

rca

revista colombiana de antropología

62 / 1

ENE.-ABR. 2026

e-ISSN: 2539-472X

BOGOTÁ, COLOMBIA



Culturas



ICANH

rca

revista colombiana de antropología

62 / 1

ENE.-ABR. 2026

e-ISSN: 2539-472X

<https://doi.org/1022380>

Bogotá, Colombia



ICANH



ICANH

Revista Colombiana de Antropología

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

Subdirector de Investigación y Producción Científica

Manuel Bernardo Pinilla Zuleta

Coordinador del Grupo de Investigaciones
Carlos Andrés Meza

Directora de la RCA
Juana Camacho Segura

Editor general
Vladimir Caraballo Acuña

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

Coordinadora editorial de la RCA
María Eva Mangieri

Asistente editorial de la RCA
María Camila Jaimes

Comité editorial

Cristóbal Bonelli
University of Amsterdam, Países Bajos

Bastien Bosa
Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Colombia

Alejandro Camargo
Universidad del Norte, Colombia

Silvia Citro
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Juan Guillermo Martín
Universidad del Norte, Colombia

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

Natalia Quiceno Toro
Universidad de Antioquia, Colombia

Esteban Roza Pabón
Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Daniel Ruiz-Serna
McGill University, Canadá

Rihan Yeh
University of California, Estados Unidos

Gabriela Zamorano Villarreal
Ciesas, México

Comité científico

Claudia Briones
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Manuel Delgado
Universidad de Barcelona, España

Arturo Escobar
The University of North Carolina at Chapel Hill, Estados Unidos

Christian Gros
Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine y Centre National de la Recherche Scientifique, Francia

Claudio Lomnitz
Columbia University in the City of New York, Estados Unidos

Alain Musset
L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia

María Clemencia Ramírez
Investigadora honoraria, ICANH, Colombia

Alcida Rita Ramos
Universidade de Brasília, Brasil

Joanne Rappaport
Georgetown University, Estados Unidos

Peter Wade
Manchester University, Reino Unido

La *Revista Colombiana de Antropología* es una revista científica cuatrimestral del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) que se edita desde 1953. La revista busca contribuir a los debates de la antropología y las ciencias afines en los ámbitos nacional e internacional, y se dirige a estudiantes de antropología, profesores universitarios, investigadores y académicos de las ciencias sociales.

Los contenidos de esta revista pueden reproducirse sin autorización previa, siempre que se cite adecuadamente la fuente. No está permitido su uso con fines comerciales ni la elaboración de obras derivadas (véase licencia CC BY-NC-ND 4.0).

Los autores, no la *Revista Colombiana de Antropología*, son responsables por el contenido de sus artículos.

La revista está incluida en las siguientes bases bibliográficas e índices internacionales de citación

• Índice Bibliográfico Nacional Publindex (IBN Publindex) del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación, Colombia (categoría A2) • Scopus • SCImago Journal & Country Rank (Q2) • Índice Bibliográfico Scientific Electronic Library Online (SciELO Colombia) • Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal (Redalyc), de la Universidad Autónoma del Estado de México • Directory of Open Access Journals (DOAJ) • International Bibliography of the Social Sciences (IBSS), The London School of Economics and Political Science • Hispanic American Periodical Index (HAPI) de la Universidad de California, Los Ángeles • Anthropological Index Online, del Royal Anthropological Institute de Inglaterra • Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase), de la Universidad Nacional Autónoma de México • Handbook of Latin American Studies (HLAS), de la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos • Directorio y Catálogo Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) • Internationale Bibliographie der Rezensionen Geistes- und Sozialwissenschaftlicher Literatur • Anthropological Literature, Russian Academy of Sciences Bibliographies • Ulrich's Periodicals Director • Dialnet, de la Universidad de la Rioja • Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico (Redib)

Líder del Área Funcional de Publicaciones

Andrés Delgado Darnalt

Coordinación editorial

Bibiana Castro Ramírez

Corrección de estilo en español y portugués

Fernando Urueta Gutiérrez

Corrección de estilo en inglés

Dayán Viviana Cuesta Pinzón

Diagramación

María Libia Rubiano Marulanda

Diseño editorial y pauta interna

Nathalia Rodríguez González

Ilustración de cubierta

Delфина: mercader de recuerdos, 5 de noviembre de 2025.

Fotografía de José Manuel Martín

Correspondencia y canje

Calle 12 n.º 2-41, Bogotá, Colombia

Teléfono +57 (601) 7954790

Correo electrónico: rca.icanh@icanh.gov.co

Página web

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

© Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2026

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

Mauricio Caviedes, Universidade Federal da Bahia, Brasil

Lucía Eilbaum, Universidade Federal Fluminense, Brasil

Oscar Iván García Rodríguez, L'École des Hautes Études en Sciences Sociales / Collège de France, Francia

Stephen Hugh-Jones, King's College, University of Cambridge, Inglaterra, Reino Unido

Johanna Parra Bautista, Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Colombia

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

Víctor Gonzalo Ramírez Herrera, Pontificia Universidad Católica del Perú / Universidad de Ingeniería y Tecnología, Perú

Elías Sevilla, investigador jubilado, Colombia

Luis Alberto Suárez Guava, Universidad de Caldas, Colombia

Florencia Carmen Tola, Universidad Nacional de San Martín / Conicet, Argentina

Patricia Tovar, Laboratorio Transdisciplinario de Arte y Reinención, México

Pablo Wright, Universidad de Buenos Aires / Conicet, Argentina

Contenido

Artículos

- e3012 Marcelo Bórmida y los objetos ayoreos: un análisis pionero del denominado giro ontológico en las antropologías latinoamericanas
[Rolando Silla](#)
- e2927 “Uai raii, ¡síntese bien!”: tejido y formación corporal de las personas muruimínika
[José Gabriel Dávila Romero](#)
- e2994 Endogamia, consanguinidad, violencias e historias familiares en Boyacá: una lectura entre la genética de poblaciones y la antropología social
[Juan Carlos Guastumal Llanos](#)
[Andrea Casas-Vargas](#)
[Dora Janeth Fonseca-Mendoza](#)
[Carlos Martín Restrepo](#)
[Yasmín Sánchez Gómez](#)
[William Usaquén-Martínez](#)
- e3002 *Wakakuna* y guerreros: una etnografía sobre la ritualidad bélica en el manuscrito de Huarochirí (siglo XVI)
[Pedro Martín Favaron Peyón](#)
- e3007 Víctimas vulnerables, violencia sexual y causas judiciales de trabajadoras de origen marroquí en los campos de Huelva, España (2018-2023)
[Débora Betrisey Nadali](#)
- e2875 Método, metodología y técnica: trayectorias conceptuales en la *Revista Colombiana de Antropología* (1953-2023)
[Jairo Tocancipá-Falla](#)
[Maribel Deicy Villota-Enríquez](#)
[Josef Drexler](#)

Cuestiones de método

- e3221 Pierre Clastres o una antropología contra el Estado
[Marcio Goldman](#)

Reseñas

- e3172 Reseña de *Creer en las fieras*, de Nastassja Martin
Juan Carlos Orrego Arismendi
- e3141 Reseña de *Cerrado Atrato: la paradoja del Chocó*, de Javier Peña-Ortega
(dibujo, guion y carátula)
Joanne Rappaport
- e3098 Reseña de *Fronteras de aceite: hegemonía de la palma africana en Chiapas*, de Antonio Castellanos Navarrete
Gabriela Torres-Mazuera
- e3165 Reseña de *Avança caboclo!: a dança contra o Estado dos caboclinhos de Pernambuco*, de Maria Acselrad
Maria Pilar Cabanzo-Chaparro

Content

Articles

- e3012 Marcelo Bórmida and Ayoreo Objects: A Pioneering Analysis of the So-Called Ontological Turn in Latin American Anthropology
[Rolando Silla](#)
- e2927 “Uai rai, Sit Down!”: Weaving and Body Formation among the Muri-Mininika People
[José Gabriel Dávila Romero](#)
- e2994 Inbreeding, Consanguinity, Violence, and Family Histories in Boyacá: An Interpretation Between Population Genetics and Social Anthropology
[Juan Carlos Guastumal Llanos](#)
[Andrea Casas-Vargas](#)
[Dora Janeth Fonseca-Mendoza](#)
[Carlos Martín Restrepo](#)
[Yasmín Sánchez Gómez](#)
[William Usaquén-Martínez](#)
- e3002 *Wakakuna* and Warriors: An Ethnography of Ritual Warfare in the Huarochirí Manuscript (16th century)
[Pedro Martín Favaron Peyón](#)
- e3007 Vulnerable Victims, Sexual Violence, and Judicial Cases Involving Workers of Moroccan Origin in the Fields of Huelva, Spain (2018-2023)
[Débora Betrisey Nadali](#)
- e2875 Method, Methodology, and Technique: Conceptual Trajectories in the *Revista Colombiana de Antropología* (1953-2023)
[Jairo Tocancipá-Falla](#)
[Maribel Deicy Villota-Enríquez](#)
[Josef Drexler](#)
- ## Method questions
- e3221 Pierre Clastres, or an Anthropology Against the State
[Marcio Goldman](#)

Reviews

- e3172 Review about *Creer en las fieras*, by Nastassja Martin
[Juan Carlos Orrego Arismendi](#)
- e3141 Review about *Cerrado Atrato: la paradoja del Chocó*, by Javier Peña-Ortega
(art, script, and cover)
[Joanne Rappaport](#)
- e3098 Review about *Fronteras de aceite: hegemonía de la palma africana en Chiapas*, by Antonio Castellanos Navarrete
[Gabriela Torres-Mazuera](#)
- e3165 Review about *Avança caboclo!: a dança contra o Estado dos caboclinhos de Pernambuco*, by Maria Acselrad
[Maria Pilar Cabanzo-Chaparro](#)

Sumário

Artigos

- e3012 Marcelo Bórmida e os objetos ayoreo: uma análise pioneira da chamada virada ontológica nas antropologias latino-americanas
[Rolando Silla](#)
- e2927 “Uai raii, senta bem!”: tecelagem e formação corporal das pessoas muruimínika
[José Gabriel Dávila Romero](#)
- e2994 Endogamia, consanguinidade, violências e histórias familiares em Boyacá: uma leitura entre a genética de populações e a antropologia social
[Juan Carlos Guastumal Llanos](#)
[Andrea Casas-Vargas](#)
[Dora Janeth Fonseca-Mendoza](#)
[Carlos Martín Restrepo](#)
[Yasmín Sánchez Gómez](#)
[William Usaquén-Martínez](#)
- e3002 *Wakakuna* e guerreiros: uma etnografia da ritualidade bélica no manuscrito de Huarochirí (século XVI)
[Pedro Martín Favaron Peyón](#)
- e3007 Vítimas vulneráveis, violência sexual e causas judiciais de mulheres trabalhadoras de origem marroquina nos campos de Huelva, Espanha (2018-2023)
[Débora Betrisey Nadali](#)
- e2875 Método, metodologia e técnica: trajetórias conceituais na *Revista Colombiana de Antropología* (1953-2023)
[Jairo Tocancipá-Falla](#)
[Maribel Deicy Villota-Enríquez](#)
[Josef Drexler](#)
- ## Questões de método
- e3221 Pierre Clastres, ou uma antropologia contra o Estado
[Marcio Goldman](#)

Resenhas

- e3172 Resenha sobre *Creer en las fieras*, de Nastassja Martin
[Juan Carlos Orrego Arismendi](#)
- e3141 Resenha sobre *Cerrado Atrato: la paradoja del Chocó*, de Javier Peña-Ortega
(desenho, roteiro e capa)
[Joanne Rappaport](#)
- e3098 Resenha sobre *Fronteras de aceite: hegemonía de la palma africana en Chiapas*, de Antonio Castellanos Navarrete
[Gabriela Torres-Mazuera](#)
- e3165 Resenha sobre *Avança caboclo!: a dança contra o Estado dos caboclinhos de Pernambuco*, de Maria Acselrad
[Maria Pilar Cabanzo-Chaparro](#)

Artículos

.....

Marcelo Bórmida y los objetos ayoreos: un análisis pionero del denominado giro ontológico en las antropologías latinoamericanas

*Marcelo Bórmida and Ayoreo Objects: A Pioneering Analysis of the
So-Called Ontological Turn in Latin American Anthropology*

*Marcelo Bórmida e os objetos ayoreo: uma análise pioneira da
chamada virada ontológica nas antropologias latino-americanas*

Recibido: 24/02/2025 • Aprobado: 06/10/2025 • Publicado: 01/01/2026



Rolando Silla

Universidad Nacional de San Martín

Conicet, San Martín, Argentina

rolandojsilla@yahoo.com.br

<https://orcid.org/0000-0002-4032-6553>

Resumen

La etnología tautegórica diseñada por Marcelo Bórmida (1925-1978) es el primer, si no el único, abordaje distintivo de la antropología argentina. Su fundamento primero es que el mito es esencial para el entendimiento de la cultura y que no debe ser considerado una alegoría, sino algo verdadero para quien lo enuncia. En este artículo voy a enfocarme en sus últimas investigaciones, realizadas durante la década de 1970, en las que hizo un análisis fenomenológico de la cultura material ayorea, en el Chaco boreal boliviano. En ellas quedan claras sus conclusiones sobre cómo no es factible preguntarse *qué significa* determinado objeto para este grupo indígena, sino *qué* es ese objeto para ellos. Se acercan de esta manera a lo que en la actualidad denominamos *giro ontológico*.

Palabras clave: Marcelo Bórmida, ayoreos, mito, cultura material, fenomenología, giro ontológico

Abstract

The *tautegoric* ethnology developed by Marcelo Bórmida (1925-1978) represents the first—and perhaps the only—distinctive anthropological approach originating in Argentina. Its fundamental premise is that myth is essential for understanding culture and should not be regarded as an allegory, but rather as something true for those who articulate it. In this article, I focus on Bórmida's final research projects, conducted during the 1970s, in which he carried out a phenomenological analysis of Ayoreo material culture in the Northern Bolivian Chaco. These studies make it clear that it is not feasible to ask what a particular object *means* for this indigenous group; instead, *what* that object is for them. In this way, Bórmida anticipates what we now refer to as the *ontological turn*.

Keywords: Marcelo Bórmida, Ayoreo, myth, material culture, phenomenology, ontological turn

Resumo

A etnologia tautegórica concebida por Marcelo Bórmida (1925-1978) é a primeira, se não a única, abordagem distintiva da antropologia argentina. O seu raciocínio primordial é que o mito é fundamental para a compreensão da cultura, e que não deve ser considerado uma alegoria, mas algo verdadeiro para aquele que o enuncia. Neste artigo vou centrar-me nas suas últimas pesquisas, realizadas durante a década de 1970, onde fez uma análise fenomenológica da cultura material ayorea no Chaco boreal boliviano. Nelas ficam claras suas conclusões sobre por que não é viável se perguntar o *que significa* um determinado objeto para este grupo indígena, mas antes o *que é* esse objeto para eles. Desta forma, aproximam-se daquilo a que hoje chamamos de *viragem ontológica*.

Palavras-chave: Marcelo Bórmida, Ayoreo, myth, material culture, phenomenology, ontological turn

Introducción

En las últimas décadas la antropología se ha vuelto a preguntar por cuestiones que parecían saldadas, como la pretensión de universalidad de la división naturaleza/cultura, base de la división entre ciencias sociales y naturales, entre otras. También las críticas a corrientes como el interpretativismo de Clifford Geertz y las demás teorías de la representación generaron, en los últimos años, un intento de volver a preguntarse por lo real y por la ontología, por cómo el mundo es y, ante todo para la antropología, cómo los diferentes grupos humanos conciben que el mundo es. Esto condujo al retorno de la pregunta por el papel que la materia y los objetos cumplen en el desarrollo de las sociedades humanas. Aproximaciones como el giro ontológico, el perspectivismo amerindio y las visiones ecológicas al estilo de Tim Ingold —aunque estrictamente hablando este autor no considere

la ontología, sino la ontogenia— (2022, 19) son algunos ejemplos de este tipo de planteos que se presentan como novedosos y simultáneamente inventados en el norte global, a excepción del perspectivismo amerindio, desarrollado en Brasil.

