este cuento invaden y usurpan territorios de indígenas peruanos y colombianos. Alguna parte de esta población se encuentra actualmente en el Calderón, jurisdicción colombiana, cultivando yuca y coca, la cual es transportada en horas de la madrugada por la selva, hasta cruzar al frente del río, en pequeños puertos peruanos. El negocio lo controlaban hasta mediados de los noventa los peruanos, quienes para no pagar el cargamento a indígenas, mestizos y colonos, asaltaban embarcaciones, emborrachan y asesinaban a hombres para tirarlos al río Amazonas. Pero ahora, comentan algunos pobladores jóvenes de Arara: El negocio lo manejan unos paisas enfierrados y con mucho dinero: paramilitares paisas que se desplazaron al mejor escondite que tiene el territorio colombiano: la selva amazónica.

### **El Turismo: comercialización de la cultura y empobrecimiento del territorio**

En ningún otro elemento se condensan mejor las categorías de dominación y explotación capitalista, ya que al tiempo que se comercializan la cultura se empobrecen el territorio: El turismo, impulsado por la ampliación del consumo en la sociedad estadounidense que generó el modelo fordista y el auge de la venta de servicios en contraste con la crisis de la producción industrial y de agricultura, trajeron consigo el auge de la industria del ocio. Según la OMT (Organización Mundial del Turismo), para 2006 se llegó a un cifra de 846 millones de llegadas de destinos internacionales a diferentes partes del mundo, y para el 2020, se estima que la cifra llegara a más de 1600 millones. El 83% de los países del mundo tienen al turismo en la oferta de exportación. Representa el 35% de la venta de servicios en el mundo. El 57% de turistas en el mundo son de Europa, el 16% de EE.UU y un 80% son ciudadanos de solo 20 países (Ochoa, 2008: 87).

El impulso del turismo cobró un auge mayor con las políticas de seguridad democrática empeñadas en ocultar el conflicto social colombiano y en mostrar el “lado positivo de Colombia” para la inversión extranjera. En un consejo comunitario de 2006 en Leticia, el presidente Uribe expresaba que la pobreza, ignorancia y atraso de la región, daban cuenta de que era necesario invertir en malocas y parques turístico, hasta propuso que los abuelos contaran cuentos a los turistas en la pileta del parque Santander.

El discurso del desarrollo sostenible le sirvió al el Estado colombiano para insertar a la Amazonía en planes de desarrollo que promovieran el turismo en todas sus modalidades: científico, etno-turismo y ecoturismo. Al tiempo que implanta la plataforma jurídica que legitima la expropiación de territorios ancestrales, mediante la política de parques y reservas naturales o turísticas. Es el caso entre el Parque Amacayacu y la comunidad multiétnica de Mocagua, en donde su territorio fue usurpado y su gente con ella, pues muchos pobladores que se dedicaban de lleno a la chagra, la pesca y la caza, se insertaron en el último eslabón de la venta de servicios, ya sea como meseros, guarda bosques o guías turísticos, mientras que la concentración de la rentabilidad de este negocio se la llevan las compañías grandes de aerolíneas y las líneas internacionales de hoteles y restaurantes de lujo (Ochoa, 2008: 9).

Muy pronto, la academia, al servicio del capital, empezó a promover en la región seminarios, simposios, conferencias, líneas de investigación, para exponer que los riesgos del turismo quedaran minimizados, si se prepara a las comunidades indígenas en este mercado.

Comunidades indígenas asentadas en la carretera Leticia-Tarapaca, empezaron a “adaptarse a estos cambios de la globalización”, modificando sus prácticas y discursos ancestrales. Un abuelo, por ejemplo, de la comunidad Huitota del km 7 manifestaba que estaba muy ocupado atendiendo los turistas que Aviatur y otras agencias locales les mandaban, y que por ello ya no tenía tiempo para reunirse con otros paisanos, porque inclusive ha tenido mucho trabajo con extranjeros que consumen Ayahuasca. El abuelo, lo vende en \$30.000 para conocidos y el do-

ble para extranjeros turistas. En la maloca ya no se ven los abuelos en el centro del mambe, ahora se observan blancos con cámaras registrando todo lo que encuentren. En la comunidad Ticuna de Puerto Esperanza, el Estado ha querido implantar por la fuerza el turismo, pero la comunidad se ha negado constantemente, puesto que ya han vivenciado lo que deja el extranjero, uno de sus pobladores nos comentó: “Una vez llegó un gringo turista que conoció una plantita que tenemos para cicatrizar heridas, el gringo la tomó y dijo que la podía convertir en capsulas para la venta en farmacias y que nosotros podíamos obtener beneficios por la venta, nosotros no manifestamos ni acuerdos ni desacuerdos, cuando el gringo ya se había marchado”. Y es aquí cuando el turismo se torna no solo inviable sino peligroso. Si caminas por el centro de Leticia, encuentras muchos militares estadounidenses con sus familias esperando una moto o un bote que los llevara a su “destino turístico”. El auge del mercado biotecnológico inclusive impulsa a preguntarnos por qué hay tanto gringo metido en la selva por más de dos años, eso ya no es turismo, eso se llama investigación al servicio del capital.

## **La biotecnología y la comercialización de la vida**

Precisamente una ola más reciente de explotación de las riquezas del territorio amazónico se refiere a la expropiación de la biodiversidad a partir de la concesión de patentes sobre innovaciones biotecnológicas, basadas en la ingeniería genética por parte de los países del norte. Según dice Renán Vega: “La biotecnología ha convertido la vida en una mercancía más, todo es susceptible de venderse y ser comprado: genes, órganos, animales y plantas.” Multinacionales –sobre todo las del sector de alimentos y agroquímicos– ponen la vida al servicio comercial de sus productos, limitando la variedad de especies endógenas y homogenizando los principales cultivos. Dentro de las principales patentes cabe destacar, la sangre de drago, la cual es usada por los indígenas para hemorroides y como agente antirreumático, la cual fue patentada por la compañía estadounidense Shaman Pharmaceuticals, la cual produjo a partir de esta planta medicamentos anti diarreicos y anti herpéticos; así

como el caso del yagé o ayahuasca, la cual fue patentada por Loren Miller, quien en 1986, aseguró haber "descubierto" una variedad de banisteriopsis, la patente la ganó la empresa estadounidense, Plant Medicine Corporation (Renán, 2007: 232).

La biotecnología transforma los recursos naturales en productos a través de procesos de bioprospección y cognoprospección. La bioprospección es: "La sustracción, estudio y transformación/manipulación de biodiversidad para obtener material bioquímico y genético que se procesa en productos comerciables y para la industria militar". La cognoprospección: "es la sustracción y uso de conocimientos culturales, es decir conceptos, imágenes, símbolos y conocimientos verbales y no verbales que contienen datos sobre ubicación, extracción, preparación y utilización de recursos (bióticos y abióticos) que contienen posible valor comercial" (Peña, 2005: 60).

Los conocimientos tradicionales de las comunidades amazónicas sobre su entorno explotados mediante la cognoprospección, ahorran tiempo y dinero a la industria biotecnológica, pues brindan importantes pistas para la elaboración de productos y procesos útiles y lucrativos. Mediante la bioprospección y la ingeniería genética, todos los genes y proteínas, contienen un uso potencial, y por tanto también un valor económico potencial, debido a que pueden ser aislados y empleados en el desarrollo de la biotecnología, utilizada a su vez en el desarrollo de la industria alimentaria, farmacéutica, biomédica, de semillas, de insecticidas, de resinas, militar, etc., en manos de las multinacionales, generando enormes ganancias (Zarate, 2008: 2).

Este mercado biotecnológico se explica en parte por la relación hegemónica de EE.UU en el continente y en el mundo, ya que desde la década de los ochenta, EE.UU, viene firmando acuerdos de amortiguación de deuda externa a cambio de inversión en conservación ambiental, con países como Bangladesh, Filipinas, Costa Rica y Colombia. El acuerdo no es más que un negocio que favorece a las compañías multinacionales que disfrazadas de ONG ofrecen fondos para que los países endeudados inviertan en la conservación del ambiente para luego tener



control sobre las organizaciones y sobre los recursos del territorio. Bajo la premisa de la conservación y la preservación para la humanidad del “pulmón del mundo”, numerosas ONG, organismos internacionales (BID, Banco Mundial, OEA, ONU, FAO, UNESCO, PNUD) y organizaciones privadas estadounidenses directamente ligadas a las USAIS, Agencia de los EE.UU para el desarrollo internacional y de la Unión Europea, proliferan en la región, especialmente desde la década de los noventa, financiando proyectos e investigaciones, entre ellas las biotecnológicas, trabajando en relación directa con la población amazoneña y con organizaciones locales. Apropiándose de territorios indígenas por medio de la compra de tierras ricas en biodiversidad, para convertir extensas áreas en reservas y parques naturales, como estrategia, para la explotación de la biodiversidad, el control de recursos valiosos como el agua y el desarrollo de la industria del eco-turismo.

### **Imperialismo norteamericano vs Autonomía indígena: TLC y los Acuerdos de Integración económica Regional**

Según el Centro de Pensamiento Alternativo, los intereses imperialistas de los EE.UU se centran sobre cinco ejes: 1) Agua dulce, Región Amazónica (Brasil, Perú, Bolivia, Colombia, Ecuador, Guyana, Surinam, Venezuela y Guyana Francesa); 2) Hidrocarburos, riquezas petrolíferas, gasíferas y carboníferas de Venezuela, Bolivia, Chile, México, Argentina y Colombia; 3) seguridad alimentaria; 4) Biodiversidad, bancos genéticos de seres humanos (indígenas), flora y fauna; geopolítica regional, controlar los gobiernos que buscan la autodeterminación y la integración soberana regional (CEPA, 2009: 15).

Los acuerdos de libre comercio, una forma de apropiación exclusiva de la biodiversidad de los países latinoamericanos por parte de los países del norte, constituyen una clara amenaza a la soberanía y biodiversidad en la región.

En Perú las denominadas leyes de la selva, promulgadas en el 2009 para adecuar la legislación peruana al tratado de libre comercio

firmado con Estados Unidos, causaron una de las peores crisis políticas del actual Gobierno por la protesta nativa en la ciudad de Bagua –frontera con Ecuador– la cual dejó 55 muertos, la mayoría niños y abuelos, 225 heridos, 105 detenidos y 22 desaparecidos. La llamada ley del terraje expresaba que la propiedad de la tierra está dada según su capacidad de generar desarrollo e inversión. Como los indígenas no tienen capital suficiente y además concentran demasiado terreno sin explotar, deben ceder paso a proyectos de crecimiento económico.

Para Colombia, en caso de ser aprobado el TLC, significaría una pérdida de los saberes ancestrales basados en la ampliación de la vigencia de las patentes y del espectro de las invenciones patentables a plantas, animales<sup>1</sup> y genes, para procedimientos y productos terapéuticos, farmacéuticos y quirúrgicos de las grandes multinacionales del mercado biotecnológico.

Como vemos, el alcance de las estrategias de expropiación de los recursos naturales no sólo pretenden abarcar el territorio amazónico colombiano, sino toda la región latinoamericana. Megaproyectos de integración como el IIRSA (Integración regional suramericana), pretenden crear proyectos de infraestructura orientados a la exportación de la biodiversidad a los países del norte. Este megaproyecto que integra el desarrollo de infraestructuras en transporte, energía y telecomunicaciones contempla la construcción de vías ferroviarias, carreteras, puentes binacionales, puertos, aeropuertos, etc., interconectando junto con éstas las vías fluviales, además de la construcción de tendidos eléctricos,

---

1 Según los Derechos de Propiedad Intelectual (DPI), sobre propiedad industrial, que son los que se aplican para proteger las innovaciones biotecnológicas, los microorganismo y organismos como plantas y animales que ya existen en la naturaleza, no se pueden patentar, pues como productos patentables se consideran solo aquellos que sean resultado de una innovación, es decir, productos o procedimientos que sean nuevos. No obstante, en Estados Unidos se considera que si se hace alguna modificación a la planta, animal o microorganismo, o si se aísla un gen de algún organismo, esto lo convierte en algo nuevo, no presente en la naturaleza, y por tanto perfectamente susceptible de ser patentable.

gaseoductos nacionales binacionales o continentales, oleoductos y redes de telecomunicaciones.

Para el caso de la región amazónica colombiana, a nombre del desarrollo, y como un nuevo intento por integrarla en la maquinaria de la globalización capitalista, se pretende construir una carretera: la vía Pasto-Mocoa, como parte de un corredor multimodal<sup>2</sup> que busca comunicar el Océano Pacífico desde Colombia con el Atlántico en Brasil. Se construirá entonces un tramo carretable Tumaco-Pasto-Mocoa-Puerto Asís, además de transformar los ríos Putumayo y Amazonas en hidro-vías, que permitan llevar los recursos a Belem do Pará en Brasil. Estos proyectos de infraestructura en transporte, además de representar una nueva estrategia de saqueo por parte de las multinacionales, también permitirán la desintegración de territorios y culturas no solo indígenas, sino también campesinas y afro colombianas que habitan allí, aparte del detrimento que el medio ambiente sufrirá.

Para lograr el desarrollo del TLC y el IIRSA y, por ende, para lograr el dominio territorial de la Amazonía y la expropiación de sus recursos, la inversión militar es vital, por cuanto permite garantizar el accionar de las transnacionales en el territorio. Bill Richardson, secretario de Energía de la administración del Presidente Clinton afirmaba en el año de 1999: “Estados Unidos y sus aliados invertirán millones de dólares en dos áreas de la economía colombiana: en minería y energía, y para garantizarlas estamos triplicando la ayuda militar en Colombia” (Sintraminercol, 2004: 146).

Cabe entonces también preguntarnos si la creciente presencia de militares extranjeros y paramilitares en Leticia y las comunidades ribereñas a su alrededor responden a los intereses del Estado y de las empresas transnacionales, como sucede en otras regiones de Colombia<sup>3</sup> para

---

2 Multimodal porque abastecen múltiples modos de transporte.

3 Son varias las regiones de Colombia en donde se han demostrado la financiación que empresas transnacionales hacen a grupos paramilitares, quienes junto con las fuerzas militares colombianas, protegen el capital y desplazan o masacran a

dominar la región y limitar la respuesta de los pobladores a los procesos de extracción, permitiendo además desarrollar las actividades de expropiación y comercio en la amazonía. (Peña, 2005: 73).

### **“Propiedad del Ejército nacional de Colombia. Prohibido la entrada de personal no autorizado, solo personal de servidumbre”**

La expansión del aparato militar en el Amazonas, se da entonces por tres factores: Los intereses imperialistas de los EE.UU por los recursos hídricos, genéticos y energéticos, la política nacional de seguridad democrática y por el dominio territorial de las fuerzas armadas de la república de Colombia, cimentado, sobre la territorialidad indígena.

Tal es el caso de la comunidad de San Miguel, a la cual hace cuatro años le cerraron el camino hacia la carretera Leticia-Tarapaca, por la construcción de una pista de aterrizaje para la D.E.A. La comunidad ha adelantado acciones populares, como derechos de petición y tutelas, pero de nada han servido. La situación se hizo visible en 2009 en el consejo comunitario, en el cual el mandatario narcoparamilitar se refirió a este asunto, como un caso de seguridad nacional, que está por encima de cuestiones locales.

Los terrenos de las comunidades de La Playa, La milagrosa y la Fantasía<sup>4</sup>, habitadas por cocamas, Ticunas y mestizos, están cimentadas sobre jurisdicciones militares que en la década de los ochenta le pertenecían a la armada y que ahora pasaron al ejército. Las entidades municipales y departamentales no son claras al respecto, ya que la marcada corrupción administrativa de estas entidades ha impedido la inversión en materia de vivienda digna para población indígena-mestiza, lo que está generando procesos de peri urbanización y ocupación de terrenos selváticos no poblados, como por ejemplo la invasión de predios en

---

las comunidades que estén en desacuerdo con los megaproyectos. Tal es el caso de la multinacional Chiquita Brands en Córdoba y Úraba, y de Anglo Gold Ashanti en el Sur del Bolívar, por solo citar algunos casos.

4 Comunidades cercanas a Leticia.

2005 en puntos fronterizos con el Brasil. Familias de etnias Mirañas, Karijonas y Boras, provenientes en su mayoría del corregimiento de la Pedrera, y dedicadas al comercio informal y al servicio doméstico en el municipio de Leticia, se vieron obligadas a tumbar monte para meter la cabeza. Han pasado seis años y las familias han sido reubicadas transicionalmente a la margen izquierda de los terrenos invadidos, es decir, en terreno colombiano, llamado ahora Barrio Nuevo, sin hasta la fecha obtener una casa digna para sus familias e hijos, los cuales deben enervar los peligros que acarrea caminar de noche y sin luz por selva recién tumbada, peligros no de animales ni seres extraterrenales, sino más bien de violadores, basuqueros y demás delincuentes que pretenden esconderse en el monte brasilero<sup>5</sup>.

## Conclusiones e in-conclusiones

El dominio territorial de la Amazonia es y seguirá siendo importante para el control del mercado. Recursos como el agua, el petróleo, la biodiversidad, los conocimientos de sus habitantes, el coltán, entre otros, convierten a la Amazonía en un importante punto geoestratégico. Por tanto, las acciones de países potencia y sus transnacionales seguirán encaminadas a expropiar el territorio y sus recursos, a costa del exterminio de la tierra, sus gentes y sus culturas. Así, es importante que nos preguntemos qué papel van a desempeñar los antropólogos y en general todos los que nos relacionamos con las ciencias sociales, ya sea desde el campo disciplinar o desde la enseñanza.

El papel que históricamente ha desempeñado la academia y la investigación en el Amazonas ha estado del lado de los intereses del capitalismo, al proveer de valiosa información a éste, para permitir la explotación económica de sus recursos, junto con la dominación polí-

---

5 Es muy difícil determinar la nacionalidad del suelo, cuando las zonas de cultivo, de alimentación y de necesidades fisiológicas, quedan en puntos diferentes de la selva.

tica y cultural consecuente; al tiempo que permiten la exclusión de los pobladores del territorio amazónico en las decisiones sobre su propio desarrollo.

La antropología, por su parte, en muchas ocasiones ha estado presente en el Amazonas con trabajos etnográficos e investigaciones adelantadas por estudiantes o profesionales de la disciplina, quienes aprovechándose de las comunidades indígenas, pasan un tiempo con ellas con el fin de publicar libros, para obtener reconocimiento en el mundo académico, sin dejar ningún beneficio a la población.

En el campo de las ciencias sociales escolares, se ha dado, a propósito del bicentenario, un intento más de integración. Dicho tema financiado por el Ministerio de Educación Nacional (MEN) y ejecutado por jóvenes universitarios recién graduados, se orientó a realizar estudios de memoria locales que se articularan a la historia oficial del Estado colombiano. Talleres pedagógicos y conferencias sobre la articulación artificial del bicentenario de la independencia colombiana a la historia de los pueblos indígenas, daban a conocer, entre otras, que de las masacres en la época del caucho, lo más valioso era el sentimiento nacional que mostraron los colombianos en colonizar y hacer patria en estos sitios tan inhóspitos: intento forzoso de interpretar la historia y cultura de los pueblos amazónicos desde la historia hegemónica y oficial. Sin embargo, académicos e investigadores también han sido vitales en la denuncia de políticas y procesos de exterminio y dominación de los pueblos indígenas, así como del deterioro del medio ambiente. Tal es el caso de denuncias frente a la biotecnología y las patentes, frente al turismo o el narcotráfico; aunque en ocasiones estas denuncias pierden peso ante la aceptación por parte de estos mismos de la inevitabilidad de la integración de los territorios amazónicos a la maquinaria capitalista.

En tal sentido, el desafío pues de la antropología y las ciencias sociales y su enseñanza están en su articulación interdisciplinar ya que si bien se han dado intentos en la educación propia, se han establecido desde dos extremos aislados: la cultura y la educación. Por ejemplo, en la década de los setenta, el ICANH –Instituto Colombiano de Antropolo-

gía e Historia— pretendía desarrollar propuestas de escuelas locales en la estación Antropológica de La Pedrera, en el Mirití-Parana, entre grupos Yucuna-Tanimuca, Tanimuca, Letuana y Macuna. Dicha propuesta pretendía prevenir la migración de los niños al internado, ya que en estos claustros se prohibía hablar la lengua nativa, sin embargo, tal iniciativa carecía del saber pedagógico necesario para llevar a cabo una educación intercultural (Oostra, 1990: 75). Por otro lado, en la región, jóvenes normalistas han desarrollado iniciativas pedagógicas que pretenden recuperar la cultura pero que en últimas se limitan a la elaboración de cartillas de lecto-escritura que traducen de la lengua nativa al castellano. Tales iniciativas carecen pues de los conocimientos históricos y culturales necesarios para crear puentes entre la historia y la política.

Por tanto, una propuesta interdisciplinaria debe propiciar el encuentro entre la problematización socio-histórica de la cultura, la reflexión de la educación y su relación con la organización política, en aras de construir propuestas de educación propia y de educación popular que potencialicen la cultura como forma de lo político desde la educación propia. Sin embargo, la interdisciplinaria debe encontrarse con los abuelos y abuelas sabedores y demás indígenas, ya sean de la periferia urbana como de las comunidades ribereñas. Tales articulaciones entre el saber ancestral y el conocimiento disciplinar crítico deberán ser los cimientos de otro tipo de historia que hay que comenzar a escribir: la de la resistencia y transformación de los pueblos amazónicos.

## Bibliografía

- Domínguez Ossa, C. A., y A. Gómez  
1990 *La economía extractiva en la Amazonia Colombiana 1850-1930*. Bogotá: Corporación Colombiana para la Amazonía Araracuara.
- Gómez López, Augusto  
2005 *Putumayo: indios, misión, colonos y conflictos*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- IIRSA. (s.d.)  
2011 Recuperado Mayo 28, a partir de <http://www.iirsa.org/index.asp?CodIdioma=ESP>

- Mayor, Pedro; Santos, Dídac y Manuel López  
2007 *Sostenibilidad de la Amazonía y la Cría de Animales Silvestres*. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.
- Ochoa Zuluaga, G. I., Palacio Castañeda, G. A., López, L. F., Mejía Cubillos, I. Y., Aquino Pereira, S., Gordillo Jordán, J. F., Moreira Pinto, P.  
2008a *Turismo en la amazonia. Entre el desarrollo convencional y las alternativas ambientales amigables*. Bogotá: Editora Guadalupe Ltda; Universidad Nacional de Colombia. Sede Amazonia.
- Oostra, Menno  
1990 “Misioneros y antropólogos en el Miriti-Paraná, Colombia: años setenta”. *Revista Colombiana de Antropología*, 28, 67-86.
- Palacio Castañeda, G. A., & Nieto Moreno, J. V.  
2007a *Amazonía desde dentro aportes a la investigación de la Amazonía colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Instituto Amazónico de Investigaciones (IMANI).
- Peña Meléndez, W. L.  
2005 *Despertar la Amazonía multicultural y pluriétnica*. Bogotá: Universidad Libre.
- Pineda Camacho, Roberto  
2000 *Holocausto en el Amazonas una historia social de la Casa Arana*. Bogotá: Planeta.
- Revista Cepa (Centro Estratégico de Pensamiento Alternativo)  
2009 *Crisis Civilizatoria*.
- Sintraminercol  
2004 *La Gran Minería en Colombia: las ganancias del Exterminio*. Bogotá: Sintraminercol.
- Tovar, Bernardo  
1995 *Los pobladores de la selva*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Vega Cantor, R.  
2002 *Gente muy rebelde protesta popular y modernización capitalista en Colombia (1909-1929)*. Bogotá: Ediciones Pensamiento Crítico.  
2007 *Un mundo incierto, un mundo para aprender y enseñar las transformaciones mundiales y su incidencias en la enseñanza de las ciencias sociales*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- Zárate Botía, C. G., Ahumada Beltrán, C., & Grammont, H. C. d.  
2008 *Fronteras en la globalización*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana Fundación Konrad Adenauer.





# **ESTÉTICA Y ANTROPOLOGÍA**

Ada Rabago, M. Elena Retamal R., Eloy Alfaro,  
Yolanda Flores y Paula Miranda Vera



# Antropología y danza

---

Ada Rabago  
México

Intentar negar la proclividad del ser humano hacia la danza sería un asunto bastante complicado, ya sea el resultado de un arduo entrenamiento para presentarse en un escenario, ya sea una actividad recreativa, parte de un ritual o simplemente una acción expresiva como bailar de contento por alguna buena noticia, todo ser humano ha experimentado alguna vez en su vida la danza, algunas veces como actor, y probablemente muchas otras como espectador. Mucho se ha dicho que la danza ha acompañado al hombre durante toda su historia, su origen se pierde en el tiempo, pero es un comportamiento universal de gran importancia en todas las culturas, tiene una gran variedad de objetivos y se desarrolla en un sinnúmero de contextos, tiene la capacidad de enganchar a los involucrados mediante un bombardeo multisensorial, es decir que se puede percibir la danza mediante diversos canales simultáneamente, como el visual, el auditivo, la actividad cinética, la proxemia y la empatía.

El contacto de la danza con la ciencia ha sido, en comparación con otros fenómenos de estudio, relativamente poco, esto no es de extrañarse considerando la común distinción que hasta hace algún tiempo separaba muy tajantemente al arte de la ciencia. A este sesgo se une una separación más, que interviene constantemente no sólo en los criterios científicos, sino también, en la forma en que comúnmente se entiende el mundo cotidiano, y esta es la dicotomía mente-cuerpo.

Esta idea dualista ha propiciado una disociación en la forma tradicional de hacer ciencia entre las actividades que se creen producto del razonamiento, por una parte y, por otra, las actividades resultantes de la parte manifiestamente física de nuestra naturaleza comprendida por nuestros cuerpos.

De aquí se desprende la separación entre lo “mental” y lo “físico” a la cual generalmente se inscribe la idea de que aquellas ejecuciones llevadas a cabo mediante nuestros cuerpos, son menos privilegiadas que aquellas ejecuciones llevadas a cabo con la mente debido a que estas últimas son de carácter reflexivo, puede ser que esta sea una de las razones por las que el baile ha sido dejado de lado como objeto de estudio por considerarse de carácter puramente lúdico y en ocasiones hasta frívolo.

A pesar de lo anterior, podemos encontrar fuera del campo de las artes un cierto número de investigaciones que tienen como objeto de estudio a la danza, de ellas, la mayor parte se encuentran en las ciencias sociales, que se han fijado en las características simbólicas, míticas y rituales, semióticas, históricas, sociológicas y como forma de comunicación. La antropología en particular encuentra al tema de la danza el portador de importantes conocimientos, en estos casos, las investigaciones suelen delimitarse a danzas particulares en contextos particulares y la importancia del danzante está dada en tanto es un ente social.

Un poco menos abundantes son los estudios sobre danza emanados de las ciencias biológicas. La anatomía, la fisiología, la biomecánica y la medicina se han interesado por la danza desde un enfoque más general y centrándose en mayor medida en los aspectos técnicos de tal actividad, tomando al danzante como un sistema biológico.

Un enfoque que tal vez podría catalogarse como intermedio entre las ciencias sociales y las naturales es el de la psicología que, especialmente en los últimos años, se ha interesado por los efectos psicológicos de la danza y diversas terapias se han desarrollado tomando como eje dicha actividad.

Muy recientemente, la convergencia entre las neurociencias, las ciencias de la conducta, la inteligencia artificial, la filosofía de la mente y las nuevas tecnologías que permiten explorar un poco más profundamente el funcionamiento del cerebro, así como los cambios en el paradigma mente-cuerpo, ha ampliado considerablemente el campo de estudio de las ciencias cognitivas, incluyendo en él a las artes, como un medio que abre la posibilidad de un mejor entendimiento de la mente y sus altamente complejas posibilidades. Como consecuencia de ello, la danza ha llegado a ser el foco de atención en este tipo de investigaciones.

El interés en la danza que tienen las ciencias cognitivas parte del interés que ha ganado la naturaleza del movimiento humano. Preguntas sobre ¿cómo el movimiento del cuerpo es generado y controlado? y ¿cómo los movimientos especiales son aprendidos? buscan llevar a respuestas sobre cómo los procesos de pensamiento, razonamiento y aprendizaje suceden en el cerebro.

Un descubrimiento que puso la atención en el movimiento fue el de las neuronas espejo, sabemos que estas nos dan la capacidad de construir representaciones de las acciones motoras de los otros a quienes observamos, y también nos permiten hacer predicciones a partir de las señales motoras. El creciente interés en los principios de las neuronas espejo ha dado pie a un cambio en el enfoque de las neurociencias, hacia las investigaciones que buscan entender la relación entre los códigos neurales para la observación de una acción y la ejecución de la misma.

Este tipo de investigaciones han generado un acervo numeroso sobre el tema. Contamos hoy con un importante acervo de proposiciones formales que enriquecen la discusión y proporcionan diversos marcos teóricos, útiles para establecer explicaciones tentativas de los tres fenómenos que conforman la materia del debate; la relación entre la actividad cerebral, los procesos mentales y la expresión motora que constituye la conducta (Díaz, 2007: 62), en este caso particular, la conducta denominada “danza”.

Aunque no es el caso de todas las investigaciones emanadas de las ciencias cognitivas, una tendencia muy constante es la de buscar explicar los fenómenos, mediante el comportamiento y naturaleza de sus componentes. Este tipo de acercamientos reduccionistas generan explicaciones del tipo ¿quién sabe qué?. Es decir, qué partes del cerebro intervienen en qué parte del proceso, perdiendo de vista las propiedades emergentes de los sistemas. Aunado a esto, falta un enfoque que busque integrar en sus investigaciones todos los aspectos involucrados en la danza, que intente comprender, en la medida de lo posible, el complejo entramado de interrelaciones entre lo biológico, lo psicológico y lo social, formando un objeto de estudio de bordes dinámicos, abordado desde la interdisciplinariedad.

Dentro de la Antropología Física, que tiene al cuerpo como eje rector, según Vera (2002), diversos paradigmas han guiado las investigaciones, tales como: 1) paradigma anatomofuncional 2) paradigma dimensioproporcional 3) paradigma biomecánico 4) paradigma morfogénético. Cada uno de estos paradigmas tiene correspondencia con un contexto histórico y generan explicaciones acordes con su momento científico, por lo tanto, el momento actual en que está en auge la ciencia cognitiva abre la posibilidad de una Antropología con enfoque cognitivo.

A continuación van a plantearse los conceptos básicos desde los cuales la Antropología Física puede abordar al objeto de estudio de la presente reflexión.

Antes de definir la danza comenzaré por enmarcarla dentro de una categoría más grande que es la conducta, la cual tomaremos como: refiriéndose a organismos dotados de sistema nervioso, la acción motora que resulta de la actividad muscular y que se manifiesta como formas corporales en movimiento (Díaz, 2007: 18), siendo así, la danza cabe bien dentro de la definición de conducta, las particularidades que hacen diferente la conducta denominada como danza de otras muchas conductas las analizaremos a detalle a continuación.

El arte de la danza consiste en mover el cuerpo dominando y guardando una relación consciente con el espacio e impregnando de significación el acto o la acción que los movimientos desatan (Dallal, 2007: 18). Dance may be seen as human behavior composed of purposeful, intentionally rhythmical, and culturally patterned sequences of nonverbal body movements in time, in space, and with effort (Encyclopedia of religion, v. 4, 2134).

En las anteriores definiciones, podemos encontrar que ambas hablan sobre movimientos corporales intencionales, dentro de un espacio, hasta aquí, estas características pueden constituir un sinnúmero de conductas, además de la danza, lo mismo pasa con el hecho de que tales movimientos impliquen esfuerzo, una de las definiciones habla de la danza como un comportamiento humano estructurado culturalmente, y la otra, menciona el hecho de imprimir una significación al acto de bailar. Muy diversos movimientos de todo tipo se realizan conforme a patrones culturales como el caminar, por lo tanto el impacto cultural tampoco es privativo de la danza, entonces la parte medular parece provenir del significado que impregna los movimientos y el valor que este representa.

A continuación propongo una definición de danza que tomé y adapté de una definición que José Luis Díaz elaboró para la música.

Construcción humana de movimientos corporales espacio-temporalmente organizados, mediante una expresión motora diferente a la cotidiana, que se valora por evocar percepciones dotadas de estados cognitivos, emocionales y figurativos capaces de ser compartidos.

Dada la definición anterior, podemos decir que para que la danza exista necesitamos, en primer lugar, un cuerpo que, junto con sus habilidades y posibilidades potenciales, conforma la materia prima de la que se compone tal actividad; el cuerpo debe estar dotado con la capacidad de movimiento deliberado, es decir, movimiento como un acto volitivo y no como una simple reacción a un estímulo, como es el caso de la conocida propiedad de irritabilidad o excitabilidad que poseen las células. A la evolución le ha tomado billones de años, mediante diversas presio-



nes selectivas, producir seres con capacidades motoras tan complejas y sofisticadas como las existentes en la actualidad.

El otro factor que necesariamente debe estar presente para posibilitar la danza es precisamente la capacidad de evocar percepciones dotadas de estados cognitivos, emocionales y figurativos susceptibles de ser compartidos.

Danzar significa mover el cuerpo en el espacio, pero este movimiento no puede ser cualquier movimiento: para ser danza debe contener, además significación, un hábito, un acento, una carga impuesta por el bailarín, que diferencia a *este* movimiento de todos aquellos que otros seres humanos y animales realizan (Dallal, 2007: 19). Es por eso que la danza hizo transitar los movimientos humanos... de la utilidad hacia los confines del arte... La diferencia entre los movimientos que cualquier ser bello o bien dotado físicamente realiza a lo largo del día, y los movimientos de un bailarín, radica en la conciencia del artista y del espectador de que esa significación existe, vive, late, sobreviene, está allí (Dallal, 2007: 19).