Lo que demostraré en el presente artículo es que este tipo de perspectivas ni son tan nuevas ni solo se generaron en las metrópolis. Para ello tomaré la labor de un antropólogo ítalo-argentino que en la segunda mitad del siglo XX analizó la cuestión de la cultura material y simbólica de los ayoreos que habitan el Chaco boliviano. Los resultados a los que llegó a partir de esas investigaciones son semejantes a los que encontramos hoy en estas “nuevas teorías” del norte global.

Me estoy refiriendo a Marcelo Bórmida, con seguridad la figura más polémica de la antropología argentina. Nacido en Roma en 1925, estudió ciencias biológicas en la universidad homónima y trabajó con el raciólogo Sergio Sergi hasta 1946, cuando se radicó en Argentina. Continuó sus estudios en la Universidad de Buenos Aires (UBA) y en 1953 se doctoró con la tesis “Los antiguos patagones: estudio de craneología”, que hasta la década de 1990 fue considerada “una obra clave de la escuela morfológica argentina” (Carnese *et al.* 1991-1992, 40). Su director fue José Imbelloni, antropólogo ítalo-argentino, difusionista, políticamente asociado al fascismo italiano y al primer peronismo (1945-1955).

Bórmida fue el protagonista de la creación de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas de la UBA en 1958, la misma licenciatura que, poco antes de su muerte, quería clausurar (Gil 2016, 58). Imputado de fascista y resistente a la antropología social, ocupó un lugar central en la antropología argentina entre 1956 y 1978, y su influencia continuó por varios años más después de su deceso.

Su obra podría considerarse como parte de una *no-tradición*, término que Andrei Gingrich (2005, 61) utilizó para referirse a la antropología de lengua alemana y que a Bórmida le cabe muy bien, ya que su antropología anclaba en la denominada *escuela histórico-cultural* de origen germánico, de modo que pertenece a una olvidada línea de trabajo que tuvo una gran continuidad en el pasado, pero que hoy carece de una positiva representación en el mundo académico¹. Si al comienzo de su carrera trabajó en la línea del difusionismo alemán, hacia finales de la década de 1960 su posición comenzó a ser abiertamente fenomenológica. Aunque es sabido que los planteos e influencias de este tipo fueron comunes en, por ejemplo, la antropología británica, en la obra de Godfrey Lienhardt, y la norteamericana, en la fenomenología de Alfred Schutz, la etnometodología de Harold

1 Esto en sí mismo no significa que, de una forma u otra, no sigamos abrevando en varios de sus principios.

Garfinkel y parte del interpretativismo de Clifford Geertz, el abordaje de Bórmida era totalmente independiente de estas líneas de investigación y se encontraba más cercano al desarrollo de la etnología germánica, francesa e italiana de autores como Ernesto de Martino, Maurice Leenhardt o Lucien Lévy-Bruhl².

Inmediatamente después de su muerte, a sus 58 años, Bórmida fue reconocido por varios colegas y discípulos en su papel de impulsor de la etnología en Argentina; una etnología que había definido su objeto distanciándose tanto de la antropología física como de la prehistoria (Braunstein 1988-1989; Espíndola 1978). Pero una vez reorganizadas las universidades nacionales, tras el fin de la última dictadura militar, en 1983, las visiones sobre Bórmida asumieron un carácter mucho más virulento. Se lo acusó de ser cómplice de la última dictadura militar (Balazote y Rotman 2016, 32); todos sus críticos, asociados en una línea muy amplia que se denominó *antropología social*, afirmaron que él y sus discípulos no sabían de fenomenología.

Y es que, si bien son dos sucesos diferentes, la repentina muerte de Bórmida y la consecuente pérdida de su hegemonía académica, por un lado, y el comienzo de una era democrática en Argentina, por el otro, generaron una renovación de la carrera de Antropología de la UBA. Los antropólogos que impulsaron este movimiento, muchos de los cuales aparecerán citados en este artículo, podían tener diferentes posturas teóricas metropolitanas (ecología cultural, marxismo, estructuralismo, etc.) o una posición más latinoamericanista; pero todos se unificaron bajo el rótulo de defensores de la antropología social, término que Bórmida siempre denostó y que no siempre es una traducción literal de la *social anthropology* británica (véase Guber 2007). De todas maneras, y en líneas generales, siempre

-
- 2 Podemos encontrar un desarrollo fenomenológico muy semejante al de Bórmida en la etnología de lengua alemana, en un artículo de Werner Müller (1968-1969) aparecido originalmente en alemán en la revista *Anthropos*, que aquel tradujo para su propia cátedra y que daba a sus alumnos como bibliografía. Respecto a De Martino, es alguien que intenta reformar la etnología a partir del historicismo de Benedetto Croce y, a su vez, ampliar la historia tal cual la ve este último aproximando la etnología al campo específico de la religión, el mito y la magia, buscando así nuevos mundos históricos (Pompa 2022, 325). Tal vez la idea central que toma de este antropólogo italiano sea la del *simbolismo mítico-ritual*: un mecanismo protector por medio del cual las personas repiten aquellas acciones que, en algún momento metahistórico, realizaron los héroes o los dioses para superar el mismo momento crítico que ellos, ahora, deben afrontar (Gervasi 2022, 216). Sobre la influencia que seguramente ejercieron las obras de Lévy-Bruhl y Leenhardt, digamos que, si para Malinowski lo anterior a la ciencia y la religión es la magia, para Leenhardt es el mito. Si para el primero la vida del nativo se puede reducir a una conducta observable y una actividad práctica, para el segundo es una percepción afectiva y experiencial, interpretada a través del paisaje de un mito vivido (Clifford 1982, 37). De ahí la cercanía de Bórmida a Leenhardt y la distancia con Malinowski.

prevaleció la intolerancia de un grupo frente a otro y la escasa convivencia entre ellos (Piscitelli y Mendoza 1988, 34). Entre admiradores y detractores se generó una verdadera antinomia, pues, desde el punto de vista estrictamente teórico, Bórmida fue un innovador que intentó incorporar teorías provenientes de otros campos a la antropología y, más específicamente, a la comprensión de las sociedades indígenas de Sudamérica, algo que sus seguidores gustan de reafirmar y sus detractores de desconocer. Pero simultáneamente, desde un punto de vista político, fue alguien asociado al fascismo en Italia y a la última dictadura militar en Argentina, algo que sus seguidores quieren disimular y sus detractores enfatizar. Salirse de esa encrucijada es una difícil tarea³.

Pero en este artículo no quiero ni abordar cuestiones políticas ni de historia institucional, sino adentrarme en un caso particular de algo que ya he tratado en trabajos anteriores (Silla 2014 y 2022) respecto a la posición fenomenológica de Bórmida y su similitud con muchos planteos actuales de la disciplina. Pretendo entonces poner el foco sobre sus últimas investigaciones antes de morir, en las que hizo un análisis fenomenológico de la cultura material ayorea. En él queda claro cómo no es factible preguntarse *qué significa* determinado objeto para este grupo indígena, sino *qué es* ese objeto para ellos. Se acerca de esta manera a lo que en la actualidad denominamos *giro ontológico*.

A continuación, voy a explicar sucintamente qué fue la etnología tautegórica, fundamentada en la centralidad del mito (y en especial en las particularidades que tendrían las narraciones míticas americanas), para luego profundizar en los descubrimientos y abordajes que este autor desarrolló sobre los ayoreos. Se verán en este recorrido las semejanzas —y también algunas diferencias— que esta aproximación de la antropología argentina del siglo XX tiene con los actuales debates.

La etnología tautegórica y la cultura material

Como ya han señalado otros autores, entre ellos Carlos Reynoso (1998) y Gastón Gordillo (2007), la etnología tautegórica diseñada por Marcelo Bórmida es el

.....

3 Unos pocos tomaron una posición más mesurada, como Leonardo Fígoli, que ve en Bórmida a alguien que intentó delimitar las fronteras internas de la disciplina en Argentina y establecer un corte definitivo entre las diferentes antropologías: cultural, física y arqueología, una vinculada a las “ciencias del espíritu”, las otras a las ciencias naturales (Fígoli 1990, 311). Alfonso Otaegui (2011), por su parte, si bien discute y critica a Bórmida en lo que concierne al concepto ayoreo de *puyác*, también reconoce sus aportes teóricos y conceptuales y, ante todo, es el único que analiza la validez de sus hallazgos en terreno.

primer, si no el único, abordaje distintivo de la antropología argentina. Su fundamento primero es que el mito es esencial para el entendimiento de la cultura y que no debe ser considerado una alegoría o representación, sino algo verdadero para quien lo enuncia, por lo que es tautegórico⁴. Su principal universo empírico serán las sociedades indígenas de Sudamérica, en especial de las tierras bajas. Comenzada a desarrollar a principios de la década de 1960, esta teoría estaba anclada en la fenomenología; por ende, su principal propósito era analizar los sentidos creados, experimentados y vividos por los nativos. De esta manera, la cuestión del significado era más importante que la cultura material, las luchas de poder o la estructura económica. Sin embargo, hacia el final de su vida, alrededor de 1970, Bórmida intentó hacer una fenomenología de la cultura material, relacionando los mitos (más concretamente las vivencias de determinados mitos) y los objetos creados y utilizados por el grupo que poseía esos mitos. Esto lo condujo a poner en duda algo que el pensamiento occidental siempre consideró universal: que un objeto cultural es la conjunción de materia y forma. Se planteó entonces la pregunta sobre cómo es concebida la naturaleza por este grupo indígena, y descubrió que lo que llamamos *naturaleza* no reviste carácter universal y “no existe como dada, sino [que] es un producto de la actividad del espíritu humano” (Bórmida 1976, 6). Por lo tanto, y recordando a algunos autores actuales del giro ontológico, “los significados no son portados por las cosas, como en la noción aristotélica, sino que son idénticos a ellas” (Henare *et al.* 2007, 3-4, traducción propia).

En 1970, 1971 y 1975, Bórmida viajó junto a dos de sus discípulos, Mario Califano y Alfredo Tomasini, al Chaco boreal boliviano a conocer a los ayoreos que estaban instalados en la misión Nuevas Tribus, en la localidad de Tobité. Bórmida encontró allí una cultura que, según consideró, le permitiría exponer claramente su teoría etnológica, que ya venía esbozando desde al menos 1968, año de la primera publicación al respecto. Aclaremos que el tipo de trabajo de campo que realizaban no era el de un investigador solitario lidiando con un grupo extraño, al estilo de Malinowski, sino el de una expedición que duraba un corto tiempo, comandada por un profesor acompañado de sus alumnos, en la cual se recolectaba material de todo tipo. En otras oportunidades, Bórmida, como director general del proyecto, enviaba a un discípulo a trabajar con alguna etnia, pero siempre bajo su orientación

4 Friedrich von Schelling, a comienzos del siglo XIX, señaló que el mito es tautegórico; o sea, no es ni una representación, ni una metáfora ni una interpretación errada del mundo, sino que es real para quien lo enuncia. No es correcto, entonces, tomar el mito como una representación de otra cosa —sea la política, la economía o el orden social—, pues es una realidad en sí mismo (Vernant 1982, 200).

y perspectiva. Finalmente, la mayoría de los resultados se plasmaban en una revista que era un *house organ*, la *Scripta Ethnologica: Archivo para una Fenomenología de la Cultura*, fundada por el propio Bórmida en 1973. En relación con los ayoreos, las investigaciones estuvieron dedicadas a la recolección de mitos relatados por algunos informantes claves y grabados magnetofónicamente. Pero en el caso concreto de este pueblo, Bórmida no se conformó con el corpus mítico, sino que estudió también su cultura material. Injertó así lo ergológico con lo mitológico, la materia con el significado. Este estudio apareció en la revista arriba mencionada en seis partes, desde 1973 hasta 1979, un año después de su muerte, bajo el título de “*Ergon y mito: una hermenéutica de la cultura material de los ayoreos del Chaco boreal*”.

Las cuestiones referentes a la cultura material y la morfología no le eran extrañas. Su carrera comenzó con estudios raciológicos y ergológicos en la isla de Pascua y Patagonia (Silla 2012 y 2023), pero fueron realizados antes de que intentara desarrollar una etnología fenomenológica, y tomaban los objetos como un indicador externo y objetivo de la cultura a la que pertenecían. Nunca en esos trabajos anteriores estuvo preocupado por la significación que el propio grupo producía de ese objeto. Por eso, haciendo casi una crítica a sí mismo, dirá:

Los estudios sobre cultura material basaban su descripción en la adecuación de un instrumento a un fin determinado, considerándolos exclusivamente en su aspecto morfológico y dejando a un lado sus componentes no morfológicos y sus aspectos inentendibles al pensamiento científico. (Bórmida 1973, 10)

En el caso específico de los ayoreos, puntualizó que no debemos analizar sus producciones materiales como algo muerto e inerte, sino hacer que un artefacto “se nos revele tal como lo ve, lo piensa, lo teme y lo utiliza un indígena de este grupo” (1973, 10). Esta sería una mirada completamente nueva, ya que, desde la anterior ergología, “una particular idea de utensilio, la occidental, es universalizada y confundida con la idea absoluta de utensilio” (Bórmida 2004b, 297). Ejemplificó esto con la maza espatular ayorea (*gasnongoái*), que al ser utilizada para matar a un hombre o a ciertos animales adquiere potencia y cambia su denominación a *ditái*. Desde un punto de vista externo, nada diferencia a una de la otra. Pero la actitud que se tomará hacia esta última es completamente diferente de aquella tomada hacia la primera. El uso de armas para dar muerte a un hombre o a animales potentes implica el hecho de que tales armas se cargan de la potencia originada en la “contaminación de la sangre” (Bórmida y Califano 1978, 54). Si se

han utilizado para asesinar a un hombre blanco (*konhiói*), su peligrosidad será tan grande que habrá que abandonarlas y celebrar un ritual precautorio denominado *paragapidí*, ceremonia cuyo fin era aislar las armas contaminadas con la sangre de las víctimas en un espacio fuera del cual no pudieran dañar (1978, 112). Si la víctima era de menor importancia, la maza podía seguir siendo utilizada, pero no se podía dormir bajo su sombra ni podía ser manejada por quien no había matado previamente. También podía ser utilizada para actividades tales como alejar tormentas. Lo que Bórmida encontró de fundamental en este hecho es que, desde un punto de vista exterior, se trataba “del mismo objeto que, en relación con su potencia, asume características y utilidades diferentes” (Bórmida 2004b, 260).

Podríamos encontrar cierta similitud de este planteo con los de algunas escuelas interpretativistas, como la de Clifford Geertz, que también se estaban desarrollando por esa misma época en los Estados Unidos. Para este autor, los humanos estamos insertos en tramas de significación que nosotros mismos hemos tejido y la cultura sería esa urdimbre; por ende, el análisis de la cultura implica buscar esas significaciones (Geertz 2003, 20). Ambos investigadores ponen el foco en la cultura y el ejemplo de la maza espatular recuerda el guiño que describe Geertz: cerrar y abrir el párpado puede significar muchas cosas diferentes, aunque siempre sea, desde el punto de vista conductual, un mero cerrar y abrir el párpado. Si bien serían dos tipos de culturalismo (y esta es una diferencia entre Bórmida y los propulsores del giro ontológico), la diferencia con Geertz radica en que para este último lo material es nada, solo importa lo que un objeto o una acción significan para cada grupo. Bórmida, por el contrario, está preocupado por la interrelación entre el significado, el objeto y la historia, que se unen a partir del mito. Lo que cambia al objeto es su historia, aquellas cosas para las que es utilizado. Excede entonces lo meramente simbólico y, claro, también, excede lo meramente material.

El problema, según Bórmida, y esta es otra de las grandes diferencias que podemos encontrar con autores como Geertz, radica en que las categorías utilizadas por la antropología, refugiadas bajo el paraguas de la Ciencia, tienen el estatuto de universales. Pero ocurre que, y paradójicamente, esta pretendida universalidad impide entender el sentido y la utilidad última de los instrumentos que son extraños a Occidente. Entonces, Bórmida emancipa el objeto del significado pretendidamente universal que le quiere otorgar Occidente. Una vez hecho esto, el sentido no es completamente arbitrario frente a la cosa.

Pero un punto relevante entre los ayoreos es que estas cuestiones no solo conciernen a los objetos que nosotros denominaríamos culturales, sino también a aquellos entes que consideramos “naturales”. En palabras de Bórmida:

En la perspectiva de la etnografía tradicional, el cóndor es un ente de la naturaleza y, como tal, no tiene cabida en la descripción de la cultura. Los diferentes aspectos y sentidos que le son propios como contenido de conciencia de una cultura —por ejemplo, de los ayoreo— y que constituyen justamente el cóndor tal como es en sí para esta cultura, se hallarán distribuidos en las diferentes categorías tradicionales: el uso de sus plumas y las armas utilizadas para su caza en ergología, el empleo de su canto terapéutico en magia y así siguiendo. Pero el cóndor, como fenómeno unitario, vivido, como contenido de conciencia concreto, habrá desaparecido por completo. (2004b, 273)

La centralidad de los mitos

¿De dónde provienen los saberes respecto a estos objetos (como el *gasnongoái/ditái*) o animales como el cóndor? Para Bórmida, estos aspectos de potencia de los artefactos ayoreos proceden de las indicaciones o características de los *nanibaháde* (antepasados míticos) que los originaron, hecho que los acomuna con todos los entes que constituyen la realidad ayorea (Bórmida y Califano 1978, 66). Ya desde lo que podríamos considerar su primer artículo de explicación de la etnología tautegórica, afirmaba la centralidad de los mitos para los indígenas de América:

La imbricación del tiempo de los mitos con el presente vivido se vincula con el hecho de que las mismas formas de existencia de los personajes míticos (y estos mismos personajes) que operan en el mito no dejan de estar presentes y de actuar intensamente en la vida cultural. Así, aquellos dioses, aquellos animales potentes, aquellos héroes de un mundo precósmico que hicieron posible y que dan sentido a cada uno de los entes o acontecimientos de la actualidad, no desaparecieron o murieron todos al finalizar el tiempo originario, sino que muchos de ellos se hallan presentes y actúan aún en la actualidad [...]. El cazador se enfrenta a un animal que frecuentemente no es en esencia diferente a los animales-hombres de la época originaria; a un animal que piensa, que quiere u odia, que puede, inclusive, establecer un pacto con el hombre y castigarlos si no cumple [...]. El horizonte mítico, entonces, se hace omnipresente en una ontología que tiene sentido tan solo en la vida vivida. (Bórmida 1968, 2)

Cada acción actual responde a lo que señalan los mitos de cada cultura y se interpenetra con ello. En este aspecto, el mito no es solo una narración que se cree verdadera o una alegoría, sino, en palabras de Bórmida, “una narración verdadera

y presente, explícita o implícita en una acción o en una creencia, frecuentemente sagrada, es decir, potente, y frecuentemente ejemplar”, sobre lo cual aclarará: “Es verdadero, no creído verdadero, sino verdadero en sí” para quien lo vivencia (2004a, 30). Lo fundamental entonces radica en la experiencia vivida por el nativo. Esa realidad se establece a partir de que ese sujeto concreto vive y está socializado en una cultura determinada que, desde la perspectiva de Bórmida, le incorporó sus valores. La tarea es así la enunciación de lo dado inmediatamente en la intuición de las vivencias que son propias de una cultura específica. Esto no es una cuestión sencilla, pues debemos estar dispuestos a aceptar tales vivencias como se dan, aunque choquen con nuestros propios hábitos, creencias y prácticas. Bórmida advierte sobre la necesidad de estar atentos a puntos de vista en principio extraños a nuestra manera de ver el mundo; por ejemplo, que en determinado grupo indígena “un estado de ánimo como la alegría puede ser apercebida como figura humana; o bien que un ser que vivió en los tiempos de los orígenes y se metamorfoseó entonces en un animal o en una planta siga existiendo como ser personal, aún hoy en día” (2004b, 216).

De ahí que su principal método de investigación fuera el de recopilar mitos a partir de grabaciones magnetofónicas. Por ello existe una contradicción entre sus postulados teóricos (estudiar el mundo vivido) y su método (solo prestar atención al discurso y recoger toda la información de unos pocos informantes calificados). Por ejemplo, los datos sobre los ayoreos se tomaron a partir de grabaciones realizadas a personas reducidas en misiones, en las tres expediciones mencionadas, de 1970, 1971 y 1975, y se procesaron a partir de la “Guía para la clasificación de los datos culturales” editada por la Unión Panamericana, aunque los investigadores en cuestión reconocieran que esta guía “tiende a atomizar la cultura” (Bórmida y Califano 1978, 7).

Las cuestiones metodológicas fueron tempranamente criticadas por autores como Carlos Reynoso, quien replicaba lo siguiente:

Esta apoteosis del informante único (o de los informantes sucesivos, pero no confrontados) parte del supuesto no demostrado de que unas cuantas personas pueden encapsular, prácticamente sin conflicto, todos los principios conceptuales y todas las categorías cognoscitivas pertinentes de una cultura. ([1984] 1988, 81; también en Otaegui 2011, 13)

En otro apartado Reynoso señalaba:

El propio Bórmida incurre en inconstancia cada vez que debe escribir una etnografía concreta. Mientras que, por un lado, se opone a lo que llama utilización de conceptos empíricos, uno de cuyos usos clásicos sería el empleo de las denominadas categorías culturales (economía, tecnología, ciclo vital, sociedad, religión, matrimonio, familia, vivienda, vestido, adornos), por el otro, en la organización de sus propios trabajos etnográficos arroja sus principios por la borda y se comporta como un disciplinado positivista. (1984, 81)

La crítica fundamental de Reynoso es que Bórmida consideraba que los enunciados de los amerindios son experiencias que, si se reducen a categorías, son traicionadas. Reynoso, por el contrario, plantea que todos los postulados pueden reducirse a categorías analíticas, o sea, ser traducibles al lenguaje de la ciencia. También otros antropólogos que trataron la obra de Bórmida, como Carlos Herrán, la consideraban de un “realismo ingenuo” y “premalinowskiano” (1990, 111; una crítica similar en Balazote y Rotman 2016, 39), pues solo tomaba en cuenta lo que los nativos decían y no lo que también hacían. Bórmida, por su parte, desconfiaba de la observación participante, ya que alegaba que muchas prácticas eran secretas y por ende era imposible participar en ellas. Por ello, era mejor escuchar el relato de los informantes (Bórmida 1975); o sea que conocía el método, pero no lo consideraba útil.

Personalmente acuerdo con los críticos en que, al no haber utilizado la observación participante como técnica, Bórmida perdió de vista cuestiones relevantes del mundo vivido de los grupos con los que trabajó. Pero acuerdo con este en el principio de poner en duda los propios valores y categorías para poder entender mejor los valores y categorías de los otros. Se libró así de la crítica que, por ejemplo, Bruno Latour hace a muchos científicos sociales que dividen el mundo entre *objetos-encantados*, dentro de los que se colocan los ítems que corresponden a todo aquello que no creen real (como la religión, los mitos o la cultura popular), y los *objetos-causa*, en los que entra todo aquello en lo que los científicos sociales sí creemos como causas reales que modifican las sociedades (como la política, la economía o la genética) (2002, 35). Bórmida, por el contrario, intentó llevar a sus máximas consecuencias el hecho de que para los ayoreos sus mitos eran tan reales como para nosotros lo es la ley de la gravedad.

En el principio todos son humanos

En términos analíticos, concebir el mito como real para quien lo vive es una postura semejante a la de las denominadas escuelas simbolistas representadas por autores como Friedrich Creuzer o Mircea Eliade y que oponen el símbolo al signo. Este último sería arbitrario en su relación con lo que significa: hace referencia a una realidad exterior a la que remite como objeto de conocimiento (referente). En cambio, el símbolo conlleva un aspecto natural y concreto, y está vinculado en parte a lo que expresa. Por ello, el símbolo mítico puede considerarse, en palabras de Jean-Pierre Vernant, tautegórico, pues no representa otra cosa, se presenta y se afirma a sí mismo (1991, 200).

Pero la cuestión no termina aquí, pues en el caso amerindio, y aquí está la novedad, Bórmida encontró que al inicio de la narración de los mitos de origen (y a diferencia de las mitologías, filosofías y ciencias de raigambre occidental) todos los personajes son humanos y tienen el estatuto de persona (1969-1970, 30). Los ayoreos no serían una excepción:

La estructura del horizonte mítico postula una época primigenia en la que casi la totalidad de los entes tenían figura humana y se hallaban organizados socialmente como los ayoreo actuales, incluyendo su pertenencia a uno u otro de los clanes. Estos antepasados fueron los *nanibaháde*, parte de los cuales se metamorfosearon en animales, plantas y otros entes naturales y culturales tales como animales, instrumentos, etc., mientras que otros permanecieron con forma humana (la cual comprendió también a sus descendientes), hasta hoy, originándose los actuales ayoreo. (Bórmida y Califano 1978, 100)

Bórmida explicaba que cuando los ayoreos se refieren a cosas hechas por humanos están traduciendo la expresión *ayorei*, que, en su sentido más general, hace referencia a un ser con figura y atributos humanos, y que se utiliza para designar no solamente a los ayoreos y a los demás humanos actuales, sino también a los *nanibaháde* de la época mítica. “De ahí que la intencionalidad modificadora es también propia de estas teofanías quienes la aplican para obtener entes que, en la concepción racional del mundo, no pertenecen ya a la cultura sino a la naturaleza”, escribía Bórmida (1976, 17); y observaba que resultaba tan evidente que en el principio todos eran humanos que “falta un mito antropogónico, puesto que los *nanibaháde*, de los cuales todo procede, aparecen como figuras originarias y, en cierto modo, existentes desde siempre. En cuanto a los ayoreo actuales, no son

sino descendientes de aquellos *nanibaháde* que no se metamorfosearon, conservando su originaria figura humana” (Bórmida y Califano 1978, 149).

Si en la cosmología occidental los humanos son el final y el punto culminante de la creación, en las narrativas americanas son el comienzo del mundo. El razonamiento que se deriva del postulado, por un lado, y del descubrimiento, por el otro, será que la forma de vida y de pensar de los amerindios es radicalmente diferente a la de Occidente. El mundo, lo que nosotros llamamos *naturaleza*, estaría en la visión amerindia sustentado de otra manera, en otros principios ontológicos⁵.

Como vimos, en el caso ayoreo se trata de entes denominados *nanibahái*, palabra que se refiere a un personaje de la experiencia ayoreo *potente*, que existió en el tiempo originario. Provisto de características humanas, se metamorfosea en el primer ente (o prototipo) de una especie u otorga un prototipo y permanece en una relación de potencia con los entes que se derivan de este prototipo o se vinculan con él. Posee comportamientos y aspectos humanoides, pero se diferencia de los ayoreos actuales porque tiene una mayor potencia y porque, si bien su aspecto es semejante al de un humano, también tiene rasgos y características psicológicas que ya anticipan el ente en el cual se transformará. Por ejemplo, el *nanibahái* Tigre era en su origen persona y ya tenía bigotes largos (Bórmida 1973, 37). Por ello, *nanibahái*, en uno de los extremos de la oscilación, es casi un humano; en el otro, es casi el mismo ente que originará. En lo que hace a los artefactos, el nexo entre el *nanibahái* y el artefacto oscila entre el otorgamiento y la metamorfosis, y también entre la génesis del artefacto en cuanto tal y la del material con el que está hecho (46). La ambigüedad del personaje hace que intentar encontrarle un sentido desde el punto de vista intelectual carezca de sentido; Bórmida consideraba que el único modo de resolver esta aparente inconsistencia era desplazar la cuestión del plano racional al vivencial. Visto así, “el *nanibahái* no tiene esencialmente un sentido, una función y una razón de ser etiológicos, sino pragmáticos; es la referencia, caso por caso, de una potencia de la que hay que precaverse o a la que se quiere utilizar para algún fin” (47). Si bien no existe un *nanibahái* en general, sino muchos individuales y concretamente utilizados en cada caso específico de acción, “estos entes tienen una serie de atributos constantes, tales como que poseen un sexo (y

5 En la actualidad, este descubrimiento se le atribuye al perspectivismo amerindio desarrollado por Eduardo Viveiros de Castro, quien afirma que en las ontologías amazónicas “la condición común a los hombres y a los animales no es la animalidad, sino la humanidad” (2010, 50). Philippe Descola señala lo mismo y al referirse a los pueblos amazónicos dice que “el referente común a las entidades que habitan el mundo no es, por consiguiente, el hombre en cuanto especie, sino la humanidad en cuanto condición” (2012, 36).

una relación entre el sexo de este y el del ente que origina), un nombre, una edad, y siempre pertenecen a un clan específico” (47). Además, dos características fundamentales de estos entes son su *potencia*, pues su invocación genera acciones en el presente, y su permanencia (58), es decir, que las cosas dichas y las acciones realizadas en el tiempo originario por estos entes forjan la realidad del mundo presente.

Ahora bien, aunque esta concepción se parece a la de los *conceptos-cosa* que tiene en mente Martin Holbraad al preguntarse “cuáles serían las posibilidades conceptuales que permiten las cosas” (2015, 355), Bórmida no consideraba que estos fenómenos pudieran ser conceptualizados en un sentido filosófico analítico, sino como experiencias vividas de gran emotividad a las que se les coloca un nombre. No es entonces una “autodeterminación conceptual” al estilo de Eduardo Viveiros de Castro (2010, 201), ni “una filosofía con gente dentro”, como en Tim Ingold (1992, 696). Porque lo que Bórmida considera, en su esfuerzo por entender la originalidad indígena, es que este estar en el mundo, si bien es eficaz, no se asemeja ni a la ciencia ni a la filosofía occidental. Comentando el caso de otros grupos indígenas del Chaco, también etnografiados por su equipo de investigación, dirá:

Si los Welán de los matakó o [el] Cheimataki de los chorote del Chaco central son seres personales dotados de figura, intención y potencia, y al mismo tiempo un estado propio del chamán, implica que en estos grupos [términos] como *potencia* no son “verdaderos conceptos” y, ni siquiera, nociones o ideas, pues en estos casos *la potencia* es fundamentalmente una actitud-frente-a; un objeto potente lo es en cuanto revela su posibilidad de actuar, la que se manifiesta inmediatamente en la actitud que el hombre asume frente a él. (Bórmida 2004b, 217)

Entonces, un ente como el *welán* o como el *nanibahái* “no es tan solo un ser teórico, producto de la especulación de un filósofo salvaje, sino un ser que existe en tanto la vida puede remitirse a él, pues él es quien guía y determina ciertas acciones” (220).

En este sentido, Bórmida es diferente a ciertos antropólogos actuales, defensores del giro ontológico, que afirman que, “si los conceptos son reales, entonces la realidad es conceptual” (Henare *et al.* 2007, 28). Para Bórmida, por el contrario, la existencia no es conceptual, y en este aspecto se acerca más a una fenomenología.

Mito y *ergon*

Como dije al principio, Bórmida decidió ir más allá de los mitos y analizar la cultura material. Ahora bien, siguiendo su propio método, no podía extrapolar los principios de la técnica europea a los pueblos americanos. Tenía que partir de los propios principios de los ayoreos, y he ahí su descubrimiento, pues lo que creíamos un universal no lo es.