Por consiguiente, la danza no es sólo una colección de movimientos con propiedades morfológicas provenientes de sustratos fisiológicos y mecanismos cognitivos, para empezar, en la percepción del espacio en el cual se danza, hay interferencia de factores culturales, el movimiento mismo se compone de actitudes, creencias y motivaciones y es justamente esta característica de la danza en la que por medio de las cualidades del movimiento se puedan sugerir o manifestar estados emocionales, la que constituye el fundamento de la danza. De manera complementaria podemos afirmar, como lo hicieron Buytendijk y Plessner (citados por Grene, 1968), que lo que observamos en la conducta de un organismo no son movimientos sino significados e intenciones (Díaz, 2007: 116).

Dado que la danza es la transformación de funciones normales y expresiones comunes en movimientos fuera de lo habitual para propósitos extraordinarios, el ser humano al danzar percibe, decodifica,

aprende, puede conceptualizar, simbolizar, valorar y emitir información de, y a, su medio en forma de significados.

## Movimiento

Anteriormente se ha definido a la danza como una forma particular de conducta y ya se dijo que la conducta se refiere específicamente a organismos dotados de un sistema nervioso, pero quiero hacer una breve reflexión sobre el movimiento en organismos carentes de tal sistema para hacer más evidentes las características del movimiento dancístico.

Dentro de las fronteras estrictas de la naturaleza y el cosmos existen entes u objetos, además de los animales, que poseen la capacidad de moverse: las capas telúricas, los mares y los astros, por ejemplo, y la especie humana ha creado, asimismo, seres que se desplazan (Dallal, 2007: 20). En esta cita de Dallal, queda manifiesto el movimiento macroscópico, hay que tomar en cuenta también los movimientos microscópicos que suceden al interior de cada sistema vivo, que escapan a la percepción pero que están presentes en cada parte de la biología, y son el sostén de la vida misma, así mismo, al ocurrir la muerte, se ponen en marcha otros movimientos, sin dejar de lado los movimientos moleculares de toda materia, los movimientos de las ondas, etc. En todo caso, tanto en la naturaleza como en las sociedades, *todo* se halla en constante movimiento (Dallal, 2007: 20).

Entonces, ¿qué es lo que hace la diferencia entre todo este ineludible movimiento tanto microscópico como macroscópico y el movimiento que puede ser clasificado como danza?

Para que el movimiento pueda ser considerado como danza, tiene que ser, en primer lugar, ejecutado no como simple resultado de las características físicas (peso, masa, etc.) propias del cuerpo, en interacción con las fuerzas (gravitacional, electromagnética) y las energías del medio en el que se encuentra, en otras palabras, el movimiento no debe emanar simplemente del cumplimiento de las leyes de la física, sino que

tiene que ser un movimiento elegido en forma consciente y volitiva de entre un gran número de posibilidades de movimiento. Lo anterior excluye ya a entidades carentes de un sistema locomotor y nos deja con un muy reducido grupo de organismos que aunque ciertamente no pueden escapar a las leyes de la física, tienen la capacidad de generar movimiento a voluntad.

El movimiento es producido y coordinado por la interacción de varios centros cerebrales, incluyendo la corteza motora, el cerebelo, y un grupo de estructuras en las porciones internas del cerebro llamadas ganglios basales. La información sensorial proporciona información crítica sobre la posición actual y velocidad de las partes del cuerpo, y las neuronas ayudan a prevenir a grupos musculares opuestos de contraerse al mismo tiempo.

En la naturaleza existen muy diversos seres que presentan algún tipo de movimiento, por ejemplo, comenzando con los organismos unicelulares, el movimiento ocurre como consecuencia de las corrientes citoplasmáticas, el movimiento ameboide y el movimiento ciliar o flagelar. En las plantas podemos encontrar movimientos producidos por un mecanismo denominado “fototropismo” el cual produce movimiento como respuesta al estímulo luminoso. Las llamadas plantas carnívoras atrapan a su presa con movimientos que son el resultado de los cambios de presión de agua en las paredes internas y externas de sus células y también mediante la contracción de las células de un lado y el crecimiento de las células del otro. Vemos que biológicamente el movimiento es una característica de los seres vivos y se produce como respuesta a un estímulo relacionado con alguna forma de sensibilidad.

Aunque, como ya vimos con los ejemplos anteriores, que desde los seres más simples están dotados con algún tipo de movimiento, podemos notar que la complejidad de las posibilidades motrices depende de la complejidad del sistema encargado de dicha función, y la relevancia de este ocurre en casi todos los animales en los cuales los elementos activos responsables de la locomoción son básicamente las fibras musculares: estas son células contráctiles reguladas por el sistema nervioso,

aunque podemos encontrar ejemplos de movimiento en células musculares sin que estas estén inervadas por un sistema nervioso, sino que se mueven gracias a que están acopladas electrotónicamente, pero estos movimientos son siempre rítmicos e involuntarios con posibilidades limitadas. Entonces, ¿en que radica la compleja gama de posibilidades infinitas de movimiento que hacen posible la danza?

Para tratar de responder a la pregunta anterior, intentaré partir de una explicación general sobre cómo funciona el cerebro en cuanto al movimiento. El cerebro trabaja continuamente transmitiendo información en forma de imágenes del mundo externo que nos permiten transitar con cierta seguridad por la tierra. El cerebro es básicamente un sistema cerrado, en el que nada entra directamente y tampoco sale pues éste órgano vital e indispensable está bien resguardado en su refugio de hueso y se vale de sofisticadas herramientas para construir imágenes y mapas de relaciones de lo que sucede en el exterior, esas herramientas son precisamente los órganos sensoriales. A lo largo de la evolución se ha desarrollado el complejo sistema mediante el cual los sentidos son capaces de captar un rango delimitado de todas las ondas que existen en el ambiente para convertirlas en información susceptible de ser utilizada por el cerebro. Este rango, a pesar de sus límites estrechos, resulta lo suficientemente amplio como para guiar a los individuos hacia la supervivencia fabricando imágenes de lo que sucede fuera de la persona. Además, los sentidos se complementan entre sí. Por ejemplo, si una persona no puede ver lo que sucede detrás de una puerta, sus otros sentidos enriquecen su percepción, pues, a pesar de la barrera visual, puede darse una idea de lo que ocurre mediante la audición y en algunos casos mediante el olfato y la sensación de la temperatura, obteniendo así un modelo más completo. El estado de vigilia es un estado de ensoñación guiado y conformado por los sentidos (Llinás, 2006: 63).

Toda esta información capturada por los sentidos, se recibe e interpreta por el sistema nervioso en tiempo real, el rango de ondas que los sentidos pueden captar es justamente el rango que el sistema nervioso es capaz de interpretar gracias a la predisposición funcional con la que cuenta y que adquirió a través de la filogenia. Es decir, que lo que

conocemos mediante los sentidos ha sido una apropiación de lo externo, que sucede no únicamente mediante los receptores sensoriales, sino que necesariamente debe existir un precableado cargado genéticamente que es funcional ya desde el momento del nacimiento y que posibilita y modula la percepción. Este pre-cableado se encuentra operando en el sistema nervioso listo para recibir datos visuales, olfativos, gustativos, táctiles, propioceptivos, etc., para convertirlos en percepciones coherentes. Entonces, el ver, el escuchar, el sentir, son propiedades del sistema nervioso que van siendo ordenadas y delimitadas por los sentidos. Las señales sensoriales adquieren representación gracias a su impacto sobre una disposición funcional preexistente del cerebro (Llinás, 2006: 68).

Es en ese sentido en el que podemos pensar que nos movemos en medio de metáforas del mundo circundante, y es precisamente gracias a estas metáforas elaboradas por nuestro cerebro que podemos sobrevivir a pesar de que existimos en un medio en el que gran cantidad de cosas ocurren al margen de nuestra percepción, es decir, en las longitudes de ondas que nuestros sentidos no son capaces de captar. Es por eso que Llinás menciona que: La actividad cerebral es una metáfora para todo lo demás, tranquilizante o no, el hecho es que somos básicamente máquinas de soñar que construyen modelos del mundo real. (Llinás, 2006: 44).

## **De la percepción al movimiento**

El siguiente paso es convertir esa información en acciones consecuentes con las medidas necesarias para interactuar exitosamente dentro de ese entorno, es decir, transformar lo interiorizado por los receptores sensoriales, e interpretado por el sistema nervioso en movimiento. Así pues podemos detectar el alimento, el refugio o una amenaza por medio de los sentidos y acceder o escapar a estos por medio del movimiento.

Pero de poco o nada nos serviría la capacidad de movimiento si sólo nos es posible actuar ante una amenaza hasta que esta es inminente, aquí hace falta el siguiente paso, no basta percatarnos de lo que hay a nuestro alrededor y reaccionar congruentemente para tener posibilida-

des de supervivencia: es necesario poder hacerlo con anticipación, es decir, tener la capacidad de reaccionar con anticipación ante los elementos que nos rodean, para esto contamos en primer lugar, con la capacidad teleceptiva, la cual se refiere a la percepción remota de estímulos por medio de los sentidos, principalmente por medio de la vista, la audición y el olfato, pues el tacto y el gusto tienen alcances que no van más allá del contacto directo, aunque por medio de la piel se pueden percibir temperaturas lo cual es en cierta medida teleceptivo, gracias a esto podemos detectar una amenaza a la distancia. En segundo lugar al ser interpretada la telecepción mediante el sistema nervioso, encontramos el eje y la clave del movimiento, y esto es que el sistema nervioso es capaz de predecir el futuro cercano de lo que ha percibido, por ejemplo, si se intenta cruzar una calle, una persona no solo percibe un automóvil a la distancia, sino que también es capaz de predecir su trayectoria y calcular la velocidad, es así que puede decidir si cruzar en ese momento o no. La razón por la que tenemos propiedades teleceptivas, es para poder predecir que algo puede ser una amenaza mientras todavía podemos hacer algo al respecto y de igual manera, predecir en qué momento debemos actuar para obtener algo que nos resultará benéfico. Tenemos entonces que la predicción es la función primordial del cerebro y su importancia radica en que amplía la capacidad anticipatoria al interactuar con el medio y también, permite un considerable ahorro de energía al organismo, evitando que se lleven a cabo movimientos ineficaces.

## **Imágenes sensomotoras**

Para Llinás una imagen sensomotora es la conjunción o enlace de toda la información capaz de producir un estado que pueda resultar en acción (Llinás, 2006).

Las imágenes sensomotoras son el resultado de la apropiación de las características de lo externo e interno al cuerpo y su interpretación por el sistema nervioso en un todo integrado con la posibilidad de poner en marcha el sistema locomotor, debido a que una imagen interna sólo puede exteriorizarse mediante el movimiento (Llinás, 2006: 68) y

yo añadiría el *no movimiento*, pues este también requiere de un control motor, puede ser deliberado y en ciertos contextos la ausencia de movimiento es la decisión más adecuada. Pero el sistema locomotor en el que intervienen las fibras musculares, no es solamente la desembocadura de la información proveniente del cerebro sino que, conforma con este último una unidad en la que, en el contexto de una meta, la información viaja en los dos sentidos: del cerebro al músculo y de los sentidos al cerebro, generando así una dependencia cruzada (Díaz, 2007: 107). Este sistema de interrelaciones es el que da paso a las imágenes sensomotoras.

## Contenido y contexto

El contexto es, tan importante como el contenido en la generación de imágenes sensomotoras. El contenido, proporciona la información referente al reconocimiento de ser una unidad, mientras que el contexto da cuenta de la percepción del espacio y el estado en el cual está contenida dicha unidad.

## Self, sí mismo, yo

Ahora bien, tanto para poder realizar las predicciones como para que estas puedan ser útiles, ellas tienen que realizarse con referencia a la entidad que las emite, esto parece obvio, pero neurológicamente constituye una función bastante compleja, para ello es indispensable lo que Damasio llamó el *self*, que se refiere a ser un cuerpo y a estar percatao de ello, para que esto suceda es necesario un evento coherente en el tiempo que unifica los componentes fraccionados tanto de la realidad externa como de la interna en una estructura única que es lo que llamamos “el sí mismo” (*self*) (Llinas, 2006). Esto es producto de un estado funcional del cerebro que al generar imágenes cognitivas sensomotoras está también generando la autoconciencia. Al respecto también podemos encontrar referencias desde la fenomenología y concretamente Husserl nos dice: Percibimos el cuerpo, pero junto con él también las cosas que “mediante” el cuerpo son percibidas en sus distintos modos de

aparición, y a la par tomamos conciencia de nosotros mismos en tanto que seres humanos y en tanto que “yo” percibo tales cosas mediante el cuerpo (Husserl, 2000: 21).

En esta dualidad unificada en la que el cuerpo está percatado de ser cuerpo y al mismo tiempo está percatado del mundo exterior en el que está inserto, que representa el *self* de Damasio y Llinás y el “yo” de Husserl, es en donde coinciden contenido y contexto.

### Patrones de acción fijos

Los movimientos intencionales operan mediante dos componentes diferentes: 1) La prealimentación y 2) la retroalimentación (Llinás). Durante la prealimentación, el cuerpo se prepara para llevar a cabo un patrón de movimientos enfocado a una meta, para esto se cuenta con un plan que contempla tanto el contenido como el contexto y las predicciones realizadas por el sistema, así como las implicaciones en el sistema locomotor, pero, dado que durante el movimiento las condiciones del entorno cambian y el mismo movimiento tiene el efecto de colocar a ese “sí mismo” en un contexto diferente a cada momento en un proceso de continua pérdida y re-adquisición del dónde, es necesario que el plan pueda ser modificable de manera que los colectivos de músculos que están actuando puedan ensamblarse transitoriamente, disolverse ensiguada y reconfigurarse dependiendo de las demandas del contexto, esto es a lo que se refiere la retroalimentación.

Pero debido a que el “sí mismo”, la centralización de la predicción, no puede orquestar permanentemente todas las hazañas realizadas por el cuerpo en un mundo en constante cambio, pues esto implica una gran gasto de energía, fue necesario desarrollar un sistema que permitiera llevar a cabo ciertos movimientos de manera automática sin la inversión energética que implica poner toda la atención en el procesamiento de información segundo a segundo. Es así que los patrones de acción fijos (PAF) son conjuntos de activaciones motoras automáticas y bien definidas que cuando se inician producen movimientos bien deli-



mitados y coordinados, como la marcha o la deglución. Tales patrones motores son llamados “fijos” porque son estereotipados y relativamente constantes, no sólo individualmente, sino para el conjunto de la especie. Se podría considerar que los PAF son módulos de actividad motora que liberan al “sí mismo” de gastar energía y atención, en todos y cada uno de los aspectos del movimiento en curso. Aunque los PAF constituyen un conjunto extremadamente útil de herramientas desarrolladas por el sistema nervioso, por su misma naturaleza tienen capacidades limitadas, es decir, que son funcionales dentro de cierto rango de acción.

Dado que el mundo en el cual se mueven los organismos con movimiento propio cambia continuamente, tanto el rango de los PAF como sus circuitos deben ser modificables (Llinás, 2006). Los PAF no sólo son plásticos y susceptibles a la experiencia, sino que pueden crearse nuevos PAF mediante el aprendizaje. Es gracias a esto que los PAF pueden incluir conjuntos de movimientos sumamente complejos como aquellos necesarios para ejecutar un concierto de violín o bailar una elaborada coreografía. De esta forma, la cadencia y los movimientos ya sea pronunciados o contenidos de la cadera al caminar característicos de uno u otro grupo cultural conforman un PAF.

Es aquí donde adquiere importancia el contexto cultural, pues las características motoras generadas culturalmente van a impactar directamente en la retroalimentación de los movimientos. Hablando particularmente de la danza, si los rasgos culturales incluyen el desarrollo de ciertas habilidades físicas que hagan posible la ejecución de una danza particular, entonces el aprendizaje de esas habilidades se convertirá en una presión ejercida, que resultará en un PAF actuando dentro de un contexto social en el que una enorme cantidad de factores socio-culturales estarán interactuando con las posibilidades potenciales de las características anatómicas de una u otra etnia. La cultura no sólo va a moldear las formas particulares de movimiento, sino que también va a estar operando en el nivel anatómico al impactar en el desarrollo de los cuerpos, por ejemplo: el tipo de alimentación, los hábitos de trabajo y los roles de género son factores que actuando junto con la ontogenia, van a influir en el desarrollo del cuerpo y, por lo tanto, en sus posibili-

dades físicas potenciales. Al mismo tiempo, las creencias sobre lo que se puede o debe hacer o no con el cuerpo, las jerarquías y creencias, irán encarnándose en la corporeidad. De ser así, entonces cabe pensar que diversas culturas desarrollarán formas de motricidad específicas lo cual emerge de bases fisiológicas operando en un medio cultural.

## **Técnicas corporales**

Sé perfectamente que el andar, que el nadar, como las demás cosas de este tipo, son específicas de determinadas sociedades. Sé que los polinesios no nadan como nosotros y que mi generación no ha nadado como lo hace la generación actual. Pero ¿qué fenómenos sociales son esos? (Mauss, 1944: 337).

En la primera mitad del siglo pasado, Marcel Mauss se interesa en las particularidades del movimiento diferenciales entre grupos culturales, y los inscribe primeramente dentro de los fenómenos sociales; así mismo, da cuenta de que podemos “leer”, por decirlo de alguna manera, las formas de sociedad en los movimientos corporales cuando menciona: La posición de los brazos y manos mientras se anda constituye una idiosincrasia social y no es solo el resultado de no sé qué movimientos y mecanismos puramente individuales, casi enteramente físicos (Mauss, 1944: 339).

Entonces, las formas particulares de movimiento de uno u otro grupo cultural conforman un inventario de técnicas, pues, según Mauss, toda herramienta tiene una técnica aunque no hay una sólo técnica para cada herramienta, al ser el cuerpo la primera herramienta del hombre, la primera técnica que se desarrollará será la del movimiento corporal; esta es transmitida mediante la educación ya sea formal o mediante la imitación que un niño hace de los actos que observa como exitosos de las personas con quien convive. Dado que estamos hablando de la transmisión de una técnica, estamos hablando de tradición.

Influyen también, según Mauss, las relaciones que existen entre el cuerpo y los símbolos morales e intelectuales, es decir que culturas diferentes se relacionan de maneras diferentes con los espacios y sus simbolismos para unas y otras cosas son diferentes, por lo que en cada caso la forma en que el cuerpo se relaciona con los espacios y las cosas, serán diferentes para cada grupo. Incluso una misma acción, como el hecho de mirar fijamente a los ojos del otro, tendrá un valor diferente dependiendo del contexto en el que se desarrolle.

Finalmente, Mauss advierte la necesidad de entender sus llamadas técnicas corporales desde un enfoque diverso al asegurar: Yo he llegado a la conclusión de que no se puede llegar a tener un punto de vista claro sobre estos hechos...si no se tiene en cuenta una triple consideración, en lugar de una única consideración, ya sea física o mecánica, como puede serlo una teoría anatómica o fisiológica del andar o que por el contrario sea sociológica o psicológica, lo que hace falta es un triple punto de vista, el del “hombre total” (Mauss, 1944: 340).

## **La cultura como filtro de la percepción**

Anteriormente en este capítulo se ha dicho que los sentidos limitan la cantidad de información recibida de toda la existente en el entorno al rango que la filogenia ha delimitado para cada especie particular, también hablamos de que existe una predisposición funcional en el cerebro cargada genéticamente que interpreta la información traída por los sentidos y fabrica una imagen que tiene significado y es útil.

A estos dos filtros, el de los sentidos y el del cerebro, hay que agregarle uno más que es el de la cultura. Cada grupo particular, tiene un sistema culturalmente determinado de lo que es importante percibir y lo que no lo es, dependiendo de su contexto específico, el cual incluye características naturales del ambiente, sociales e históricas, y esto es transmitido de generación en generación, de ahí que los esquimales sean capaces de percibir muchos tipos de blanco. La transmisión cultural les ha enseñado que es de vital importancia distinguir entre el blanco

del hielo seguro para caminar sobre él, y el blanco del hielo quebradizo, el blanco del hielo adecuado para construir un iglú, etc.; los esquimales no perciben estos tonos de blanco como diferentes grados de lo mismo, sino que entienden en cada uno una diferente categoría. Es decir que la predisposición funcional del cerebro permite ver colores y la cultura es la que nos enseña a ver algunas cosas y otras no. Así pues, la cultura en la que estamos inmersos, va a determinar –al menos en la parte consciente– lo que percibimos o no.

Por lo tanto, si la percepción es modulada por la cultura como en el ejemplo de los esquimales y si el movimiento para ser eficaz requiere de la percepción, el movimiento estará siendo impactado por el bagaje cultural de cada grupo, influyendo en las formas particulares de movimiento y, en consecuencia, en las formas motrices particulares de la danza.

## **La danza como producción social**

Aunque la danza puede realizarse de manera solitaria, sin ningún espectador en una situación en que la danza en sí misma sea elemento crucial en la experiencia, muchas de las veces la danza surge de un contexto social y, así mismo, busca un impacto en lo social. Es en estos casos, y ya sea que se trate de contextos rituales, o recreativos, que con frecuencia surgen patrones motrices que irán siendo transmitidos; para esto es necesario, en primer lugar, el proceso cognitivo que permita descubrir patrones motrices para luego identificarlos en ocasiones posteriores y también un consenso cultural sobre lo percibido. Cada grupo tiene su concepto de danza que se basa en el consenso de cómo deben organizarse espacio-temporalmente los patrones motrices. Esto no sería posible sin un campo común de experiencia.

El etnomusicólogo John Blacking (1975) dice lo siguiente refiriéndose a la música: La producción de los patrones de sonido que los vendedores llaman música, depende, en primer lugar, de la continuidad misma de los grupos sociales que la ejecutan y, en segundo, del modo

en que los miembros de estos grupos se relacionan (Blacking: 63). Este argumento también puede ser aplicable a la danza.

Una parte sumamente importante de la danza sólo podrá averiguarse cuando se ponga la atención en las relaciones existentes entre los que danzan y los que observan y el porqué cada uno tiene ese lugar. De igual manera, los significados implícitos en las danzas sociales pueden atraer a algunos y alejar a otros no tanto en algunas ocasiones por las formas de la danza en sí, pero en muchas otras, por lo que la danza significa para esa persona como miembro de un grupo cultural específico.

La danza es una síntesis de procesos fisiológicos, cognitivos, fenomenológicos, psicológicos, sociales e históricos. Las formas particulares que esta adopta y los diversos efectos que causa en las personas están anclados en las experiencias de cada individuo en su historia de vida, y en sus experiencias como miembro de una sociedad. Por lo tanto, si se pretende tener un mejor entendimiento de lo que es la danza, es necesario tener un mejor entendimiento de la relación entre la experiencia de la danza y la experiencia humana.

Hasta aquí se han revisado, de manera muy breve, algunos de los elementos que conforman la danza y que necesitan ser tratados desde el enfoque de la interdisciplinariedad. La Antropología física, cuyo eje rector a lo largo de su historia ha sido el estudio del cuerpo, tiene la oportunidad de acercarse a este y otros temas con nuevas herramientas conceptuales como el de las ciencias cognitivas, esta ha sido sólo una reflexión, sobre un posible acercamiento a una actividad que puede catalogarse como arte, como deporte, como medio de expresión o de muchas otras formas más, pero que indudablemente nos da una pista de lo que significa ser un *ser humano*.

## Bibliografía

Blacking, John

1995 *Music, Cultura & Experience*, Chicago: University of Chicago Press.

Dallal, Alberto

2007 *Los elementos de la danza*, México: Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial.

Díaz, Jose Luis

2007 *La conciencia viviente*, México: Ed. Fondo de Cultura Económica.

Hall, Edward T. L

2003 *La dimensión oculta*. México: Ed. Siglo XXI.

Llinás, Rodolfo

2006 *El cerebro y el mito del yo*. Bogotá: Ed. Norma.

Mauss, Marcel

1989 *Sociología y Antropología*, España: Ed. Tecnos.



# “Cuerpo como territorio”. Intercambio artístico/educativo. FELAA, Quito, Ecuador

## Reseña de viaje

---

M. Elena Retamal R.  
Chile

Desde las primeras incursiones colonizadoras en Latinoamérica, la problemática sobre el control de los cuerpos se convirtió en una empresa de vital importancia para la instalación del modelo dominante conquistador. Como señala Tzvetan Todorov, el primer acto lo realizará Colón a su llegada a América, quien nombra y se apropia de la tierra en representación de su majestad española. Este ejercicio nominativo fue el inicio de un proceso civilizatorio que extendió sobre el territorio nuevas palabras y por ende nuevas concepciones del mundo, reduciendo al silencio la voz de los indígenas, “porque, después de todo, ellos también forman parte del paisaje”. El segundo acto, será la implementación sistemática de la guerra como metodología conquistadora, la cual a través de estrategias basadas en la violencia y la tortura consiguió someter, mediante el terror, el cuerpo de los indígenas. El tercer acto fue el proyecto colonizador evangelizador, el cual recurrió esencialmente más bien a tácticas disuasivas; otro tipo de violencia al cuerpo mucho más sutil y expansiva, pues impone nuevas ritualidades que se fueron volviendo hábitos cotidianos y, en consecuencia, cuerpos domesticados. Los modelos de Conquista y Colonización, desarrollaron una operación política sistemática que varió sus metodologías e intereses a través del tiempo, pero en el fondo, ambas establecen estrategias de sometimiento social, cultural y económico.



En este punto, es necesario señalar que estos modelos no nos resultan lejanos, ya que en nuestro tiempo no sólo los habitantes originarios están expuestos; las minorías sexuales, los migrantes, los pobres, los estudiantes son nombrados y ubicados en el contexto de los márgenes, asociados a la delincuencia, el narcotráfico, la promiscuidad y la violencia. Por su parte, los dispositivos del terror desplegados durante las dictaduras militares en Latinoamérica, generaron la figura del cuerpo desaparecido. En cierta forma, a partir de la irrupción colonialista nuestra historia latinoamericana se ha visto afectada por un asalto al cuerpo y su posterior negación, e incluso desaparición. Ahora bien, estos modelos de poder se han legitimado a través de la generación de símbolos que se construyen y reproducen mediante la educación y los sistemas de información. La educación se encargará de internalizar la norma y la disciplina desde las relaciones maestro-alumno a partir de lo cual el modelo colonizador desarrollará sus ejercicios pedagógicos.

Ahora bien, la propuesta del colectivo de estudiantes estableció como eje central la problemática del cuerpo a partir de la imagen de un territorio posible para una práctica no civilizatoria, un ejercicio de resistencia frente a los modelos de disciplinamiento. Para ello, el proyecto propuso la interacción de ejercicios performativos y pedagógicos, que buscaron apropiarse de diferentes lenguajes donde el cuerpo se constituyó en territorio posibilitador de nuevas formas de ver y experimentar el entorno.

Este proyecto artístico-pedagógico, el “Cuerpo como territorio: Prácticas performativas para ejercicios no civilizatorios”, surgió de una serie de conversatorios desarrollados durante este año entre un grupo de estudiantes del departamento de Artes Visuales de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, un estudiante de la Universidad Arcis y quien escribe, académica de la UMCE, quien actuó como la responsable del proyecto en ámbitos formales, pero que, bajo la estructura no civilizatoria que el colectivo planteó el proyecto, mi distinción académica no sistematizó una práctica verticalista, sino más bien un ejercicio de trabajo colaborativo frente a las propuestas individuales y colectivas de participación en FELAA.

A partir de las primeras conclusiones elaboradas por el grupo se construyó un proyecto de investigación organizado bajo dos líneas de investigación artística: Arte y Performance - Arte y Educación, las cuales se subdividieron para las modalidades del XVIII Foro de estudiantes FELAA de este año, en dos ámbitos de participación: Ponencias y Actividades Artísticas.

Fabiola Albornoz, presentó la ponencia “¿Educar para colonizar o descolonizar para educar?” la cual puso en tensión algunas prácticas de educación formal, presentando un proyecto de trabajo educativo desarrollado en el departamento de artes de la UMCE, llamado talleres RIZOMA.

Samuel Hidalgo y Natalia Camilo, apropiándose de la metodología rizomática presentada por Fabiola, desarrollaron un taller de elaboración de papel con los asistentes de FELAA, titulado “el Árbol de la Vida”.

Paula Miranda presentó la ponencia “Prácticas performativas chilenas”, la cual revisó el trabajo de dos grupos de artistas chilenos quienes se identifican desde la ritualidad de la acción performativa, para proponer una tensión entre cuerpo, performance y política.

Finalmente, Julio Chávez, y Eduardo Vega, del colectivo Los Gemidos, acompañados por Natalia Camilo, presentaron la performance “Danza de la Memoria”, la cual se articuló desde la rebelión del cuerpo frente a acciones de control y dominación.

La participación de CACHIPUN (nombre puesto por el colectivo de trabajo para este viaje a Quito) se vio diversificada por la invitación de los organizadores del encuentro hacia mi persona para presentar una mirada de la realidad chilena en el inicio del foro, trabajo que titulé “Resistir es Crear. Crear es Resistir”, frase acuñada por Stéphane Hessel, y que intentó presentar la problemática y el proceso que la ciudadanía chilena lleva hasta ahora en las calles de Santiago y otras ciudades de provincia, frente a la crisis generada en la Educación a partir de la implementación sistemática de un proyecto basado en la desigualdad y el lucro.

Por otra parte, la presentación realizada en el marco del Festival de Cine, junto a la proyección del documental de Sebastián Moreno, “La ciudad de los fotógrafos” y finalmente la colaboración en calidad de moderadora de la mesa magistral “Diversidades, Género, enfoques y perspectivas para la Antropología”, posibilitaron enriquecer aún más el proyecto inicial.

En fin, frente a la frase coloquial, expresada el primer día que nos encontramos en Felaa: “somos los infiltrados en el Encuentro”, haciendo referencia sobre nuestras especialidades de trabajo, “ajenas” al mundo de la Antropología y Arqueología, podemos señalar que, para este proyecto colectivo ha sido de profunda revitalización y aporte a nuestras propias reflexiones de trabajo, tanto artísticas como académicas y personales, este viaje a la Mitad del Mundo; porque ha permitido aglutinar ideas, propuestas y reflexiones que irán abordándose paulatinamente y consolidando la realización de un coloquio que entreteja prácticas artísticas y pedagógicas, sobre la problemática del cuerpo y sus resistencias.

El viaje a Quito nos ha permitido tener la confianza de que en nuestro andar no vamos caminando solos...

*Santiago de Chile, Agosto 2011*

# La “revolución ciudadana”. Aplicación de la estética política de Walter Benjamin al análisis antropológico

---

Eloy Alfaro  
Ecuador

## Introducción

Una de las preguntas guía de este ensayo es: ¿cuál es el estética de la revolución ciudadana? y ¿cuáles son los sentidos que transmite? Un cuestionamiento previo debería ser si hay una estética y si hay revolución en este proceso, pero por ahora esa discusión la dejamos, pues a lo largo de este documento se responde esta interrogante.

La estética en tanto filosofía del arte, de lo bello, de lo creado, nos permite entender con qué valores o sentidos se va construyendo el mundo. El discurso de Poder se concreta en aspectos concretos como la construcción de ciudades, edificios representativos, la construcción de símbolos, lenguajes que impone el discurso, formas de ver y entender al otro o a los otros. Es decir, el estudio de la estética no se remite exclusivamente a la creación artística, sino a entender cómo una visión del mundo, convertida en dominante, se expresa en el entorno, como la ideología política, cultural, social y artística se expresa en el diseño, la creación y el desarrollo del mundo. En otras palabras, el sujeto vencedor impone no solo un discurso, sino sobre todo busca que el entorno lo entienda como tal, frente a los otros vencidos. Es adornando el entorno

(el territorio en el cual se ejerce Poder) con objetos, sentido, discursos, burlas, aspectos lúdicos que recuerden a los vencidos que se es vencedor, que se consolida como tal.

El Ecuador está en un momento distinto respecto de su historia reciente. Es un momento particular cuando han sido derrotadas las antiguas formas discursivas de Poder y una nueva se ha impuesto. Por otro lado hay condiciones para un ejercicio de poder que construya nuevas visiones del mundo, donde los actores y objetivos de aquello que se gestiona sean sectores tradicionalmente discriminados. Es decir se plantea un nuevo Estado que vaya en correspondencia con la necesidad de cambio.

El grito “fuera todos” tiene un carácter fundacional, un carácter de génesis, de búsqueda de algo nuevo, que implica necesariamente terminar con lo anterior, aquello con lo que no se está de acuerdo, pararlo. Este momento de génesis, producto de la lucha social, fue el momento propicio para el surgir de liderazgos efectivos (la humanidad a través de su historia ha presenciado el nacimiento de esos liderazgos), como el de Correa, que se monta sobre un espíritu de cambio que construyó y creó el pueblo en distintas etapas de lucha, con victorias y retrocesos en estos últimos treinta años. Correa es producto de años de lucha, de sujetos sociales que sobrevivieron a décadas de opresión, que no claudicaron, que a pesar de todas las dificultades no dejaron ni un minuto de cuestionar al sistema. Vale aclarar que Correa no se forma en la calle, en la barricada, sino en la academia. En estos 30 años de vuelta a la “democracia”, hemos sido testigos, de cómo los tres poderes de la democracia liberal quedan en cuestión, así: nadie cree en la Función Judicial (tuvimos 8 meses sin Corte Suprema y a nadie le importó). Nadie cree en el Congreso, que ha sido la herramienta eficaz que ha tenido la derecha para legitimar el robo y la corrupción capitalista. Nadie cree en el Ejecutivo, en los últimos 10 años tuvimos 7 presidentes (Alfaro, 2008).