La ergología estudia los productos de la actividad fabril destinados a satisfacer ciertas necesidades y caracterizados por poseer una naturaleza material, en el sentido de ser tangibles o visibles para todas las personas, sean de cualquier cultura o época. Según los principios de la disciplina, estos objetos *fabricados* implican la actividad intencional humana dirigida a modificar algo preexistente sobre la base de una idea que la dirige, en una particular combinación entre la materia (correspondiente a lo dado, a la naturaleza) y la forma o el diseño (correspondiente a lo construido por el ideal humano y concerniente a lo que denominamos *cultura*). Ahora, Bórmida encontró que, “si bien es cierto que un ayoreo tiene conciencia de que los erga que fabrica son el resultado de su propia actividad, también la tiene de que no siempre esta actividad por sí sola es suficiente para asegurar el resultado, pues interfieren en ella factores que trascienden la mera intencionalidad del artífice” (1973, 20).

Pero en el caso ayoreo la cuestión no queda ahí. De un lado, lo que solemos denominar cultura material (los objetos fabricados por los humanos) no es considerado originario de los humanos; de otro, una gran cantidad de entes materiales que vemos como pertenecientes a la naturaleza fueron igualmente diseñados con una intencionalidad preestablecida. “La naturaleza ayorea es también, en cierto sentido”, dice Bórmida, “de carácter ergológico” (1973, 20). Esto implica que mucho de lo que para nosotros es dado (cercano a la naturaleza e independiente de la voluntad y acción humana), para ellos es construido (cercano a la cultura y diseñado por entes que, en palabras de los ayoreos, *eran gente*, o sea que tenían el carácter de persona). La división naturaleza/cultura, dado/construido, no existe o tiene otros límites entre los ayoreos; por ende, la división occidental no es un universal.

Bórmida puntualizaba que los ayoreos acostumbran atribuir a una teofanía la autoría del diseño del prototipo de un *ergon* determinado, del que los actuales humanos no serían sino fieles imitadores. Por ejemplo, Gedé (el Sol) hizo a los animales y las plantas:

El Sol hizo todas las cosas que vemos en este mundo. Cuando el Sol comenzó su trabajo de hacer todas las cosas, el primer trabajo que hizo fue al Tigre. El Sol comenzó su primer trabajo fabricando al Tigre. Trabajó toda la noche, haciendo toda su forma: los ojos y toda la pinta [color] que él tiene. (Contado por Rosadé y Ekarái, citados en Bórmida 1973, 23)

También “Peta [la Tortuga] era persona [antes de transformarse], pero era uatoquito [petiza], no era alta [...]. Dupáde agarró a la Peta y la dobló, así que lo hizo más petizo todavía” (contado por Samáne y Ekarái, citados en Bórmida 1973, 25)⁶.

El origen fabricado de un ente que para nosotros es natural crea una completa inversión de las categorías occidentales y podría conducir al etnólogo desprevenido al error. Bórmida comentaba que cuando los ayoreos dicen que el dibujo clánico (*pekarubóde*) —propio de los Etakóri— “viene de la Víbora Coral”, surge de inmediato la interpretación de que dicho dibujo sería una imitación de los anillos de esta serpiente, que sería una representación creada por el espíritu o la inventiva humana. Pero he aquí el equívoco, pues según Bórmida, para los ayoreos, el sentido de dicha expresión sería exactamente el opuesto. Decía que, por ejemplo, la marca de Etakóri viene de la Víbora Coral, a quien Dupáde había marcado. Entonces, la marca original, de la serpiente y del clan, viene de Dupáde, pues es este quien la habría inventado. Por eso los dibujos clánicos no se consideran imitación o representación de un dibujo natural, dado independientemente de cualquier propósito y característico de un animal proveniente de la naturaleza; por el contrario, el animal es concebido como creado, y los dibujos como una realización intencional de la teofonía. Por lo tanto, “un animal tiene el dibujo propio de un clan porque pertenece a este clan y ha sido marcado intencionalmente del mismo modo que un objeto actual en relación con esta pertenencia” (Bórmida 1973, 26). Así, entes naturales y culturales participan, en la conciencia ayorea, de una misma naturaleza ergológica. En efecto, según Bórmida, desde el punto de vista ayoreo, no existe una diferencia esencial entre el dibujo de un ave o el color de un pez y ciertos dibujos y colores que son el producto de la actividad humana (1974, 78).

6 Muchos de estos relatos son *puyák* (prohibidos) y no deberían ser contados. Bórmida transgredió esta pauta y los publicó. No quiero centrarme en este artículo en esta cuestión ética, que abordaré en otra parte. Solo quiero aclarar que, si transcribo literalmente los relatos, tomo partes que los ayoreos no consideraban *puyák*. En caso contrario, realizo un resumen con mis palabras de esos mitos, pues los ayoreos afirmaban que, si se empleaba este método, no era *puyák*.

En el mito que cuenta el origen del arco y la flecha, relatado por Samáne y Ekarái, se señala que Flecha era mujer y su marido era el Arco. Flecha consultó a su marido si “podía deshacerse de su persona”, lo que significa dejar de ser humana, y su marido la habilitó. Los demás (humanos) le pidieron que antes les otorgara canciones (pedido habitual en estas narraciones) y Flecha lo hizo. Finalmente, Arco también se transformó y continuaron en pareja. Antes Arco les dijo a los hombres que todos podrían portarlo; por eso en la actualidad todos los hombres utilizan el arco y la flecha para la caza o para la guerra. Luego de transcribir este relato (que era *puyák* y por eso lo resumo), Bórmida señalaba:

Es difícil concebir un proceso originario que elimine tan radicalmente el invento. El arco y la flecha no solo se originan independientemente de la acción humana, sino que su uso y difusión no dependen del hombre, sino de un mandato no humano. La idea de invento no es ni siquiera insinuada y el *ergon* existe en función de la intención de un ser de transformarse en su prototipo. (1973, 28)

Entonces, al igual que un ente de la naturaleza —en el sentido natural de la expresión—, “el *ergon* es algo dado” (Bórmida 1973, 32); sin embargo, desde otra perspectiva, Bórmida dice lo siguiente:

Tanto el *ergon* como el ente de la naturaleza han sido hechos, es decir, proceden de una actividad intencional que determina la aparición de un prototipo [...]. Ello implica que la categorización de la realidad en naturaleza y cultura es, para los ayoreo, ambigua y oscilante, pues ambos conceptos se imbrican en una percepción del mundo que, en sí, es esencialmente hecho, pero que, para el hombre, es esencialmente dado. (1973, 32)

El *gasé* es una horqueta elaborada con una rama provista de un mango muy largo, utilizada para arrancar del suelo raíces comestibles o para extraer del fuego estas mismas raíces una vez cocinadas. El mito de origen ayoreo de este artefacto evidencia que el aspecto del *nanibahái-gasé* anticipa el del instrumento. Lo mismo ocurre con los palillos para hacer fuego: “La forma del *ergon* es, en cierto modo, la forma del *nanibahái* que se metamorfoseó en él” (Bórmida 1975, 30). Los *nanibahái* son figuras muy imprecisas que “oscilan ambiguamente entre la figura humana y la del ente originado, tanto en su forma como en sus atributos y acciones” (31). Esto queda claro en relatos como el del arco que falla y el arco que acierta, transmitidos por Rosadé y Ekarái:

Cuando Arco era persona había dos de ellos. Orohói era el Arco que falla y Asnakái el Arco que acierta. Uno (Asnakái) decía al otro: “Me parece que yo soy una cosa importante. Me parece que si yo tiro a los niños hermosos (los hombres) no habrá flecha que pase al lado de ellos: todas mis flechas irán a ellos”. Entonces se hizo estirar. El otro (Orohói) agarró su flecha y dijo: “Seguramente yo no voy a errar ningún pájaro, a ningún bicho”. El primero (Asnakái) dijo: “Voy a hacer una prueba”. Entonces se hizo estirar, llevó una flecha sin punta e hizo una prueba con los pájaros. Desde entonces hay menos pájaros que pertenecen a algunos de los apellidos (clanes) porque este mató a gran parte de esos pájaros aquella vez. Un tiempo no había muchos pájaros en el monte, por causa del Arco (que acierta) que había matado a todos los que pertenecían a alguno de los apellidos. El otro Arco (Orohói) erró a los pájaros a los que tiraba. Este Arco tiró entonces a Doriá (Garabatá): le tiró en la frente y desde entonces ella se quedó en tierra. El Arco que falla le tiró; ella se cayó y él dijo: “La tierra será tu vivienda”. Doriá dijo: “Ay, me ha tirado el niño hermoso”. El Arco la maldijo, pero después dijo: “Bueno, que usted salga afuera de la tierra, pero su cabeza quedará en la tierra, y así será su vida”. Antes de deshacerse de su persona, el Arco recomendó algunas canciones. No era muy viejo, pero su modo de andar era medio encorvado. (Citado en Bórmida 1975, 32)

Al analizar este mito, Bórmida señalaba que la representación del *naniba-hái-Arco* oscila entre la humana (pues habla y demuestra intencionalidad) y la que anticipa al *ergon* (su figura encorvada). La misma ambigüedad se manifiesta en el hecho de que deba ser estirado para flechar y en el hacerse colocar una flecha, que aparece como contradictorio con su naturaleza de persona. Es entonces que “no puede precisarse en el mito si se está hablando de un hombre con forma y atributos de arco o de un arco con forma y atributos de hombre” (Bórmida 1975, 32). La misma cuestión aparece con los raspadores. El mito cuenta lo siguiente:

Kuhusná había prometido a los hombres que sus dientes solamente servían para raspar lo que había labrado; para raspar encima, para que la macana quede suave. Kuhusná y Kuhuci les habían dicho que sus dientes servirían para eso, nomás. Muchas veces los hombres probaron varias clases de dientes de varias especies de animales para ver si podían utilizarlos; entonces hallaron los dientes de Kuhuci y probaron; siempre los llevaban consigo, pero no sabían cómo utilizarlos. (Contado por Samáne-Homoné, citado en Bórmida 1978-1979, 47)

Según Bórmida, el relato señalaba que, si bien los ayoreos conocían los dientes de los roedores, no supieron cómo utilizarlos hasta que los mismos roedores no les indicaron el modo de hacerlo. Para el autor esto era una clara manifestación, no solo de la escasa posibilidad de los humanos para descubrir por sí solos el uso de un *ergon*, sino también de la total independencia del aspecto formal del artefacto con respecto a su uso (Bórmida 1978-1979, 47).

Otro aspecto interesante se daba con el hierro. Los ayoreos lo obtenían por robo, intercambio o porque lo encontraban como desecho dejado por los blancos. Bórmida explicaba que para ellos el hierro no es fabricado, sino dado:

El hierro, elemento que, si bien es reconocido como de origen foráneo y vinculado con la actividad de los *konhióne* (blancos), al ser asimilado en la cultura ayoreo e integrado a su horizonte de sentidos, se transforma de *hecho* en *dado*, de objeto *cultural*, obra de la actividad humana, en un ente que tiene el mismo carácter *natural* de una piedra, una planta o un animal. Y ello ocurre no solo en lo que hace al hierro como materia prima, sino también cuando este metal se concreta en instrumentos. (Bórmida 1976, 10, énfasis en el original)

Encontramos así en relación con elementos como el hierro la misma lógica que con respecto a otros artefactos.

Naturaleza y cultura: un antiguo debate de la antropología

La antropología ha considerado que la cultura es variable y la naturaleza inmutable. Esta es la base del relativismo cultural. Su gran logro fue poder aplanar a las diferentes culturas, como prácticas y valores morales, eliminando jerarquías entre unas que serían superiores y otras inferiores. Su gran problema es que esto impide un planteo ético sobre lo que se debe valorar y lo que se debe condenar, sobre lo que es real y lo que es falso. Pero otro inconveniente ha sido que la cultura implica una contraparte, la naturaleza, pensada exclusivamente a partir de la ciencia. Ahora bien, ¿qué ocurre si consideramos a la naturaleza también variable y aceptamos las diferentes concepciones de naturaleza que diversas sociedades tienen como verdaderas, tal cual lo han formulado autores contemporáneos como Bruno Latour, Philippe Descola o Eduardo Viveiros de Castro? Este también parece haber sido el proyecto de Bórmida al estudiar la cultura ayorea.

Ha sido una constante en el pensamiento occidental concebir la característica de lo humano en relación con nuestra capacidad de fabricar cosas que no existen

previamente en la naturaleza. Para Friedrich Engels ([1876] 1975), es a partir del trabajo que los humanos transformamos aquello externo a nosotros (la materia inerte) en un producto. Para José Ortega y Gasset, políticamente opuesto al primero, pero cuyo pensamiento no se diferencia mucho del de aquel en este punto, la exclusividad humana radica en la invención de un procedimiento que permite obtener lo que no existe en la naturaleza. Entonces, dice Ortega y Gasset, la técnica sería “la reforma que el hombre hace a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades” ([1939] 1957, 14), y termina afirmando que “un hombre sin técnica, es decir sin reacción contra el medio, no es un hombre” (18). Pero ocurre que, en el caso específico de los ayoreos, no se autoconsideran los inventores de los artefactos que utilizan.

Claro que bien podríamos decir que los ayoreos “creen” no tener influencia en los artefactos que utilizan, pero que, “en realidad”, y como humanos, fueron ellos quienes crearon sus artefactos, aunque no lo reconozcan. Pero tengamos en cuenta que, como señala Bórmida, para los ayoreos, antes considerados por nosotros naturales también fueron fabricados por las entidades originarias. Así, desde la perspectiva ayorea se plantearía que la división entre una naturaleza dada y una cultura construida no tiene cabida, lo que desafía el pensamiento occidental (filosófico y científico).

Y es que, para este autor, en consonancia con los actuales planteos del giro ontológico, existe un tercer punto de vista objetivo. Retomando el caso de la maza espatular, habría un punto de vista subjetivo occidental (esto es, una maza espatular que fue inventada por algún antepasado ayoreo), uno subjetivo ayoreo (la maza espatular en su origen era humana y se transformó en objeto, y si con ella se asesina a alguien, el propio objeto se transforma) y uno objetivo y científico que, casualmente, es semejante al subjetivo occidental (solo hay un objeto, la maza espatular, aunque los puntos de vista sobre este objeto pueden variar). Pero lo que Bórmida señala es que no existen dos puntos de vista diferentes sobre un mismo objeto. Desde nuestra perspectiva, se los denomine *gasnongoái* o *ditái* (si ha matado a un hombre), siempre será finalmente una maza espatular. El mismo objeto con diferente significado. Para los ayoreos, son dos objetos diferentes, pues su ser, su esencia (avalada por los mitos), no es la misma en un caso que en otro. No existen así dos puntos de vista y un solo mundo, sino dos mundos. Recientemente, Martin Holbraad señaló lo siguiente ante fenómenos similares:

Si en cualquier instancia etnográfica dada las cosas pueden ser consideradas, de alguna manera, también como no cosas (e. g. un artefacto que, etnográficamente

hablando, es un ser humano, como los dones melanesios o un río que es un espíritu), entonces la noción de una cosa, antropológicamente hablando, solo puede tener un papel heurístico en lugar de uno analítico. Así, los intentos por analizar las cosas que llamamos objetos, artefactos, sustancias o materiales en términos de su objetividad, sustancialidad o, como se ha vuelto más popular, su materialidad, están encerrados en un tipo de prejuicio etnográfico —son, usando la palabra prohibida, etnocéntricos—. (2015, 349)

Bórmida se alejaba de este etnocentrismo, pues se preguntaba qué tipo de mundo, realidad y objetos creaba una cultura convencida de que no eran los inventores de los artefactos que utilizaban, sino que estos habían sido creados por los mismos seres que crearon los animales, las plantas y demás existentes. En ese aspecto, Bórmida se asemejaba a autores contemporáneos como Descola, quien señala que “la oposición entre naturaleza y cultura no tiene la universalidad que se le adjudica” (2012, 19). Pero no quiero con esto tampoco caer en un anacronismo (Skinner 2000, 153) y aprovecharme de cierta similitud de terminología para crear la apariencia de que Bórmida ha contribuido a algo que en realidad no era su intención en la época en que lo desarrolló. Una de las diferencias fundamentales es que los actuales debates tienden a desechar las explicaciones a partir del concepto de cultura; en cambio para Bórmida la cultura es lo central en sus explicaciones.