Al menos en el discurso esto ha cambiado. Pero se ha vuelto un discurso tan poderoso que absorbió a gran parte del sujeto en lucha, la izquierda perdió la capacidad de lucha entregándola al Estado con un discurso renovado; ahora sobrevive en la cooptación. El Estado, hasta antes de esto, era visto por la izquierda como un instrumento de domi-

nación, es decir era una herramienta para el control y dominio servil al capital. Con el triunfo electoral de sectores distintos a los tradicionales, en pocos meses esa visión se transformó, al punto que la izquierda entiende a este Estado como el fin de la lucha. Y al ser así se entrega al mismo con la esperanza de impulsar cambios requeridos. Estos cambios de visión sobre dónde está y quién es el enemigo marcan una transformación radical en el pensamiento. Es decir, nuestra lucha contra el enemigo sigue ahí, pero ahora es otro, es el otro, entendido como un sujeto concreto, no una institución como el Estado.

Para entender todos estos “cambios” hemos tomado a la estética, es decir el estudio de la filosofía del arte, como el medio para hacerlo. Pero no lo podemos hacer sin antes analizar las fuentes del pensamiento occidental. Nos detendremos en el análisis de la razón, pues nos ayuda a explicar cómo la sociedad se ha construido y cómo las ideas nuevas se sustentan con criterios de verdad. Esto es particularmente importante en la actualidad de nuestro país, pues hay una racionalidad que se ha impuesto sobre las otras y por ello es necesario no perdernos en cómo esta racionalidad se construye en quienes detentan el Poder y en quienes lo piensan o racionalizan; en quienes tienen la razón que ahora domina.

La Grecia antigua explicaba su mundo y su entorno a través de una religión politeísta, en la que el mito respondía las grandes interrogantes del origen y razón de las cosas y el universo. Sin embargo varios pensadores se preguntan sobre la pertinencia de las respuestas mitológicas. Esta inquietud es el inicio para que surja la razón como forma de explicar, desde otro principio, los orígenes y el universo.

Es decir, al surgir la razón como aspecto que explica todo, los dioses ya no son el centro del universo. Sin embargo esta razón griega no deja de lado el mito, sino que se erige sobre él. Un elemento clave para entender la razón griega es la separación entre el ser humano y la naturaleza, o de la sociedad y el mundo que lo rodea. En esto juega mucho la contemplación y la admiración, que son la materia sobre la que se erige el mito. En el mito se es parte de aquello que se contempla o admira y no hay explicación como los fenómenos naturales. La razón en cambio

contempla y admira pero no es parte de aquello admirado, se subtrae, se vuelve externo a lo observado. Lo observado, el otro, que no es yo, se vuelve el objeto de mi observación, de mi pensamiento, de mis ideas.

Esta razón lleva a encontrar explicaciones de validez “universal” “totalizadoras” que son características del pensamiento occidental y que tienen su origen en la Grecia antigua. La expresión más concreta de esto es que el hombre, o las personas, ya no dependen del ser supremo que rija sus vidas, sino que el hombre es un ser social que se encuentra dentro de una sociedad, que establece sus reglas y procedimientos de gobierno y administración. La ley entonces se impone como ente superior al cual toda sociedad se somete. Todo aquello que no tenga ley como principio de cohesión social es considerado bárbaro.

Así la razón surge como orientación necesaria de cualquier sociedad (en lo social, político, cultural, jurídico). Ésta define, bajo los principios antes mencionados, aquello considerado bien o mal, moral o amoral. Vista así, esta razón por tanto es una camisa de fuerza que impide la libertad individual, es por tanto una razón civilizatoria. La libertad es un aspecto clave en el surgimiento de la modernidad, que reconoce la posibilidad creadora del individuo y, por tanto, que amplía el entorno en el que se encuentra, es una razón emancipadora. El entorno, la sociedad, ya no son el límite, sino la base sobre la cual sustentarse para profundizar la libertad; para ello está el derecho, que lo garantiza.

Entonces la política, en cuanto razón bajo la que se someten las sociedades, a través de contratos, acuerdos, convenios, consensos, genera la política como producto de la razón. Entonces la razón no es la política, la política surge de la razón. Según los griegos, la política está llena de razón, de inteligencia, de raciocinio y, por tanto, también de verdad. De esto se trata todo esto de encontrar la Verdad, a través de la razón como instrumento. Al lograrlo la Verdad se impone, se consagra, se vuelve universal, totalizadora.

Para que la política y la producción inteligente de esta: la administración, consolidación del Estado, acuerdos sociales funcione aparece

el derecho como elemento guía de todo el proceso. Así, el derecho como el establecimiento de normas y convenciones comunes se convierte en el garante del bienestar, del *estatu quo* y de la libertad dentro de ese establecimiento. Estas son las fuentes sobre las que se sostiene la conducta social de occidente y sobre todo el ejercicio del Poder. Nuestro país no está fuera de esa convencionalidad, pues no hemos podido concretar un pensamiento propio que vaya en contra corriente. El momento reclama originalidad en las respuestas.

Este estudio es el producto de reflexiones en torno a lo observado de la realidad, es por tanto producto de una observación participante, con revisión de documentación complementaria. Es un estudio del discurso dominante que construye sentidos y que se expresa en una imagen del mundo que se impone, a través de una forma particular de entender el arte desde una manifestación política, la Estética.

La estética es una producción inteligente que todas las sociedades han tenido a lo largo de su historia. Cuando el hombre y la mujer del paleolítico ocuparon cavernas para vivir y en ese espacio designaron un lugar para dormir, otro para el altar a los dioses, otro para preparar alimentos, esa ya era una forma de organización estética; pero estos hombres y estas mujeres no se sentían fuera de esta visión del mundo, eran parte del entorno, lo entendían así. El desarrollo del pensamiento hace que las personas se abstraigan de su entorno, de su realidad y traten de comprenderlo, entenderlo y dominarlo, esto no es distinto en el arte.

Solo se controla el entorno considerándose fuera de él, entendiéndolo exterior al sujeto. Para entender la estética es necesario hacer ese ejercicio de abstracción. Veamos unos ejemplos de la cotidianidad para mayor comprensión de lo referido:

- Después del triunfo de la revolución cubana se impuso un estereotipo de lo que era un revolucionario, barbudo, con boina, intelectualmente claro, comprometido, entre otras. Esa era una forma estética del sujeto revolucionario que se replicó en el



mundo entero y que cualquier persona de izquierda la asumía como propia, incluso para diferenciarse.

- Los Estados Unidos diseñaron el modo de vida norteamericano (*american way of life*) que se trató de imponer en el mundo, consistente en la persona de éxito, como aquella que posee bienes suficientes que le permiten vivir de manera óptima, es decir se creó un “Buen Vivir” basado en un ser triunfador, con todas las implicaciones que eso tiene.
- Desde los años noventa en la ciudad de Quito se desarrolló un proceso de recuperación de la arquitectura colonial, dándole un aire nuevo a esa parte de la ciudad, para ello la luz, el color, el espacio abierto, fueron parte de esta nueva arquitectura recuperada para la ciudad; así el centro colonial ya no es un espacio donde solo se observa, sino también se interactúa, donde se crea, pero también donde se privilegia solamente ciertas expresiones artísticas, como música de cámara o presentaciones a las cuales solo se accede pagando. Aquello considerado “popular” tiene un espacio y entorno distinto para su ejercicio, que no es el área recuperada.
- Durante el desarrollo del modelo neoliberal se impuso una concepción de la política, donde el sujeto colectivo, la ciudadanía, se sentía fuera de ella. Es decir, la corrupción, el engaño eran parte del mundo de la política; lo cual provocó que la gran mayoría de la población se sintiera ajeno a este instrumento social de transformación. Además esa política tenía un escenario cerrado, bajo techo, muy resguardado, que era el Congreso, la Presidencia u otras formas. La política se ejercía separada de la población, pero esta no era una consecuencia, sino una razón de ejercicio de la política como parte del modelo neoliberal.

Aquí tenemos cuatro formas de ejercicio estético correspondientes a distintos momentos y contextos políticos, sociales y culturales. Si profundizáramos el estudio de cada uno veríamos que esa forma estética no es sólo lo exterior, sino que proviene de una razón y forma de entender el mundo que se impuso o estuvo vigente en ese contexto. Pero además, y eso es lo más importante, veríamos las implicaciones que eso

tuvo en el desarrollo cotidiano de la vida, cómo impactó en el común de las personas que vivieron o viven en ese contexto. Entonces para el estudio y conocimiento de la estética se requiere de un proceso de abstracción para mirarla, identificarla y ubicarla (separarse del objeto estudiado, que es el principio de la razón); y, segundo, se requiere de un proceso hermenéutico para identificar los discursos, símbolos, signos y demás formas de expresión de aquello considerado bello, para ubicarlas en su real contexto y dimensión, y con ello entender los mecanismos de control diseñados desde el poder.

Entonces entendemos a la estética no sólo como una expresión de la belleza artística, sino sobre todo cómo desde el poder se diseña y construye el mundo, como cuando un artista diseña su obra. Cabe señalar que todas las sociedades actúan en contextos estéticos y formas de entender el mundo que fueron desarrollados con el propósito de imponer una forma de entender el mundo particular. En muchos casos desde los estados se implantan nuevas formas estéticas, o se las reproduce y continúa; y esa ha sido la constante en la humanidad.

Pero cuando la estética, que es la filosofía del arte, estudia un arte o cultura que ha perdido su autonomía y ésta ha caído en manos del poder, se marca un antes y un después del arte, la creación, el diseño de sociedad y los cambios a través de la revolución, pues pierde la condición de libertad propia de esta expresión humana. Así la estética diseñada desde el poder tiene una finalidad encaminada a fortalecer un proyecto. Lo que diferencia a los cuatro ejemplos señalados de aquello que queremos analizar es su eje político. Ya no es por tanto cualquier estética que orienta: este arte y la concepción del mundo se vuelven funcionales al poder y al poderío, y dejan de ser “inofensivos”. Entonces la música de Wagner deja de ser inofensiva, pues cuando los nazis lo ponen en alto parlantes para animar la marcha de los presos a los crematorios deja de ser inofensivo y se convierte en un riesgo, se vuelve la notificación de la muerte. Cuando los nazis usan unas figuras humanas (a través de fotos, películas o cuadros y las reproduce en afiches, periódicos, revistas, pancartas, etc.) para mostrarlas como modelo del ser ideal, frente a otras

que hay que desaparecer, esa estética y el arte que está ahí, deja de ser inofensiva.

En este estudio fundamentalmente analizaremos a la estética desde un punto de vista político, bajo dos parámetros: el primero buscando comprender las repercusiones políticas que tiene la aplicación estética de un determinado discurso (en este caso el discurso del cambio planteado por Rafael Correa, a partir de lo que él ha llamado la revolución ciudadana); y, segundo, la utilización de la estética como elemento de la política a lo que Walter Benjamin llamó “*la estetización de la política*” (Buck-Morss, 2005). La estética que analizamos es la constatación de un modelo de sociedad que se impone, a través de legitimarse con votos, por medio de la política.

La estética política no es nueva, es un producto del renacimiento que se concreta y especializa en el siglo XX con el Nacional Socialismo. Distintos regímenes han usado la estética política como medio de consolidación, algunos gobiernos de USA en distintas épocas lo usaron, algunos de la Unión Soviética también, algunos contemporáneos como el de Uribe o Fujimori de igual manera. La estética política no es nueva ni en el mundo, ni en nuestro continente, ¿y en la revolución ciudadana?

Sin embargo, fueron los nazis quienes desarrollaron una maquinaria de control basado en la estética política muy eficiente. Ésta no se basaba solo en la propaganda, sino también en la acción cotidiana y en la creación de infraestructura física y social. Todo estaba conducido a dejar en claro la figura de una súper sociedad, que se imponía sobre otra. Y sobre esto se erigían las figuras masculinas y femeninas prototipo que lo que buscaban era que se exacerbe el ideal de éxito, de triunfo de la maquinaria del progreso. En definitiva lo que consiguió esta estética era consolidar la imagen del triunfo, del progreso capitalista, a través de la imagen de un súper hombre, una súper sociedad, de un caudillo.

El discurso Nazi supo encontrar un fondo antiguo de insatisfacción y resentimiento que fue canalizado a través de un sentido de recuperación de lo perdido en el pasado, proyectando dichas aspiraciones en un

lenguaje expresionista, que apelaba a la tierra, al pueblo, a la raza, a la patria. Frente a la imagen apocalíptica del hundimiento del mundo, se proyectó la embriaguez reaccionaria de un cielo en la tierra y la figura redentora del caudillo (Mancera, 2005).

El estudio de la estética política resulta crucial en este momento cuando el Ecuador vive un tiempo de cambios sociales y de derrotas y triunfos políticos nunca antes vistos. Todo esto porque la maquinaria de propaganda del actual régimen se basa en principios similares de aquellos desarrollados hace ochenta años, que consiste en el manejo de una tecnología de comunicación de masas que busca sacar la política del escenario público y llevarlo al escenario mediático para que ahí se resuelva y defina y no en el escenario de la calle, la plaza u otros espacios tradicionales de deliberación. Es decir, la política sale del espacio público y va hacia el mediático convertido en herramienta para convocar y movilizar a la masa, hacia la tarima donde está el líder que finalmente termina magnificado, pues es la representación de la revolución o la revolución misma. Así, “la masa” responde al llamado, asistiendo, movilizándose a la tarima sin importar la razón, y no se cuestiona el sentido del llamado. Pues con la sola presencia de las masas, “los revolucionarios” creen que ya se hace revolución. Estar con el líder, de alguna manera, es también ser como él.

Entonces la magnificación de la figura masculina, que además es una figura de éxito, de triunfo, de progreso, de cambio y desarrollo –junto con el manejo mediático de masas a través de los medios y las mega construcciones (puentes, represas, caminos) – configuran un escenario que construye una idea estética de superioridad de quien dirige la “revolución” y de quienes la apuntalan. Figura que se yergue sobre aquellas que no tuvieron los méritos suficientes para dirigir o acompañar la revolución. Así nace la meritocracia, como un aspecto que consolida esa imagen de superioridad que la sociedad no termina de asimilar, pero que es parte de este proceso de transformaciones donde no importa el acumulado histórico, el saber o tener experiencia, sino sobre todo el tener títulos académicos.

Este estudio trata de conocer las implicaciones que tiene en la sociedad la generación y posicionamiento de la estética política que acompaña a la revolución ciudadana, así como los efectos políticos y sociales de la misma. Este estudio tiene como base el análisis marxista:

## Cómo se construyen la estética y el poder

El arte dispone de la información más avanzada en tanto que maneja y conoce los materiales del arte y sus contenidos particulares; así como también conoce el entorno que lo rodea, del cual surge, al cual se debe, pero al cual domina y controla. De lo contrario no puede crear, no puede proyectar. Esto es así a partir de las concepciones sobre el arte que construyeron Kant y Hegel fundamentalmente. Estas concepciones las recuperan los nacional socialistas y las convierten en su forma de ver y entender el arte, y es tan potente el lenguaje del vencedor, del que domina la naturaleza, del que controla las masas, que logran que toda una Nación se oriente con esta visión. Esto, llevado a la práctica social y política, se convierte en un lenguaje del líder. Marx al respecto sostiene la “relatividad de las ideas de belleza y el papel determinante del contenido ideológico” (Vázquez, 2005: 9).

En este sentido y bajo esta visión, lo débil y lo distinto, lo que no es parte de lo que se construye, lo que quiere estar o está por fuera de la obra de arte que es homogénea en su conjunto, en general lo que está por fuera de la obra, *está afuera*. Los nazis entienden esto en la obra de arte y esto en la sociedad. Por tanto, quien asume esta visión de la obra de arte y del mundo no puede ser débil, perdedor, flojo, distinto. Debe ser dominador, vencedor, controlador del entorno. En este sentido solo hay un camino, una linealidad: la del progreso y dominio del entorno, la del desarrollo del capital por sobre la sociedad. La otra opción, según este punto de vista, es detenerse y ser atropellado. Los nacional socialistas entendían así el arte y la sociedad. Toda esta forma de ver el mundo no es nueva, Hegel la reconoció como existente desde el origen de la sociedad, al desarrollar la fenomenología del espíritu en la que plantea la separación sujeto/objeto (naturaleza), como principio para el domi-

nio del entorno y del otro que vive en él. Para los nazis, el arte no estaba fuera de ese entendimiento del mundo.

Tomando en cuenta que la estética es la filosofía del arte. Según Benjamin, “la idea romántica de la unidad del arte se halla por tanto en un continuo de las formas. Así la tragedia conectaría al espectador en continuidad con el soneto” (2007: 87), y a éste con su arte antecesor. Entonces el arte como expresión de la cultura también la recrea. Esto porque la obra de arte expresa un orden total, a la vez particular y universal. Este orden no está separado de la cultura, pues tiene una secuencia lógica con ella. Cuando el espectador mira, escucha o lee la obra de arte, no solo que se conecta con el soneto, la novela, el cuento o la pintura, sino que se conecta con la razón y la cultura en la que se construyó esa obra de arte. De lo contrario, el arte y la estética serían inentendibles, pues estarían simbólicamente fuera de la cultura a la cual nos conectan. Y lo hacen porque los símbolos, los lenguajes, formas y sentidos expresados nos son cercanos, conocidos. Hay un sentido de pertenencia entre la obra de arte (con todos sus símbolos, signos y formas expresadas) y el espectador. Al igual que hay un sentido de pertenencia de la arquitectura de las ciudades, de las formas sociales y políticas, y las expresiones culturales con el espectador.

La estética es una construcción cultural, cada cultura tiene su propia forma de entenderla. Pero además tiene un poder, pues construye mundo, razón, sentido, forma. Lo hace no imponiéndose, sino construyéndolo, moldeándolo, como el artesano que usa elementos propios de su cultura. Una vez construido define una nueva manera de lo bello, una forma nueva de cómo se entiende la democracia, de cómo se mira lo indio, de la revolución y el revolucionario. Esto es posible porque una manera de entender el mundo y su estética se agotaron, y se puede plantear otra, aparentemente más fresca y renovada, pero sin dejar la raíz anterior en la cual se yergue.

En estricto sentido, el ser de esta nueva estética sigue siendo lo que fue, pero en un rostro renovado, que es lo que vemos. Esto, en términos benjaminianos, significa que el tren de la historia no se ha de-

tenido, que sigue su curso, “para los socialdemócratas, el progreso era, primero un progreso de la humanidad misma, segundo, era un progreso sin término, tercero, pasaba por esencialmente indetenible. La idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de su movimiento como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío. La crítica de esta representación es la crítica de progreso en general” (Benjamin, 2008: 51).

El tren de esa historia nos conduce a un solo lado: la radicalización del capitalismo. Por eso, la nueva estética se fundamenta en las direcciones tomadas por este tren y no por otras. Esto sucede porque la “revolución en marcha o los revolucionarios que la empujan” no cumplieron el planteamiento de un marxista como Benjamin, que es cambiar, parar el tren de la historia lineal, esa historia de progreso capitalista como único fin. Y desde esa parada construir la sociedad nueva, con otros rumbos. Esa idea de progreso indetenible es una catástrofe pues avanza como si nada pasara. Mirar no desde los antepasados esclavizados, sino desde los ideales de los descendientes libres.

Hay que buscar el advenimiento inesperado, interrumpir la marcha autoritaria de los vencedores. Nada es tan paralizante como tratar de convencer a los oprimidos de que la historia avanza siempre a favor de la corriente emancipadora y que hay que esperar. Hay que rechazar la historia lineal, plana, vacía, cuyo agravante consiste en que en ella no se ponga ningún contenido diferencial radicalmente alternativo al sistema capitalista (López, 2005: 236).

El estudio de la estética deja un par de lecciones, a más de las ya mencionadas, referidas a la conciencia (según los griegos, razón o pensamiento), que –siguiendo a Hegel– mientras mayor es, menos posible es ser impresionado. La conciencia genera sobriedad, pero sobre todo claridad para entender la realidad, e incluso detenerla y modificarla. Es decir, estamos hablando de una conciencia orientadora y que se vuelve humana, y no fría y materialista.

Tal como el capitalismo ha concebido el trabajo industrializado, la estética de la calidad total, de la maximización de recursos, del “*time*

*is money*”, dice que si la cumplimos y hacemos que los obreros, los campesinos, las mujeres e indígenas la cumplan, llegarán o llegaremos a un modelo de bienestar en el cual se concreta el ser de éxito. ¿cuál es la estética del Sumak kawsay? Es decir es un discurso del progreso lineal, que nos lleva a un destino, a un fin... “la infinitud de la lógica de acumulación del capital, de la multiplicación del dinero, no se detiene ante límite natural o humano alguno. Solo reconoce como meta el quantum abstracto. El capital no posee ningún límite interno, no existe un punto de equilibrio y descanso. Cada vez está más a la vista, que si no cambia la racionalidad económica del crecimiento por el crecimiento ese final solo puede alcanzarse por medio de una catástrofe humana o ecológica” (Zamora, 2008: 89).

Al respecto, Bolívar Echeverría cuestiona la maquinaria capitalista dentro de la modernidad, a la que entiende como “el carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana. Y el capitalismo como una forma o modo de producción de la vida económica del ser humano: una manera de llevar a cabo el conjunto de sus actividades que está dedicado directa y preferentemente a la producción, circulación de los bienes y productos. Entre modernidad y capitalismo existen las relaciones que son propias entre una totalización completa e independiente y una parte de ella, dependiente suya, pero en condiciones de imponerle un sesgo especial a su trabajo de totalización (2001: 146)”. Es decir, la modernidad es el escenario donde se desarrolló el capitalismo y ahora éste le afecta directamente “no hay manera de negar el hecho de que el capitalismo “opaca y disminuye en su base las posibilidades que la modernidad deja abiertas a la democracia, a la toma de decisiones popular soberana, es decir independiente de toda voluntad o poder ajeno al conjunto de los ciudadanos” (2001: 20)... “De lo que se trata no es sólo de un modo de producción o de un sistema social cínicos, sino de toda una civilización, puesto que lo que está en juego es un modo de organizar el mundo de la vida, una configuración técnica del trabajar y el disfrutar que se presenta en todas partes y a toda hora como la condición insustituible del trabajo y el disfrute en general (2001: 40)”.



Para Benjamin, en esta idea de progreso sin fin, es el Estado capitalista el medio que crea la ilusión de bienestar que adormece a las masas. El Estado, que antes no existía en la larga noche neoliberal, ahora aparece como el garante de los derechos, pero no es un Estado distinto, es el mismo Estado, pero ahora cumple su rol y también el del capitalismo “el Poder del arte se traslada a la industria (la pintura, la publicidad, la arquitectura, la ingeniería, las artesanías y la escultura a las artes industriales), creando lo que hemos dado en llamar la cultura de masas y es puesto a la búsqueda capitalista de beneficios” (Buck-Morss, 2005: 81). Para ello se requiere de un liderazgo fuerte y con capacidad de manejo mediático. Cuando este autor plantea esto, lo hace en momentos en que se consolida el nacional socialismo en Alemania y entonces, para el obrero y la sociedad, el Estado (como condensaciones de sueños, e ilusiones) se convierte en el somnífero que el capital necesita para consolidarse. El Estado totalizante muestra una cara estética en la que todos los deseos y aspiraciones de la humanidad se concretan a través de seres fuertes, con la figura militar o autoritaria como prototipo; entonces hay que prescindir de los débiles y de aquellos que tengan una verdad contraria a la oficial, pues afean la realidad y sobre todo se convierten en la excepción que podría confirmar una regla.

Esta construcción estética como política estatal tuvo tal poder adormecedor. Así, el trabajar más horas y producir más no era un problema, si se lo hacía en función de consolidar la imagen estética de la sociedad todopoderosa. Bajo este principio se construyeron monumentales obras de infraestructura como edificios, represas, tecnología y, sobre todo, una poderosa maquinaria de guerra. El individuo aislado y adormecido frente a la monumentalidad de la construcción estatal, quedaba reducido, minimizado, subyugado y rebasado de toda posibilidad. Con esto la estética del poderío consolidaba la imagen del todopoderoso que no hizo otra cosa que consolidar el capitalismo, y formas de dominio y sometimiento más especializadas.

Los proyectos fascistas en su mayoría vienen de procesos democráticamente elegidos (Hitler, Mussolini). A diferencia de las dictaduras en América del Sur, que no fueron fascistas en estricto sentido,

pues lo que buscaron es controlar cualquier tipo de subversión y cambio (tenían ese propósito), y consolidar una lógica de mercado versus el individuo. El fascismo por su parte tiene como eje el control y manejo de masas “voluntarias”: esa es una de sus características, son masas adormecidas que van en pro de las convocatorias del líder. Y la segunda característica importante es el manejo mediático, que se realiza con el fin de sacar la política de la esfera pública al medio de comunicación.

Con esto último se extrae de la sociedad el ejercicio político de las contradicciones sociales que cotidianamente se resuelven. Volviéndose la política y lo político en un elemento que el Estado resuelve a través del medio, con lo cual deja de ser preocupación cotidiana. Así, este actuar político del líder deja una sensación de satisfacción en la resolución de los problemas, que en el individuo se expresa más o menos así: “el presidente resuelve los problemas políticos, está funcionando” ...por tanto ya no hace falta lo colectivo, no hace falta organizarse.

### **Una mirada a la realidad de la estética del poder en la administración de la revolución ciudadana**

De esta forma lineal de ver y entender el progreso no se distancia la revolución ciudadana, que proclama un país de “propietarios y productores”. No niega ese progreso lineal, lo matiza. Esa estética productiva, por el afán de producción y ganancia; o con el afán de cambiar hacen una gestión adecuada aunque en el mismo tren lineal, vuelve autómatas a los trabajadores, campesinos, ciudadanos y esto hace que su “*sistema motor se vuelva condicionado*” (Buck-Morss, 2005); entonces se pierde la imaginación y la capacidad de respuesta libre. Funcionan respuestas condicionadas. Por ejemplo: el trabajador o la ama de casa que en otras circunstancias y gobiernos cuestionaba el Poder y el sistema, ahora ya no se sale a la calle a decir lo que se siente o piensa, sino que se toma la calle o plaza solo como respuesta a la convocatoria del líder, sin importar la razón: así se termina deificando la personalidad del líder. Así la razón, aspecto fundamental del pensamiento, ocupa un papel de subyugación, frente a la fortaleza del discurso y a una estética productiva, de progreso

lineal. Esa razón proclamada por la filosofía y ensalzada por Hegel queda corta, ya no es suficiente para mirar más allá; se requiere entender lo que pasa desde otra razón tal como lo plantean Marx y Benjamin, que cuestionan el tren del progreso.

En el Ecuador cuando la izquierda se somete a los encantos del Poder; cuando los obreros, los campesinos, los excluidos organizados en sectores de izquierda apuntan en llegar al Estado como el eje de la disputa por la transformación; entonces se confunde el estar ahí, llenado plazas y calles respondiendo a la convocatoria del líder o en el Estado, con la transformación-acto revolucionario y –por tanto– también se confunde al enemigo y la orientación de los cambios. El Estado no es la transformación, es la herramienta para lograrlo.

... el Estado moderno cualquiera que sea su forma, es una máquina esencialmente capitalista. Y cuantas más fuerzas productivas asuma en propiedad tanto más se convertirá en capitalista. Los obreros siguen siendo obreros asalariados, proletarios... cuando ya no exista ninguna clase social a la que haya que mantener sometida; cuando desaparezcan junto con la dominación de clase, junto con la lucha por la existencia individual, engendrada por la maquinaria capitalista; no habrá ya nada que redimir, ni hará falta por tanto esa fuerza especial de represión que es el estado. La intervención del estado en las relaciones sociales se hará superflua en un campo tras otro de la vida social y cesará por sí mismo. El estado no será “abolido”, se extingue (Engels, 2005: 307).

Cuando los obreros, los campesinos, los excluidos desvían su lucha por la transformación, hacia la reivindicación y el control del Estado como fin, a lo único que se puede llegar es a endosar nuestras luchas, a encargarlas, a dejar que el Estado pelee y transforme, en lugar de hacerlo nosotros mismos. Así el Estado toma una condición anestésica, es decir que nos mantiene en la idea y posibilidad de llegar al paraíso, pero solo la idea. La ilusión de cambio a través del Estado se convierte en un narcótico que nos obliga a perder el control del rumbo de las transformaciones. Nos convertimos en tutelados y no en tuteladores de él (así no hay poder popular), perdemos voz propia, y alguien –el gobierno o quien lo dirige– se convierte en el ventríloquo que mantiene nuestra

capacidad perdida, la de hablar por nosotros mismos y en dueño de nuestros actos y del futuro. Así, este Estado inmoviliza, dispersa e individualiza a la sociedad.

De Sousa Santos tiene un planteamiento que ejemplifica exactamente el momento de la llamada revolución ciudadana, el dice que “la sociedad ha conocido dos paradigmas de transformación social: la revolución y el reformismo. Para el reformismo, paradigma que acabó imponiéndose, la sociedad es la entidad problemática, el objeto de la reforma, y el estado, la solución del problema, el sujeto de reforma” (2004). En el caso ecuatoriano, importantes sectores de la izquierda ligados a movimientos ciudadanos, de izquierda, académicos y un buen número de intelectuales, entendieron erróneamente que los planteamientos reformistas del proyecto del actual presidente eran planteamientos revolucionarios. Por eso en su acción se ve al Estado como el fin y no como el medio. Ese es su límite. Se entendió que la falta de Estado era el problema, cuando el problema era realmente la falta de revolución, que aún sigue faltando.

En la época de Benjamin, el control de masas era tal que éstas se movilizaban a los vaivenes de los deseos e impulsos de quienes detentaban el Poder, y al hacerlo lo sostenían. Cada movilización acumulaba más poder y dotaba de verdad la acción, el discurso y la estética de Poder. Así, la movilización y presencia masiva de masas no son por voluntad sino por cooptación. Pero esto no niega que haya grandes concentraciones de obreros campesinos y de sectores con esperanza, que cuestionen este proceder gubernamental.

Cosa similar ocurre con el Estado diseñado desde la llamada “revolución ciudadana” que se da en un país con altísima capacidad de movilización y acción ciudadana. En tres años de ejercicio de gobierno, se ha ido imponiendo una estética de la inacción, de la inmovilidad por voluntad propia, de la espera, del dejar pasar, del callar pues puede resultar “contra revolucionario”, etc. Con esto hemos sido testigos de grandes y costosas concentraciones en diversas regiones del país (orga-

nizadas por el gobierno), cuyo único propósito es consolidar la imagen del líder, legitimar su poder y mantenerlo; pero, ¿cómo opera esto...?

El arte de masas, incluso cuando se presenta en la forma más banal e intrascendente, o cuando rosa los problemas humanos más profundos, tan solo para quedarse en su epidermis; este pseudoarte cumple con una función ideológica bien definida: mantener al hombre-masa en su condición de tal, hacer que se sienta en esa masividad como en su propio elemento, y en consecuencia cerrar las ventanas que pudieran permitirle vislumbrar un mundo verdaderamente humano y, con ello, la posibilidad de cobrar conciencia de su enajenación, así como de las vías para cobrarlo (Vásquez, 2005: 252).

Pero también somos testigos de grandes, necesarias y urgentes construcciones y mega obras que el país o la “patria” requieren para su desarrollo y progreso, como los puentes más grandes del Ecuador, las múltiples hidroeléctricas, la gran refinería del Pacífico, la reconstrucción vial, entre otras. No es extraño que las mega construcciones sean el reflejo de la sociedad que se quiere construir, así se explican las mega construcciones de las que la humanidad ha sido capaz, en sus distintas civilizaciones como la Egipcia, Maya, Inca entre muchas otras. Todas estas civilizaciones a través de la arquitectura buscaron dar cuenta de sus concepciones del mundo. Pero en cualquier caso, permaneció la figura de quien las construye como un ser superior. Eso no ha cambiado desde la antigüedad hasta nuestros días, el endiosamiento de los constructores se convierte en la permanencia de su imagen, más que de su pensamiento.

Umberto Eco (2006: 315-317) interpreta así el lenguaje arquitectónico y el manejo del lenguaje de masas, muy aplicable a nuestro caso de estudio...

El razonamiento arquitectónico es persuasivo: parte de unas premisas, las reúne en argumentos conocidos y aceptados e induce al consentimiento de un tipo determinado (viviré así de modo más cómodo y confortable). El razonamiento arquitectónico se disfruta con desatención, de la misma manera que se disfruta el film y la televisión. El mensaje arquitectónico puede estar repleto de significados aberrantes, sin que

el destinatario advierta que se está perpetrando una traición. Por tanto oscila entre un máximo coercitivo (tienes que vivir así) y un máximo de irresponsabilidad (puedes utilizar esta forma como quieras). En la arquitectura los estímulos, son a la vez ideologías. La arquitectura connota una ideología del vivir. Cuando quiere hacernos vivir de una manera nueva, nos informa de algo nuevo.

Al respecto, Benjamin en su libro *La obra de Arte en la época de la reproductividad técnica*, amplía esta visión.

La distracción y el recogimiento se contraponen de una manera tal que puede formularse así: quien se recoge ante una obra de arte se desprofundiza... y a la inversa, la masa distraída hace penetrar en su propia raíz a la obra de arte. En los edificios eso sucede de una manera más evidente. La arquitectura siempre ha dado el prototipo de una obra de arte cuya recepción se produce de una manera distraída por parte de la comunidad.