Lo que quiero señalar es que los estudios sobre el estatuto de la naturaleza en Occidente y las demás culturas tienen una larga data en la antropología y exceden a los actuales debates metropolitanos. Por más que en la actualidad tengan una impronta específica (en especial relacionada con el problema del salto tecnológico y las crisis ambientales, cuestiones que no eran tan cruciales en la década de 1970), eso no significa que previamente otros autores no hayan llegado a conclusiones semejantes a las que llegan los actuales investigadores.

Busco así contribuir a una mejor comprensión de los antecedentes de teorías actuales como la del giro ontológico, viendo precedentes en el contexto latinoamericano, en conjunción con postulados europeos, pero de tradiciones periféricas también, como las antropologías germanas o italianas. Pues finalmente, y como muchos, Bórmida fue un *transcultrador* “al producir conocimientos europeos infiltrados por conocimientos no europeos” (Pratt 2011, 253), y la etnología tautegórica se originó en la zona de contacto entre las mitologías indígenas sudamericanas y el pensamiento europeo. Bórmida tomó del saber académico europeo el principio de que el mito es fundamental para la comprensión de la cultura, pero lo que estos autores europeos no podían saber es que los postulados míticos de los pueblos

amerindios eran radicalmente diferentes a los de Europa y Asia, algo que Bórmida descubre realizando trabajo de campo entre ellos. Entonces, sus postulados no son una mera copia del pensamiento europeo ni un robo del pensamiento amerindio; y la etnología tautegórica se conforma en la zona de contacto entre uno y otro.

Referencias

- Balazote, Alejandro y Mónica Rotman.** 2016. “Marcas en la antropología argentina: el enfoque ‘fenomenológico’, una perspectiva teórico-metodológica hegemónica en la historia de la disciplina”. *Antropologías del Sur* 3 (6): 29-46. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6756969>
- Bórmida, Marcelo.** 1968. “Mito y conciencia mítica”. *Antiquitas* 7: 1-8. <https://racimo.usal.edu.ar/496/>
- Bórmida, Marcelo.** 1969-1970. “Mito y cultura: bases para una ciencia de la conciencia mítica y una etnología tautegórica”. *Runa* 12 (1-2): 5-96 <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/runa/article/view/4493>
- Bórmida, Marcelo.** 1973. “*Ergon* y mito: una hermenéutica de la cultura material de los ayoreo del Chaco boreal (primera parte)”. *Scripta Ethnologica* 1 (1): 9-68.
- Bórmida, Marcelo.** 1974. “*Ergon* y mito: una hermenéutica de la cultura material de los ayoreo del Chaco boreal (segunda parte)”. *Scripta Ethnologica* 2 (2): 41-107.
- Bórmida, Marcelo.** 1975. “*Ergon* y mito: una hermenéutica de la cultura material de los ayoreo del Chaco boreal (tercera parte)”. *Scripta Ethnologica* 3 (1): 29-44.
- Bórmida, Marcelo.** 1976. “*Ergon* y mito: una hermenéutica de la cultura material de los ayoreo del Chaco boreal (cuarta parte)”. *Scripta Ethnologica* 4 (1): 6-25.
- Bórmida, Marcelo.** 1978-1979. “*Ergon* y mito: una hermenéutica de la cultura material de los ayoreo del Chaco boreal (quinta parte)”. *Scripta Ethnologica* 5 (2): 21-75.
- Bórmida, Marcelo.** 2004a. “La conciencia mítica”. *Archivos* 1: 21-202.
- Bórmida, Marcelo.** 2004b. “Etnología y fenomenología: ideas acerca de una hermenéutica del extrañamiento”. *Archivos* 1: 203-304.
- Bórmida, Marcelo y Mario Califano.** 1978. *Los indios ayoreo del Chaco boreal: información básica acerca de su cultura*. Fundación para la Educación la Ciencia y la Cultura.
- Braunstein, José.** 1988-1989. “Reflexiones o reflejos: la etnología de M. Leenhardt y la fenomenología bormidiana”. *Scripta Ethnologica* 12: 105-107.
- Carnese, Francisco R., José A. Cocilovo y Alicia S. Goicoechea.** 1991-1992. “Análisis histórico y estado actual de la antropología biológica en la Argentina”. *Runa* 20: 35-67. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5420436>

- Clifford, James.** 1982. *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*. University of California Press.
- Descola, Philippe.** 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrotu.
- Engels, Friedrich.** (1876) 1975. *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Polémica.
- Espíndola, Juan Carlos.** 1978. "Elogio a Marcelo Bórmida (1925-1978)". *Revista de Estudios Regionales* 3: 183-184.
- Fígoli, Leonardo.** 1990. "A ciência sob o olhar etnográfico: estudo da antropologia argentina". Tesis de doctorado, Universidad Nacional de Brasilia.
- Geertz, Clifford.** 2003. *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Gervasi, Francesco.** 2022. "Desde el etnocentrismo dogmático hacia el humanismo etnográfico: actualidad del pensamiento de Ernesto de Martino para comprender y estudiar la diversidad mágico-religiosa contemporánea". *Pasado Abierto* 16: 210-222. <https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/pasadoabierto/article/view/6269/0>
- Gil, Gastón Julián.** 2016. "Producción teórica y circulación de ideas en las ciencias sociales en la Argentina: tres casos contrastantes de las décadas de 1960 y 1970". *Cuadernos de Antropología Social* 43: 51-71. <https://www.redalyc.org/pdf/1809/180948645006.pdf>
- Gingrich, Andre.** 2005. "Prelude and Overture: From Early Travelogues to German Enlightenment". En *One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology*, de Fredrik Barth, Andre Gingrich, Robert Parkin y Sydel Silverman, 61-75. University of Chicago Press.
- Gordillo, Gastón.** 2007. *En el Gran Chaco: antropologías e historias*. Prometeo.
- Guber, Rosana.** 2007. "Crisis de presencia, universidad y política en el nacimiento de la antropología social porteña". *Revista Colombiana de Antropología* 43: 263-298. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1110>
- Henare, Amiria, Martin Holbraad y Sari Wastell, eds.** 2007. *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. Routledge.
- Herrán, Carlos.** 1990. "Antropología social en la Argentina: apuntes y perspectivas". *Cuadernos de Antropología Social* 4: 108-115. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7174779>
- Holbraad, Martin.** 2015. "¿Puede hablar la cosa?". En *Tecnologías en los márgenes: antropología, mundos materiales y técnicas en América Latina*, coordinado por Piergiorgio Di Giminiani, Sergio González Varela, Marjorie Murray y Helene Risør, 339-354. Bonilla Artigas.
- Ingold, Tim.** 1992. Editorial de *Man* 27 (4): 693-696. <https://www.jstor.org/stable/2804169>
- Ingold, Tim.** 2022. *Correspondencias: cartas al paisaje, la naturaleza y la tierra*. Gedisa.
- Latour, Bruno.** 2002. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Edusc.

- Müller, Werner.** 1968-1969. “Erlebnis und Ergebnis: Zur Selbstbesinnung der Ethnologie”. *Anthropos* 63-64 (1-2): 83-96. <https://www.jstor.org/stable/40457075>
- Ortega y Gasset, José.** (1939) 1957. *Meditación de la técnica*. Revista de Occidente.
- Otaegui, Alfonso.** 2011. “Los ayoreos aterrorizados: una revisión del concepto de *puyák* en Bórmida y una relectura de Sebag”. *Runa* 32 (1): 9-26. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/runa/article/view/765>
- Piscitelli, Alejandro y Marcela Mendoza.** 1988. “Los monstruos de la razón: paradigmas en lucha en la antropología argentina”. *Revista de Antropología* 3 (4): 33-42. https://www.researchgate.net/publication/264343202_Los_Monstruos_de_la_Razon_Paradigmas_en_Lucha_en_la_Antropologia_Argentina
- Pompa, Cristina.** 2022. “Ernesto De Martino e o percurso italiano da antropologia”. *Horizontes Antropológicos* 28 (62): 317-349. <https://doi.org/10.1590/s0104-71832022000100010>
- Pratt, Mary Louise.** 2011. *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*. FCE.
- Reynoso, Carlos.** (1984) 1988. “Crítica de la musicología fenomenológica”. *Etnia* 33: 77-90. Versión original presentada en las Primeras Jornadas Argentinas de Musicología, Instituto Nacional de Musicología Carlos Vega.
- Reynoso, Carlos.** 1998. *Corrientes en antropología contemporánea*. Biblos.
- Silla, Rolando.** 2012. “Raza, raciología y racismo en la obra de Marcelo Bórmida”. *Revista del Museo de Antropología* 5 (1): 65-76. <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v5.n1.9126>
- Silla, Rolando.** 2014. “Etnología e fenomenología: um comentário das obras de Marcelo Bórmida, Tim Ingold e Eduardo Viveiros de Castro”. *Sociologia & Antropologia* 4 (2): 351-372. <https://doi.org/10.1590/2238-38752014v423>
- Silla, Rolando.** 2022. “Marcelo Bórmida visto a través de sus publicaciones en la revista *Runa*”. *Runa* 43 (3): 141-155. <https://doi.org/10.34096/runa.v43i3.8609>
- Silla, Rolando.** 2023. “Encuentro en Rapa Nui: posiciones de Alfred Métraux y José Imbelloni respecto a los vínculos entre Oceanía y América”. *Corpus: Archivos Virtuales de la Alteridad Americana* 13 (1). <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.6153>
- Skinner, Quentin.** 2000. “Significado y comprensión en la historia de las ideas”. *Prismas: Revista de Historia Intelectual* 4 (2): 149-191. https://prismas.unq.edu.ar/OJS/index.php/Prismas/article/view/Skinner_prismas4
- Vernant, Jean-Pierre.** 1982. *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Siglo XXI.
- Vernant, Jean-Pierre.** 1991. *Mito y religión en la Grecia antigua*. Ariel.
- Viveiros de Castro, Eduardo.** 2010. *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*. Katz.

“Uai raii, ¡siéntese bien!”: tejido y formación corporal de las personas murui-mĩnĩka

“Uai raii, Sit Down!”: Weaving and Body Formation among the Murui-Mĩnĩka People

“Uai raii, senta bem!”: tecelagem e formação corporal das pessoas murui-mĩnĩka

Recibido: 11/09/2024 • Aprobado: 25/08/2025 • Publicado: 01/01/2026



José Gabriel Dávila Romero

Universidad Nacional de Colombia, Amazonia, Colombia

jgdavilar@unal.edu.co

<https://orcid.org/0000-0003-1625-9925>

Resumen

La práctica de sentarse (*ana raii*) es una de las bases de la formación personal murui. Sosteniendo la postura sedente en el *mambeadero*, espacio ritual cotidiano, los hombres adquieren el repertorio gestual colectivo al tiempo que cultivan su atención por medio de las plantas de tabaco y coca. Sentándose en postura de cuclillas durante los encuentros nocturnos, las personas encarnan la figura de un canasto (*kirĩgai*), pues la formación humana se entiende como un tejido: el cuerpo es una trama de músculos, afectos y pensamientos que requieren tensionarse en una estructura ordenada. La metodología incluye: 1) el estudio interpretativo de dos textos relevantes del corpus murui publicado, 2) la palabra de consejo (*yetarafue*) de cinco *mambeadores*, y 3) una etnografía del *mambeadero* Nokaido, en el municipio de Leticia, en la Amazonía colombiana. Si bien trabajos anteriores señalan los aspectos significativos de este entrenamiento corporal, esta etnografía dedica exclusividad inédita a este fenómeno. Concluyo que sentarse es una técnica de formación de cuerpos ligada semánticamente con la cestería murui y el procesamiento de *ambil* de tabaco y de sal vegetal.

Palabras clave: cuerpo, murui, tejido, sentarse, postura

Abstract

The practice of sitting (*ana raii*) is one of the foundations of Murui personal formation. By maintaining a seated posture in the *mambeadero*, an everyday ritual space, men

acquire the collective gestural repertoire while cultivating attention through tobacco and coca plants. When sitting in a squatting posture during nocturnal gatherings, people embody the figure of a basket (*kirigai*), since human formation is understood as a weaving process: the body is conceived as a fabric of muscles, affects, and thoughts that must be tightened into an ordered structure. The methodology includes (1) an interpretative study of two relevant texts from the published Murui corpus; (2) the *yetarafue*—words of counsel—of five *mambeadores*; and (3) an ethnography of the Nokaido *mambeadero* in the municipality of Leticia, in the Colombian Amazon. While previous studies have noted key aspects of this bodily training, this ethnography offers unprecedented focus on the phenomenon. I conclude that sitting is a technique of bodily formation semantically linked to Murui basketry and to the processing of tobacco *ambil* and plant-based ash salt.

Keywords: body, Murui, weaving, sitting, posture

Resumo

A prática de sentar (*ana raii*) é um dos fundamentos do treinamento pessoal murui. Ao manter a postura sentada no *mambeadero*, um espaço ritual cotidiano, os homens adquirem o repertório gestual coletivo enquanto cultivam sua atenção por meio das plantas de tabaco e coca. Sentados em uma postura de cócoras durante as reuniões noturnas, as pessoas incorporam a figura de uma cesta (*kirigai*), pois a formação humana é entendida como uma tecelagem: o corpo é uma trama de músculos, afetos e pensamentos que precisam ser tensionados em uma estrutura ordenada. A metodologia inclui 1) o estudo interpretativo de dois textos relevantes do corpus murui publicado, 2) a palavra de conselho (*yetarafue*) de cinco *mambeadores* e 3) um estudo etnográfico do *mambeadero* Nokaido, na cidade de Leticia, na Amazônia colombiana. Embora trabalhos anteriores apontem para aspectos significativos desse treinamento corporal, esta etnografia dedica-se exclusivamente a esse fenômeno. Concluo que sentar é uma técnica de treinamento corporal semanticamente ligada à cestaria murui e ao processamento do *ambil* de tabaco e do sal vegetal.

Palavras-chave: corpo, Murui, tecelagem, sentar, postura

Introducción

Los muruis, también llamados *uitotos*¹, están cerca de los 6200 integrantes en el departamento de Amazonas, según el documento “Población indígena de Colombia: resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda 2018” del Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE 2019). Es necesario aclarar que aún no hay un consenso sobre la denominación étnica de estos grupos, ni sobre sus ámbitos antropológico y organizativo-político. También llamado murui-muina,

1 Esta es una adaptación de *uitoto*, apodo de origen karijona, difundido por Jules Nicolas Crevaux (1883), que significaba caníbal-enemigo.

o sencillamente murui, el grupo poblacional del estudio se autoidentifica como hablante del dialecto *minika* de la región de Nofiko. Aunque el territorio tradicional del macrogrupo murui ha sido la región de los ríos Cara-Paraná e Igara-Paraná, actualmente existen otros centros de importancia sobre el Caquetá Medio y, de manera más dispersa, en las cuencas del Putumayo² y la zona periurbana de Leticia, donde se realizó este estudio.

La práctica de sentarse es la base de la formación personal murui, un proceso continuo de transformación encarnado que involucra prácticas rituales, dietas, reclusiones y cuidados físicos que son definitorios de los atributos visibles y cognitivos de la persona. Sosteniendo la postura corporal en el espacio ritual del mambadero, los hombres adquieren el repertorio gestual colectivo al tiempo que cultivan su conocimiento. Las personas sentadas encarnan la figura de un canasto (*kirigai*) porque el proceso de formación humana se entiende como un tejido: el cuerpo es una trama de historias, afectos y pensamientos que requieren del acto de sentarse para generar una estructura ordenada. Siguiendo la noción de formación de personas de Belaunde (2001), el cuerpo no es una entidad meramente biológica que sirve de apoyo a las identidades sociales, sino un conjunto de atributos (visibles e invisibles) y de modos de ser.

Mambear, como actividad en la que sentarse tiene un papel privilegiado, hace parte de la cotidianidad masculina de este grupo. Se trata de una práctica altamente ritualizada que consiste en consumir sustancias derivadas del tabaco y de la coca mientras se comparten cantos, preguntas e historias. Durante este círculo de palabra se modulan capacidades corporales, como la resistencia al cansancio, al dolor físico, al hambre y al sueño, y se cultiva la atención, que construye masculinidades centradas en la resistencia física y mental.

El mambeador asume una práctica disciplinada de cuidados corporales constantes que se basan en la postura correcta, junto con la preparación y el consumo de sustancias de poder. Normalmente el mambeo empieza de forma espontánea hacia las siete de la noche en las casas comunitarias y termina cerca de la medianoche. Específicamente los hombres se reúnen en un espacio llamado mambadero (*jíibibirí*) porque allí se hace y se comparte el mambe (*jíibie*), polvo de coca tostada y mezclada con cenizas de hojas de *Cecropia*. El mambe se complementa con el consumo de *ambil* (*yera*), que consiste en una pasta concentrada de nicotina de tabaco mezclada con sales de ceniza vegetal. Durante estas reuniones los

2 Encontramos población murui en la cuenca del río Ampiyacu, en Perú, en el río Caquetá y una población migrante en Florencia, Puerto Leguizamo, Bogotá, Medellín y Villavicencio.

mayores aconsejan a los jóvenes, enseñan cantos y narraciones y realizan curaciones. La duración aproximada es de cinco a seis horas, en las que los mambeadores deben permanecer sentados (en cuclillas o con apoyo de un banco).

A partir del proceso de flexión de músculos que implica sentarse en cuclillas, se produce un adiestramiento heurístico de las capacidades morales, emocionales y perceptivas de las personas muruis, que prepara sus cuerpos para la incorporación de conocimientos —prácticos, técnicos y discursivos—, así como de los valores axiológicos tradicionales: experiencias y memorias colectivas de larga duración dentro del grupo murui que se transmiten generacionalmente. La formación murui está mediada por el acondicionamiento del cuerpo para conseguir modos espirituales y cognitivos a través del consumo de sustancias y de la adecuación de la postura. Como en muchos ritos de paso amazónicos, sentarse abajo (*ana raii*) no solo modifica el cuerpo, también moldea la intuición (*erokaide*), la atención (*kakareide*) y la vigilia (*kaadote*), en la medida en que se permanece varias horas en sentadillas. Estas tres competencias son cruciales para formar nuevos cuerpos masculinos verdaderos³, porque solo mediante el desarrollo de ellas se adquiere el saber paterno para criar y crear atributos humanos, como canastos, trampas de caza, plantas de tabaco, cernidores, plantas de coca y casas.

Este texto estudiará la postura por medio de dos fenómenos puntuales, que sirven como insumo etnográfico: 1) los discursos de consejo o *yetarafue*, que son la base verbal de la formación ritual, y 2) la práctica de sentarse en el mambeadero. Se argumenta que sentarse es una disciplina corporal volcada a formar cuerpos fértiles que sean resistentes y hábiles. Asentar el conocimiento es, literalmente, tomar una postura frente a la vida como horizonte de sentido axiológico.

El manuscrito está estructurado en cinco apartados. El primero es una introducción al pueblo murui-mīnīka y al mambeadero como práctica sedente masculina sobre la que se basa esta etnografía. El segundo trata aspectos formativos del cuerpo: el desarrollo de la percepción mediante la postura y el tejido del canasto *kirigai* como modelo orgánico del cuerpo murui. Esto da paso al tercer apartado, “Incorporar las sustancias”, que explica cómo el cultivo y consumo de tabaco, coca y yuca dulce es un proceso análogo a la adquisición de capacidades cognitivas y perceptivas. El cuarto, “Asiento”, discute la cultura material asociada a la ergonomía sedente y, por último, el quinto recoge las conclusiones del recorrido teórico

3 La noción de verdadero (*uafue*) se refiere a algo que se manifiesta como *humano*, de acuerdo con el orden cosmológico del Creador, cuya axiología moral rige la vida murui.

y etnográfico sobre el proceso de formación, preparación y tejido del ensamble cuerpo-tabaco-canasto.

La investigación procedió a través de tres modalidades metodológicas: 1) el estudio interpretativo de dos textos relevantes del corpus murui publicado, 2) el *yetarafue* o la palabra de consejo de cinco mambeadores formados en la lengua y la cultura murui, y 3) la investigación etnográfica de mambeaderos murui en la zona periurbana y rural del municipio de Leticia, Amazonas.

El corpus de textos publicados en la lengua nativa murui se reduce a menos de una docena. El más antiguo es *Religion und Mythologie der Uitoto* de Konrad Theodor Preuss, que en 1994 se tradujo del alemán y el murui-mika al español, gracias al trabajo de Gabriele Petersen de Piñeros y Eudocio Becerra Bidigima (Preuss 1994). A partir de la década de 1960 los estudios lingüísticos de la lengua murui provienen en gran medida del Instituto Lingüístico de Verano, que produjo el *Vocabulario bilingüe huitoto-español* (Minor y Minor 1987), en el que se utilizó el dialecto minika. No obstante, estos son subproductos de la traducción de la Biblia al murui, por lo que su uso requiere una actitud crítica. Con la publicación de *Tabaco frío, coca dulce*, de Hipólito Candre Kinerai (2008), los sabedores empiezan a figurar activamente como autores y no como informantes; en este caso, con la traducción y transcripción de Juan Álvaro Echeverri, que cumplió el mismo rol en el libro *Sal de vida* (Román Jitdutjaaño *et al.* 2020), del abuelo Enokakuiodo. Estos dos últimos textos son fuentes primarias consultadas para esta investigación.

Ahora bien, como segunda estrategia metodológica se solicitó el consejo de siete hablantes formados en el dialecto murui-minika, que predomina en este estudio. Tanto Sebastián Zafiama como su hermano Jhon Zafiama, y sus tíos Elisio Zafiama, Ginel Dokoe y Jairo Farekatde, se prepararon en La Chorrera y migraron en su adultez a Leticia, luego de recibir formación tradicional de mambeadero. Los cinco se encuentran en un rango etario entre los treinta y los cincuenta años, de modo que forman parte de una generación cuya experiencia está atravesada por la vida urbana y, en tres de los cinco casos, por la educación técnica y universitaria. Los diálogos tuvieron lugar en el mambeadero urbano Nokaido, localizado desde hace más de veinte años en el barrio Uribe Uribe del municipio de Leticia, Amazonas. Durante el trabajo en campo se sumó la voz de Flor Zafirekudo, la única mujer murui entrevistada. El mayor Elio Buinaje, capitán del clan Eimeni, y quien aún reside en La Chorrera, también aconsejó este estudio.

Fue en Nokaido donde realicé una etnografía de un año, entre los meses de marzo de 2023 y marzo de 2024, en los cuales sometí mi propio cuerpo a la disciplina de sentarme diariamente a mambear y a escuchar. Esta práctica ritual de la

postura evidencia el hecho de que el cuerpo es un tejido vivo que se moldea constantemente mediante discursos de disciplina corporal.

Los cuerpos

“Todo lo que existe lo voy a asentar”

En el relato de origen de la creación de Enokakuiodo, el padre Creador *sentó* a todo lo que existió y esa fue su forma de organizar la vida y el territorio. Sentar a los primeros seres fue la forma de vencer la confusión del caos para otorgarle un sentido rigidor al mundo y para fertilizarlo. Este asentamiento en el suelo fértil de la existencia (*dīga rainakana bite*) fue su trabajo:

Los vino sentando.

¿Qué es lo que yo no asenté?

Todo lo que existe lo voy a asentar

en este suelo,

este es el sitio para asentar,

¿a quién no lo asenté (a quién no entregué el

sitio para vivir)? (Román Jitdutjaaño *et al.* 2020, 1094)

Desde ese relato de origen, el sentar condensa la potencia creativa para darle forma al mundo.

Sebastián Zafiama es enfático con la metáfora de “no empezar a tejer un canasto desde la mitad” (entrevista personal, Leticia, 27 de abril de 2023), pues las cosas deben hacerse en orden, con bases sólidas, conociendo el principio. Cuando se empieza a tejer un canasto (*kirigai*), el conocimiento verdadero consiste en saber urdir las fibras del bejuco, contorneando la espiral del eje que simboliza la fontanela del cráneo de un niño (*zigitofe*): el comienzo de todo ser viviente (figura 1).

Esta relación entre el canasto y el cuerpo humano no es metafórica, sino homológica, porque se trata de dos organismos que están relacionados por sus formas y funciones morfológicas, en este caso por el tejido *kirio*, palabra que se refiere al cercado del canasto, pero también al costillar del cuerpo humano (que es como un cerco que permite contener los órganos y, por ende, es una especie de canasto).

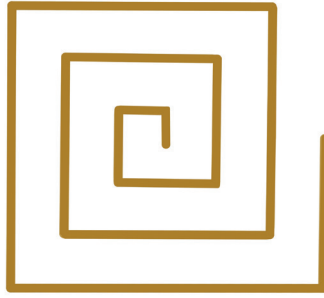


Figura 1. Símbolo geométrico en espiral que representa el *principio del canasto*

Fuente: elaboración propia con base en Zafiama (2023).

Así como cuando se cosechan las hojas de coca en una dirección específica —de abajo hacia arriba—, la formación del mambeador tiene un orden de adquisición de cuidados (o “dietas”, *fimaide*) y saberes especializados que van dando textura a ese cuerpo *verdadero* que se requiere para *pensar bien* de acuerdo con la axiología murui.

Hablar de asentar y sentar puede generar algunas ambigüedades sobre sentidos de dos palabras que parecen solaparse. En murui, *asentarse* es literalmente el verbo *raiiñade*: sentarse (*raiiide*) en un lugar definitivamente; por eso se le agrega el morfema *-na-*. La expresión que indica una postura de cuclillas explícitamente es *ana ráiide*; sin embargo, la noción *asentar* puede estar también contenida en otra palabra del mismo campo semántico: *dujude*, que podría traducirse como se *cuaja*, como lo haría una sustancia o un cuerpo en desarrollo.

En la postura de cuclillas se asume la posición cuasi fetal como una manera de personificar el principio de la vida⁴; nos formamos, en este sentido, como lo hacemos en el proceso embriogénico de construcción del canasto-persona. Un ser debe *tejerse* en orden, para que el canasto-persona sirva para guardar conocimiento en un futuro. John Zafiama menciona que el camino del mambeador inicia desde la concepción: “Cuando la criatura se forma completamente, se cuaja; el padre debe nombrarla sentándose en el mambeadero, y entonces la criatura se asienta en su lugar de vida” (entrevista personal, Leticia, 19 de abril de 2023). Por lo tanto, los jóvenes no construyen el conocimiento propio, sino que lo encuentran a través del adiestramiento de la actitud corporal que fomenta la heurística,

4 Uno de los posibles sentidos de la expresión *ana rainaka* (sentarlo-abajo) es “acomodar algo para que nazca sin complicaciones”.

la percepción alerta y la capacidad de desarrollar la intuición (Micarelli 2015) por medio de tres aptitudes: *ana raiide*, *kakáreide* y *erokaide*, que son la base de la educación perceptiva del cuerpo *bien sentado*, según los sabedores entrevistados.

Sentarse abajo, que sería la traducción literal de *ana raiide*, equivale a sentarse de cuclillas, por lapsos prolongados de tiempo, meditando⁵ y escuchando a los mayores. Ese es el primer paso para asumir cualquier tipo de responsabilidad a nivel doméstico tanto como político. Lo primero en la formación es sentarse abajo con las rodillas flexionadas (*ana raii*), prestar atención (*kakáreide*, que quiere decir escuchar) y vigilar (*eroide*, mirar con cuidado).

Jairo Farekatde menciona que no existe una línea directa de relevo entre los mameadores, pues solo aprende quien voluntariamente se acerca a los mayores: “Solo quien sacrifica sueño recibe la autorización de sentarse”, porque sentarse es medir la capacidad para asumir una responsabilidad, es “ampliarse, crecer, en conocimiento y en todo” (entrevista personal, Leticia, 16 de marzo de 2023).

Asentar el conocimiento

Jairo Farekatde también recurre a la metáfora textil para hablar de la formación de una persona: “El fin de tejer un cernidor no es guardarlo, no es colgarlo ni dejarlo ahí para exponerlo; eso va a cumplir una función, es de servicio, es para colar yuca y para cernir coca” (entrevista personal, Leticia, 16 de marzo de 2023). El propósito de sentarse no es ganar estatus; por el contrario, es servir a la comunidad activamente como líder, como sabedor, atrayendo jóvenes para que se formen con ese conocimiento. En vista de eso los mayores dejaron ese conocimiento bien asentado en el *yetarafue* o palabra de disciplina: “Cuando usted asienta la sabiduría, esa palabra no es para que la tenga ahí, hay que dispersarla. Así como el ambil se mezcla, usted ya lo reparte, lo disipa, lo expande entre la gente” (Elio Buinaje, entrevista personal, Leticia, julio de 2023).

La función de un hombre es cuidar la vida en todos sus niveles: el cultivo de la chagra, el manejo del monte para la cacería y el del propio cuerpo como territorio común. “Para vivir, usted va a asentar ese conocimiento, lo que usted escuchó lo va a hacer práctico” (Jhon Zafiama, entrevista personal, Leticia, 19 de abril de 2023). El conocimiento se materializa a través del trabajo doméstico:

5 Esta palabra es usada literalmente por Jhon Zafiama y Elio Buinaje para referirse a la práctica reflexiva de sentarse en silencio manteniendo la postura corporal y cultivando la atención al entorno inmediato.

Por eso, él va y
 trae leña,
 trae bejuco,
 trae guarumo,
 trae vacaba
 trabaja,
 come,
 se fortalece,
 está sentado,
 no duerme,
 está hablando,
 busca,
 hace amanecer cacería,
 con eso come,
 está velando. (Candre Kinerai 2008, 166)

Como señala Micarelli, el conocimiento es “para vivir y sentirlo mediante el trabajo”, que es la actividad que da forma al cuerpo (2018, 230). Esta autora menciona cómo una mayor murui presumía de sus manos, piernas y rodillas diciendo: “¡Mira! Yo tengo mucho, ¡mucho conocimiento!” (230).

Kensinger anota que, entre los cashinahuas, los diferentes tipos de conocimiento se adquieren a través de distintas partes del cuerpo (1991, 43); por tanto, una persona verdaderamente sabia es aquella cuyo cuerpo entero sabe. Lo mismo ocurre con el conocimiento murui, que debe expresarse mediante el trabajo, como afirma Kensinger (1991, 44); el conocimiento está vivo, vive y crece en un cuerpo que actúa, piensa y siente. Sentarse es inseparable de lo que a menudo se ha descrito como la *economía moral de la intimidad* (Overing 2000), la cual estructura la convivencia mediante el ejercicio de una moralidad basada en el autocontrol emocional. La autoridad no se impone, se cultiva por medio del prestigio moral que deriva de la capacidad de las personas para actuar éticamente con autocontrol somático y afectivo. Este modelo de moralidad encarnada reivindica el valor de la acción corpórea en contextos de gobernanza, paternidad y autoridad ritual.