Frente a toda esta ideología del Poder, se requiere emprender con urgencia tareas de generación de conciencia, a fin de detener el efecto de la anestesia. Y para ello la estética y el arte juegan un papel clave para develar al paraíso diseñado por la propuesta de “revolución ciudadana”, como lo que es la negación de la utopía, en tanto el sujeto deja de ser protagonista de su propio destino. No queremos que alguien haga la revolución por nosotros, queremos hacerla. Esa debe ser nuestra respuesta. Al respecto el mensaje anarquista es claro: “el poder siempre está dispuesto a reducir todo a un formato único, mientras que las fuerzas culturales de la sociedad están en estado de rebelión constante contra la coerción de las instituciones del Poder político; consciente o inconscientemente tratan de romper las formas rígidas que se oponen a su desarrollo natural” (Reszler, 2005: 18); esto como para no perder la esperanza, la Utopía y tener claro que la revolución está por venir.

Aquello que se construye ahora, bajo el nombre de revolución, siempre tendrá la carga de aquello que queremos cambiar, seguirá siendo, aunque en apariencia ya no lo es; pues el tren sigue en marcha, no se ha detenido el capitalismo y esa idea de progreso único. El Estado

planteado desde Rafael Correa tiene forma de un tren imparable, que no sólo absorbe a la izquierda que ha pasado por el filtro de su estética, es decir, una izquierda que se sometió. Absorbe bajo los mismos parámetros a ecologistas, intelectuales, artistas, etc., para tenerlos de su parte; además, niega, invisibiliza, proscribire a quienes en nombre del cambio se rehúsan a someterse a ese tren.

Este Estado que se construye tiene un sentido de verdad; para el ciudadano “común” lo que dice el presidente es la verdad, aunque el estilo fuera cuestionable. En eso está la diferencia con los otros gobiernos y Estados: crea una estética, una imagen de lo bello (creyéndosela); de cómo debe ser el buen vivir (imponiendo solo una visión del mundo); de cómo debe ser el buen político y la política (mostrándose como ejemplo); el buen ecologista y la lucha por la vida; el indígena (sin serlo) y la lucha étnica (sin entenderla); la revolución (sin creer en ella) y el revolucionario (sin nunca haberlo sido). En definitiva, la estética nutre de conceptos potenciadores a un Estado que se construye en odres viejos (como dice el evangelio) y con esto lo potencia, le mantiene vital y con una dinámica de crecimiento propia, aparentemente imparable.

No solamente no podemos ver hacia donde nos dirigimos, sino que nuestro actuar es torpe, en cualquier momento podemos caer. El no poder ver a donde vamos, implica también no controlar nuestros cuerpos. Lo que llamamos progreso es uno de los factores que impide controlar nuestros pasos, nuestro cuerpo entendido no solo como cuerpo individual, sino también como el colectivo, es decir la sociedad. Es el progreso técnico el que nos “ayuda” a avanzar sin saber a dónde y sin poder controlar los pasos (Gandler, 2005: 71).

Esto hace que este proceso (conocido como revolución ciudadana) tenga fuerza propia, no porque se hagan cambios radicales en términos económicos, o políticos, sino porque tiene discursos poderosos y voluntad política para confrontar. Así, las viejas estructuras se nutren de nuevos ropajes, los discursos y la razón de los mismos son radicalmente superiores a los anteriores, lo cual les da un sentido de verdad. Con esto se confirman dos cosas: la primera, la vigencia del discurso de izquierda como convocante para cambios; la segunda, la derrota parcial

de un discurso conservador fincado en las voces de la oligarquía. Fue necesario derrotar a este discurso, para que el tren pueda continuar su curso imparable; la torpeza y ambición de la oligarquía detenía el tren. Era necesario pasar por sobre la derecha que no quería ni siquiera hacer ajustes mínimos en las condiciones sociales, para que el tren se consolide. No hubo que derrotar a la izquierda para ello. Ahora lo que queda claro es que fue necesario absorber a la izquierda para que, en su nombre, el tren se abra paso, para que tenga legitimidad, para que convoque. En y a nombre de la izquierda, la derecha conduce el tren del progreso de la revolución ciudadana.

### **El discurso que construye sentido en Rafael Correa: Un breve análisis**

Para analizar lo que pasa con la revolución ciudadana, siguiendo la lógica de Benjamin, podemos decir que hacer historia no es reconstruir los hechos del pasado sino recuperarlos tal cual son en este instante. La historia no es lo que ya fue, es lo que se recupera para ver ese estado de emergencia o de excepción. A lo largo de la historia todo aquello que aparece como normalidad, democracia, estabilidad, no es otra cosa que un estado de excepción permanente y –como tal– la sociedad busca mantenerlo usando todos los instrumentos y aparatos posibles. Excepción porque rompe con el sentido de permanente crisis, con la permanente incertidumbre en la que nos había sumido esta idea de progreso, esa búsqueda de acumulación.

Siguiendo esta reflexión, la estabilidad social, la democracia y los cambios planteados por la revolución ciudadana serían entonces ese Estado de excepción, más aún si se asume por un gran porcentaje de la población que esta es la revolución esperada. Esto es lo que se llama “*iluminación dialéctica*” (Benjamin, 2007: 265), que es un estallido, es un relámpago que nos ilumina maravillosamente, pero nos impide ver: ilumina pero sobreexpone, esa es la estabilidad que puede ser momentánea, no sabemos cuánto dure (como el *flash* de las cámaras) y por eso es una excepción. Benjamin es un decidido anti progresista, cree que el



progreso o un discurso totalizante es la luz que nos ilumina, *pero nos impide ver y sobre todo transformar* (Buck-Morss, 2005: 82), parar el tren y darle vuelta, pues –en ambos casos– el progreso y el discurso se construyen sobre el principio del atropello (como el tren que avanza imparabile), que es el principio de los vencedores que solo reclaman victoria.

Rafael Correa el líder de la llamada revolución ciudadana, es una persona ilustrada, conocedor y capaz. Con una personalidad proactiva asume un discurso desde el deber ser de la sociedad y el país en su conjunto, desde donde, y basado en la historia cercana de expoliación, plantea los grandes temas nacionales y los discute a la luz de respuestas al país. A la vez que plantea los grandes temas y orientaciones de su gobierno ataca a los adversarios, que apenas atinan a reaccionar. Además sostiene sus confrontaciones volviéndolas en ocasiones algo personal y por ello mismo no libres de pasión. El país en Correa tiene un orientador y no sólo un administrador como lo eran los anteriores presidentes.

La capacidad del discurso del presidente se compone no solamente de niveles pedagógicos de clara comprensión para el ciudadano común, sino sobre todo de un ataque informado hacia los sectores de Poder, el cual es presenciado por la población que lo recibe ávidamente, porque es algo que no se había visto en los últimos años –que un presidente ataque a los poderosos, aunque sea en discurso–. Paradójicamente, este discurso presidencial ha llevado a una gran inmovilización de los sectores sociales y de la población en general, que reconocen en el ciudadano presidente un liderazgo que toda la izquierda junta no logró conseguir en los últimos 30 años y que la población buscaba desde hace algún tiempo.

El discurso de Correa es aglutinante, va desde el pragmatismo hacia la teorización y viceversa, pasando por propuestas académicas y acciones políticas radicales. Este discurso pone énfasis en los temas que la izquierda ha peleado en las últimas décadas y los hace suyos, así: recoge las demandas de las poblaciones vulnerables, critica los TLCs y otras formas de dominación bajo el disfraz de integración. Este discurso también asume las reivindicaciones de género como tuyas, a ratos

se posiciona no solo desde el discurso del deber ser, sino desde el ser frente a la economía. Éstos, entre otros, son los contenidos del discurso del presidente que resultan convocantes y seductores a la población. Con ello logra lo que la izquierda no ha podido hacer, liderar el clamor popular sin dogmas –con hechos– pero con poca ideología, que es algo que la mayoría de la izquierda perdió en el camino y que a la revolución ciudadana le falta. Logra también algo que la derecha no había logrado en estos últimos 30 años: frenar el ímpetu y crecimiento de un sector social organizado (indígena campesino), protagonista de importantes golpes al modelo neoliberal.

Sin embargo de esta capacidad que tiene el presidente, no es un gobierno que gobierne con el pueblo, como lo hacen los vecinos de Bolivia o Venezuela, donde el gobierno auspicia grandes movilizaciones sociales para apoyar las políticas, cambios y propuestas gubernamentales. Correa es más bien un presidente que gobierna con las masas desde la tarima y no con las masas en las calles. Producto de esto ha sido el 65% obtenido en las urnas para el referéndum. Ese 65% no está en las calles haciendo efectiva la “revolución ciudadana” sino expectante mirando hasta dónde puede llegar el nuevo gobierno. También es un gobierno de las urnas, y no de “plazas y las calles”.

Es un gobierno por tanto con un discurso que convoca pero que no moviliza. No porque no lo pueda hacer, sino porque conoce que el pueblo ecuatoriano está compuesto por una población con tradición de lucha y movilización que, de movilizarse, podría ir a cambios verdaderamente revolucionarios, que incomodan al presidente. Podría ir a una radicalización de las propuestas sociales y políticas, que asusta a los círculos que rodean al primer mandatario. No es un régimen, por tanto, que construye Poder Popular, que implica un permanente proceso de apropiación por parte de la población de niveles de auto gobierno, donde se profundiza la democracia y el mandar obedeciendo. El Poder Popular, por tanto, garantiza que los cambios y transformaciones sean permanentes y vayan hasta donde los pueblos, no los gobiernos, quieran ir.

Otro aspecto a reconocer en el gobierno de Correa es que ha puesto a funcionar (al menos en apariencia) el viejo estado, que por los golpes del neoliberalismo terminó postrado ante el capital. El estado postrado asemejaba a un carro viejo, despintado, casi chatarra. Ahora ese carro se mueve y “funciona”. Esto tiene dos problemas el primero, que se mueve basado en la misma estructura, el segundo que es el caballo de batalla de la revolución verde limón es pretender que el funcionamiento del carro sea la revolución. El carro (Estado) se mueve en la misma dirección desde su origen, hacia el progreso, que funcione no tiene nada de revolucionario. Lo revolucionario sería que cambie de dirección, que funcione para ir a otro lado.

## Bibliografía

- Adorno, Theodor  
2003 *Consignas*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu.
- Alegría, Juan  
2007 La ductilidad de la estética marxista: El Diálogo Benjamin-Lukács.
- Amengual, Gabriel  
2008 “Pérdida de la experiencia y ruptura de la tradición: la experiencia en el pensamiento de Walter Benjamin”, en Gabriel Amengual (Ed.). *Ruptura de la tradición: estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*. Madrid: Trotta, pp. 29-60.
- Benjamin, Walter  
2007 *El concepto de crítica del arte en el Romanticismo alemán*. Obras: libro I volumen I. Barcelona: Abada editores.  
\_\_\_\_\_. 2007 *Hacia la crítica de la violencia*. Obras: libro II volumen I. Barcelona: Abada editores.  
\_\_\_\_\_. 2009 *Estética y Política*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Buck-Morss, Susan  
2001 *Dialéctica de la Mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Barcelona: LAIE Editores.  
\_\_\_\_\_. 2005. *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Madrid: Interzona Editora.
- De Sousa Santos, Boaventura  
2004 *Reinventar la democracia; reinventar el Estado*. Quito: Editorial Abya Yala.

Díaz, Esther

2007 *La Posciencia. El conocimiento científico en las postrimerías de la modernidad*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Echeverría, Bolívar

2001 *Las Ilusiones de la modernidad*. México: UNAM.

\_\_\_\_\_. 2006 *Vuelta de Siglo*. México: Editorial Era.

\_\_\_\_\_. 2010 Tesis sobre la Historia y otros fragmentos de Walter Benjamin. Bogotá: Editorial Desde Abajo.

Eco, Umberto

2005 *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*. Barcelona: Editorial Lumen.

Engels, Friedrich. [1880]

2005 *Del Socialismo Utópico al Socialismo Científico*. Madrid: Editorial Mestas.

Gandler, Stefan

2003 “¿Por qué el Ángel de la historia mira hacia atrás? Acerca de la tesis sobre el concepto de historia de Walter Benjamin”, en *UPL Utopía y Praxis Latinoamericana*, Vol. 8, Núm. 20, Enero. Maracaibo: Centro de Estudios Miguel Enríquez.

Hegel, Friederich

2005 *Lecciones sobre la Estética. Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Alianza Editorial.

\_\_\_\_\_. 1993. *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.

Leopez, Jorge

2005 “Arte y redención”, en Bolívar Echeverría (Comp.). *La mirada del Ángel. En torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin*. México: Editorial Era.

Marx, Carlos

2002 *El Capital: Crítica de la Economía Política. Antología*. Madrid: Alianza Editorial.

Reszler, André

2005 *La estética anarquista*. Buenos Aires: Editorial Araucaria.

Rosaldo, Renato.

2000 *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Quito: Abya Yala.

Royo, Simón

2007 *La Filosofía del Arte en Karl Marx*.

Sánchez, Adolfo

2001 *A tiempo y destiempo*. México: Editorial siglo XXI.

\_\_\_\_\_. 2005. *Las Ideas Estéticas de Marx*. México: Editorial siglo XXI.

Witte, Bernd

2002 *Walter Benjamin: una biografía*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Zamora, José

2008 “Dialéctica Mesiánica: tiempo e interpretación en Walter Benjamin”, en *Ruptura de la tradición, estudios sobre Walter Benjamin y Martín Heidegger*. Madrid: Editorial Trotta.

# Cuerpo develado como sujeto cognoscente en el arte

---

Yolanda Flores  
Ecuador

Sobre ¿qué es este cuerpo?, estoy plenamente de acuerdo con Foucault en que este cuerpo viene de una historia de “cuerpos vigilados y castigados” y de lo que él llama “cuerpos dóciles”, un cuerpo sin mirada propia, que solo sabe que existe cuando está frente a los otros. Un cuerpo que aprendió a pasar desapercibido, a no llamar la atención. Un cuerpo que expresa una historia de maternidad que socialmente es estigmatizado. Un cuerpo que no se reconoce en el reflejo del espejo porque no se encuentra en la mirada consigo. Un cuerpo que además debe “cuidar”, que viste, que come, que contamina o que quiere no le contaminen, y que quiere saber qué dicen los demás de él.

## **Pero no todo cuerpo viene de allí**

“La antropología del cuerpo ha conseguido poner en escena el cuerpo como una construcción social específica para cada cultura, esta construcción diversa y desigual de los cuerpos se hace sobre un sustrato común: el cuerpo, en tanto materialidad, en tanto encarnación del sujeto, es el sustrato compartido de la experiencia humana” (Citro, 2006).

Bourdieu sostiene que el cuerpo humano es un producto social (mucho más que natural), modelado (o construido) en relaciones so-

ciales que lo condicionan y le dan forma. A través del cuerpo hablan (y como tal pueden ser “leídas”) las condiciones de trabajo, los hábitos de consumo, la clase social, el habitus, la cultura. El cuerpo es pues, como un texto donde se inscriben las relaciones sociales de producción y dominación: tendría entonces un carácter históricamente determinado.

Así el arte viene a ser una forma de construir al sujeto, y utiliza al cuerpo como herramienta con todo lo que él puede aportar: miradas, olores, sonidos, sentidos, o sin sentidos, no miradas, no olores, no sonidos, etc. El aprender haciendo requiere que el sujeto esté presente. En el teatro se requiere además subjetivar al otro que será su personaje, y solo podrá hacerlo cuando sepa a dónde regresar después de representarlo.

Merleau-Ponty plantea la diferencia entre el mundo del artista y quien no está en el arte: “Mientras que el hombre corriente toma los objetos como medios para determinados fines, el artista investiga su esencia. Ambos intereses guardan relación porque emergen de nuestro ser-en-el mundo” (López, 1998: 146).

Es decir que la diferencia la hace la forma.

Este filósofo, además, nos plantea que “el mundo del arte y el universo perceptivo están de tal modo enlazados que hasta el cuerpo humano puede entenderse como simbolismo natural que anuncia siempre su continuación como obra de arte desveladora del ser, porque no es un objeto físico, sino un sujeto-objeto, un sintiente-sentido, una expresión”(López, 1998: 146).

Aquel sujeto resultante y proceso de su propia actividad teórico-práctica que requiere constancia y disciplina va a permitir acercarnos a entender cómo el arte permite la construcción del sujeto cognoscente desde un cuerpo.

La antropología así lo explica: existe una condición moderna de acercarse al cuerpo, quien se ha convertido según Le Breton en un: “lugar geométrico de la reconquista de uno mismo, territorio a explorar indefinidamente al acecho de las incontables sensaciones que oculta, lugar

del enfrentamiento buscado con el entorno....”(Le Breton: 150). Lugar que nos permite construir nuestra mismidad.

Intento mostrar esta construcción explorando el contexto que rodea a quienes deciden hacer arte y pretendo llevarlo a cabo en un acercamiento al grupo de mimo que realiza sus actividades en la ciudad de Quito. Parto del significado del cuerpo como un ente material que cobra importancia exclusivamente en sus manifestaciones físicas, su expresión en el espacio y en el tiempo como definitorios de identidad y parto de cómo el contacto físico a través de los sentidos permite este conocerse a sí mismo al momento de conocer al otro, para lo cual es importante abordar la ritualidad de sentir al otro sin dejar de estar en uno mismo.

Así, en el trabajo corporal, vamos a encontrar instrucciones como:

- “Estamos en nuestros pies que son el soporte de nuestra estructura”.
- “Cerramos los ojos y estamos en la obscuridad de nuestro propio cuerpo”.
- “Volver a nuestro espacio, sobre nuestro cuerpo y con movimientos muy lentos... abrir los ojos y desperezar nuestros cuerpos buscando el bostezo”.
- “Caminar y paulatinamente recuperar nuestra forma habitual de hacerlo...”.

## Experiencia práctica

No tenemos telones, entonces cerramos los ojos.

Y todo sigue existiendo. Cerrados los ojos me miro en la oscuridad y me veo por dentro, puedo viajar a mis pies, a pesar de mi calzado puedo mover mis dedos y si estoy adherido al piso. A partir de los pies se construye mi cuerpo, ellos forman un pedestal del que son parte mis rodillas, sobre las cuales encajan mis caderas, subo a mis costillas, mis hombros mi cuello y cabeza (los muevo un poquito para sentirlos).



Siento todo mi cuerpo construido. Con esta nueva construcción que he descubierto... que en mi cuerpo es perfecta voy a abrir los ojos para mirar al otro, en él no siempre va a encajar las rodillas o las caderas... descubramos al otro en su construcción pero sin olvidar la construcción de nuestro propio cuerpo.

Representación en mimo de diferentes personajes urbanos en la aventura diaria.

## Conclusiones

- Intentar explicar el arte teóricamente me lleva a lo que en memorias chilenas se cita: “Estos son los peligros a los que nos sometemos cuando intentamos describir con palabras hechos y categorías artísticas que son dinámicas por naturaleza. Querer definir o rotular no es otra cosa que encapsular, petrificar a la creación artística que no pide ni necesita límites” (Hernando 4).
- Después de mi acercamiento al arte corporal puedo concluir a través de mi experiencia personal y la investigación con otros compañeros que es más fácil que un cuerpo aprenda que la mente lo haga y lo que el cuerpo aprende nunca se le olvida.
- Tengo la certeza de que el arte se lo puede aprender, solo hace falta estar abiertos a hacerlo.
- Llegar al conocimiento no es atributo exclusivo de la ciencia. Los seres humanos seguimos buscando, cuando lo importante es el cómo hacerlo. Si abrimos la mirada, como el arte nos enseña, literalmente, podríamos mirar la respuesta.
- Al intentar realizar el diálogo entre la experiencia y la teoría pueden haber muchas fuentes teóricas, ninguna lo explica totalmente pero se van abriendo puertas y lo interesante resulta ir las tejiendo, en nuestro caso concreto de las percepciones por ejemplo podemos remitirnos a lo que plantea Dewulf con su artículo respecto a las percepciones ambientales de los campesinos en Jima, cuando plantea: ¿es la agricultura un arte o si con la forma cómo ellos la hacen la transforman en arte?

- El tema de las percepciones también podría llevarnos a la pregunta de qué pasa con el mundo de las percepciones en el mundo virtual? Si cada vez es menos importante estar en contacto físico con los otros los cuerpos, ellos serán postergados y ante eso ya se habla de la necesidad de desarrollo de nuevas percepciones lógicas, la pregunta sería ¿qué pasa con las que ya tenemos y no nos hemos dado tiempo para conocerlas? ¿podría ser, por ejemplo, que el sentido de la vista vaya haciéndose menos perceptivo de pasar tanto tiempo frente a una pantalla digital? ¿o de que la comodidad atrofie ciertas partes del cuerpo? o, ¿con figuras que representan la sonrisa podríamos olvidar sonreír al igual que hemos dejado de bostezar siendo tan bueno para el cuerpo hacerlo?

## Bibliografía

Bourdieu, Pierre

- 1986 “Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo”, en *Materiales de Sociología Crítica*. Madrid: Ed. La Piqueta.

Citro, Silvia

- 2004 “La construcción de una antropología del cuerpo: propuestas para un abordaje dialéctico”. Ponencia presentada en el VII CAAS. Córdoba: Villa Giardino.

Gelené Nail, Varias

- 2010 Entramados convergentes: Cuerpo, experiencia, reflexividad e investigación. (Ponencia presentada en las V Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata) <http://grupodeestudio-sobrecuerpo.blogspot.com/2010/10/reflexiones-desde-el-cuerpo-hacia-el.html>publicar

Gomez, Daniel

- 2008 *Cuerpo legítimo y cuerpo alienado de Pierre Bourdieu*. s.d.

Grotowsky, Jerzy

- 2010 Teatro y Artes Escénicas. <http://culturatransversal.wordpress.com/2009/07/25/jerzy-grotowsky-el-teatro-como-vehiculo-de-busqueda-espiritual/10/10/2010>

Guber, Rosana

2008 *El Salvaje Metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Editorial Paidós SAICE.

Le Breton, David

1995 *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión SAIC.

1998 *Las pasiones ordinarias*. Paris: Ediciones Nueva Visión SAIC.

López Sanz, Ma.Carmen

1998 *Merleau-Ponty o el arte de la visibilidad*. Agora. Papeles de Filosofía.

Vallejo, Patricio

2003 *Teatro y la vida cotidiana*. Quito: Abya-Yala. [http://www.memoria-chilena.cl/artes\\_visuales/index.asp](http://www.memoria-chilena.cl/artes_visuales/index.asp)

# Prácticas performáticas chilenas. Ejercicios de evidencias y reivindicaciones de la memoria corporal en jóvenes artistas contemporáneos

---

Paula Miranda Vera  
Chile

## Introducción

La presente ponencia tiene como objetivo revisar trabajos performáticos de dos grupos de artistas chilenos; por un lado, el trabajo del Colectivo los Gemidos y, por otro, el trabajo en dúo de Aníbal Sandoval y Gustavo Solar.

Ambos trabajos tienen como característica performativa aspectos relacionados con la ritualidad, como “actos vitales de transferencia, transmitiendo saber social, memoria, y sentido de identidad a través de acciones reiteradas, o lo que Richard Schechner ha dado en llamar “twice behaved-behavior” (comportamiento dos veces actuado)”, a través del cual el cuerpo de los artistas presenta, en el caso de los gemidos. Y vivencia, en el caso del dúo, una resistencia o rebelión frente a prácticas de dominación civilizatoria. El desarrollo de la exposición será organizado en primera instancia por una introducción al tema-contexto, y en segunda, la exhibición se hará en base a dos obras significativas de cada grupo de artistas.

## ¿Qué entendemos por performance?

La performance, desde lo disciplinar, podemos situarla en distintos momentos o variantes dentro de su mismo desarrollo.

Por un lado, el happening que surge en Estados Unidos y Europa, entre los cincuenta y sesenta, funciona como negación del arte y se desarrolla desde la acción, donde esta no intenta ennoblecer estéticamente la realidad, sino ampliar éste carácter a otros contextos. Funciona entregando un estímulo, intensificando la atención en determinado elemento y con esto se invita al espectador a cambiar su experiencia perceptiva. Se constituye de forma abierta por lo que no hay un final ni un comienzo establecido previamente. En Europa nace una corriente que pretende reivindicar el derecho a poseer una vida síquica, entre uno de los manifiestos se declara: “el artista permanece detenido ante una visión horrible: el porvenir de un mundo donde la vida síquica habrá sido pura y simplemente liquidada”. Esta reivindicación se ejecuta desde la acción artística por medio de la crítica a patrones sociales de comportamiento como la industria cultural sustentada por los medios de comunicación que someten a la sociedad.

Otra forma de quehacer artístico es el body Art que entiende el cuerpo humano como perteneciente a una cultura y una época. Podemos pensarlo como la experiencia corporal en el arte de comportamiento. Dentro del mismo distinguimos dos formas, a muy grandes rasgos, de comprender el cuerpo; por una parte, el cuerpo puede ser presentado como un signo, donde importa más la autoexpresión del propio artista que el carácter informativo que este “signo” pueda presentar al espectador y, por otro, el cuerpo netamente como trasmisor de información al espectador.

## Performance en Latinoamérica-Chile

La performance, aparece en un espacio dentro del imaginario *under* de la escena nacional y viene, tal como lo hace la performance a nivel

latinoamericano, influenciado por tendencias internacionales como el Happening y el Body Art, un vocabulario simbólico con raíces precolombinas, coloniales y católicas. Reivindicativas desde lo ritual, desde la memoria corporal y social de nuestro pueblo. Como bien escribe Coco Fusco “los modelos performáticos de las vanguardias internacionales se han mezclado con practicas locales en el contexto latino para enfrentarse a las tendencias antidemocráticas y centralistas del poder. Hoy en día este proyecto incluye la desmitificación de la retórica pseudo liberadora de las nuevas tecnologías y de la globalización”.

“Antecedentes nacionales significativos encontramos en nuestra historia en grupos de acción artística, como la avanzada chilena que luego del golpe de estado reclama espacios públicos y muestra el sentir popular con su propio cuerpo”, en palabras de Nelly Richard, o el colectivo de acciones de arte, CADA, que se apropia simbólicamente de espacios públicos, desde el trabajo interdisciplinario. “Todos los trabajos tienen en común la puesta en crisis de la representación pictórica de la corporalidad mediante operaciones ostentatorias de fotografía y video, así como performance e intervenciones del paisaje para el registro foto y video”, escribe Justo Pastor Mellado.

Sin embargo, y a mi parecer, el punto de referencia más significativo para el hacer contemporáneo chileno se traduce en el nombre de “las yeguas del Apocalipsis”: dos jóvenes estudiantes, Francisco Casas y Pedro Lemebel, “consabidas partisanas son al hacer suyos los múltiples devenires minoritarios de aquellos tiempos a pleno ejercicio preformativo en denuncia del sistemático exterminio de cuerpos disidentes por parte de la dictadura militar chilena y la segregación y ocultamiento de los signos homosexuales por parte de la sociedad cultural” escribe Francisco Casas para referirse a su trabajo.

Por el año 87 comienzan a realizar por la ciudad citas a la contingencia de la época, pero con un matiz: las citas se recrean desde el imaginario gay.

Recurrente era por la época no saber cuándo ni dónde se presentaría el colectivo a intervenir espacios, ceremonias o tertulias, tal era el misterio que generaban que llegaron a convertirse en un mito por ese entonces. El 12 de octubre de 1989, en la sede de la comisión de derechos humanos, las yeguas convocan a presenciar una performance, “La conquista de America”. En el suelo del lugar de la acción se trazó un mapa que contenía el centro y sur de America. Este mapa contenía restos de vidrios y botellas de coca cola, sobre los cuales ambos participantes a torso descubierto, pantalones negros, y personal estereo pegado en el pecho que reproduce música, alzan sus pañuelos blancos y bailan un conmovedor pie de cueca, el baile nacional chileno, descalzos, sobre puntos específicos del mapa donde se han violado los derechos humanos y se ha manifestado violencia homofóbica durante dictaduras militares. El público solo escuchaba el zapateo que iba pintando a Latinoamérica con sangre.

Por comienzos de los noventa, en la galería Bucci el colectivo presenta “Las dos Fridas”, este cuadro plástico muy bien elaborado y con diversas lecturas, pretende mostrar a dos amigas, dos lesbianas, dos homosexuales, según palabras del propio Lemebel. La obra consiste en un registro fotográfico que se presenta proyectado desde la calle al interior de la galería, donde la imagen difusa por la proyección penetra el cuerpo de Pedro y Francisco que se encuentran personificados como el cuadro homónimo de Frida Kahlo, pintados con sangre y óleo, La mirada reivindicativa de las acciones de este colectivo en particular, que trabaja desde la marginalidad donde los sitúa la sociedad chilena de los ochenta y noventa, nos hacen pensar que se puede generar un espacio, o más bien encontrar uno, donde el arte pueda funcionar como fisura a la moral colectiva.

### **¿Por qué el arte de performance puede funcionar como fisura?**

El territorio artístico nacional legitima instituciones donde se valida tanto a los artistas como a ese quehacer artístico. Esta situación es mediada por un discurso generador de identidad. Como señala García

Canclini, esta identidad debe armarse de una escena que la valide como tal y la forma de hacerlo es por medio de fiestas y rituales cotidianos que tienen como propósito aprobar el patrimonio. Si entendemos que el patrimonio vendría siendo el que preserva la identidad, ¿Dónde tendrían cabida otro tipo de identidades? No lo tendrían pues la identidad mediada por el estado se condensa solo en las instituciones que éste valida. De este mismo modo comprender el rito como un comportamiento social repetitivo o estereotipado, en contexto museo o galería, serviría solo como un acto de legitimación de determinada tradición, así como también la performatividad (lo realizativo) según Butler se convierte en reiteración de actos socialmente determinados.

No obstante Peggy Pelhan ve un potencial desestabilizador del performance, y este reside en el carácter corporal del mismo. En la ejecución viva y presente de la acción performativa, debido a que puede suscitar nuevos significados gracias a la exploración de los límites de la vivencia corporal.

Presentada estas dos visiones me parece pertinente aclarar que esta vez la mirada se hace desde el arte y que en la disciplina de la performance, entendiendo a esta como un medio que entrecruza cualquier actividad humana, ya sean ritos, rituales (articulan lo profano y lo sagrado), actos masivos, espectáculos, el deporte, entre otros. Se han generado corrientes que se vinculan por una parte más con la teatralidad, y por otra con el potencial vivencial que puede generar la articulación y ejecución de algún rito. De este modo también podemos distinguir temáticas comunes que vinculan la obra de los dos grupos que he elegido y de las realizaciones de performance en un nivel global, tales temas son lo poscolonial, lo *queer*, y actos de resistencia en la vida cotidiana.

A la pérdida de la relación natural de la cultura con los territorios geográficos y sociales podemos entenderla como desterritorialización y es precisamente desde este lugar donde combate el artista de performance con la escena artística dominante, con el cuerpo como arma por medio de la acción, que sería actuar en el sentido de intervenir determinado contexto.



En palabras de Nicholas Mirzoeff: “una vez considerada la clara frontera entre la experiencia subjetiva interna y la realidad objetiva externa, el cuerpo aparece como un fluido y un híbrido de una zona fronteriza entre ambas, tan sujeto a cambios como cualquier otro artefacto cultural” y es esta relación la que otorga al artista la capacidad de hacer que el cuerpo funcione como huella indicial de lo real, en un determinado contexto, el de las artes, y el potencial crítico del uso instrumental del cuerpo en la disciplina de la performance.

## **Aníbal Sandoval y Gustavo Solar**

### **La carroza**

- Nace desde la nostalgia por el rito y la transformación “somos jóvenes y a nuestro alrededor no ocurre nada mágico”.
- surge de las ganas de buscar en la propia memoria.
- Trabajo en dúo muy mimético y espiritual, lleno de simbología.
- Trabajo con la noción de dualidad.
- Mostrar la posibilidad de un cuerpo así, dentro de un contexto, es vivenciar la posibilidad: no es panfletario.
- Se crea un altar y se rompe el ritmo del espacio.
- Indumentario ritual.
- Chamán: se apunta a lo fálico y lo andrógino del jefe de la ceremonia, se le aleja para ser solo en este tiempo.
- Perforación apunta al cielo. Simbolismo de reencontrarse desde el mismo cosmos como hermanos y desde el centro “lo que está arriba y lo que está abajo”.

### **Sin título**

- Se gesta desde las ganas de trabajar juntos y explotar el imaginario.
- Se hace en un teatro y esto rompe por su carácter espontáneo y sin libreto. Es romper estructuras, ser subversivo desde el contexto.

- Se cuestiona la escuela como un lugar que coarta dimensiones investigativas del cuerpo.
- El cuerpo se tensiona como domesticación o resistencia a el contexto.
- El trabajo solo fluye desde la creación, el final es sorpresa y eso nace en depositar la confianza en otro.

## **Colectivo Los Gemidos**

### **Colonización del cuerpo: patria grande**

- Nace de las ganas de hablar sobre lo que nos quitaron y añoramos como sociedad.
- La biografía (el teatro madre costurera) y una nostalgia que no nos pertenece, genera la obra.
- Narración lineal del cuestionamiento identitario, partiendo del ropaje se cambian de identidad en escena.
- Se nos entrega identidad pero la negamos.
- Poner en tensión en cuanto a una incorporación del cuerpo.

### **Danza de la memoria**

- Más acción que performance. Tiene narración, espacios delimitados, hitos.
- Todo responde a una búsqueda de códigos e iconografías latinoamericanas.
- Nace por la necesidad de apropiarse de un rito (como esquema).
- los espectadores se incluyen en la obra desde el material (la lana).
- Espectáculo público, pero el espacio determina. “El espacio está en los cuerpos, y lo que forman con los objetos”
- No se contempla el contexto, pero este sí significa.
- Cuerpo habitante de un contexto.

- Cuerpo sin carga simbólica, se encubre identidad y se transforma.
- “Danza de una memoria que no nos pertenece”.
- Utilización de estética neobarroca, por eso se representa jugando desde ahí.
- Hay dirección actoral, se da espacio a la improvisación.

## Conclusión

- Función terapéutica en el performer.
- Uso instrumental del cuerpo.
- Lo social, desde el verse reflejado en un otro.

## Bibliografía

Fermín, Févre

1994 *Modernidad y Posmodernidad en el Arte*. Editorial Fundación de Arte Ana Torre.

Hal, Foster

2001 *El retorno a lo real: la vanguardia a fines del siglo*. Ediciones Akal.

Néstor García, Canclini

2005 *Culturas Híbridas*. Editorial Paidós.

Nicholas, Mirzoeff

2003 *Una Introducción a la cultura visual*. Editorial Paidós.

Paul, Ardenne

2002 *Un Arte Contextual. Creación artística en medio urbano, en situación, de intervención, de participación*. CENDEA.

Simón Marchán, Fiz

1986 *Del Arte Objetual al Arte de Concepto*. Ediciones Akal.

# **PATRIMONIO**

Jeff R. Contreras Soto, Máximo G. Arteaga Mendoza,  
Dante Pareja y Eloy Alfaro Reyes



# Una aproximación a la arqueología por contrato en el Perú

---

Jeff R. Contreras Soto  
Máximo G. Arteaga Mendoza  
Perú

En las últimas dos décadas se ha venido desarrollando la arqueología por contrato<sup>1</sup>, en un contexto denominado crecimiento económico inserto en el sistema neoliberal que en los últimos años ha permitido inversiones privadas en sectores de Minería, Hidrocarburos, Energía, Comunicaciones y otros. La praxis Arqueológica no deja de ser ajena a la realidad nacional y es por ello que su vinculación a lo político es mayor de lo que se piensa (Tantaleán, 2006) Intentaremos resumir la historia de la Arqueología y su vinculación a la política y, sobre todo, cómo el discurso estuvo inserto a las agendas nacionales, desde los planteamientos de Henry Tantaleán.

Conocemos la Arqueología como ciencia con la presencia de Max Uhle, Uhle se encuentra históricamente dentro del periodo en que la Republica Aristocrática gobernaba el Perú, por esos años se funda el Museo Nacional de Historia donde Uhle es el encargado de la sección de arqueología y tribus salvajes (Rowe, 1998), vemos que ocurre un hecho que será una constante en la vinculación de la arqueología con los

---

1 Entendemos arqueología por contrato a proyectos vinculados de evaluación arqueológica con fines de conseguir CIRA (Certificado de Inexistencia de Restos Arqueológicos) en líneas generales.

discursos políticos y agendas nacionales a través de la historia del Perú, hasta nuestros días, Uhle es destituido de su cargo en el Museo y prácticamente expulsado del país. El contexto era que se vivía una política de nacionalismo<sup>2</sup> después de la guerra con Chile. Mas allá que como investigador hizo aportes desde el campo científico a la arqueología peruana.

Desde una mentalidad nacionalista (Reconstrucción Nacional) post guerra con Chile (1879-1884) era necesario construir una nación con personajes sobresalientes nacidos en suelo patrio, así pues, en consecuencia con ese objetivo de construcción nacional, nacería el padre de la Arqueología Peruana (Astuhamán, 2008). Así mismo y en épocas de Tello “El indigenismo” comenzó a tener un lugar como movimiento ideológico dentro de la historia nacional, incluso, los partidos políticos mas importantes comenzaron a incluir en sus programas dicho problema<sup>3</sup>, pero pronto se encontró con contradicciones económicas (Gramsi, 1971). Julio C. Tello por entonces representaba el discurso de que nuestro territorio representaba el crisol de una cultura nacional, la cultura chavín y las teorías alimentaron el discurso.

A mediados del siglo pasado se gestaba una arqueología con una nueva teoría explicativa acerca de las sociedades pasadas, la arqueología peruana mayoritaria se vincula a esta generación que surge con la presencia de arqueólogos extranjeros en el Perú, en su mayoría americanos (Schaedel y Shimada, 1982), como respuesta a esta presencia surge un contexto donde el discurso del nacionalismo peruano es admitido en la agenda nacional, L. G. Lumbreras<sup>4</sup>, el cual, refiere Tantaleán, comparte bases materiales semejantes a J. C. Tello.

Posteriormente, la arqueología peruana se desarrolla principalmente con las influencias de las escuelas americanas y europeas, sus métodos y sus técnicas se ponen en práctica, en el ámbito teórico se inicia un arduo debate desde distintos puntos de vista: La Arqueología

---

2 Sobre todo en las instituciones públicas.

3 Ver Gonzales Prada y José Carlos Mariátegui.

4 Véase Tantaleán, 2005 y 2006, donde aborda ampliamente el tema.

Social, La Arqueología Post procesual. Así se avanzó en las últimas décadas, con la presencia continua de una política neoliberal pero que tiene que tener contenido social<sup>5</sup>. La Agenda Nacional en la actualidad tiene como objetivo el discurso de peruanidad, en donde Ruth Shady se ajusta acertadamente al igual que sus antecesores, consciente o inconscientemente, de buena o mala voluntad, si vemos el panorama político actual apreciaremos que Shady formó parte del equipo técnico del candidato nacionalista, Ollanta Humala, todos estos personajes ilustres representaban y representan y así mismo alimentan el discurso de nacionalismo, peruanidad, originalidad.

A finales de la década de los noventa la política económica neoliberal comienza políticas populares con mayor fuerza donde proyectos de vivienda, saneamiento, y otros, serán los principales en desarrollarse. Este panorama presenta una significativa demanda de arqueólogos para los estudios respectivos<sup>6</sup>. Los inicios de esta nueva etapa de la arqueología en el Perú fueron seguramente como dice Palacios (comentarios personales) algo nuevo y que fue una etapa de adquirir conocimientos mediante experiencia y práctica, ya que en el plan curricular de las universidades no estaban encaminados a desarrollar este tipo de proyectos, esto creció al mismo nivel que la inversiones en el Perú, Sectores de Energía, Minería, Hidrocarburos, Comunicaciones, etc., crecieron al mismo tiempo el Ministerio de Cultura con su carácter de institución estatal que estaba supeditado a la agenda nacional, sobre todo con los proyectos de desarrollo<sup>7</sup>.

En esta visión observaremos una clara vinculación que existe entre la arqueología y la política, de otro lado los arqueólogos nos encontramos inmersos dentro de contextos que condicionan nuestras

---

5 Para prevenir conflictos sociales y devendrían en desestructurar en sistema.

6 Lucy Palacios menciona que fue un momento donde el campo laboral del arqueólogo creció, pero también advierte que era algo nuevo con que se enfrentaron (Comentarios personal).

7 Ver las normas vigentes, las cuales en su mayoría están desactualizadas y no protegen el patrimonio.



actividades sin ser conscientes muchas veces del papel y rol que desempeñamos con la sociedad y con el mundo científico (Childe, 1933; Lumbreras, 1974; Trigger, 1984, Hodder, 1994; Alcalde, 2007; Tantaleán, 2005; Aguirre, 2005; Astuhuamán, 2004). Ésta variabilidad arqueológica que se encuentra condicionada a factores políticos, económicos, sociales y globales se debe precisamente a la falta y carencia de escuelas teóricas que los investigadores tras su éxito en el campo arqueológico no han podido dejar legado que continúen sus trabajos (Trigger, 1995; Tantaleán, 2006).

Partiendo de la idea que la arqueología es una sola y que solo por cuestiones prácticas se las suele separar, por ello para revisar su historia y problemática interna, en este sentido abordaremos las arqueologías que se practican en la actualidad. El campo laboral de los Arqueólogos se encuentra en la investigación cuyo objetivo es entender a las sociedades prehispánicas<sup>8</sup>. No profundizaremos en discutir lo fundamental que es la investigación para la ciencia y más aun si está en continuo desarrollo, en el caso de la arqueología la investigación ha sido la que la ha consolidado como ciencia social. El segundo campo laboral es la de Gestión vinculada a la administración pública que mayoritariamente se concentra en el recién creado Ministerio de Cultura<sup>9</sup>, las municipalidades, museos e instituciones que tienen programas de patrimonio cultural<sup>10</sup>. Y por último la Arqueología por Contrato vinculada en nuestro país a proyectos de evaluación arqueológica<sup>11</sup> promovidas por el sector privado y público vinculado a proyectos de desarrollo, las evaluaciones arqueológicas son parte en su mayoría de Estudios de Impacto Ambiental; esta práctica esta hasta cierto punto cuestionada, en el ámbito académico, criticada desde la arqueología de investigación.

---

8 En los últimos años se practican arqueologías diversas como la colonia, industrial, subacuática, arqueo astronomía, etc. (Astuhuaman, Pino, Hampe, Cornejo).

9 Antes denominado Instituto Nacional de Cultura (INC).

10 La arqueología de gestión está en crecimiento, despegando hace unas décadas con la creación de instituciones vinculadas al patrimonio arqueológico

11 También está el reconocimiento y los rescates arqueológicos.

Hace dos décadas aproximadamente que la arqueología de contrato tuvo una presencia creciente en el campo laboral de los arqueólogos, por otra parte no tenemos evidencias significativas que nos permitan tener una visión precisa de lo que significa esta práctica, para analizar las posibilidades y limitaciones para con la arqueología; estas evidencias que se reclama, mediante críticas, son las de generar conocimiento científico que ayude a desarrollar la disciplina en aspectos teóricos y metodológicos (el aspecto científico de la arqueología y su implicancia con la sociedad) y además presentar sus datos mediante diferentes formas de difusión (papel, digital, audio, video)<sup>12</sup>, por otro lado es cierto que existen permanentes “denuncias” sobre las malas prácticas profesionales que han incrementado las críticas. Por otra parte en el ámbito del desarrollo profesional, la arqueología por contrato ha sabido especializarse y posee una gran experiencia administrativa y arqueológica que es necesario conocerla.

## La Arqueología de Investigación

En el siglo XIV con los anticuarios estuvo vinculados al manejo de los recursos culturales, luego fueron los viajeros quienes continuaron la secuencia de la historia arqueológica, posteriormente surge la arqueología científica propiamente dicha (hasta nuestros días) esta vinculada al desarrollo de la arqueología como ciencia, mediante las investigaciones y ese es uno de sus principales aportes, pero también, como ya tratamos en párrafos anteriores, la arqueología está vinculada a contextos sociopolíticos y muchas veces se utiliza esta ciencia a intereses malintencionados, y es precisamente que una de las carencias es que no existe escuelas teóricas en nuestro medio<sup>13</sup> que sean capaces de dar continuidad a principios propios de las mismas, y no caigan a coyunturas y eventualidades.

12 En la actualidad la tecnología permite difundir gratuitamente cualquier tipo de información

13 Astuhamán plantea una paradoja diferente, porque aparentemente existe alguna herencia teórica en la arqueología peruana.

Las investigaciones científicas se diferencian de otras labores por la inexistencia de “tiempo y espacio” (Trigger, 1998) una de las variables es el tiempo, ya que no se puede predecir el final de la investigación porque esta puede ser continua y duradera en el tiempo.

Desde el siglo pasado, muchas de las investigaciones arqueológicas aun son medios de referencia, Uhle y Tello encabezan esa lista extensa: estas investigaciones se caracterizan por su magnitud, desde grandes programas arqueológicos a investigaciones de tesis y o proyectos de investigación por parte de académicos, entre otros. En esta labor existe una condicionante material: lo económico. Muchas de las investigaciones que se realizan en el Perú son con financiamiento extranjero, con mayor estadística en el pasado. Prácticas actuales como las desarrolladas en Caral, Pucllana, Kuelap, San Miguel de Piura, etc. hacen ver que la presencia de los investigadores peruanos está creciendo y los recursos económicos está siendo compartido por el sector público privado<sup>14</sup>, esto en parte por el contexto sociopolítico analizado al inicio de este ensayo, ya que la agenda nacional a vísperas del bicentenario de la independencia busca introducir un discurso de peruanidad, lo cual es muy favorable para la investigación arqueológica, manteniendo la ética profesional de un investigador científico. En la praxis arqueológica se desarrollan nuevas técnicas y procesos metodológicos son puestos en práctica y es una constante de la arqueología de investigación, que en el caso peruano es cada vez más recurrente, por ejemplo en Chavín se utilizó un levantamiento foto topográfico con laser, existen investigaciones genéticas para estudiar poblaciones pasada y actuales (Guevara, 2008, la práctica común de fechados diferentes, termoluminiscencia, dendrocronología, y otros; la arqueología astronómica está cobrando más adeptos (Pino, 2010), o la arqueología de paisaje, esto es un ejemplo que el uso de tecnologías aplicada está presente en la arqueología de investigación, que contradice las ideas de que en la arqueología por contrato hay mayor uso de nuevas herramientas tecnológicas, o al menos no hay evidencia que demuestre

---

14 Existe una tendencia de crecimiento en las inversiones de los gobiernos regionales y locales.

lo contrario. El uso de un computador, gps, cámara digital creo que ya son comunes en la práctica arqueológica. Pero existen carencias que ya lo mencionamos, una de las principales, la falta de escuelas teóricas.

El recurso económico es uno de los problemas a los que debe enfrentarse un investigador porque muchas veces esto origina el abandono de la investigación, o quizá también la generalización de los resultados, ¿cómo superar esto? Puede quizá la arqueología de contrato brindarnos alguna salida, también la responsabilidad cae en el ámbito académico, motivo de otro ensayo. El carácter individualista de Investigador (Trigger, 1998) desencadena una serie de consecuencias, este individualismo puede ser consciente o inconscientemente, pero existen prácticas que alientan a que la investigación siga desarrollándose.

La Arqueología por Contrato, se debatió a propósito de la publicación en la revista del Centro de Estudiantes de Arqueología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, donde aparece un artículo sumamente interesante para abordar las carencias y los aportes de la arqueología por contrato en el Perú. Cesar Astuhuamán (2010) denuncia hasta cierto punto la carencia de metodología aplicada en el proyecto de reconocimiento arqueológico para la Minera Rio Blanco (Piura), y llega más allá al presentarnos un panorama más complejo en el cual se involucra a la arqueología por contrato. El fuerte conflicto social producido por la presencia de la Minera Rio Blanco, como la muerte de varios pobladores, la tortura de campesinos, entre otros, es de alguna forma producida por la autorización de los estudios de impacto ambiental, puntualmente menciona que el Proyecto de Reconocimiento Arqueológico no identificó la presencia de monumentos arqueológicos prehispánicos, cuando existían fuentes bibliográficas e investigaciones que podían haber advertido de la presencia de ocupaciones prehispánicas.

Uno de los aportes fundamentales de la Arqueología por Contrato es el incremento de la base de datos del Ministerio de Cultura respecto a los Monumentos Arqueológicos Prehispánicos, su importancia es significativa ya que esto permite la protección del patrimonio; otros de los aportes, pero que aun no se conoce, por la falta de difusión, es que la

experiencia en el campo administrativo se ha desarrollado positivamente: es esta experiencia la que debiera ser compartida.

Así tenemos, por una parte, que la praxis arqueológica está vinculada, más de lo que pensamos, a la política, y esto a lo económico y a lo social, producto del sistema neoliberal que produjo un nuevo campo laboral y su desarrollo aún no ha cumplido su primera etapa, no solo se trata de cumplir con los objetivos de terceros sino a comprometerse con el patrimonio con responsabilidad a nivel ético y profesional, ya que el acto de intervención en el patrimonio cultural es entendido como una acción puntual o genérica sobre un bien patrimonial y su entorno, además esta acción se realiza de forma consciente y positiva desarrollada por especialistas profesionales que cumple una cadena lógica de intervención-Investigación, protección, conservación y restauración, difusión y didáctica (Bermudez, Vianney y Giralt, 2004) que está avalada por instancias de índole internacional como la UNESCO.

Creemos que el día que la arqueología por contrato comience a difundir su experiencia (publicaciones de carácter científico), y con la presencia de un marco legal sólido acorde a la época, comenzará una nueva etapa en la cual existirán otros debates.

## Bibliografía

- Alcade, J; Águila, C. del; Fujita, F.  
2007 *...El reposo del badilejo... Reflexiones sobre conceptos, aplicaciones y realidades de la arqueología actual*. Lima: Orbis Tertius/Instituto Chíncha.
- Astuhuamán, César y Richard Daggett  
2005 Julio César Tello Rojas; Una biografía, en *Julio C. Tello, Paracas Primera Parte*, 17-61. Lima: UNMSM. Museo de Arqueología y Antropología de San Marcos.
- Astuhuamán, César  
2010 Patrimonio Arqueológico y Concesiones Mineras en la Zona del Proyecto Río Blanco (Piura-Perú). *Revista de Investigaciones del Centro de Estudiantes de Arqueología (C.E.AR.)* - UNMSM / 7-2010, 159-191.

Balbuena, Lucía

2011 *La Arqueología en los estudios de Impacto Ambiental: Arqueología por Contrato*, [http://www.trashumantes.com/index2.php?option=com\\_content&do\\_pdf=1&id=12](http://www.trashumantes.com/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=12).

Bermudez, Alejandro; Vianney A. Joan; Adelina Giralt

s/f *Intervención en el Patrimonio Cultural*, Síntesis, Madrid-España, 9-63.

Lumbreras, Luis Guillermo

1974 *La arqueología como ciencia social*. Lima: Hístar.

Rick, John

1998 La arquitectura del complejo ceremonial de Chavín de Huantar: documentación tridimensional y sus implicancias, en *Boletín de Arqueología PUCP*, 181-214.

Silva, Jorge

1995 El objeto de estudio de la Arqueología en el Perú. Propuestas. *Boletín del Instituto Riva Agüero*, (22), 283-296.

Tantaleán, Henry

2010 El pasado tras del espejo: arqueología y nacionalismo en el Perú, en Javier Natri y Lucio Meneses (eds. ). *Historias de la Arqueología Sudamericana*, Buenos Aires: Fundación de Historia Natural-Universidad Maimónides, 137-162.



# Santo Domingo de los Olleros ¿Un caso de control de la producción de la cerámica inca?

---

Dante Pareja  
Perú

## Introducción

El estudio de la producción de la cerámica Inca y los mecanismos empleados por el Estado para lograr la producción de la cerámica en el estilo Imperial (D'Altroy, 1994), en las distintas provincias del Tahuantinsuyo, permitirá entender las relaciones sociopolíticas, económicas y religiosas que se generaron entre el Estado Inca y las sociedades anexadas al Tahuantinsuyo. El estudio en el área de Santo Domingo de los Olleros puede brindarnos un ejemplo de la aplicación de uno o más de estos mecanismos empleados por el Estado (D'Altroy, 1994) y así generar una propuesta que podría ser comparada con otros casos o trabajos en otras partes de los Andes Centrales.

Este estudio también trata de entender los mecanismos que utilizó el Estado Inca para asegurarse la obtención de productos que eran de importancia, como la cerámica, para la difusión de su propaganda ideológica, como también política.

El presente trabajo aborda el tema de la producción de la cerámica Inca y se introduce en la búsqueda de la importancia que pudo tener



esta zona de la sierra limeña para el Estado Inca, un estado con características expansionistas que, a raíz de esto, tuvo la necesidad de aumentar la producción de la cerámica, tal y como se puede apreciar en la abundante bibliografía que se encuentra para esta práctica en muchas áreas del Tahuantinsuyo (D'Altroy, et al., 1994, Hayashida, 1994, Bray, 2004).

Si bien en la zona no existen estudios sobre la producción de cerámica Inca, se tomará los casos revisados en el norte (Cajamarca), en el centro (Huánuco, Valle del Mantaro) y en el sur (Argentina) del Tahuantinsuyo y se tratará de extrapolar esos casos a la zona del estudio.

## **Ubicación e historia del sitio de Santo Domingo de los Olleros**

Teniendo en cuenta los trabajos que han sido presentados ahora abordaremos el tema de Santo Domingo de los Olleros.

El pueblo de Santo Domingo de los Olleros se ubica en a 12° 12'30`` latitud y 76° 30'43`` longitud a una altitud de 2830 m. s. n. m. Es la capital del distrito del mismo nombre, provincia de Huarochirí en el departamento de Lima (Ramón, 1999; Miasta, 2006).

Santo Domingo de los Olleros tiene un origen hispano, esto en base a su trazado urbano, lo que se refuerza con los documentos existentes sobre litigios presentados en la época colonial (Ramón, 1999), adicionalmente Miasta (2006: 37-43) menciona, tomando como referencia a Gerardo Quiroz, que el pueblo tiene fecha de fundación en 1611, año en el que el general español Gabriel de Castilla realizó la reducción, fundando la doctrina de Santo Domingo de los Olleros siendo él el Encomendero, reuniendo gente de varios grupos étnicos de los poblados de San José de los Chorrillos y de Antioquia. Pero la referencia más antigua que se tiene sobre el nombre de "Olleros" en la zona de Huarochirí es la que menciona Guillén (1994), quien relata que para el 15 de Noviembre de 1537 se realizó un enfrentamiento entre los ejércitos leales al Inca contra las fuerzas del mariscal Alvarado y sus aliados, en esta cita se hace

mención de una zona denominada “Olleros”, el cual estaba próximo al adoratorio de Pachacamac.

Con respecto a la zona de Santo Domingo de los Olleros, la principal dificultad que se presenta es la escasa investigación de los sitios que se encuentran en el área circundante, pues no se han realizados estudios que puedan dar una filiación exacta. Uno de estos sitios es el que actualmente es llamado Santa Rosa pero antes de la llegada de los españoles era conocido como Tapu Coto y habría sido el primer lugar ocupado por el pueblo de Santo Domingo de los Olleros (Miasta, 2006: 25-35). El segundo lugar es conocido como Cerritos y está ubicado al Sur-Oeste del pueblo, el mismo autor menciona que este lugar fue el escenario de la batalla que se realizó en 1536 entre españoles y nativos. Adicionalmente el trabajo de Bautista (2007) describe el sitio arqueológico como un conjunto de estructuras que presenta características constructivas propias de la tradición local, presenta también una muralla que rodea el sitio, lo que podría ser de carácter defensivo.

## Antecedentes

Santo Domingo de los Olleros no ha recibido la atención debida por los investigadores. Podríamos resumir que existen dos trabajos, uno de arqueología y otro de etnografía, el primero dirigido por Jaime Miasta el cual realiza una investigación orientada hacia la arqueología Histórica mientras que la segunda fue elaborado por Gabriel Ramón Joffré, quien refiere en su estudio la existencia de una Tradición Andina del Centro (que fue planteada por Tello en 1938), esta Tradición está caracterizada por las herramientas y técnicas que se usan para la elaboración y acabado de las vasijas y también la técnica de cocción. El caso de la Tradición Andina del Centro también es mencionado en los trabajos de Jaime Miasta (2006), y también el de Mercedes Cárdenas (1994).

No es posible plantear una relación de esta tradición alfarera, propuesta por Tello con algún material arqueológico de algún sitio de

esta región. Si tomamos en cuenta el trabajo de Ramón (1999), él nos menciona que efectivamente hay una tradición en la sierra central que en el caso de Santo Domingo de los Olleros cumple con las características y es que son las mujeres las encargadas de mantener y reproducir esta costumbre alfarera, pero esto no nos puede llevar a plantear que esta tradición tiene una larga duración en el tiempo desde antes de la llegada de los Incas, ni siquiera desde antes de la llegada de los españoles, por más que en el trabajo de Cárdenas (1994) se menciona que algunas herramientas que pertenecen a esta tradición se utilizarían desde el formativo superior (600-400 a. C), esto principalmente por el plato de alfarero. Es necesario realizar una serie de excavaciones sistemáticas en los sitios arqueológicos de esta área para tener un mejor panorama sobre este tema.

Adicional a los trabajos antes mencionados en el 2004 un grupo de estudiantes de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos realiza una visita al sitio arqueológico Cerritos, en Santo domingo de los Olleros, realizando un informe de lo visto en el mencionado sitio lo cual es publicado el mismo año en la Revista de Investigaciones del Centro de Estudiantes de Arqueología, en ese trabajo se menciona la existencia de unos cuantos tiestos de cerámica “posiblemente” Inca y que la arquitectura presente se “asemeja” a arquitectura Inca. Fuera de esto no existe mayor evidencia que pueda indicar la filiación de los sitios adyacentes a Santo Domingo.

Si dejamos de lado la escasez de investigaciones, algunas preguntas emergen: ¿Por qué no se puede apreciar evidencia clara de ocupación incaica en esta zona? ¿Es importante esta falta de material Inca para determinar que estos sitios no guardan ninguna relación con el Estado Inca?

Antes de buscar una respuesta a estos cuestionamientos y de abordar el tema del control de la producción por parte del Estado Inca, quisiera comentar lo acontecido en la región de la Costa Central antes y después de la llegada del Imperio a esta zona, teniendo en cuenta la importancia de las relaciones que existe entre el área de la Sierra de Lima

(en donde se encuentra ubicado Santo Domingo de los Olleros) con la Costa Central.

La presencia de los Incas en la Costa Central se estaría dando a partir del siglo XV, con la conquista del inca Túpac Yupanqui de estas áreas (Ángeles, 2010; Eeckhout, 2004c), el interés en la Costa Central radicaba en la existencia del oráculo de Pachacamac el cual habría sido de sumo interés para los incas en su política de control ideológica, a esto también se suma el interés Inca, que estaría orientado a controlar las zonas agrícolas de la yunga, y con esto el control de la hoja de coca (Marcone, 2004: 720).

Pero, antes de los incas, en esta zona se habría desarrollado lo que algunos arqueólogos han denominado la sociedad Ychsma entre el valle del Rímac y el valle de Lurín (Eeckhout, 2004a, b; Díaz, 2004, Vallejo, 2004) y en la zona de Chilca, el señorío o curacazgo de Chilca, el cual estaría relacionado cultural, política e ideológicamente con el señorío de Ychsma (Ángeles, 2010).

Las transformaciones sociales con la llegada de los incas, se estarían reflejando en el patrón de asentamiento, el patrón arquitectónico y el material cerámico, los cuales son respuestas directas de las estrategias de control, entendidas como “herramientas” de expansión del poder económico y político del Imperio Inca (Fernández, 2005). Si bien existe un cambio con la llegada de los Incas, se puede decir que la producción económica y social no fue impactada de manera drástica, teniendo en cuenta que es una intromisión foránea que impone modificaciones en su beneficio, se trata a la vez de una organización que comparte muchas costumbres y tradiciones propias de los Andes (Lane, 2010). A esto se puede agregar el caso del Norte de Chile:

En primer lugar, hoy, es innegable la existencia de abundantes restos de la presencia del Inca en Atacama... esta presencia, además de referir a cierto control de la producción económica, artefactual y las tecnologías asociadas a ellos, insinúa una significativa intervención del patrón de asentamiento local y de la sociedad misma. Pero, sin una “violencia” manifiesta” Menzel (1959, citado en Huamán, 2010) menciona que

parte de la estrategia de dominación Inca dependía del grado de centralización de la región a controlar, si estaba centralizado solo aprovechaba las estructuras ya existentes pero si no existía esta centralización construía centros administrativos para tener un mejor control.

La práctica de construcción de centros administrativos adyacentes a los sitios locales o la reutilización de sitios preexistentes a la llegada de los Incas, ha dejado gran cantidad de evidencia. Para el caso de la estrategia de dominación inca, en la costa central se estaría dando con la instalación de centros administrativos en lugares estratégicos. En el valle del Rímac estaría dándose con la instalación de estos centros dentro de los espacios de los curacazgos Ychsma, mientras que para el caso de Chilca se levantó el sitio conocido como Bandurria (Noriega, 2000). Otro ejemplo de esto sería el de la costa centro sur con El Salitre y La Vuelta (en Mala); Uqira y Sarapampa (en Asia); Cerro Azul e Incahuasi (en Cañete), en donde también se hace presente la cerámica Inca (Ángeles, 2010; Huamán, 2010; Tantaléan y Pinedo, 2004). Pero la motivación principal para la conquista de la costa central, sería la apropiación del santuario de Pachacamac (Ángeles, 2010; Eeckhout, 2004c).

## **Prácticas para el control de la producción**

Desde el inicio de la arqueología en el Perú, la cerámica siempre ha sido usada como una herramienta para el estudio de las sociedades de los Andes centrales, esto por su duración y su abundancia (Ramón, 1999, 2005).

Al respecto de la cerámica Inca existe la necesidad de hacer la distinción entre lo que es la cerámica Inca del Cuzco y la de los centros provinciales (D'Altroy, et al., 1994; Hayashida, 1994; Bray, 2004). A esto también se puede agregar que la cerámica inca es más que un simple indicador de la existencia de un Estado, como afirma Tamara Bray (2004). Esta autora plantea que, teniendo en cuenta que el comportamiento expansivo del Imperio, el cual se dio de manera diacrónica, la cerámica podría mostrar las evidencias de la política que empleó el Estado en los

diferentes escenarios que fue incorporando, los patrones de distribución de la alfarería incaica deberían variar entre los sitios provinciales de manera sistemática, llegando así a ofrecer información sobre las estrategias políticas del Estado.

El rápido crecimiento de un imperio y la adhesión de nuevos territorios generaron la necesidad de aumentar la producción de utensilios, los cuales eran requeridos por esa nueva e inmensa masa burocrática Inca, para lo cual también se generaron nuevos métodos de producción (D'Altroy, et al., 1994, Hayashida, 1994).

Se tiene que entender que, cuando se habla de la producción de cerámica para el caso de los Estados, los agentes que tienen la prioridad son los consumidores y los sistemas de producción, por sobre los productores (D'Altroy, et al., 1994), para el caso de los Incas se entiende la importancia de controlar este producto como parte de su mecanismo de control político. Bajo esta premisa, se entiende que el Estado es el ente regulador, que dictamina y controla todo el proceso de la producción y la distribución (D'Altroy, et al., 1994). Para el caso de la sociedad Chimú, (Cleland y Shimada, s/f, citado por Tschauner, et al., 1994) plantea que el Estado es el que controla la producción de bienes que prestigio o productos finos y que son los artefactos de uso doméstico los que están libres de este control, aunque Tschauner plantea, en el mismo artículo, que la producción de la cerámica Chimú no estaba totalmente controlada por parte del Estado, este planteamiento es a partir de sus hallazgos en Lambayeque.

Adicionalmente hay que tener en cuenta que la cerámica es un bien que puede estar cargado de mucha propaganda ideológica y política, por ello el interés del Estado en controlar este tipo de bienes y también por ello la existencia de una gran cadena de caminos, los cuales interconectaban los centros administrativos con los asentamientos de producción. Hayashida (1994) menciona también que la alfarería reitera los símbolos visuales de poder y/o generosidad del Estado para fomentar la sumisión y la lealtad. Adicionalmente a esto, Bray (2004) menciona que los Incas mantenían la tradición andina de proporcio-

nar alimento, bebida y vestido a sus trabajadores, como una forma de mantener también contentos a los grupos incorporados a su poder. Tentativamente se puede plantear que esto podría estar respaldado por la existencia de mayor cantidad de aríbalos, platos, cuencos, ollas, y jarras en los centros provinciales (D'Altroy, 1994; Bray, 2004) que en los mismos centros del Cuzco, esto último podría explicar la necesidad de producción de la cerámica a gran escala y, a la vez, necesidad de artesanos expertos que puedan producir bajo las normas estatales. Una evidencia adicional a esta propuesta es la que se presenta en el sitio arqueológico de Pachacamac, donde el material cerámico procedente de las excavaciones de la Plaza de los Peregrinos se caracteriza por ser formas como platos, aríbalos, cuencos, cancheros y ollas, tanto de filiación Inca como local y de la Costa Norte.

Para D'Altroy (1994) los incas utilizaron posiblemente tres estrategias para obtener el control de la producción de la cerámica en las provincias del Imperio:

El mismo autor cuando menciona a la cerámica Inca, toma la precaución de indicar la procedencia del material, pues una pieza de Ecuador no es la misma que una pieza de La Libertad, de Huánuco o Argentina ni del mismo Cuzco. Existen variaciones, tanto en la manufactura y el decorado, como en la composición química de la arcilla.

Una crítica que realiza Hayashida (1994) al planteamiento de D'Altroy acerca de estas prácticas de producción es la dificultad de demostración de estos puntos, por ejemplo, ¿cómo demostrar la presencia del Estado en el control de recursos? La propuesta de la apropiación de los productos finales por parte del Estado, de D'Altroy, también es algo que critica Hayashida por su falta de demostración.

Adicionalmente a estos aspectos, se tiene que indicar también uno que es muy mencionado tanto en la literatura arqueológica como etnohistórica, se trata de las personas que eran transportadas de un lugar a otro (*mitmaqunas*) por motivos políticos, económicos, sociales, etc. Hayashida (1994) define a los mitmaq como los individuos que

eran reubicados por parte del estado para cumplir con las necesidades de seguridad y de economía. Con respecto al aspecto de la seguridad existen trabajos como los de Lane (2010) que menciona la presencia de estos personajes en la zona de Huaylas, Ancash, D'Altroy (1994) para el caso de Argentina, Tucumán, entre otros, el uso de estos personajes trasladados con la finalidad de proteger los sitios estatales Incas. En comunicación personal con Arturo Ruiz Estrada menciona también el caso de Mitmaqkunas Huancas en la región de Amazonas, en los territorios de los grupos Chacha, como parte de su política de control de este grupo recién anexado a sus dominios.