Los tres sentidos del aprendizaje

Ana raiide, *kakáreide* y *erokaide*, que traduzco respectivamente como *sentarse abajo apropiadamente*, *escuchar atentamente* y *mirar bien* no son solo mecanismos

fisiológicos de producción de las sensaciones; son también externalizaciones conscientes de una actitud que se responsabiliza de las acciones morales propias. Son los tres consejos que hablan de cómo percibe y piensa un mambeador. Un hombre verdadero se sienta para cuidar su cuerpo de enfermedades y peligros. Cuando el anciano Hipólito Candre Kinerai utiliza las expresiones *estar sentado* (*ráide*), *poner cuidado*, *escuchar* o *examinar* (*kakáreide*), se refiere al cuidado frente a la caza de animales peligrosos, las enfermedades del monte (*jenúzaina*) y los sentimientos dañinos (*ikirafuena*): “Entonces uno se sienta, para ver la enfermedad que hay, / para ver la mugre que hay, para ver la rabia que hay, por eso se sienta” (2008, 249). Cuando una persona forma una familia, construye una maloca o empieza una carrera de baile, se tiene que sentar como un *buinaima* —es decir, como un mayor—, porque ya “él ha venido cumpliendo las dietas, sentándose, mambeando, embriagándose [con ambil], buscando en el asiento del mundo” (272).

Los sentidos corporales según este esquema amazónico se consideran socialmente contruidos y susceptibles de ser modificados (Santos-Granero 2012). Hay que estar bien despierto mientras se aprende, pues el verdadero conocimiento se aprende con la repetición corporal, al modo de los artesanos. A partir de la acción repetitiva de la postura buscamos generar estados de afección que perciban los estímulos del cuerpo mismo, la circulación sanguínea, el pulso, la respiración y las contracciones musculares. No hay ningún atajo textual para adquirir destreza corporal; la acción debe repetirse por años hasta forjar el hábito. No hay nada en el pensamiento abstracto que no haya estado primero en los radares de la percepción; el cuerpo se sincroniza con la gesticulación de los discursos y de las historias como contenidos culturales estructurantes.

Siguiendo la noción de correspondencia de Ingold (2013), la formación personal consiste en alcanzar una concordancia sensitiva con el mundo, privilegiando el descubrimiento empírico antes que los modelos teóricos abstractos. Esto es compatible con las ideas de Espejo Ayca (2022), para quien la acción de tejer es una crianza mutua del pensamiento y la sensibilidad. Para las tejedoras aymaras, el tacto es la superficie de comprensión y memorización de la materia: “La sensibilidad de la yema de los dedos capta la textura de la fibra y se almacena en la cabeza y en otras partes del cuerpo” (Espejo Ayca 2022, 11). Lo mismo ocurre con las fibras del cuerpo que se tejen por medio de la postura cuando se acomodan los músculos y los ligamentos en la postura de cuclillas. El cuerpo adquiere conciencia de su expresividad poniendo su percepción en sintonía con los rituales sociales:

El hombre debe armarse de coca y ambil, y estar sentado y poniendo cuidado (a su corazón) [...].

Entonces

el papá le dice:

“si usted se sienta,

si usted vela,

usted va a sentir”.

“Si usted vive bien”, él le dice,

“usted va a aprender”. (Candre Kíneraí 2008, 124, 267)

Elisio Zafiamá afirma que *kakáreide* y *eroikade* son competencias vinculadas al entrenamiento de la intuición. Por medio del tabaco el mambeador puede prever la ocurrencia de algo grave. *Kakáreide* es como oler con la nariz o sentir con el corazón (Echeverri 2022), y *eroikade* equivaldría al verbo *ver*. Se trata de ver y oír en un sentido ampliado, físico y metafísico, pues son aptitudes que tienen un alcance onírico y espiritual cuando se agudizan por medio del ambil. Así, el espíritu del tabaco (*jorema*) permite saber “a cuál maloca llegar, con quién hablar, a qué abuelo buscar, quién tiene algo valioso para enseñar” (Elisio Zafiamá, entrevista personal, Leticia, mayo de 2023). El tabaco, dice Londoño-Sulkin en su etnografía sobre el mambeador muinane⁶, alerta a las personas frente a las amenazas por medio de síntomas en el cuerpo: sensaciones de hormigueo en la piel, la espalda o a través de los dedos de los pies, como lo hacían las raíces de la planta del tabaco (Londoño-Sulkin 2012). El ambil aguza los sentidos para detectar entidades malignas y animales ocultos. Sentarse es, como dice Rilke, aprender a ver: “Estoy aprendiendo a ver. No sé a qué se debe, todo lo asumo con mayor profundidad [...] las cosas no son simples objetos neutros que contemplamos, cada una de ellas simboliza para nosotros cierta conducta, nos la evoca” (2016, 259).

Las actitudes corporales viciosas son peligrosas, sobre todo durante la formación del joven. Hay entonces que controlar las posiciones y los movimientos porque, buenos o no, quedarán fijados en el cuerpo como en una olla de barro antes de entrar al horno.

6 Si bien los muruis y muinanes se diferencian por aspectos como la lengua, el mambeador es un espacio culturalmente afín dentro del conglomerado de la Gente de Centro, que es una agrupación supraétnica de las etnias murui, muinane, okaina, nonuya, andoque, bora, miraña y resígaro tras el etnocidio de la cauchería en el interfluvio Caquetá-Putumayo.

Incorporar las sustancias

Retoñar como tabaco, como yuca dulce

Al hablar del sentarse, los mayores hacen la conexión entre el proceso de formación de un mameador y el de la planta del tabaco (Londoño-Sulkin 2012); ambos retoñan como seres frágiles: la joven planta de tabaco es vulnerable al viento, de forma similar a como un joven iniciado puede desviarse fácilmente del camino de aprendizaje. La rigidez de la planta de tabaco permite que crezcan raíces profundas; metafóricamente, la persona que se comporta como una planta sedente fortalece sus bases. El mameador sostiene espiritualmente una planta de tabaco enraizado en su abdomen, arraigado al centro moral de su mundo (Londoño-Sulkin 2012). La planta se asienta en su lugar cuando florece, de manera semejante a como el joven alcanza la madurez sexual y mental.

La prohibición de que las mujeres se sienten a mamear, más que un tabú, es una incompatibilidad doméstica, siguiendo a Flor Zafirekudo: “Si las mujeres se sentaran a mamear, no podrían ir a los chinchorros a cuidar a los niños” (entrevista personal, Leticia, 26 de abril de 2023); ellas velan el cuerpo físico de las criaturas, mientras que los hombres vigilan y barren la casa de los peligros que puedan llegar en forma de animales, enfermedades o espíritus: este estado de vigilia se sintetiza en el verbo *kaade*, que tiene el sentido de velar, estar despierto, pero también de estar vivo. No obstante, hay mujeres que ya después de la menopausia se sientan y aportan su palabra fría, de yerba fría, de yuca manicuera, como se menciona en el trabajo etnográfico de Venegas Osorio entre las muinanes (2023, 31)⁷. En concordancia con eso, las posturas femeninas también tienen una educación corporal especializada que se expresa en dietas y restricciones. Por ejemplo, Óscar Román Jitdutjaaño menciona que, “si la mujer está con su periodo, / los dos [hombre y mujer] tienen que sentarse bien, sin abrir las piernas” (2020, 195).

En la figura 2 aparece Benilda Guzmán, esposa del anciano Kíneraĭ, procesando yuca. Se observa claramente la semejanza con la postura del mameador (véanse más abajo las figuras 3, 4 y 5). Desde el momento de la siembra de la yuca, que se hace enterrando el esqueje de yuca en posición de cucullas, hasta el procedimiento de pelarla y rallarla, se asumen disposiciones corporales que mantienen la fortaleza pélvica del cuerpo femenino. Aunque en apariencia es una postura

7 Las sustancias, pensamientos y afectos que se enuncian como *fríos* contrastan con los *calientes*, asociados a acciones o emociones destructivas (Londoño, citado en Venegas Osorio 2023).

idéntica a la masculina, el contexto no es el mismo, y por ende el significado social no es homologable dentro del código corporal. La mujer sentada, como gesto corporal, indexa los trabajos de siembra, parto y procesamiento de la yuca. A diferencia del hombre, cuando está en cuclillas la mujer murui permanece moviéndose. Las mujeres están acurrucadas laboriosamente. Su postura es dinámica porque su atención se concentra en ocupaciones y no en meditaciones taciturnas; sin embargo, es meditación en movimiento: deshieren malezas, rallan yuca, ñame y frutas, avivan el fuego, etcétera.



Figura 2. Ilustración de una mujer murui machacando masa de yuca

Fuente: ilustración de María Ángela Dávila para este texto basada en una fotografía de Benilda Guzmán tomada por Olga Lucía Montenegro en 1992.

Según Victoria Lasprilla, en comunicación personal (Leticia, octubre de 2024), el consejo que se da a las mujeres es opuesto al masculino: “No se quede quieta”. La mujer debe mermar el jugo de la yuca brava, activamente, controlando el fuego. Cuenta Lasprilla que a las mujeres se les prohíbe sentarse en los troncos de la

chagra para tomar sombra y descansar del sol, pues el reposo deforma el hábito de la trabajadora en formación. Si bien no reciben consejo en el mambeadero, sí lo reciben en la chagra. Esto marca la oscilación de la vida cotidiana murui entre el reposo asociado al tabaco —y a lo masculino— y el movimiento asociado a la yuca —y a lo femenino—. Por ende, el baile (*rafue*) es la unión de estas dos entropías sociales: la maloca se divide en un centro de cantores y danzantes que nunca debe detenerse, mientras que a su alrededor se forma un círculo de personas que están sentadas y acostadas, como una membrana que protege ese pulso dinámico del baile.

Durante la iniciación de los hombres y las mujeres yukunas también parece ser central el hecho de mantener una quietud corporal sostenida (Rosas Riaño 2023); en palabras del mayor William Yukuna: “El conocimiento indígena es a través del cuerpo. Hay que sufrirlo para aprender [...] estos conceptos, aprendidos con el cuerpo, a través del cuerpo, no se podían aprender ni transmitir por palabras, sino solo sufrir con el cuerpo” (citado en Rosas Riaño 2023, 5). No obstante, más que el sufrimiento, creo que lo que marca la experiencia femenina murui es el trabajo relacionado al procesamiento de las yucas y el quehacer de la chagra, que, de alguna forma, prepara el cuerpo para el parto. “Y así, el muchacho está sentado (dice), / él está escuchando la conversación del papá. / Lo mismo la muchacha está sentada, / por otra parte, está mermando jugo de yuca brava” (Candre Kinerai 2008, 80).

Los niños varones tampoco se sientan propiamente como mambeadores; ellos todavía están *acomodados en el vientre (joobite)*, acunados en la hamaca, que sigue siendo referencia a la matriz materna. El asiento masculino es la contraparte del chinchorro: mientras la hamaca es blanda como la yuca, las bancas rígidas se relacionan con la dureza, la vigilancia y el desvelo, cualidades que se corresponden con las del tabaco. De hecho, la hamaca guindada pareciera ser el lugar donde se asienta el pensamiento de la mujer: “La Madre / ahora / se asienta, / se sienta, / la Madre / en la hamaca” (Román Jitdutjajaño *et al.* 2020, 735). La corporalidad murui oscila entre esas dos polaridades de reposo y diligencia:

Claro que hay momentos en que se amanece sentado en tiempo de baile, o cuando hay un paciente grave; ahí sí, usted no se puede descuidar [...]. *Jaa kome ana rai-nade*, hay que asentar la palabra para que dé resultado, para que se vea, para que dé frutos. (Jhon Zafiana, entrevista personal, Leticia, 19 de abril de 2023)

Cultivar la atención

Las dietas y exigencias corporales (*fimaiya*) durante la formación pueden llegar a ser bastante estrictas⁸: cuando la persona comienza a mambear coca, mambea poco, sobre todo cuando se trata de formarse en especialidades rituales: el joven que aspira a ser curandero, después de mambear “duerme poco, habla poco, se abstiene de relaciones sexuales y así se hace un mambeador ‘dietado’ (*fimaika*)” (Echeverri y Pereira 2010, 579). Elisio Zafiama cuenta la historia de un abuelo muy estricto en La Chorrera cuyo nieto estaba empeñado en aprender:

Este pasó seis años sentándose todas las noches, sacrificando sueño y cansancio, hasta que un día dijo: “Abuelo, por qué usted me castiga así”. “No, nieto, esto no es castigo”. Y pasaron otros seis años hasta que el nieto le pidió al abuelo que lo dejara ir. El abuelo contestó entonces: “Nieto, ¿sí escucha ese grillo que canta allá al lado de ese palo?”. “Sí, abuelo, sí escucho”. “¿Sí escucha allá lejos esa rana verde que está sentada en la orilla del lago?”. “Sí, abuelo, sí escucho”, entonces ya aprendió a escuchar. Pasaron seis años más hasta que el nieto decidió volver a renunciar. El abuelo le pidió entonces que antes de irse tirara con arco a un búho que estaba descansando en un árbol. Falló, y el abuelo, sin arma, lo derribo en seguida con el viento. El nieto entendió que aún no había aprendido a ver, y se quedó con el abuelo. (Entrevista personal, Leticia, 5 de mayo de 2023)

La adquisición gradual de aptitudes físicas, como la del “tiro con arco” que menciona Elisio, recuerda el libro de Eugen Herrigel ([1948] 1999) sobre el control y la dirección consciente de la respiración y de los músculos de un arquero, que, a través de años de entrenar la tensión del cuerpo, despierta el tino espiritual. Uno aprende a ver (*eroika*) para hacer visibles los peligros (*bairede*) en una lógica en la que el que es visible se hace vulnerable, mientras que el que aprende a ver es cazador y predador. Esta relación trófica de depredación consiste en un duelo de atención, ingenio y destreza entre humanos y animales: el cazador prepara su cuerpo como su tecnología de trabajo. Como dice el abuelo Óscar Román: “Hay que velar, / hay que conocer, / hay que coger experiencia, / hay que entender, / no hay que dormir, / dice, / hay que sentarse, / dice, / hay que vigilar” (Román Jitdutjaaño *et al.* 2020, 857).

8 Estas formas escasamente se viven en la actualidad, pues la iniciación ritual ha cambiado drásticamente. Se siguen formando mambeadores en el marco de una personeidad ecléctica entre el territorio y la ciudad.