En este trabajo se tendrá que ver acerca de la utilización de *mitmaqkunas* en el aspecto de producción, y observar si se puede aplicar al área de la investigación, teniendo en cuenta que una modalidad de la producción de la cerámica en el imperio Inca es la de la instalación de asentamientos de especialistas, los cuales eran ubicados en zonas próximas a recursos o en zonas lejanas a ellos (lo que también responde a cuestiones políticas, militares, etc. ). Como señalé líneas arriba, existe evidencia tanto en los extremos del imperio como del centro de la presencia de estos asentamientos de especialistas, quienes fueron colocados allí por el Inca. Asimismo, el crecimiento de la población incaica, producto de la incorporación de territorios, generó esta política de asentamientos, los cuales estaban separados según su especialidad (D'Altroy, 1994), así se tendría un asentamiento dividido de acuerdo a lo que se produce, una parte era de alfareros, otra para la textilería, para trabajos en metales, entre otras posibilidades.

El Estado inca se interesó por apoderarse de artesanos hábiles para poder producir la cerámica siguiendo patrones que el Estado dictaba. Esta práctica está evidenciada en las zonas donde el Estado tuvo un mayor control político de la zona (Hayashida, 1994). Por ejemplo en la sierra central (en Huánuco o en el Valle del Mantaro) y en la costa norte existen sitios en los cuales se pueden encontrar una mayor cantidad de cerámica Inca en relación a la evidencia de material alfarero del tipo local, esto respondería a la gran presencia del Estado Inca en estas zonas, caso distinto sería el que nos muestra D'Altroy (1994) para el



caso de Tucumán, en donde se crearon los asentamientos de artesanos provenientes tanto de la zona del altiplano, como también de Chile y en donde la proporción del material cerámico incaico es menor que el de tipo local o no Inca, esto producto de la poca presencia del Estado Inca.

Para el caso de los mitmaqs Lupaca planteado por Hayashida (1994), menciona que estos estaban encargados de producir cerámica tipo Inca, pero que también podían seguir produciendo vasijas siguiendo su propia tradición alfarera. Esta autora recoge una información que es muy interesante y puede responder algunas cuestiones sobre el sitio objeto del presente estudio. Hayashida refiere que el estado Inca mantuvo la producción de artefactos de estilo Chimú, y si bien no se especifica si adicionalmente se encargaba de la distribución de estos, existe evidencia de este tipo de material en varias zonas del imperio que no lo evidenciaban antes de los Incas (Hayashida, 1994).

### **Santo Domingo de los Olleros, evidencia arqueológica**

Tomando en cuenta los trabajos que se han desarrollado en la zona (Cárdenas, 1994; Miasta, 2006; Ramón, 1999), se debe indicar que:

Los sitios existentes en el área de Santo Domingo de los Olleros presentan las características arquitectónicas propias de la tradición local (Bautista, 2007), y si bien a partir de la evidencia etnohistórica existe una mención de un grupo que se enfrentó a los españoles en los primeros años de la conquista (Guillen, 1994; Miasta, 2006; Ramón, 1999), no existe evidencia suficiente para poder plantear que estos sitios hayan sido construidos allí como parte de la política del estado Inca para controlar la producción de cerámica y su posterior distribución, esto en base a la falta de indicadores tales como la cerámica y la arquitectura. Como se ha presentado, ninguno de los trabajos mencionan la presencia de cerámica Inca en esta zona; respecto a la arquitectura todos los autores revisados mencionan que se trata de estructuras que responden a la tradición local, caracterizado por la utilización de piedra cantada unida

por barro, de planta cuadrangular, con presencia de pequeñas hornacinas y accesos reducidos.

Si bien no existe mención de arquitectura Inca en este lugar, a partir del trabajo de Guillen (1994) se menciona la existencia u ocupación de esta región por grupos locales leales al Inca, y complementándola con la propuesta de Tantaléan y Pinedo (2004), resulta interesante, pues ambos mencionan para el caso de Mala, que los sitios Inca:

... no concentrarían población civil, sino que más bien se ofrecerían como espacios arquitectónicos para la residencia de los administradores de la política y religión Inca, actividades de gestión de los recursos locales (depósitos de alimentos, corrales), espacios para la producción controlada de bienes (cerámica, textiles, etc. ) e inclusive sectores de personal controlado por el Imperio (artesanos, soldados, mitimaes, etc. ) tanto nativos como de otras regiones. Esto podría responder porque no hay evidencia de cerámica Inca en esta zona, adicionalmente la producción de material cerámico de la tradición Ychsma se mantuvo con la presencia Inca en la costa central (Makowski, 2004; Vallejo, 2004).

Si se toma en cuenta el trabajo de Makowski (2004), en Pueblo Viejo-Pucará, en donde plantea que se trata de un asentamiento de población serrana, que fue colocada ahí por el Inca y que en este asentamiento no hay evidencia de centro de “producción” sino que la cerámica estaría llegando de la Sierra Central y de la Costa, lo que refuerza la importancia de la Sierra de Lima como área de producción de cerámica para el tiempo de los Incas, y si tomamos el trabajo de Cárdenas (1994) y de Ramón (1999) sobre la tradición alfarera local que nos puede indicar la importancia para la producción de cerámica de esta zona.

Para complementar esta información, indicar también que a partir de los trabajos realizados en Pueblo Viejo-Pucara, consistentes en análisis físico químicos de las pasta de la cerámica encontrada en este lugar (Zachary Chase comunicación personal), presenta las mismas características que la cerámica encontrada en los sitios próximos a San Damián (valle alto del Río Lurín), pero este sitio puede presentar la misma composición química en la arcilla que Santo Domingo de los Olleros

(existe una distancia muy corta entre estos dos sitios) y si tomamos en cuenta la distribución de las vasijas de cerámica, veremos que es más factible producir en Santo Domingo de los Olleros y llevarlo hacia Pueblo Viejo-Pucara, desde las quebradas Pucara, Malanche y Chamaure (Ramón 1999), que desde San Damián (Llacsatambo).

## Conclusión

La ubicación estratégica de Santo Domingo de los Olleros, en relación a los lugares de aprovisionamiento de materia prima para la producción de cerámica (Ramón, 1999), debió generar una mayor facilidad para la elaboración y su posterior distribución en comparación a otros asentamientos que pudieron existir. Tomando en cuenta el trabajo de Bautista (2007), se puede realizar una propuesta de distribución de la producción de la cerámica desde el sitio de Santo Domingo de los Olleros hacia el sitio Inca de Bandurria, en el valle bajo de Chilca, el cual sería a partir de la quebrada de Cruz Hueso, esto a partir de la posición estratégica del sitio arqueológico de Cerritos.

De todo lo antes mencionado, y tomando en cuenta a Guillen (1994), quien menciona que en 1537 existía lugar conocido como “olleros”, denominación que le brinda una actividad productiva particular a esta zona de Huarochirí y que era fiel al Inca, puede inscribirse un indicador de que el estado Inca mantenía un tipo de relaciones políticas en esta área antes de la llegada de los españoles y, si no se ha encontrado evidencia de material Inca, esto sería por la falta de un control directo sobre la producción de cerámica.

## Bibliografía

- Anders, M.; V. Chang; L. Tokuda; S. Quiroz; I. Shimada  
1994 “Producción cerámica del Horizonte Medio Temprano en Maymi, valle de Pisco, Perú”, en *Tecnología y organización de la producción de la cerámica prehispánica en los andes*. 477-504. Lima.

- Ángeles, R.  
2010 “Algunos aspectos de la ocupación Inca en la costa central: Paramonga a Cañete”, en *Inka Llaqta: Revista de Investigaciones Arqueológicas y Etnohistóricas Inka*. pp. 143-172. Lima.
- Ángeles, R. y Pozzi-Escot, D.  
2004 “Del Horizonte Medio al Horizonte Tardío en la Costa Sur: el caso del valle de Asia”, en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* N° 33. pp. 861-886. Lima.
- Bautista, E.  
2007 “Del Transito de la Sierra a la Costa. Reporte de sitios en Quebrada Cruz Hueso”, en *Arqueología y Sociedad* N° 18. pp. 155-177. Lima.
- Bray, T.  
2004 “La alfarería imperial Inka: una comparación entre la cerámica estatal del área de Cuzco y la cerámica de las provincias”, en *Chungara, Revista de Antropología Chilena*. Vol. 36. pp. 365-374.
- Cárdenas, M.  
1994 “Platos de alfarero de entierros del Formativo Tardío en la costa central del Perú”, en *Tecnología y organización de la producción de la cerámica prehispánica en los andes*. pp. 173-200. Lima.
- Cleland, K. y I. Shimada  
1994 “Ceramics paletados: tecnología, esfera de producción y sub cultura en el Perú antiguo”, en *Tecnología y organización de la producción de la cerámica prehispánica en los andes*. pp. 321-347. Lima.
- D’Altroy, T.; A. Lorandi; V. Williams  
1994 “Producción y uso de cerámica en la economía política Inka”, en *Tecnología y organización de la producción de la cerámica prehispánica en los andes*. pp. 395-441. Lima.
- Díaz, L.  
2004 “Armatambo y la sociedad Ychsma”, en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* N° 33. pp. 571-594. Lima.
- Dolorier, C. y L. Casas  
2008 “Caracterización de algunos estilos locales de la costa central a inicios del Intermedio Tardío”, en *Arqueología y Sociedad* N° 19. pp. 23-42. Lima.
- Eeckhout, P.  
2004a “La sombre Ychsma. Ensayo introductorio sobre la arqueología de la costa central del Perú en los periodos Tardíos”, en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* N° 33. pp. 403-423. Lima.

- Eeckhout, P.  
2004b “Pachacamac y el proyecto Ychsma” (1999-2003), en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* N° 33. pp. 425-448. Lima.
- Eeckhout, P.  
2004c “Reyes del Sol y Señores de la Luna. Inkas e Ychsma en Pachacamac”, en *Chungara, Revista de Antropología Chilena*. Vol. 36. pp. 495-503.
- Feltham, J. y P. Eeckhout  
2004 “Hacia una definición del estilo Ychsma: aportes preliminares sobre la cerámica Ychsma tardía de la pirámide III de Pachacamac”, en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* N° 33. pp. 643-680. Lima.
- Frame, M.; D. Guerrero; M. Vega; P. Landa  
2004 “Un fardo funerario del Horizonte Tardío del sitio Rinconada Alta, valle del Rímac”, en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* N° 33. pp. 815-860. Lima.
- Fuentes, J.; A. Ponciano; W. Tamaylla; R. san Miguel; J. Alvino  
2004 “Reconocimiento de Cerritos. Un sitio arqueológico Tardío en la cuenca Alta de la Quebrada de Chilca”, en *Revista de Investigaciones del Centro de Estudiantes de Arqueología*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.
- Guillén, E.  
1994 *La Guerra de la Reconquista Inca. Fondo Cultural de Economía del Perú*. Lima.
- Hayashida, F.  
1994 “Producción cerámica en el imperio inca: una visión global y nuevos datos”, en *Tecnología y organización de la producción de la cerámica prehispánica en los andes*. pp. 443-475. Lima.
- Huamán, O.  
2010 “Estrategias de dominación Inka: una aproximación desde Pueblo Viejo de Omas, Yauyos”, en *Inka Llaqta: Revista de Investigaciones Arqueológicas y Etnohistóricas Inka*. pp. 103-119. Lima.
- Lane, K.  
2010 “Continuidad y cambio en comunidades Huaylas durante el periodo Intermedio Tardío, Inka y Colonial 1000-1615 d.C.”, en *Inka Llaqta: Revista de Investigaciones Arqueológicas y Etnohistóricas Inka*. pp. 7-28. Lima.

- Makowski, K.; M. Vega Centeno  
2004 “Estilos Regionales en la Costa Central en el Horizonte Tardío. Una Aproximación desde el Valle del Lurín”. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* N° 33. pp. 681-714. Lima.
- Marcone, G.  
2004 “Cieneguilla a la llegada de los Incas. Aproximaciones desde la Historia Ecológica y la Arqueología”. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* N° 33. pp. 715-734. Lima
- Miasta, J.  
2006 *Arqueología Histórica de Huarochirí: Santo Domingo de los Olleros, San José de los Chorrillos y San Lorenzo de Quinti*. Seminario de Historia Rural Andino de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.
- Noriega, A.  
2000 El Centro Administrativo Inca de Bandurria. Valle bajo de Chilca, en *Arkinka*. pp. 64-76. Lima.
- Ramón, G.  
1999 “Producción Alfarera en Santo Domingo de los Olleros (Huarochirí-Lima)”, en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* N° 28. pp. 215-248. Lima.
- Ramón, G.  
2005 “Periodificación en la Arqueología Peruana. Genealogía y Aporía”, en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* N° 34. pp. 5-33. Lima.
- Shimada, I.; R. Segura; M. Rostworowski; H. Watanabe  
2004 “Una nueva evaluación de la Plaza de los Peregrinos de Pachacamac: aportes de la primera campaña 2003 del Proyecto Arqueológico Pachacamac”, en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* N° 33. 507-538. Lima.
- Tantaléan, H. y O. Pinedo  
2004 “Entre los andes y el mar: El valle bajo de Mala antes y durante la ocupación Inca”, en *Revista Arqueológica*. Lima
- Tschauner, H.; M. Vetter; J. Dulanto; M. Saco; Wester La Torre, C.  
1994 “Un taller alfarero Chimú en el valle de Lambayeque”, en *Tecnología y organización de la producción de la cerámica prehispánica en los andes*. pp. 349-393. Lima.

Uribe, M.

- 2004 “El Inka y el Poder como Problema de la Arqueología del Norte Grande de Chile”, en *Chungara, Revista de Antropología Chilena*. Vol. 36. pp. 313-324.

Vallejo, F.

- 2004 “El estilo Ychsma: características generales, secuencia y distribución geográfica”, en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* N° 33. pp. 595-642. Lima.

El Gobierno y la ¡hoguera Barbie!  
“Por nuestros muertos, nuestros muertos.  
Ni un minuto de silencio”.  
El Estado y el centenario de la muerte  
del Viejo Luchador

---

Eloy Alfaro  
Ecuador

## Introducción

No es posible construir sociedades nuevas con sujetos viejos, hay que transformar primero nuestras propias vidas para transformar la vida, una revolución del ethos que haga de la ternura, la esperanza y la alegría, armas insurgentes necesarias para transformar todas las dimensiones de la vida (Patricio Guerrero, 2001).

Desde una perspectiva histórica recordar la masacre ocurrida hace un siglo en las calles de Quito debe contribuir a tener nuevas y amplias perspectivas sobre la historia del Ecuador a efectos de avanzar aprendiendo de lo ocurrido. Cien años después es importante preguntarse ¿para qué sirvió tanta muerte? Cuánto hemos cambiado como sociedad y como país?

Todos los historiadores, habidos y por haber, en foros, entrevistas y diversas publicaciones, han contado los hechos ocurridos el 28 de enero de 1912 y en toda la época liberal. Hay que señalar que pocos datos



nuevos se han ofrecido al respecto. No se han presentado de parte de quienes detentan la academia nuevas interpretaciones o formas de asumir la realidad. Cien años después, la sociedad entera recibió el hecho histórico de diversas maneras, pero fue común a todos y todas que los medios cumplieron un rol de mostrar la historia de los hechos, con más o menos morbo, con los mismos u otros historiadores, con más o menos análisis, pero el hecho no pasó desapercibido.

Por su parte el oficialismo puso a caminar una impresionante maquinaria de propaganda, con una versión propia de los hechos basada también en atacar a un sector considerado y declarado por ellos como culpables del hecho, en este caso los medios. Y a la vez buscar posicionar la idea de que el proceso iniciado por Alfaro es la antesala de esto que llaman “la revolución ciudadana” cuyo liderazgo recae en Rafael Correa. Algo que ha caracterizado el momento es el inmenso esfuerzo iniciado por la oficialidad para poner la imagen del viejo luchador al mismo nivel que la del actual presidente. Para ello todas las baterías se han dirigido a través de los medios. Para que esto sea posible hay un proceso de “usurpación simbólica” que debe ocurrir. Este ensayo trata del hecho –centenario de la hoguera Bárbara– y de las maneras cómo se ha tratado de aprovecharlo para construir una imagen del régimen. Qué cosas se previeron y se hicieron para esa usurpación, es parte de este esfuerzo.

Para las familias de quienes fueron asesinados ese 28 de enero, el centenario es también una acumulación de silencios y silenciamientos, además de impunidades que deben terminar. A través y siguiendo las miradas, preocupaciones y debates de las familias protagonistas de estos hechos recientes, nos sumergimos por las diversas actividades previstas desde los descendientes y que fueron cooptadas por el Estado para mostrarse y mostrar una imagen que no tiene.

## **La usurpación simbólica**

Es un mecanismo de silenciamiento basado en dar un sentido distinto a los símbolos por todos aceptados y conocidos, cambiándoles

su eje central para convertirlos en símbolos alejados de criterios colectivos. Patricio Guerrero reconoce ahí que somos animales simbólicos, que vivimos de ellos y con ellos, en esto la cultura juega una parte fundamental y la historia como parte de la cultura es el lugar central donde se construyen símbolos.

Dentro de la cultura, los símbolos son constructores de sentido de lo social, así “el símbolo es el motor de las acciones humanas y sociales”. Siendo así de importante el símbolo no puede, no debe pertenecer a un sector social en particular, eso está por tanto, dentro de los aspectos que generan identidad colectiva. Ahí ya se presenta el primer aspecto a considerar, pues quien maneje el símbolo, se lo apropie, también puede controlar muchos de los sentidos de la sociedad que lo comparte.

Siendo así la usurpación simbólica sería un instrumento de y desde el Poder “un recurso que el Poder ha instrumentalizado, es el de usurpar aquellos símbolos que siéndolos ajenos, pueden ayudar a construir un ordenamiento de la sociedad, que haga posible la preservación del orden dominante” todo esto haría que se pierda su fuerza constructora de sentido, “lo que provoca en consecuencia un profundo déficit simbólico que nos conduce a la desesperación y la anomia social” (Guerrero, 2001: 29-30). El Poder entonces construye todo para apropiarse de los símbolos que lo sostengan, haciéndolos parece como nuevos o ideales para el momento.

Para cambiar todo esto es necesario entonces emprender un proceso de insurgencia a fin de romper con la manera tradicional de usurpar los símbolos, para ello según Guerrero “es necesario desaprender y descivilizarnos”, esto significaría tener lecturas distintas de la misma historia, claro que eso incluye romper con todos los paradigmas de una civilización que ha sido incapaz de hacernos felices, que nos llenó de todo pero nos vació de sentido.

Siguiendo en esta reflexión Taussig –leyendo a Benjamin– señala que de alguna manera los símbolos contribuyen a una visión de terror de las cosas y de aquello que nos rodea, el símbolo mientras existe pro-

pio de la sociedad, mantiene alejado al terror, pero cuando lo pierde este se vuelve instrumento. De ahí que el Poder siempre busca asirse del Poder para controlarlo, pues entiende que haciéndolo también puede controlar el nivel de terror que la sociedad tenga. Una de las estrategias usadas por los gobiernos, muy relacionada con lo simbólico tiene que ver con la guerra sucia, que no es solo una guerra no declarada, sino que en ella, quien tiene el poder usa todas las armas para derrotar al oponente, no es raro, por tanto, que se modifique la historia o partes de ella para así tomar ventaja.

Taussig llama a esta forma “la guerra del silencio” cuya victoria se mide en cuantos silenciados genera, la característica de esto es “*desdibujar límites y realidades habituales y mantenerlas borrosas*” es decir que la historia no tenga un presente, que se exprese como lejana, ausente, que no sea cotidiana y por tanto distinta. Por tanto, para que la usurpación simbólica sea efectiva es necesario incursionar en la historia como la fuente de la memoria y origen de los símbolos que todos comparten. En la historia se construyen los símbolos, no surgen de un día a otros, son producto de ella.

Lo mismo ocurrió con la Hoguera Bárbara como símbolo de vergüenza y redención nacional, en su momento fue la expresión de la barbarie, pero si no habría ocurrido, no habría significado mucho la muerte natural de los personajes de aquel día. Tiempo después se volvió el símbolo para el silenciamiento de unos y endiosamiento de otros. De esto ya se hablará más adelante. Desde otra perspectiva Restrepo reconoce que para el silenciamiento ha sido necesario que transcurran muchas “*violencias sin sangre, pero que no por ello dejan de producir dolor y muerte*” esa violencia sería entonces una forma de atacar la ternura como instrumento transformador. Pero esto no es algo que ocurre una vez, sino que tiene un carácter sistemático y que se presenta a diario a lo largo de la historia.

Con todos estos argumentos ahí, es hora de mirar lo que se vivió el 28 de enero y cómo la usurpación simbólica emprendida desde, y por, el Estado, operó en una batalla –también simbólica– entre dos colectivos que ejecutan una misma acción, donde cada uno construye

sus propios discursos. Se puede afirmar que operó una batalla de silenciamiento, pero también que estuvo presente una insurgencia que atacó desde varios frentes. Este interesante ejercicio “batallesco” se encuentra reflejado en las siguientes páginas.

Hay que señalar previamente que para profundizar en la comprensión del discurso insurgente era necesario hacer un pequeño análisis sobre el pueblo combatiente de la época. La lucha montonera inspiró esta insurgencia que aún pervive.

## **Los actos por el 28 de enero y sus organizadores**

### **Iniciativas No oficiales**

En miras a Enero 28 del 2012, en el mes de Octubre del 2011, se conformó el colectivo “Centenario de la hoguera Bárbara” compuesto por diversos sectores, entre ellos los colegios centenarios, artistas, intelectuales, la Casa de la Cultura, los descendientes, entre otros. El espíritu de este espacio era desarrollar actividades de carácter cultural y social en miras a tan importante conmemoración y sobre todo encontrar otros discursos y visiones sobre la historia y el hecho en concreto. Este colectivo desarrolló una agenda de alrededor de 30 actividades. De todas estas se prevén dos como actos centrales de todo este esfuerzo,

- el primero, el tren de la cultura que es un recorrido cultural en tren desde Duran a Quito, los días previos al 28 de enero.
- la caminata desde la celda en el Penal García Moreno hasta el Ejido, actividad que el colectivo de descendientes venía realizando desde hace un lustro.

## **El Gobierno y El hecho - 100 años después**

El Gobierno Nacional, en Diciembre del 2011, por decreto conforma La comisión Centenario de la Hoguera Bárbara, conformado por

20 ministerios y presidido por el Ministerio Coordinador de Patrimonio. Este espacio diseña una agenda de alrededor de 150 actividades para todo el 2012, pero cuya actividad central se concentra los días previos al 28 de Enero y la caminata desde el Penal García Moreno.

Como se puede ver, los dos sectores mencionados diseñan una serie de actividades de manera individual, pero coinciden en los actos centrales. Esto es producto de diálogos y acuerdos mantenidos durante el mes de diciembre con la entidad estatal pertinente. Dado que la figura y la historia de quienes fueron asesinados no le pertenecen a nadie, una coordinación en este sentido era importante. Es por ello que el Gobierno nacional y local diseñan actividades en relación con aquello que venía haciendo el colectivo, caminar desde el penal y recorrer la ruta en tren desde Durán.

A continuación una breve descripción de lo acontecido en cumplimiento de la agenda prevista desde el Gobierno.

25 enero

Gobernación del Guayas

El acto en conmemoración a Pedro Montero, también asesinado y quemado, es asumido como un acto político que incluye vivas al gobierno nacional. El sentido de recordar a los asesinados y silenciados se pierde en los discursos que se enfocan en la figura de Alfaro. Intervienen en su mayoría funcionarios de gobierno. Cientos de personas asisten.

26 enero

Encuentro en Gatazo

14 mil indígenas se reúnen en la Parroquia Gatazo –Provincia de Chimborazo– con el objetivo de conmemorar el centenario. El lugar no podía ser más propicio, pues ahí se dio la batalla definitiva de la revolución Liberal y por primera y última vez se dio el grado de generales y coroneles a indios de la región. El evento es organizado por el partido de gobierno e intervienen sectores cercanos a la línea partidista y ministros.

27 enero

La marcha hacia la administración Municipal Eloy Alfaro

A propósito de la llegada del tren de la cultura, la autoridad municipal se apropia de la iniciativa del colectivo de descendientes y convierte el acto de convocatoria a los barrios a reivindicar la historia, en un espacio para mostrar la gestión municipal. Se promueve una movilización masiva de muchos barrios y organizaciones en las que la población es oyente.

28 enero

Los hitos

Producto de una consultoría –a pesar de que los descendientes ya venían caminando la ruta desde el penal al Ejido– el Estado definió las mismas paradas que hacían los familiares año a año, como hitos –paradas donde se colocaron tarimas– para dar a conocer los hechos de la época. Miles pasaron por cada tarima, que fue una mezcla entre glamour político y “hoguera Barbie”. El sentido histórico y de memoria de los hitos se perdió de la manera más burda.

## Primera lectura

### Algo de historia no silenciada

En todo este trayecto el colectivo desarrolló una visión del tema absolutamente incluyente, para ello se realizaron algunos esfuerzos por investigar el momento al que se refiere la historia y entenderlo desde la actualidad, para así conocer de su pertinencia. Pos ello es importante hacer un poco de historia para ubicar aquello sostenido.

En Ecuador de 1876 y 1884 se consolida el Partido Radical, fundamentalmente en la costa, como un espacio donde confluyen muchos actores especialmente de sectores populares, montubios, en busca de cambios a la situación del país. Para entender la radicalidad de la lucha en la que se encuentran los revolucionarios de la época es importante pensar cómo se conforma una organización desde los desposeídos, el carácter de esa organización, la profundidad de sus reivindicaciones. Siempre en toda organización revolucionaria hay tres aspectos que la caracterizan: un primer aspecto es la ideología que la acompaña (la cual

ayuda a configurar el horizonte a donde se apunta o la Utopía); un segundo aspecto es el sujeto que la conforma, que en este caso son los más pobres de los pobres, la montubiada que desarrolló un nivel muy alto de organización social, como los sectores medios urbanos representados por sociedades de artesanos; y un tercer aspecto es el territorio donde se expresa tanto el sujeto como la ideología.

La convergencia de los tres aspectos es fundamental para entender al sujeto que lucha “la montonera”. No se lo puede entender fuera de su territorio y separado de la ideología. Leyendo casos de otras geografías como la lucha de Espartaco, Zapatta, Tupac Amaru, Daquilema, vemos que los cambios que éstos buscaban no eran solo de fachada, van incluso hasta la posibilidad de un cambio sistémico y por eso mismo resultan peligrosos para el estatus. En todos esos casos los tres factores están presentes de manera consistente, además están presentes con una característica fundamental que es la composición del sujeto. El sujeto que lucha es aquel que se cansó de agachar la cabeza, aquel que fue despojado de todo, menos de su dignidad y por ello lucha con todas las ganas que tiene de vivir.

Ese era el espíritu de esta propuesta Radical que nació entre la montubiada de una costa ecuatoriana con grandes contrastes sociales, por un lado la opulencia del auge cacaotero y, por otro, la miseria de importantes segmentos de la sociedad, que apenas tenían su fuerza de trabajo para sobre vivir.

## **Montoneros**

Las montoneras fueron probablemente el más importante fenómeno de movilización social del siglo XIX republicano. Surgidas en el agro costeño a partir de 1825, tuvieron desde sus comienzos un carácter marcadamente reivindicativo y de resistencia popular frente a las violencias y actos de despojo cometidos por hacendados o autoridades del nuevo poder republicano. Posteriormente, a partir de la “Revolución de los Chiguaguas” (1833-1837) adquirieron un creciente carácter político, de tinte nacionalista y liberal, que se acentuaría durante la

“Revolución Marcista” (1845) y asumiría plena identidad en la segunda mitad del siglo XIX. La base social de las montoneras estaba generalmente constituida por una heterogénea mezcla de campesinos montubios, que incluía a peones de las haciendas, pequeños propietarios y trabajadores sueltos, como los “desmonteros” y “sembradores”, que hacían desmontes o formaban nuevas plantaciones para venderlos a las haciendas próximas.

A partir de la época garciana, el surgimiento de las montoneras adquirió una connotación plenamente política, de carácter liberal militante, y aún asumió nuevas formas, como la formación de montoneras por parte de los mismos hacendados o “caciques” locales, que se lanzaban a la lucha, a la cabeza de sus peones y casi siempre con el rango de “coronel”.

Toda la tropa montonera, o al menos gran parte de ella, andaba a caballo. Estas particulares circunstancias daban a las montoneras una notable influencia y capacidad de acción en su área y les garantizaban fácil avituallamiento, gran movilidad operativa y rápida desmovilización. Por otra parte, todo ello dificultaba su localización y represión por parte de las tropas gubernamentales, normalmente de origen serrano, que luchaban en un medio extraño y contaban con poco respaldo social en la región litoral (Nuñez, 1995).

De esta descripción resalta el hecho de que la composición mayoritaria de los luchadores son campesinos que venden su fuerza de trabajo y “trabajadores sueltos”, es decir que son personas que no están adscritas a una hacienda o que no ejercen su acción en un solo territorio. Esto es importante señalar, pues en la sierra se encuentra dentro del régimen de hacienda lo que se conoce como “indios libres” que son aquellos individuos que no pertenecen a ninguna hacienda, pero que venden su fuerza de trabajo. En todas las insurgencias populares del continente la conformación del sujeto que lucha es la misma, es decir indios, negros o, en este caso, montubios libres cuya condición de excluidos les lleva a asumir una conciencia de clase.

En un primer momento los montoneros son campesinos costeños que como pago de las deudas contraídas con el patrón se ven obligados



a ir a la lucha, con el objeto de descargar sus deudas (Ayala, 1994) este era el caso de “los Chapulos que en su mayoría eran peones conciertos conducidos por un mayordomo, por su misma condición de peones de hacienda” (Bravo, 2008: 24). La Montonera para estos campesinos era la posibilidad de acabar con sus deudas y a la vez convertirse en campesinos autónomos, por tanto sin sujeción a la hacienda y al patrón. Son pueblos que se arman para la lucha, no es un ejército que lucha por el pueblo, sino un pueblo que decide luchar por sí mismo (nadie va a poner los muertos por ellos, ellos mismos son soldados y dan sus vidas en consecuencia). Esa es su fortaleza y su debilidad, al menos en esta parte de la lucha; luego desarrolla la capacidad de un ejército regular. El viejo luchador reconoce las dificultades que enfrenta su ejército conformado por personal cargado de buenas intenciones.

Las fuerzas que están a mis órdenes se componen de artesanos propietarios, agricultores, etc., gente toda difícil de sujetarse a una vida dilatada de cuartel y marchas y contra marchas. Puse atención en disciplinarlos lo mejor posible, improba labor es organizar voluntarios! (Alfaro, 1992: 78).

## **La Montonera entrañable**

Los luchadores que son parte del pueblo que los eligió no se rinden, no se olvidan de sus soldados, los tienen presentes, se acompañan en su dolor y en sus victorias. Solo así se entiende cómo a pesar de los largos períodos en los que el Viejo Luchador estaba fuera del país, ese pueblo lo tenía presente. No se olvidan de él y cada vez regresaba, estaban listos para (en su nombre o con él) disponerse al combate.

Una característica especial de la Montonera es ser entrañable entre sus líderes y el pueblo que la compone, de ahí que una vez cumplida la tarea para la que se formó la Montonera, se debe disolver. Múltiples ocasiones debió pasar esto, unas veces se disolvían con una victoria, en otras ocasiones cargaban con la derrota. Las despedidas deben haber sido difíciles, en ocasiones no había tiempo para ello, a continuación las

palabras del viejo luchador al despedirse de sus combatientes esmeraldeños, él continuaría con los montoneros manabitas en la lucha:

Regresáis a vuestros hogares después de quince meses de heroica lucha. Dos nombres habéis escrito en la historia: Seis de Abril y Nueve de Julio. Desde las bocas del Mira (río) hasta las márgenes del Guayas, vuestra sangre se ha ofrendado con abnegación en aras de la República; la santidad de nuestra causa ha traído a nuestras banderas no solo a los buenos hijos del Ecuador sino a muchos de nuestros hermanos de Colombia, campeones generosos que han compartido fraternalmente vuestros sacrificios y vuestras glorias. Soldados, me honro en tributarlos el homenaje de mi gratitud y en declarar que habéis merecido bien de vuestra Patria. Estad seguros que si las libertades peligran, estará siempre con vosotros vuestro compañero y amigo, Eloy Alfaro (Alfaro, 1992: 51).

Se nota que quien habla no se ubica desde un pedestal para hacerlo, no les habla desde una superioridad, les habla desde la firmeza de combatientes, de soldados, pero sobre todo de compañeros, les habla mirándoles a los ojos, les habla sinceramente. La guerra y los combates vividos generan una unión inseparable. El calor del combate los hermana. Este tema, la Montonera entrañable, amerita un análisis mayor, en el sentido de encontrar cómo la memoria colectiva se mantiene, construye y además está tan presente hasta la actualidad, que incluso da sentido a muchas cosas.

Para ejemplificar esto es necesario un relato...

En Noviembre de 2007, en Montecristi se instaló la Asamblea Constituyente y con ese motivo se llevaron parte de los restos de Eloy Alfaro a su tierra natal, para ello el gobierno organizó un impresionante acto que incluía la entrada de los restos del General en una urna especial de piedra ubicada en una carreta arrastrada por caballos, esta urna se ubicaría al interior del Parque Central de la ciudad de Portoviejo, al cual sólo “algunas personas con invitación podían entrar”.

El pueblo que había bajado de las montañas por sus propios medios, caminando horas, a caballo, a pie o por otros medios, que no había comido, que esperó bajo el sol, ese pueblo no podía entrar, estaba

excluido del acto. Sin embargo al acercarse la carreta hasta el parque, ese pueblo gritaba a su general, ¡viva Alfaro!, ¡viva mi general!, ¡Alfaro Vive!, ¡la lucha sigue!, y lanzaban flores, cantos, lágrimas, alegrías al paso de la caravana... le recibían de regreso. ¡Volvió! decía un anciano que necesitaba ayuda para permanecer de pie.

Cien años después de su muerte, el pueblo no olvidó a su general. Aún lo esperaban, le cantaban. Alfaro estaba de vuelta y el pueblo estaba ahí esperándolo. Los montubios que lo esperaban sabían que a Alfaro no lo quemaron, le encendieron, y esa llama hacía que le tengan presente. Igual de conmovedoras resultaron las lágrimas derramadas por los cadetes de las Fuerzas Armadas, que custodiaban el parque, cuando la urna –subida en andas– pasaba junto a ellos. Era su general el que estaba ahí y por eso a pesar de la formación de hombres duros que recibieron, las lágrimas y el afecto al general podían más.

Quienes sí podían entrar en el parque, porque eran autoridades, amigos, etc., no se inmutaron, no sentían lo mismo que sentía el pueblo que sin zapatos bajó a esperar a su compañero.

¿Qué tan entrañables pueden ser los lazos montoneros entre el líder y quienes lo eligen? Esta es una pregunta que amerita investigaciones más profundas. En varios momentos de la lucha radical montonera, la historia registra hechos entrañables entre los revolucionarios, así:

- Cuando Vargas Torres recibe su condena a muerte en Loja, sus coidearios planean su fuga, de hecho, el plan resulta, pero Vargas Torres retrocede en su intención pues dice que: “o salen todos o no sale nadie”. No podía dejar a sus compañeros de combate presos mientras él tenía la posibilidad de huir de la muerte. Poco tiempo después fue fusilado (Pérez Concha, 2008).
- En la toma de Guayaquil, mientras duraba el fragor del combate, la cárcel fue tomada por los revolucionarios, no había otra intención del viejo luchador que liberar a su compañero Miguel Valverde (hecho prisionero en un combate anterior), a quién él personalmente abrió la puerta de la celda y le ofreció un abrazo. Los combates continuaban afuera, esta acción era tan importante como toda la operación de toma del puerto en

su conjunto. Había que hacerla, pues no se puede dejar a nadie detrás (Alfaro, 1992).

- Cuando el tren que conducía a los 6 radicales hacia Quito desde Guayaquil para Consumar la Hoguera Bárbara llegó a Alausí, algunos de sus coidearios prepararon la fuga del Viejo Luchador. Todo estaba listo. El poco tiempo para preparar la arriesgada acción no permitía más que escapar a uno. Al respecto Don Eloy dijo “no: o salimos todos o no sale nadie”. Al día siguiente fueron arrastrados por las calles de Quito (Bravo, 2008).

## Coroneles gritados

La montonera, al ser un ejército popular, tiene sus propias formas de acción, de lucha y de jerarquías. Así por ejemplo, se deduce, que el ejercicio de la lucha era un aspecto socialmente reconocido, es decir toda la comunidad avalaba a los luchadores y luchadoras y por ello los protegía, apoyaba y acompañaba. No era un ejército o guerrilla que se creaba por fuera del pueblo, era el pueblo, por ello desde el interior del mismo se escogía quién luchaba. Se escogía a los mandos por méritos propios a quienes se los proclamaba públicamente, para que se reconociera su liderazgo y se lo legitime.

A estos “coroneles-hacendados” se los calificaba popularmente como “coroneles gritados”, tanto para destacar el hecho de que el rango les había sido conferido por sus propias tropas, al grito de ¡Viva mi coronel!, como para diferenciarlos de los “coroneles graduados”, es decir, de aquellos que habían recibido su grado de las autoridades correspondientes (Núñez, 1995).

Es importante ver que a lo largo de la historia los pueblos han tenido como herramienta primigenia de acción y resistencia su propia voz y el grito como parte de ella. Es por ello que el grito no es solo el grito como proclama, sino sobre todo el grito como llamado de atención, de decir presente y de existir. Es también hacerse oír y sentir. Entonces hay que mirar al grito-la voz como una arma de creación y destrucción (son las palabras que hacen que algo exista, porque lo nombra y nuestra

mente lo registra como tal “Dios dijo hágase la luz” y desde entonces la luz y el mundo que conocemos existe). Pero además el grito, la voz, son la forma de crear compromiso, confianza mutua, responsabilidades compartidas. El grito, la voz, crea pero también apaga.

Alfaro sin duda fue un líder gritado. De otra manera, cómo entender esa fidelidad entre el pueblo y su liderazgo. Al líder, el pueblo le sigue, al jefe le obedecen. Un aspecto particular de la Montonera eran estos Coroneles gritados, a los que la población es fiel. Cuando la lucha del partido radical crece y cobra mayores adeptos, no es de sorprenderse entonces que surja el periódico “el grito del pueblo” como el órgano, la voz del partido y los militantes, dirigido por otro coronel gritado, Luciano Coral.

Otra característica de la montonera era precisamente la generación de comunidades liberadas, de territorios donde se proclama y construye la nación soñada, la sociedad de las múltiples libertades. No se luchaba por una sociedad futura que vendría una vez conseguido el triunfo y la revolución, la lucha montonera llevaba a crear de hecho espacios liberados y libertarios. El mejor ejemplo de ello es la lucha de los Chapulos encabezada por un coronel gritado, Nicolás Infante, que encabezó la revuelta en lo que hoy es la Provincia de los Ríos. Esta revuelta es particularmente importante, pues no sólo que el objetivo de la lucha es derrotar al ejército regular, sino crear una sociedad con una administración que se la construye desde abajo.

## **Segunda lectura**

### **Usurpaciones y silencios en el centenario: Alternativas**

Desde hace un lustro, se conformó un colectivo con algunos de los descendientes de quienes fueron asesinados el 28 de enero. Este colectivo desde su inicio planteó dos aspectos a trabajar: la búsqueda de los demás descendientes (siete familias) separados y olvidados por la

historia oficial y una visión distinta de entender el centenario. Esa diferencia radicó en un esfuerzo por identificar y posicionar en la historia que no fue el “arrastre de Alfaro” lo que ocurrió ahí, sino que junto a él murieron cinco personas más, sus vidas y sus pensamientos. Pero además que a lo largo de este proceso revolucionario miles de otras vidas se habían perdido, pero estaban invisibilizadas, entre otras cosas porque la historia recoge sobre todo a un personaje, Eloy Alfaro, cuya figura opaca a las demás.

Deliberado o no, este opacamiento ha tenido una serie de factores que han hecho que se posicione y perdure hasta la actualidad una visión única de entender e interpretar la historia. En vista de ello el colectivo asumió el desafío de mostrar otras lecturas “no oficiales” sobre el hecho y plantear nuevas lecturas sobre la historia. Esto es posible mostrando diversas formas de usurpación de la memoria que generan silencios –en su mayoría cómplices– desde la oficialidad entendida como todo aquello que es enseñado y transmitido a través de los mecanismos legitimados para ello como la escuela, la universidad, etc. A continuación algunos de los discursos y posturas asumidas desde este espacio frente a las usurpaciones y silenciamientos.

## **La historia y la bibliografía sobre la época**

### **El problema**

Alrededor de 90 libros conforman la bibliografía recogida durante estos últimos años referida a la época liberal. No es todo lo que se ha escrito, hay más que aún está disperso en distintas provincias del país. Haciendo una lectura de esta bibliografía encontramos varias cosas importantes:

La primera es que la mayoría de estos textos son escritos desde una visión masculina, casi todos tienen la autoría de hombres.

La segunda que toda la bibliografía gira en torno a un personaje central, Eloy Alfaro, todo empieza y termina con y en él. Todo lo demás y los demás resultan secundarios en miras a esta centralidad, es decir, los textos giran en torno a una única centralidad. Todos los intelectuales y combatientes que lucharon con él no tienen cabida –en su real dimensión– en este relato.

Tercero, solo se encontró un texto íntegramente dedicado a un Indígena de la época liberal y dos sobre mujeres liberales y estudios sobre el tema.

Cuarto, lo que se escribe sobre las mujeres es pobre y con visiones sesgadas sobre el rol cumplido por ellas en la revolución; así, se las ve solo como las amantes del comandante, la enfermera, la cocinera o la ayudante, muy poco se las ve como combatientes y menos como intelectuales.

Quinto, lo que se escribe sobre Alfaro tiene una perspectiva orientada a mirar las obras en lo económico, político, militar e infraestructura, pero poco o nada en el ser humano.

## **La propuesta**

En vista de que la bibliografía existe, aun siendo amplia, es poco diversa, se asume el desafío de diseñar desde otros lados la escritura de una historia más rica. Al respecto se cuenta ya con algunas publicaciones. Podríamos decir entonces que la historia que hemos vivido y conocido es o ha sido una guerra sucia de silenciamiento, “es la presencia de lo no dicho, lo que logra que el más simple de los comentarios de la esfera pública se vuelva asombroso en esa época de terror. El silenciamiento no sólo sirve para preservar la memoria en forma de pesadilla encerrada dentro de la fortaleza del individuo, sino también para impedir la organización colectiva del poder” (Tausig, 2001).

## La memoria y el silenciamiento

### El problema

Alfaro es el personaje central de la historia, pero no podría serlo si la revolución la habría hecho él solo. No se conoce nada o casi nada sobre la mayoría de personajes –hombres y mujeres– que pelearon junto y con él. Pero, más aún, qué pasó después de muerto el viejo luchador. Al parecer –respecto a la revolución– todo acaba el 28 de Enero. Pero eso no es así, las vidas de miles de luchadores sociales seguían jugando un rol importante en la defensa de lo conseguido y la lucha contra los traidores. Sobre eso cientos de acciones heroicas se dieron, pero no han sido valoradas ni recogidas por la historia oficial. La manera como se ha escrito la historia ha hecho que haya un tácito silenciamiento de otras historias.

### La propuesta

A lo largo del país, muchas personas poseen recuerdos, memorias orales, objetos, libros, documentos de diversa índole, cartas, etc. de la época, que no necesariamente hacen referencia a Alfaro, pero sí a algunos de sus tenientes, a maquinistas y ferrocarrileros, porteadores, soldados, etc. Toda esa memoria es necesaria ponerla a vivir, un mecanismo es la construcción de museos itinerantes que van a contar estas y otras historias en diversas localidades que en su momento jugaron un papel importante en la época de la revolución. Estos museos ya iniciaron en los colegios centenarios, donde los jóvenes se acercan a otra historia.



## La impunidad

### El problema

El 28 de Enero de 1912, se inauguran en Ecuador los crímenes de estado como política pública, desde entonces han sido reiteradas las experiencias de muertes y asesinatos de toda índole, dirigidos en especial a luchadores y luchadoras sociales. Diez años después, el 15 de noviembre de 1922, se dio una masacre de obreros en Guayaquil y no hubo sancionados. En la década de los treinta y hasta los noventa, las luchas agrarias y obreras fueron permanentes y la represión dejó en la impunidad a muchos victimarios. El asesinato masivo de obreros en el Ingenio Aztra sigue impune. En la década del ochenta, se persiguió y desapareció a militantes de Alfaro Vive Carajo: a pesar del *informe de la verdad*, todo sigue impune. De igual manera el caso de los hermanos Restrepo. Esto acompañado de todos los cierres bancarios y miles de casos de corrupción jamás sancionados.

## La prisión de por vida

### El problema

Producto de la revolución liberal, la constitución de 1906, abolió la prisión de por vida y la pena de muerte. Sin embargo en 1912, Luciano Coral, Manuel Serrano, Ulpiano Páez, Medardo, Flavio y Eloy Alfaro, fueron asesinados en prisión, además se registró su entrada al penal, pero jamás su salida. Es decir, cien años después seguían presos. Al hecho macabro del arrastre se sumó otro igual de cruento, que es la prisión de por vida, pero de manera vedada, silenciada. En enero del 2011, se dio a conocer este hecho y un año después se les puso en libertad. Todos los gobiernos que hablaron y usaron la figura y las obras de Alfaro, incluido el actual, mantuvieron preso al viejo luchador.

## **La propuesta**

El pueblo nunca ha sido victimario, sino víctima, la historia del país da cuenta de eso. Por ello era importante que ese pueblo libere a los centenariamente detenidos sin juicio, ni pena. Durante el 2011, se recogieron firmas en diversas partes del país para exigir la liberación. El pueblo, representado en una mujer líder barrial, realizó la liberación desde el penal. La celda donde estuvieron presos, en señal de vergüenza, nunca se volverá a cerrar, desde ahora será un museo abierto al público. El estado no tenía otra opción que prestar todas las facilidades para liberarlos. Los descendientes salían con las fotos de su familiar para iniciar la caminata hasta el parque del Ejido, pero esta vez liberados. El pabellón de máxima seguridad donde estaban presos ahora será para reos que están por obtener su libertad y cambia de nombre, el colectivo de descendientes lo bautizó como Pabellón Libertario (Ver anexo: Acta de liberación).

## **El tren de la muerte**

### **El problema**

La llegada del tren impuso una nueva visión del mundo y de las cosas, trajo vida y “progreso”. Ese mismo tren se convirtió en el tren de la muerte cuando transportó a los radicales a su último destino. Partió desde Guayaquil y, casi sin detenerse, llegó a Quito dos días después.

### **La propuesta**

A ese tren de la muerte le convertimos en el tren de la vida, lo que se llama, desde ahora, el tren de la cultura. Desde el 25 al 27 de enero del 2012, las familias de los descendientes, junto con artistas, intelectuales, periodistas, dirigentes barriales, afrodescendientes e indígenas retomaron la ruta de hace cien años, pero esta vez para que las historias por la que el trayecto cursa, sean visibilizadas. Desde ahora en adelante queda

establecido la ruta del tren de la cultura como un escenario para que jóvenes, niños, intelectuales, etc., conozcan y recreen la historia desde otras visiones, desde encontrarse con ella, hacer que la historia no esté muerta, sino se vuelva cotidiana. Este tren tiene un amplio espíritu democrático muy semejante al ejército popular de Alfaro (Ver anexo: texto Jorge Nuñez).

## **El Estado y el Centenario: pocas ideas y mucha política**

La coordinación entre los actores estatales y el colectivo, en lo que tiene que ver con el acto central, no fue sencilla. Dos fueron los puntos de discrepancia, el primero respecto a la hora de la marcha del penal al Ejido, pues el gobierno quería que se la haga en la tarde “para que el presidente pueda participar” Muestra de ello es que a pesar de toda la coordinación se impuso una agenda, la del Estado. El segundo sobre el carácter de las paradas o lo que llamamos hitos, es decir si estos debían servir de tarima política o reflexión histórica. Con esos antecedentes analizamos algunos de los actos del gobierno en los que el colectivo tuvo presencia y otros que son de opinión pública.

### **Los hitos**

En los últimos años el colectivo de descendientes realizaba una caminata desde el Penal García Moreno hasta el Ejido, siguiendo los relatos históricos del hecho, pero con uno adicional que eran las paradas en lugar importantes para la época y que era necesario reflexionarlas; en total siete paradas. En el proceso de organizar el “acto central”, el Estado a través del Ministerio de Cultura, contrata una consultoría para definir los siete hitos que debería contemplar el recorrido. Esto, según la versión oficial, era necesario para legitimar la necesidad del recorrido. Para los descendientes que año a año recorrían era una burla. El resultado de ese mega proyecto consultor fue definir que las paradas tradicionalmente escogidas por el colectivo (en sus caminatas anuales) debían ser considerados hitos de la marcha para el centenario.

La usurpación surge cuando el Gobierno asume esta actividad como propia y exclusiva (legitimada por la consultoría) y además después de definir un itinerario y contenidos de la ruta se cambia esto para convertirlo en acto proselitista. Pero además cuando en todo el acto en su conjunto se crea una imagen endiosada de la persona –Eloy Alfaro– casi elevándola en los altares y llevándola más allá del mito. De esta manera se mata a la figura hombre de carne y hueso. Con ello se convierte en inalcanzable. Es difícil de esta manera bajarlo de los altares. No es por tanto una imagen del Alfaro montubio, campesino, trabajador, sino del ser espiritual que tiene un halo que le convierte en diferente. Deshumanizado es intocable, pero con una infinita capacidad de invisibilizar, pues brilla tanto que no deja ver nada más.

### **La hoguera Barbie de Carondelet**

El acto central del 28 de Enero, originalmente incluía 3 cortas intervenciones en cada hito (un representante de organización social o de los descendientes, alguien del estado y un delegado de las organizaciones provinciales). A las 11: 00 am del día del centenario todos los hitos estaban cooptados por assembleístas, autoridades electas y de las otras, convirtiendo así el acto en una acción proselitista. De esta manera el centenario de la ¡hoguera Bárbara!, por todo el enfoque mediático y el glamour que implicó, paso a ser la ¡hoguera Barbie!. Esto generó un tácito rechazo y automática separación de esa forma de entender el centenario. El colectivo de descendientes se separó de la oficialidad y marchó como tradicionalmente lo hacía, solo por las calles del centro.

Esta separación fue importante en términos simbólicos, pues permitió que sea más evidente el discurso de la impunidad, del silenciamiento y la visión de la historia que oculta, que no es el discurso de los personajes en la tarima.

## La doble entrega de armas de AVC

La organización Alfaro Vive carajo depuso las armas en 1990, lo hizo después de un proceso de derrota, ante un gobierno social democrata. No hubo mayores concesiones del Estado para que se haga efectiva esta entrega. Así se dio fin a la organización, pero no a las impunidades cometidas contra sus miembros. Veinte años después del hecho –aprovechando la coyuntura del centenario– algunos militantes de la organización vuelven a entregar las armas ante el gobierno de turno (esta vez las espadas que fueron de Alfaro y Montero, confiscadas para el pueblo). El tipo de gobierno es el mismo, los hechos históricos son otros. Con esta entrega se pretende decir que la razón por la que fueron tomadas estas espadas ya fueron solucionadas por este gobierno, pero sobre todo que “esta revolución que es continuación de la Alfarista” tienen un líder que es merecedor de empuñarla.

En este caso deja mucho que desear que se entregue las armas, cuando se asume cargos en el gobierno. Simbólicamente se sigue entregando las armas que le pertenecen al pueblo, es decir se lo desarma por varios lados, el uno desde su capacidad de cuestionarse la realidad en la que vive (el mensaje que ese manda es: con este gobierno ya se solucionaron los problemas que motivaron armarse) y, segundo, el desarme es efectivo, pues el mensaje es que la revolución no requiere de acciones radicales y violentas. Que incluso siendo parte de la institucionalidad se puede cambiar y hacer efectiva la revolución. De esta manera se consolida la usurpación de los símbolos dando la vuelta la idea de revolución y lucha y consolidando un mensaje silenciador.

## Bibliografía

Alfaro Delgado, Eloy

s/f *Obras escogidas*. Tomo II. Quito: Ediciones Viento del Pueblo.

\_\_\_\_\_. 1992. *Narraciones Históricas*. Quito: Corporación Editora Nacional.

Alfaro, Eloy, Nelson Coral y Eduardo Puente

2011 *Siete mártires luchadores inmortales. Centenario de la Hoguera Bárbara*. Quito.

Asamblea Nacional de 1906

1913 *Constitución Política de la República del Ecuador.*

Clark, Kim

2004 *La obra redentora: el ferrocarril y la nación en Ecuador 1895-1930.*  
Quito: Universidad Andina.

Diezcanseco, Alfredo

1944 *La hoguera bárbara*

Estupiñán, César

1995 *Nuestro Vargas Torres.* Quito: Editorial CCE.

Núñez, Jorge

1995 *La revolución alfarista de 1895 hacia el 2000.* Colección Ecuador.  
Quito:

Pérez Concha, Jorge

2008 “Luis Vargas Torres”, en: Colección Biografías. Quito: Ministerio de  
Educación y Cultura.

Saad, Pedro

s/f *Carajo. Una síntesis biográfica del General Alfaro*

## Anexo

Acta para la liberación de los radicales

**Quito 28 Enero 2012**

En este país sin Pena de muerte ni cadena perpetua, fue asesinado en esta cárcel Eloy Alfaro y se inició la masacre contra Luciano Coral, Manuel Serrano, Ulpiano Páez, Medardo Alfaro y Flavio Alfaro. Se registró su ingreso pero nunca su salida. Hasta hoy, constan en la lista de reclusos del penal. Han cumplido pena de muerte y prisión a perpetuidad.

Cien años después, el pueblo del Ecuador, representado por cientos de organizaciones sociales, consagra sus firmas para demandar la inmediata liberación de todos los radicales de quienes nunca se registró su salida.

Los queremos libres, liberales y libertarios. Los queremos junto al pueblo, a los campesinos, campesinas, indígenas, afrodescendientes, jóvenes, mujeres, niños y niñas, luchadoras y luchadores en general.

Decretamos que con su liberación nunca más se criminalice a los luchadores y luchadoras sociales. Que nunca más se persiga a quienes piensan distinto, a quienes quieren redimir la historia, que la impunidad termine, para ello, solo hace falta voluntad política.

El pueblo entrega las firmas recogidas en distintos rincones del país (Guayaquil, Durán, Yaguachi, Naranjito, Alausí, Riobamba, Lasso, Quito) para exigir el pedido inmediato de liberación. Dejamos constancia además que desde ahora y para siempre, este pabellón se llamará “pabellón libertario” y que la puerta de esta celda jamás se volverá a cerrar.

Firmas de constancia.

# **SALUD Y ANTROPOLOGÍA**

María Elvira Trujillo Pineda





# Cuerpo, salud y enfermedad en relación a viruela y lepra: epidemias de 1802-1861 en la provincia Santa Marta

---

María Elvira Trujillo Pineda  
Colombia

Para conseguir la comprensión de la Provincia de Santa Marta es imprescindible visualizar el panorama del naciente estado colombiano. Era un hecho que, pasado el año 1800, el territorio comienza a sufrir distintos cambios a nivel político y territorial en pro de los intereses económicos y sociales del momento, parte de estos acontecimientos, es el que las provincias buscaban desligarse del mando de Cundinamarca, se pensaba en la descentralización del poder, cada provincia quiso hacerse soberana, regirse sola, vivir independientemente, era la resistencia a la anteriormente anhelada unidad nacional.

En 1832, cuando la nación queda dividida en provincias, el estado comienza a dar cierta independencia a las provincias en contraposición al centralismo que había gobernado a la constitución de Cúcuta. Es precisamente el obispo de Santa Marta quien escribe en la introducción a la constitución.

Se procuró fijar la importancia de las provincias del estado, concediendo a cada una de ellas una cámara que cuide de sus propios intereses, que supervigile sus establecimientos, que fomente su industria que difunda la ilustración y que tenga la intervención conveniente en el nombramiento de sus empleados y de los de la Nueva Granada. En adelante ya el Centralismo no será el obstáculo de la felicidad de los

pueblos, y la prosperidad de cada uno de ellos estará en manos de sus inmediatos mandatarios.<sup>1</sup>

Política, administrativa y territorialmente el estado estaba sufriendo una serie de cambios, reformas que tenían trascendencia en el panorama social, por esta razón las diferentes construcciones históricas, la producción de conocimiento, los diversos estudios, se encontraban en procesos de transformaciones.

Encontrar información de cuál era el panorama de la provincia es un poco difícil, la escasa documentación, si es que está en el territorio, el poco estudio a la época en esta zona, son dificultades palpables en el análisis de las representaciones. Se ha escrito frecuentemente en el campo de la antropología que los primeros en hacer el quehacer del antropólogo fueron los viajeros, es precisamente Elisée Reclus quien habla y describe a Santa Marta en aquella época, no solamente a nivel geográfico sino también económico y social.

Santa Marta está situada en un paraíso terrestre. Sentada al borde de una playa que se extiende en forma de concha marina, agrupa sus casas blancas bajo el follaje de las palmeras y brilla al sol como un diamante incrustado en una esmeralda. Alrededor de la ciudad, la explanada, redondeándose en un vasto círculo, se levanta en suaves ondulaciones hacia la base de las montañas. Estas sobreponen unas a otras sus gigantescas gradas, matizadas con gran variedad por la vegetación que las cubre y la trasparente atmósfera, cuyo azul se condensa alrededor de las altas cimas; las nubes se esparcen en grandes rastros blancos en los valles superiores, se agrupan en bandas sobre las cimas, y por entre este amontonamiento de nubes, picos y montañas de toda forma, brota la soberbia Horqueta, cuya doble cabeza que se levanta y domina el horizonte, parece reinar sobre el espacio inmenso.<sup>2</sup>

---

1 José María, obispo de Santa Matra, tomado de Pombo y Guerra, t. III. 254-255.

2 Viaje a la Sierra Nevada de Santa Marta, Reclus, Elisée, 1830-1905 año 1869 capítulo 6.

Eliséé Reclus además hace descripciones más precisas de la ciudad y sus habitantes, habla de la mujer como aquella encargada de ir al mercado que estaba al aire libre y cerca al mar, siempre con vestidos cortos, hace alusión a la presencia de indios y de tiendas dentro de la ciudad, además habla de cómo las señoritas se sientan en los corredores. La ciudad está llena de agricultores, que tienen lo necesario para su subsistencia, no se requiere mayor esfuerzo para mantenerse, en las tiendas se consiguen algunos víveres, el medio proporciona algunos otros, esta es una de las razones por las que se refiere al samario como un hombre perezoso, habla de cómo a medida que llega el medio día los ánimos en la ciudad cesan, pues el calor no permite más sino tomar una acostumbrada siesta.

Las calles, anchas y cortadas á ángulos rectos, como las de todas las ciudades de menos de cuatro siglos de existencia, o han sido empedradas jamás y durante los días de fuertes brisas presentan á la vista una perspectiva de arena en que el pasajero no se atreve a aventurarse. Las casas son bajas y mal construidas en general; en los barrios apenas hay simples cabañas de estacas y tierra, cubiertas con techos de palmas y pobladas de escorpiones y de innumerables arañas.<sup>3</sup>

Para hablar y comprender el panorama social de la provincia de Santa Marta, se debe conocer las relaciones y la tipificación social de la época, al respecto Eliséé, comenta a partir de una particular vivencia durante su viaje, pues al preguntar donde quedaba Bonda, le desalentaban de ir pues no “habían gentes” en aquel lugar, lo que asalta la inquietud de él, puesto anteriormente había conocido a alguien quien lo invito a su casa que quedaba precisamente en ese lugar. Son varias las representaciones que se empiezan a crear en torno a las enfermedades, se le atribuyen las causas a diversos factores como la comida o el clima, por lo que desde 1781 el Virrey comienza a investigar si realmente esos factores influyen en las enfermedades que acarrearán las tropas.

3 Viaje a la Sierra Nevada de Santa Marta, Reclus, Eliséé, 1830-1905 año 1869 capítulo 6.

A fin de inquirir si la causa de las Calenturas q<sup>e</sup> padece la tropa se deva atribuir al Puerco salado de q<sup>e</sup> decimos: q<sup>e</sup> los otros en el principio pudieon provenir de la abundan<sup>a</sup> de las aguas q<sup>e</sup> se coperimento p<sup>r</sup> ser este temperamento propenso a ellas en igual estación, pero los q<sup>e</sup> actualmen<sup>te</sup> padecen tienen otra causa, respecto de penrevenas havienzo ceñado las aguas, por lo q<sup>e</sup> hicimos del puerco salado, y havenle encontrado de mala calidad y fetido, somos de rentia q<sup>e</sup> la administración de el a otra tropa es causa de continuas otras enfermedades, lo q<sup>e</sup> corrobora el Esconburo deqya se halla infectada.<sup>4</sup>

No es un secreto que la medicina llegó a consolidarse como una profesión en Colombia a finales del siglo XIX, puesto que por todos los procesos de lucha por el territorio, existían pocos recursos y escasez del personal debidamente preparado, mas aún no se podría obviar el hecho de que después de la batalla de Boyacá el interés no recaía en la medicina, y durante ella los pocos estudiosos se iban al campo de batalla.

Para Foucault, la medicina es una totalidad de prácticas, discursos e instituciones que constituye sus propios objetos. La noción de “medicalización” es un ejemplo de la relación entre poder y conocimiento. La medicalización se refiere al proceso por medio del cual un número creciente de aspectos del comportamiento humano, que eran previamente considerados normales o anormales por el público, en general pasan a ser asignados al control médico y redefinidos como salud o enfermedad.<sup>5</sup>

Foucault afirmaba que el poder y el conocimiento están íntimamente relacionados es por esto que el surgimiento de la medicina institucional se da cuando el controlar las enfermedades se convierte en una necesidad no solo privada sino pública y es cuando la sociedad encuentra que no solo los tratados de los médicos privados o de los familiares cercanos son suficientes.

Es necesario tener en cuenta los pensamientos por medio de los cuales se regía la medicina en ese entonces. Desde la antigüedad se ha-

4 AGN Sección Colonia, fondo de Milicia y Marina folio 225.

5 Obregón Diana, *Batallas contra la lepra Estado, Medicina y Ciencia en Colombia*, 29-30.

bían consolidado pensamientos acerca del funcionamiento, la conservación, y el equilibrio que debía tener el cuerpo, la teoría de los humores tenía un importante papel en el pensar a la enfermedad y de esa manera en el cómo podía ser tratada. Es necesario analizar qué tipo de personas o instituciones eran las encargadas, a propósito de esto, es necesario anotar también la influencia que tenía aún en esa época España en el territorio, lo que más adelante sería mucho más visible en la influencia de la iglesia católica en los procesos referentes al tema, siendo esta la religión impuesta en la conquista y directamente influyente en la misma medida en los procesos y representaciones producto de las resistencias a ella.

En el caso de las epidemias, y en general en asuntos de la salud, los cabildos y los alcaldes desempeñaron un papel destacado, al lado de la administración colonial, en tratar de organizar respuestas mundanas, ante aflicciones que a veces, se consideran castigos divinos. La iglesia se encargaba de las explicaciones sobrenaturales, administraba la caridad, promovía plegarias y rogativas ante los poderes trascendentes y apoyaba a las autoridades civiles en sus gestiones. Además estaba presente en todos los momentos de la vida, ya fueran de duelo, como los funerales, o de celebración gozosa, como de las fiestas religiosas en las que se mezclaban la misa con la chicha, y el padrenuestro con los toros y las riñas de gallos.<sup>6</sup>

Las relaciones de poder que estaban establecidas en esos momentos, reflejaban directamente la manera en la que se trataba la enfermedad, la moral pública era la que se encargaba de sobrellevar, el cómo afrontar al enfermo. Hay que aclarar que la provincia de Santa Marta socialmente estaba regida en el plano familiar, las realidades que se re-  
troalimentaban en esa época, tienen que ver precisamente con el equilibrio social; este se determinaba precisamente por las relaciones que se entretejían de acuerdo a el status económico que tendría la persona y su familia. En este sentido las decisiones políticas y administrativas de la provincia se tomaban de acuerdo a los intereses de la hegemonía de la época: Estas personas necesitaban mantener una moral pública,

6 *Historia de la Medicina en Colombia*, t. II, 77.

establecerse precisamente como la minoría dominante, por lo que al ser católicos debían necesariamente escuchar las recomendaciones de los embajadores de la iglesia.

El primer Hospital de Santa Marta fue fundado por los religiosos de San Juan de Dios, médicos Juan de Heredia y Josef Joaquín González, bajo la autorización y patrocinio económico del Rey para la construcción. También se construyeron, adjuntó al Hospital, un convento y una iglesia. Al principio se llamó Convento Hospital del Arcángel San Gabriel a partir de 1760 se denominó Hospital San Juan de Dios. Los hermanos de San Juan de Dios abandonaron el Hospital desde 1810, con motivo de la Independencia y la edificación fue convertida en cuartel y Hospital Militar Provisional, a partir de 1813. El entusiasmo cultural y científico de la comunidad, a mediados del siglo XIX, los impulsó para que el Hospital sirviera de base para la organización de una Escuela de Medicina, que funcionó desde 1850 hasta 1857.<sup>7</sup>

El caso de la lepra es históricamente es más comentado que el de la viruela, el legado bíblico recae directamente sobre esta epidemia, más por las falsas concepciones que se generaron en torno a ella. Solo a comienzos del siglo XX los médicos lograron tener el poder social y cultural para tratar y definir la lepra. Anteriormente esta tarea estaba a cargo del pensamiento religioso y de los delegados de la iglesia. La carga ideológica e histórica de esta enfermedad era la que objetivizaba el conocimiento en torno a ella, determinando las disposiciones mentales de las personas que producirían diversos factores sociales como la creación de instituciones leprosorias, o los decretos para contener la enfermedad o tratar a los enfermos o sus familiares.

Luego de la identificación de una epidemia de lepra, para 1817 se comienza una búsqueda de prevención de los contagios, siendo Santa Marta un lugar con entradas terrestres y marítimas se hacía necesaria según la creencia de la época de colocar en cuarentena a cualquier viajero.

---

7 Capitulo V, La medicina en los Departamentos, anónimo, 433.

P<sup>r</sup> donde el contagio epidémico puede tener entrada en esta plaza, a esto deven dirigirse las prontas provincias p<sup>a</sup> su contención pues una vez en ella lo q' Dios no permita, ya q' no se comunique a todo el Reyno p<sup>r</sup> la diferencia de temperatura, se comunicaría de comunicar a los pueblos y campiñas de esta inmediación, atrayendo considerables males, =El primero es impedir el desembarco de las tripulaciones y efecto a la Burguesia q' tenga precisamente aya su procedencia oq' hubieran hecho escala. Esto es fácil de contener mediante la visita la visita de sanidad, no pisando nadie a tierra, hasta sufrir la cuarentena, observación, que es de ocho días, no teniendo enfermo y teniéndolo, la quarentena mas o menos completa según las circunstancias = El segundo es el impedir la entrada a los q' vengan p<sup>r</sup> tierra, esta precausion tanto tiene de difícil, como es indispensable, difícil p<sup>r</sup> no haber Lazaretos inmediatos donde contener a la observación.<sup>8</sup>

El degredo de los enfermos se había constituido en toda una persecución, el gobierno centralista había establecido el aislamiento de los contagiados, creando crisis en las provincias puesto que no contaban con lugares para ellos, por lo que la iglesia católica en nombre de la caridad se comenzó a hacer cargo de ellos; como ellos eran el resultado de la moralidad indebida, eran tachados, ocultados, mas su enfermedad no era tratada.

Las formas de contagio de la lepra no estaban establecidas y como socialmente se había construido en torno a ellas representaciones de impureza, inmoralidad, infidelidad, entre otros, cualquier estudio referente a esta epidemia con el enfoque que en esta investigación se le pretende dar, de ver a la enfermedad más que como un proceso biológico como un fenómeno social, resultara sugestivo, en la medida que el pensamiento de la época estructuró instituciones y pensamientos políticos, económicos y administrativos, pero se basa precisamente en los pensamientos consolidados, aquellos a los que solo se puede hacer referencia mediante a los archivos históricos, escritos a los cuales solo la hegemonía tenía acceso, por lo que las ideas de las clases sociales bajas difícilmente se verían reflejadas.

8 AGN, Sección Republica Fondo de Ministerio de Gobierno, legajo 52, folio 162.



Habría que mencionar también que como un producto de la conquista española la lepra no era diagnosticada por profesionales médicos: eran jueces o alcaldes lazaretos quienes decidían si alguien padecía el mal o no, trayendo como consecuencia el mal diagnóstico por lo que muchas personas no contagiadas sino de enfermedades como tuberculosis, al caer en degedro se infectaban con las que si tenían lepra.

Parte de la contextualización de los acontecimientos, es en un mismo sentido el ver cómo, mediante fragmentos del archivo eclesiástico, se puede entender cómo la iglesia católica en 1815 tenía control en la provincia para determinar aspectos sociales directamente, una muestra de este aspecto es la inclusión del componente religioso en relación a la lucha espiritual que se debía llevar para contrarrestar las epidemias.

El contagio de la viruela brava a transendido a esta ciudad dequeban resultando alq~ con ellos y anq se ha tomado la resolución de pomeerse en degedro, con todo se teme todo el pueblo de que se contaminara el lugar p<sup>r</sup> cuya causa todas las familias prales y de menos clace se están ansensando a los vecinos p<sup>a</sup> escaparce de una enfermedad tan cruel, y siendo la mia vilosada, y no haber g<sup>n</sup> las haya pasado me sera pneriso retirar ami hacienda de Frñ Barbara.

Las epidemias ya consolidadas en la provincia, en la memoria de los habitantes, en el pensamiento religioso, en los sistemas médicos, son circunscritas en las decisiones políticas. Ya las consecuencias habían hecho surgir formas de contrarrestar las enfermedades, la higiene empieza a ser incluida como mandatos generales a la provincia.

En el año 1817 la representación de protomédico de la ciudad de Santa Marta se hace clara la identificación de una enfermedad como epidemia que estaba afectando a la provincia y debía ser controlada.

La epidemia de esta ciudad la he caracterizado p<sup>r</sup> los síntomas q<sup>u</sup> generalmen<sup>t</sup> les acompaña a una fiebre nerviosa (...) no queda ya duda q<sup>u</sup> la clase de enfermedad es Epidemia y contagiosa, según lo refiere su médico y se deve sin demora tomar las providencias mas

engercar afin de no darle enirada en esta Plaza en donde luego causaría mucho daño.<sup>9</sup>

A nivel político, el gobierno nacional ya tomaba en cuenta las epidemias, buscaba los métodos de contención y calculaba el posible daño que se produciría en todo el sector con la propagación de las enfermedades. Es precisamente a través de los informes creados por el proto-medico que el Virrey se enteraba de la situación de la provincia.

Señor Gov<sup>or</sup> Com<sup>te</sup> Gen<sup>l</sup> = El lincenciado D<sup>n</sup> Melchor Echeverria, Proto-Medico de la Ciudad, os hare presente Que continuando las enfermedad<sup>s</sup> q' se padecen en Sta Martha y tratando de conservar el estado de salud q' disfruta esta Plaza a fin de tomar la Provincia que se juzgasen oportunas, escribo al médico titular de esta ciudad.<sup>10</sup>

Gracias al reconocimiento de las epidemias anteriores, y a la preocupación generada por ella, las políticas de las provincias ya tenía planes pensados y dispuestos a ser ejecutados para prever y poder afrontar nuevas epidemias, es decir, las autoridades locales lograron cierto grado de preparación para afrontar los nuevos contagios.

Para Mutis la viruela era “una enfermedad pegada naturalmente por contagio” como afirmaba en su informe al ministro Galvez sobre la epidemia de 1782 y como lo reafirmaba con motivo de un nuevo brote de esta en Popayán.<sup>11</sup>

A propósito de los insumos para la vacuna de la viruela, en el inventario de los útiles e instrumentos para el cultivo de la vacuna contra la viruela, algunos de estos serían:

Tres tubos para filtrar, un medidor cubico de cristal, ocho vagues de cristal, diez y siete tubos de cristal para ensayos orgánicos para sacar la alampara y las sustancias, gran lámpara con estufa de dos compartido-

9 AGN, Sección Republica Fondo de Ministerio de Gobierno, legajo 52, folio 161.

10 AGN, Sección Republica Fondo de Ministerio de Gobierno, legajo 52 folio 161.

11 Historia de la medicina en Colombia, Tomo II de la medicina ilustrada a la medicina a la medicina atomoclinica (1782-1865), 33.

res para desinfectar los tubos por medio del calor, un embudo grande de cristal, una geringa de candela lenta, una paleta de cobre con mango de madera para mojar las sustancias, ejetor para aspirar la tinta y llenar tintes con sus correspondientes cuadros, etc.<sup>12</sup>

La viruela fue la enfermedad contagiosa que determinó el paradigma en las políticas de prevención y control de las enfermedades presentadas a finales del periodo colonial en el Virreinato de la Nueva Granada, es la necesidad social que nace a partir de ellas y de las catástrofes que generaban las altas tasas de mortalidad producidas, lo que encamina el deseo científico para crear mecanismos para controlar la enfermedad e implementaron políticas tendientes a superar las situaciones epidémicas.

La alta mortalidad causada por las epidemias de viruela continuó constante hasta principios de siglo XIX, ya que la vacuna contra la viruela, descubierta en 1796 por Edward Jenner, sólo se utilizó en la Nueva Granada durante el gobierno del Virrey Mendinueta en el año de 1804, con la llegada de la Real Expedición Filantrópica de la Vacuna<sup>13</sup>.

Las formas de resistencia contra los contagios, empiezan a surgir con mucha más fuerza en la provincia en 1857, si bien aun las representaciones religiosas aun tenían gran transcendencia, la medicina institucionalizada empezaba a tomar parte del control:

... tengo el honor de incluir Ue la copia del cedulon que he mandado afijar en la ciudad con la plansibe si benficaidia de que se asien las felaras valles i solares i prevenir como lo aconseja la hijiene con estas medida la peste que todos los años mos acomete en los meses de octubre hasta mediado de enero.<sup>14</sup>

Las representaciones en torno al hecho de que la viruela y la lepra eran un castigo divino en 1865 ya estaban en el ambiente, es decir, la idea de que era urgente salvar el alma de los pecadores y que se debía

---

12 Sección República Fondo de Ministerio de Gobierno, legajo 55 folio 184.

13 SILVA, Renán. Las Epidemias de Viruela de 1872 y 1802 en la Nueva Granada. Medellín: La Carreta, 2007. 31.

14 Tomo 81 folio 119, 22 de octubre de 1857 archivo eclesiástico.

mantener el buen ciudadano con la moral intachable y bajo las condiciones requeridas para tener el estilo de vida “en Cristo” ya se estaban convirtiendo en un hecho de atención social, política y administrativa. El temor de no alcanzar el perdón o la salvación de lo que dependería ir al paraíso con el pasar del tiempo acrecentaba. “mas, como ya han trascurrido tres meses, i hasta el presente los vecinos de este distrito carecemos de un sacerdote que nos administre, sin haber tenido malicia si dicha comunicación la a recibido U. S. los que suscribimos vecina de esta, no el mismo objeto, encareciendo no sireis con indiferencia nuestra petición e circunstancias en que la viruela esta haciendo estrago en este distrito, i los fieles misieren sin los auxilios espirituales.<sup>15</sup>

Totalmente estructurada la iglesia católica y posicionada en la provincia de Santa Marta como la religión de la época en 1858. Tenía que ver además con los asuntos económicos, y de la misma forma tenia poder de decisión social y política en el territorio.

Por medio de nombramientos realizados generalmente por obispos y bajo intereses particulares tomaban el control de toda la región, liderando la lucha espiritual y encargándose de todos los asuntos pertinentes al mantenimiento de la moral y de la fiel congregación de los feligreses. El gobierno eclesiástico de Santa Marta el 13 de noviembre de ese año promulgaba que:

Después de tantos años de encarnizada persecución contra la Iglesia católica por los cuales la moral cristiana fue combatida por los más nefastos errores y las más perniciosas doctrinas, con el propósito de demoler la sociedad, ha llegado la época en que la justicia recobre su imperio y se lo deje libre a la iglesia el ejercicio de su propia autoridad y devolviéndole los derechos de que se le había privado.<sup>16</sup>

Eran procesos políticos, con medios religiosos y económicos los que se desarrollaban a partir de la muerte de los enfermos y las representaciones creadas a partir de la necesidad de llevar al alma al paraíso.

15 Tomo 89 folio 187 de 1865 archivo eclesiástico.

16 AGN, Sección República Fondo de Ministerio de Gobierno, legajo 55, folio 51.

so. Siendo una ciudad en la que los accesos están restringidos, y donde la parte moral cobra mucha relevancia, es en medio de los contagios donde es probada la fe del cristiano, donde la vida que este pueda estar llevando a escondidas saldría a la luz, Dios castigaría al falso. Ya estos malestares eran tan generalizados que estaban incluidos como parte del año, es decir ya se sabía en qué fechas atacaban en especial cuando se habla de la viruela. No obstante muchas de las practicas y dinámicas dentro de la provincia estaban siendo modificadas, si bien en época de cosecha los niños ayudaban en los quehaceres, en los contagios la deserción en las escuela era aun mayor, todo esto modificaba en calendario escolar y perjudicaba a la provincia, más un el problema más grande era cuando alguna de las enfermedades alcanzaba al maestro y había que esperar por meses mientras llegaba el reemplazo.

Es una costumbre, favorable a la salud, retirarse las familias al campo en el verano y cuando los ganados pasan a los pajares, y en este año un motivo más: el haberse presentado la viruela por tres ocasiones.<sup>17</sup>

Con el analizar los escritos poco a poco se van aclarando muchos aspectos, la medicina que se estaba formando y las instituciones que surgían a partir de la necesidad de contrarrestarlas. Se basaban en las experiencias pasadas, en las numerosas muertes de los habitantes. Todos estos procesos a pesar de también darse en toda la nación, daban origen a modelos culturales que se daban en el marco propio de la provincia. Con todo su bagaje y particularidades coloniales y culturales, correspondía entonces las representaciones que se iban asentando al modelo cultural ilustrado de la época. Era en una relación reciproca en las que las representaciones se formaban, me refiero al marco en el que en los grupos subalternos y las de las elites respondían las epidemias, trayendo diversas transformaciones en las practicas, ya sea en el cómo se debía enterrar a un esclavo que muriera por lepra o viruela para que el pecado no recayera en el dueño, o la enseñanza a los niños, o la movilidad de un grupo de personas para evitar ser contagiados dependiendo de su status social.

---

17 Tomo 115, folio 13 de julio 14 de 1881, archivo eclesiástico.

# **SALIDAS DE CAMPO**

Sistematización: Eloy Alfaro

- Muisne
- Quimsacocha
- Lago Agrio
- Tulipe



# Cultura, Naturaleza y Desarrollo: una mirada a los conflictos Informe de Salidas de campo

---

Sistematización: Eloy Alfaro

## Antecedentes

Una de las principales preocupaciones del XVIII FELAA consistió en la necesidad de conciliar la estadía en un espacio no urbanizado y el confrontarse con la realidad. Es así que por el tema central del Foro y la apuesta por una Antropología comprometida, la organización vio necesario diseñar salidas de campo, conscientes también de que no hay una buena Antropología sin conocer la realidad.

La selección de los lugares se definió en base a los conflictos socio ambientales presentes, las posibilidades de acceso y logística, así como a la pertinencia antropológica. Fue importante una preparación previa del escenario a visitar, así como el diseño metodológico de la misma, que estuvo a cargo de la comisión académica.

Entonces se decidió visitar las experiencias de resistencia contra las camaroneras en Muisne, el caso del juicio contra Chevron Texaco en la Amazonía, la defensa del agua y la vida en Quimsacocha, y los conflictos por conservar un área patrimonial, frente a la expansión urbanística en Tulipe. Por medio de un sorteo, todos los asistentes, fueron distribuidos a los cuatro lugares.



El Objetivo principal fue: a la luz de las experiencias visitadas, entender las variables que inciden en la conflictividad cultura naturaleza (intereses comunitarios, rol del estado, modelo de desarrollo) y el rol de la Antropología como ciencia en un continente en constante dinámica.

Para ello cada grupo y su responsable organizó subgrupos que bajo una guía de observación, debía responder las preguntas planteadas. De esta manera, en cada escenario visitado se recogía de la misma manera la información y se la procesaba. Un aspecto fundamental fue, el debate y el análisis colectivo de la problemática analizada.

Se privilegió el contacto con la realidad y sobre todo el diálogo directo con actores y sujetos de la realidad estudiada. La documentación de toda la experiencia fue otro aspecto valorado dentro de la salida de campo. El producto de todo este análisis y debate, fue presentado a todo el foro. A continuación un resumen de cada uno.

## **El caso Muisne**

### **El Lugar**

Muisne es una Isla en el pacífico ecuatoriano, caracterizada por estar cubierta de manglar, que es un ecosistema marino costero en el cual se encuentra una rica biodiversidad. Al ser un ecosistema que regula mareas, divide el océano de la costa y que además es el encuentro entre río y mar, sus aguas son particularmente propicias para especies únicas. Todo esto configura un entorno vulnerable y a la vez rico, que es conocido como el Chocó, el Chocó es un extenso territorio que se extiende desde Panamá, hasta las costas de Ecuador. Por su inmensa riqueza biológica, esta extensa área, es considerada como uno de los hot spot del mundo y por ello su conservación es del interés del mundo.

Esta isla es también un espacio habitado por población afrodescendiente, que ha hecho del manglar su espacio de vida y fuente de de-

sarrollo. La principal fuente de ingreso es la recolección de crustáceos (conchas, almejas, cangrejos), la pesca, la producción de carbón y el ecoturismo.

## Etnografía

Hombres y mujeres desarrollan actividades complementarias en torno a las actividades señaladas, así: los hombres se especializan a la pesca en mar abierto durante la noche y con trampas en el manglar durante el día; las mujeres, junto con los niños y niñas, por su parte se encargan de la recolección de conchas y cangrejos. La comercialización de lo capturado es una tarea compartida. Por otro lado la producción de carbón vegetal es de responsabilidad compartida.

Todas estas actividades dependen en su totalidad del manglar, que provee de alimento a las especies, que luego serán pescadas o recolectadas, así como para la producción de carbón. A lo largo de años, estas poblaciones aprendieron a convivir en este entorno, a respetarlo y protegerlo. En las familias se desarrollan y especializan las artes de pesca y recolección. Los conocimientos de estas artes, se transmiten a través de cantos, cuentos y anécdotas que se transmiten cotidianamente.

## Problemática

A inicios de la década del noventa, impulsadas por políticas estatales de “fomento a la producción” se inicia una expansión del cultivo de camarón en toda la costa ecuatoriana. El manglar se vuelve en el espacio “ideal” para que se expanda esta industria. La técnica empleada por los camaroneros es muy sencilla, desbrozar toda el área cubierta de mangle, y construir ahí una inmensa piscina, luego se construye infraestructura complementaria. Una vez realizado lo anterior se lleva agua del mar hasta las piscinas construidas y inicia el desarrollo de la industria con laboratorios para la producción de camarones.

Esa técnica resultó ser devastadora. No se contempló ningún aspecto ambiental para esta desordenada expansión, que puso en riesgo todo este rico ecosistema. La desaparición del manglar, ponía en riesgo a las poblaciones que lo habitaban.

## **El rol de la organización social**

Para enfrentar este problema fue necesario organizarse, hasta entonces el tejido social no era muy fuerte, carecía de estrategia y sobre todo no tenía un discurso claro frente a estas amenazas. Esto obligó a que se desarrolle una organización que conozca a profundidad la problemática ambiental del ecosistema manglar, así como su funcionamiento.

Por más de una década las comunidades se organizaron en torno a la defensa de este ecosistema, pero sobre todo a su modo de vida. El conflicto tuvo momentos de confrontación altos, así como de diálogo y distensión. Producto de todo esto, la legislación vigente ha cambiado, así como la visión del mundo y la naturaleza de estas poblaciones. La lucha encabezada por esta población afrodescendiente, marcó la ruta para que otras poblaciones defiendan su riqueza natural y se detenga la expansión de esta industria que amenazó con el exterminio de una de las áreas reguladoras del clima y las mareas, más importante del mundo.

## **El caso Quimsacocha**

### **El lugar**

Ubicado sobre los 3500 msnm, Quimsacocha es un complejo de lagunas sobre la cordillera occidental de los Andes. El frío y el viento fuerte son la característica principal de este ecosistema. El páramo es fundamental para la vida y el desarrollo de la región, no solo por la capacidad de retención de agua, sino sobre todo porque es un espacio de vida para las comunidades que lo habitan. Del páramo se obtiene el agua para el uso diario y sobre todo para las labores agrícolas y pecuarias.

En esta región, este ecosistema crece saludable por encontrarse en un área protegida por los habitantes de Portete. Ecológicamente este es un territorio de paso para muchas especies que encuentran en esta área un escenario ideal para la reproducción de su especie. Este ecosistema históricamente ha sido el espacio de donde surgieron los pueblos andinos, los Incas, Aymaras, los Caras, etc. de ahí que tiene una relación importante con la cultura misma y sobre todo con las percepciones sobre el desarrollo deseado.

## Etnografía

De Quimsacocha, los habitantes de Portete obtienen lo fundamental para su vida. Este es un pueblo de campesinos blanco mestizos, que han vivido de frente los efectos de políticas económicas que atentan contra la vida de los pueblos. De este y otros lugares de las provincias centrales del Ecuador, han salido hacia Europa y USA, millares de familias en busca de un mejor futuro. Ese hecho ha generado que quienes se quedaron tengan un carácter especial referido a su tenacidad para enfrentar las adversidades de manera colectiva.

Una característica importante, producto de la migración, es la presencia mayoritaria de mujeres que se vuelven protagonistas de su propia historia, los hombres trabajan de lo que sea en Europa. A pesar del éxodo, este pueblo no ha visto debilitado su tejido social, mismo que es uno de sus más importantes tesoros. El eje entorno al que gira la economía del sector es la producción de leche, para ello hombres y mujeres se distribuyen responsabilidades en el seno de la familia y la comunidad; esta actividad no sería posible sin el agua que viene del páramo. Otras actividades complementarias son manejadas por la familia, como las artesanías, el ecoturismo y el transporte.

## Problemática

Como resultado de propuestas de libre comercio (TLC, ALCA) que no cuajaron en el Ecuador, los gobiernos que se turnaron en la década del dos mil, buscaron desarrollar políticas intensivas de extracción de minerales. El Ecuador es un país con historia minera muy pequeña y marginal. Sin embargo la última década la tendencia ha sido a convertirlo en potencia minera. Debajo de las lagunas y el páramo de Quimsacocha se encuentran importantes yacimientos de oro y otros metales de interés para el Estado. En el Ecuador las riquezas que se encuentran en el subsuelo le pertenecen al estado y por ello, es el convocado a extraerlo.

Las nefastas experiencias mineras de países vecinos como Colombia y Perú, alertaron sobre los posibles daños a las comunidades que dependen de este ecosistema. Desde el primer momento se organizaron para enfrentar a la presencia de las transnacionales que, con o sin auspicio del estado, se encuentran presentes en la zona. Dada su importancia estratégica, la industria y extracción minera está garantizada por la constitución, por lo que la fuerza pública es usada para proteger a las transnacionales.

El principal reparo sobre esta actividad es que, la Mega minería no tiene una tecnología limpia. No existe todavía. Y esto porque para extraer los minerales, en la mayoría de los casos, es necesario remover la capa superficial del suelo (que a la naturaleza le costó millones de años formar), botarla, desecharla y cavar hasta el lugar donde se encuentra lo requerido. Esto lleva a que se altere totalmente el entorno. Nada queda igual.

## El rol de la organización social

Frente a esta amenaza la organización social diseñó una estrategia de resistencia que en principio les dio mucho resultado, consistente en diseñar un “plan de vida”, que en otras palabras es un modelo de desa-

rollo para su sector. Este plan de vida construido comunitariamente, se convirtió en el aspecto clave para su lucha, pues resultó convocante para comunidades vecinas y ejemplo a nivel nacional. Esto hizo que su lucha no sea local, sino regional y nacional.

Esto permitió que se conforme un frente nacional anti minero y que se defienda un modelo de vida, alejado del extractivismo. Un modelo anti capitalista, pero sobre todo profundamente comunitario, basado en principios de horizontalidad y solidaridad. Frente a esto el Estado ha disminuido sus pretensiones, reduciendo el área de concesión minera, pero no ha dejado de auspiciar la extracción de oro, entregando su responsabilidad a empresas canadienses de dudosos antecedentes en la región Andina, que protegidos por la fuerza pública han cercado el lugar.

## **El caso Chevron Texaco - Lago Agrio**

### **El lugar**

Lago Agrio es una ciudad que creció a partir de la extracción de petróleo desde los años 70. Ubicada en medio de la Amazonía norte, a pocos kilómetros de la frontera con Colombia, es ahora una de las ciudades más grandes de esta región. El crecimiento urbano en esta zona del país, está relacionado directamente con la expansión petrolera. No hay una relación entre los grandes recursos que genera el petróleo y la fortaleza institucional, es decir, el Estado tiene una debilidad estructural en la mayoría de temas, excepto en lo relacionado en la producción de la mayor fuente de riqueza. Esta tecnolizada concentración urbana se encuentra rodeada de inmensas selvas y poblaciones ancestrales que habitan en ella y que son afectadas por múltiples razones en su cultura, entorno y forma de vida.

## Etnografía

Sucumbíos es la provincia donde se asienta Lago Agrio, en esta región se puede encontrar pueblos amazónicos como los Siona, Secoya, Cofan, Quichua. Actualmente cada uno de estos pueblos y nacionalidades tienen sus territorios delimitados, la mayoría rodeados de empresas y bloques de concesión petrolera, así como por áreas protegidas, ciudades, avanzadas de colonización o empresas de turismo. Sincretismo es lo que viven estas poblaciones, pues a la vez que se mantienen importantes aspectos de su cultura como las prácticas curativas o manejo de la selva, también interactúan con el mundo exterior a través de las tecnologías de información. Algunas de las huellas que deja el progreso en esta región son precisamente el sincretismo cultural y el cambio ecológico, ambos irreversibles y determinantes en el presente y el futuro.

## Problemática

La llegada de la industria petrolera a la región estuvo a cargo del consorcio CEPE – TEXACO, que durante décadas extrajo petróleo de manera anti técnica, generando daños ambientales irreparables en toda la región. Parte de estos daños es la desaparición de dos pueblos que habitaban la región al momento de la llegada de la compañía. Cientos de piscinas de desechos fueron construidas y operadas de manera anti-técnica y luego fueron ocultadas por muchos años. Esto generó que el petróleo ahí contenido se filtre y llegue a los cuerpos de agua y a través de ese recurso a las plantas, animales y el ser humano. Se han registrado cientos de casos de enfermos de diversa índole, así como la mayor cantidad de casos de cáncer del país. Altos niveles de toxicidad presentan algunos ríos y esteros de la zona que fueron usados para desechar las aguas de formación o cualquier líquido.

## **El rol de la organización social**

Por esta razón, miles de indígenas y colonos afectados por la explotación antitécnica de esta empresa conformaron, desde más de quince años, el frente de defensa de la Amazonía; que es la entidad que ha iniciado uno de los mayores juicios de la historia ante una multinacional petrolera en el mundo. El objeto de la demanda es resarcir los daños a los pueblos y nacionalidades afectadas y sobre todo la restauración del entorno. Que Texaco limpie su basurero dice algunos de sus lemas. El juicio, que lleva más de 18 años, está en su fase definitiva, hasta ahora las organizaciones sociales han mostrado legitimidad técnica y política, lo que ha permitido acorralar a la petrolera que deberá pagar por los daños. Más allá de los recursos, se generará un precedente histórico de que es posible obligar que empresas de este tipo sean sancionadas.

## **El caso Tulipe**

### **El lugar**

A hora y media de Quito se encuentra uno de los complejos arqueológicos más importantes de la región, su nombre hace referencia a antiguas lenguas ya extintas. Ubicada en la ceja de selva (subtrópico de la cordillera occidental), esta región está rodeada de una rica biodiversidad. La cercanía con la capital de Ecuador, ha vuelto a esta zona un área de expansión y de oferta de ocio y relax. A su vez eso genera que se amplíe las áreas destinadas para cubrir la demanda creciente de alimentación, hospedaje y distracción.

### **Etnografía**

A mediados del siglo XX impulsadas por intensas sequías, las estribaciones occidentales de la cordillera de los Andes se convirtieron en



espacios de colonización. Las poblaciones ancestrales que ahí se asentaban estaban ya diezmadas, con la presencia de colonos, terminaron por desaparecer. Sin embargo, la evidencia de su civilización permanece a través de sus monumentos. En la actualidad las poblaciones asentadas, en su mayoría, tienen un origen en otras regiones del país, de ahí que su población no tenga una tradición o cultura propias, más bien se puede ver diversas formas de vida similares al resto de la población mestiza de cualquier parte del Ecuador.

## **Problemática**

Con el crecimiento urbano, crece también la demanda de servicios, es decir, esta zona se vuelve en receptora de múltiples demandas de la ciudad. El desarrollo entonces es un aspecto que genera contradicciones importantes en tanto que se busca preservar un patrimonio, en medio de múltiples intereses. Actualmente, al desarrollo urbanístico se suman intereses mineros, pues en la zona se encuentran importantes reservas de cobre y otros metales que han alertado a la población que defiende su modo de vida y las oportunidades que aparecen cada vez más grandes con la expansión de la ciudad. Sin embargo, la incipiente organización y débil tejido social les vuelven más vulnerables.

## **Conclusiones generales**

De las experiencias hechas se pone en evidencia una fuerte tensión entre formas de vida distintas, que responden a modelos de desarrollo contradictorios. Por un lado la lógica de progreso se contrapone a la visión comunitaria de los pueblos y nacionalidades que se ven afectados por toda la maquinaria del desarrollo desde el capitalismo.

La visión más concreta del progreso es el extractivismo que en todas las áreas recorridas, amenaza, no solo el entorno ambiental del cual dependen las poblaciones que ahí se asientan, sino también – y eso es lo más grave – a las mismas poblaciones. Evidencia de eso es el caso

Chevron - Texaco, donde las comunidades reclaman un espacio de vida deteriorado que ahora atenta contra su existencia debido a la profundidad de los daños.

Las experiencias visitadas han servido para debatir no solo el sentido de la orientación de aquello que se llama desarrollo y progreso, sino también el rol de la Antropología y el Antropólogo - antropóloga, como sujetos en entornos conflictivos y donde se juega la existencia del entorno natural y el entorno social.

Respecto a lo primero el progreso, con su lógica unilineal, deja por fuera la diversidad, heterogeneidad, el otro diverso, etc. e imponen una visión única de la vida y el desarrollo, que además se vuelven en civilizatorias, pues desconoce otras formas entender la vida. El desarrollo siempre, al igual que el progreso, se basan en el deseo de un futuro de felicidad y la esperanza radica en que todos y todas se adscriban a ese modelo, lo sigan y lo defiendan. El no hacerlo implica atentar contra la felicidad y alegría futura de todos y todas. Este entendido contradice lo que la constitución de Ecuador plantea frente a lo que es el Buen Vivir (Sumak Kawsay) y Derechos de la Naturaleza, ambos con preceptos de inclusión muy fuertes y sobre todo con entendidos de vidas en las que múltiples formas son posibles; además sin atentar contra la vida misma.

En torno a lo segundo es evidente que hay un llamado a ejercer la Antropología como práctica y ciencia, desde el compromiso, poniendo en cuestión el sentido central del pensamiento científico que es la separación del sujeto y objeto de la ciencia. Es urgente y necesario pensar una Antropología desde el compromiso que rompe esa separación y en la cual el sujeto y objeto son parte de un mismo proceso, surgen y parten desde entendidos que se construyen de manera colectiva. Esto lleva a pensarse que desde los planteamientos “alternativos y críticos”, América Latina reclama una ciencia social con entendidos propios. En este sentido esta ciencia social se vuelve un instrumento para desenmascarar, no solo el pensamiento, sino las prácticas de vida civilizatorias que aún se mantienen.



# **DECLARATORIA FINAL**



# Manifiesto del XVIII Foro de Estudiantes Latinoamericanos de Antropología y Arqueología

Cultura y naturaleza en América Latina:  
Escenarios para un modelo de desarrollo  
no civilizatorio Quito, 17- 23 de Julio  
Universidad Politécnica Salesiana El Girón

---

Como resultado de este encuentro, los estudiantes latinoamericanos de Antropología y Arqueología, juntamos nuestras voces en rechazo a la política económica extractivista del gobierno de Ecuador, en cabeza del señor presidente Rafael Correa y demás países que se sustentan con este modelo de desarrollo, el cual va en contra de las realidades territoriales de nuestros pueblos.

Estas políticas de extracción minera atentan contra la naturaleza y contra el desarrollo social de los pueblos que allí viven, ya que destruyen los entornos sociales, ambientales y culturales, benefician únicamente a las minorías que ejercen las operaciones extractivistas e inhabilitando el accionar autónomo de las comunidades indígenas o campesinas.

Las dinámicas económicas correspondientes al modelo capitalista destruyen la autogestión agrícola, cultural y tradicional de cada región, en donde se ha suprimido la capacidad de cada comunidad para gobernar sobre su propio territorio. La imposición de modelos agrícolas basados en agricultura intensiva y monocultivos que se están dando en Ecuador y Latinoamérica, imposibilitan la autonomía de cada uno de

nuestros países. Es por ello que manifestamos nuestra resistencia, en contra de:

- Muerte física y cultural de los pueblos.
- Explotación irracional de la naturaleza y la destrucción de los ecosistemas.
- Contaminación de las fuentes hídricas.
- Destrucción del tejido social.
- Militarización de los territorios.
- Manipulación de los medios de comunicación en beneficio de las empresas extractivistas.
- Criminalización de la protesta social.
- Violación e irrespeto de sus procesos culturales.
- Invisibilización y censura de las otras posturas.
- Desterritorialización de los pueblos.
- Desalojo forzado de su territorio.
- Transformación del pensamiento ancestral.
- Construcción de la infraestructura en beneficio de la explotación del territorio.
- Profanación de los lugares sagrados.
- Afectación de la salud y del bienestar de los pueblos.
- Pérdida de la soberanía alimentaria.
- Detrimento de las condiciones socioeconómicas.
- Desarticulación de los procesos organizativos de cada comunidad.
- Deslegitimación de las conquistas jurídicas de los pueblos.
- Políticas capitalistas en donde lo importante es cuánto se le saque al territorio y no quienes viven en el territorio.
- La venta de los recursos naturales a países extranjeros.

Al igual que rechazamos también proponemos en nuestra calidad de estudiantes y ciudadanos latinoamericanos:

- Hacer uso de los medios masivos de comunicación y de las redes sociales para difundir la información respecto al extractivismo minero y demás políticas que atenten contra nuestros pueblos.

- Organización de foros, simposios, conferencias y talleres en los que se analice y se discuta críticamente los problemas socioambientales con compañeros, docentes y demás ciudadanos de nuestros respectivos países.
- Realizar exposiciones fotográficas y audiovisuales para sensibilizar y concientizar a las comunidades sobre los efectos negativos del extractivismo.
- Apoyar y proponer movilizaciones en defensa de la vida y del territorio.
- Unión del movimiento estudiantil latinoamericano, no solo de antropología y arqueología, sino con el resto de compañeros estudiantes, en beneficio de nuestros pueblos y como vanguardia social y política.
- Lograr que los gobiernos de cada país les den una luz de esperanza a estos sectores minoritarios, sin ignorarlos y sin pisotearlos.

No solo estamos dentro de un muro de ladrillos, ni solo cargamos un cuaderno, un morral y un lapicero, somos estudiantes latinoamericanos, estudiantes con voz y voto, estudiantes con sueños, con arte, con compromisos, con deseos, estudiantes que luchamos por la construcción de un mejor futuro y de una mejor Latinoamérica.