Hay un punto en que las palabras *disciplina* y *consejo* se tornan repetitivas. Por medio del consumo de mambe, ambil y yuca dulce, el aprendizaje se encarna como un proceso alimenticio de ingestión de la verdad, en el que las sustancias *sazonan* (*jaikuiñote*) el cuerpo dándole vigor, quitándole el cansancio, el sueño y el dolor. El tabaco le da contextura a la persona verdadera porque un ser humano no nace, su naturaleza se forma moralmente por medio de las sustancias de poder (Londoño-Sulkin 2012):

“¿Puedo yo también mambear coca y lamer tabaco como tú?”. “Claro hijo. Esto es para ti”. Diciendo esto le dio un poco de coca y tabaco para que probara. En ese momento, la esencia penetró en su ser [...]. Solo vino a oír, vino a ver, vino a comprender, se reconoció a sí mismo, vino a ver su cuerpo y a reconocer el cuerpo del Abuelo, vino a darse cuenta de que era una persona. (Micarelli 2015, 77)

Cualquier incumplimiento de las dietas trae consecuencias sobre la apariencia y sobre las facultades corporales de las personas. Un mambeador que bebe alcohol deteriora sus sentidos y llena su asiento —que es una homología de su cuerpo— de enfermedades⁹. Sebastián Zafiana menciona que existen cinco tipos de malos mambeadores que se caricaturizan con cinco animales respectivamente:

Está la sardina pequeña *emaida*, que no se queda quieta un instante; así es el mambeador que se sienta y a cada rato está parándose a orinar, a mirar el celular, no se queda quieto. Está la rana verde, que es el mambeador sucio, que se llena del polvo verde del mambe por no tener cuidado al pilar, por no usar pluma para limpiar. Están los micos, que son los mambeadores que están riendo entre dientes, buscando hacer recocha. Está el dormilón, que es un pescado; ese es el mambeador que come mambe y se acuesta en la hamaca, se la pasa con pereza, no se sienta, y si lo hace, estira las piernas y bosteza. Por último, está la libélula, que siempre tiene los cachetes llenos, come mucho mambe porque ya cogió el vicio. (Entrevista personal, Leticia, abril de 2023)

Sentarse es cultivar la atención, siendo que atender también implica cuidar, como en la expresión coloquial en español *atender un invitado*. Esta práctica

9 “Mire usted. Lombrices, mierda, cucarrones, la mugrera [...]. Ahora sí ya puede sentarse con palabra mía [...] usted está es podrido, usted está enfermo, antes usted vino donde mí” (Venegas Osorio 2023, 162).

conjuga sentir y pensar, que se condensan en el sentar. En el mambeadero el consejo es que “hay que sentarse / sin moverse / cuidado se cansa” (Román Jitdut-jaaño *et al.* 2020). La función de la atención es conectarnos con el mundo corporal que nos contiene, como una especie de sangre vital que integra la gama de fenómenos mentales y espirituales (Ganeri 2017, 6). Cuando decimos: “No escuché; mi atención estaba en otra parte”, es porque percibimos a través de la atención como si fuese un órgano del cuerpo (Ganeri 2017, 6).

Prepararse con el tabaco

Asentar el cuerpo y el pensamiento quiere decir que la persona encarna el proceso de preparación del ambil. Me explico: quien prepara esta sustancia debe sentarse a soportar cansancio por horas hasta que las hojas de tabaco se transformen en una pasta después del proceso de cocción, que tarda entre seis y ocho horas; el trabajo culmina cuando el tabaco se asienta al fondo de la olla en forma de ambil. La persona es simultáneamente el resultado de ese proceso; su cuerpo-pensamiento también se “compacta” gracias a la práctica de concentración intensiva. Este ambil de tabaco sirve recíprocamente para estimular el cuerpo-pensamiento durante el mambeo; el tabaco *cultiva y sienta* al mambeador de la misma manera que el mambeador *cultiva y asienta* el tabaco en forma de nicotina.

Quien prepara ambil (*yera funorite*) está formando su naturaleza de hombre verdadero (*uamie ua joriai*) y paternal, porque cuida el tabaco con toda la atención con que se cuida a un recién nacido: “Para que duerma como buena planta tabaco [...] hay que prestar atención, dice / el enfriamiento de la conjuración de vida, / la formación de la palabra de vida, / el rostro de vida miramos” (Candre Kíneraï 1992, 5-6).

Dependiendo en cuál camino uno se siente, si canto, baile o curación, sentarse es cultivar ese don, prepararse. En eso también consiste todo el proceso de hacer ambil. Cuando ya se asentó ese tabaco, ya no va a pasar a otro estado, eso ya se concentró, se recoge, se conjura y se mezcla con sal. Ese ambil ya no hay quien lo pueda dañar^[10], eso ya se asentó con palabra fría. (Jairo Farekatde, entrevista personal, Leticia, 16 marzo de 2023)

10 Una vez el tabaco se procesa en ambil, puede conservarse por años.

Se puede incluso llevar *ambil* a un mameadero y decir: *bee kue uai* (esta es mi palabra) y este será aceptado como un discurso material¹¹, pues ahí se evidencia el esfuerzo de haberse sentado a vigilar el tabaco durante toda la noche anterior; un *ambil* vale más que mil palabras. En el mameadero se privilegian las habilidades en la fabricación de objetos y sustancias (Micarelli 2015):

Diona na raĩdikue, estoy sentado de tabaco, *diona fuinodikue*, *diona jetadikue*, que, si uno lo traduce, dice *estoy preparando tabaco*, pero no, no solo quiere decir eso, también quiere decir que *yo me he preparado con este tabaco*, *diona fuinodikue*. (Jhon Zafiana, entrevista personal, Leticia, 2023)

Así mismo, la obtención de *sales de monte* es un proceso que emplea dos verbos del asiento: la sal debe *asentarse* (*rainade*) y debe *cuajarse* (*dujude*), porque, a medida que la salmuera hierva, la sal extraída de la ceniza vegetal comienza a solidificarse. Estos procesos físicos de las sustancias se metaforizan por medio de las vivencias corporales. En el proceso de hacer sal, hay movimientos violentos de la mezcla que hacen que la salmuera pueda derramarse; por eso se aconseja total atención. De manera metafórica hay momentos en los que el mameador puede distraerse, desviarse y perderse a causa del hervor de su curiosidad. Como la sal de monte en proceso de cocción, la salmuera debe controlarse para que seque correctamente dentro de su *asiento*, que es la olla. La ebullición emula el flujo de impulsos que tiene un hombre en proceso de formación: la sal hirviendo es reflejo de su borboteo emocional e intelectual; por eso debe buscar que su cuerpo-mente se asiente como un precioso cristal salino. Se emula así la historia del Creador: “En ese punto, ya, / el Padre se cuajó / como cristal de sal” (Román Jitdutjaaño *et al.* 2020, 86).

En este punto del texto podría emularse el proceso de formación descrito asentando lo dicho, mermando el contenido como si fuera una cocción de tabaco: la persona murui es un tejido que en su estructura es semejante a un canasto (*kirigai*) —el más valioso para el trabajo, el más duradero—, pues es un entramado de músculos y tendones que se tensan mediante la postura corporal *ana raii* —sedente de cuclillas— para contener vigorosamente el conocimiento que se deposita en él, como canciones, consejos y toda clase de saberes que los hombres incorporan a través de los sentidos de la vista (*erokaide*) y de la escucha (*kakáreide*). La atención es una destreza que, como la fuerza física o la resistencia al cansancio, constituye una capacidad corporal con incidencias morales que se entrenan y se afinan por

11 Aquellas comunicaciones no verbales, materiales, que son expresiones socialmente significativas.

medio de largas jornadas de mambeo en posición sentada, consumiendo ambil de tabaco y sal de monte; estas dos sustancias se asientan literalmente en su proceso de fabricación: se reducen en el fuego durante varias horas, tal y como el joven en formación pasa largos periodos sacrificando sueño y cansancio en el mambeadero durante años. Así como el ambil es el preciado resultado de jornadas extenuantes de trabajo atento, una persona verdadera es el resultado de una formación disciplinada de su cuerpo y de su pensamiento, que se fija como un bello canasto humano. “El rito del mambeo no es comer coca y chupar ambil. Es cada segundo, cada minuto poner en práctica la buena palabra que uno está transmitiendo con sus actos. Eso es mambear” (Elio Buinaje, entrevista personal, Leticia, 3 de julio de 2023).

Los asientos

Asentarse sobre la tierra

Para Jhon Zafiama, sentarse en cuclillas no es solo un sacrificio corporal o un ritual de paso a la adultez por medio del dolor. Sentarse en cuclillas es una forma de recibir la energía de la tierra:

Así nos sentamos sobre la tierra. De ahí viene esa energía, en *taizi*, los talones que conectan con la rodilla, *kaiñiki*; de ahí viene a los codos, *tagiyi*, para transportarla a *ozoki*; todo termina en *naiki*, la cabeza. Así se sienta uno para meditar. (Entrevista personal, Leticia, 2023)

Para Ginel Dokoe, “en el talón se encuentra el asiento y la fortaleza” (entrevista personal, Leticia, 16 de marzo de 2023); no hay necesidad de tener un banco material porque el joven tiene sus cimientos firmes. Aunque la postura en cuclillas resulta exigente, el tabaco en pasta le da vitalidad y concentración a quien lo consume; así, el cuerpo alude al proceso de merma del tabaco en la olla y lo encarna al sostenerse en esa posición:

Rabiki, ¿encima de qué se va uno a sentar?, *diona ibeemo*, *jiibina ibeemo*, *fareka ibeemo*, *nimaira ibeemo*. Se va a sentar encima de hoja de tabaco, de hoja de coca, de yuca dulce, de hoja de *nimaira*, que es planta de conocimiento. Esas son mis bases; hablo sobre el tabaco, sobre el zumo de esta vida. (Jhon Zafiama, entrevista personal, Leticia, 2023)

Óscar Román dice que “los bancos son para los viejos” (entrevista personal, Bogotá, septiembre de 2022) porque, por un lado, son lugares de legitimación de figuras de respeto en la sociedad murui y, por otro, porque también son prótesis corporales que ayudan a quienes ya no poseen la misma destreza muscular para mantenerse en cuclillas largo rato. De hecho, cuando en la postura de cuclillas se afianzan los codos sobre las rodillas y se llevan los brazos y las manos hacia la frente, se dice que es la postura “de una maloka” (Ginel Dokoe, entrevista personal, Leticia, 16 de marzo de 2023). Esta imagen refuerza la idea de que diseños materiales como las casas tradicionales, antes de tomar forma como arquitecturas físicas, son ideas corporales. Como tal, la postura de sentarse en cuclillas es *ana duide* (figura 3), y *moi* es como se llama a las *sentaderas*, que no son exclusivamente humanas, sino que son también la base sobre la cual “se sienta” cualquier objeto con base plana¹².

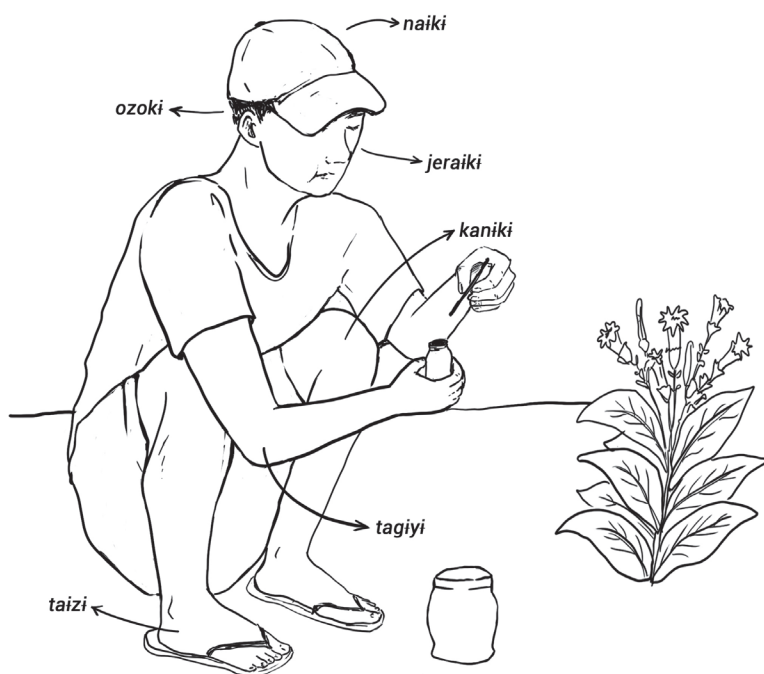


Figura 3. Postura *ana duide*

Fuente: ilustración de María Ángela Dávila inspirada en este texto.

12 Un análisis detallado de la gramática de los verbos de postura en lengua murui complementaría enormemente este estudio etnográfico sobre el significado lingüístico de las posturas corporales.

El cuerpo humano sedente se toma como la base para ordenar el hábitat. La casa comunal murui (*ananeko*) simboliza a la madre (*buinaiño*) acurrucada en posición de dar a luz (Niño Murcia 2015), con sus cuatro extremidades, soportes y una abertura que indica el sexo: el interior de la maloca es un vientre en permanente gestación de la humanidad que la habita (Antonio Dimas, entrevista personal, Leticia, septiembre de 2024).

En el calendario ecológico de la Gente de Centro, hay una estación que también está marcada por las actitudes corporales: el friaje (*rozi*), que ocurre cuando la temperatura disminuye por una transición hidrológica. Esta época tiene relación directa con la quietud del cuerpo porque es un periodo de recibir consejo y guardar reposo, tiempo privilegiado para darle forma al cuerpo por medio de los baños y largas sentadas en el mambeadero: “Son momentos donde el hombre es aconsejado, se le dan a conocer sus orígenes, se sienta en su lugar” (Mendoza Hernández *et al.* 2017, 53). El friaje se considera de hecho una menstruación del clima, lo que explica por qué las mayores aconsejan a las mujeres con menstruación mantenerse recluidas, sentadas y sin moverse.

Asientos corporales

Los elaborados *bancos pensadores* (*kumuros*) de los grupos tukanos de la zona contigua al río Caquetá han sido artefactos documentados en los estudios sobre la cultura material amazónica. Los muruis, al carecer de estos llamativos bancos, no han generado casi interés etnográfico con relación a sus culturas sedentes, que parecieran no tener especial complejidad. Mientras que los bancos tallados tukanos ponen de manifiesto la sofisticación ornamental con la que fueron elaborados, en los mambeaderos muruis toda la atención pareciera estar dirigida a las artes verbales. No obstante, lo fundamental de la cultura corporal del mambeadero es que los bancos son el cuerpo mismo de las personas, asientos que han sido tallados en los músculos por medio del hábito.

Pero tampoco sería justo simplificar la complejidad de los bancos tukanos, objetivándolos solo como mobiliarios inertes. En el caso del pueblo makuna, la materialidad visible también tiene un reverso invisible que vale la pena anotar como un aspecto común. La trayectoria y especialidad ritual de una persona se representa en una fila de bancos consecutivos invisibles que se asocian a sustancias, objetos y plantas de poder; y estos, a su vez, se condensan en los asientos visibles de madera (Cayón 2013). Son estos bancos los que soportan los atributos de la persona. En este orden, los asientos son una especie de piel que reviste y

protege el cuerpo de la persona asignada, constituyéndola en un sentido físico, moral y religioso. Luis Cayón (2013) describe cómo un hombre makuna que va a convertirse en dueño de maloca debe primero poseer su propio banco de ají (*bia kumurõ*).

Una parte central de la crianza amazónica es cuidar el cuerpo por medio de curaciones espirituales, dietas alimenticias, restricciones sexuales, visitas a lugares sagrados y ornamentación, entre otras actividades cotidianas, como tejer o bañarse (Mahecha 2015). Este es un punto en común: sentarse es un cuidado corporal esencial en la constitución personal tanto de los makunas como de los muruis.

Volviendo al caso murui, si bien no existen evidencias arqueológicas al respecto, las personas entrevistadas han mencionado que en los rituales mortuorios anteriormente se depositaba el cuerpo en posición de mameo en el interior de las viviendas, acucillado en un pozo circular. Según Günter Tessmann, los “uitoto” envuelven el cadáver en su hamaca y lo sepultan de lado con las rodillas dobladas ([1930] 2012, 183).

Los mobiliarios materiales que caracterizan un mameadero murui son conjuntos de asientos (*rairaabiki*) que forman círculos o rectángulos. Es común encontrar tanto banquetas largas como bancos individuales. Las banquetas están hechas de tablas, a 30 o 40 centímetros del suelo, sostenidas con troncos; los asientos no son homogéneos, a diferencia de lo que ocurre en otras culturas materiales, como la de los tukanos; en su caso, los bancos están estilizados de acuerdo con una tradición que incluye grafismos, superficies de reposo cóncavas, medidas de elevación en relación con el suelo y una iconografía estandarizada. En este caso, es posible deducir el rol ceremonial de un hombre de acuerdo con el diseño de su banca. En el mameadero murui la distribución espacial la dicta la localización del poder que ejercen los mayores. Si bien no hay una norma cultural que establezca jerarquías con relación a la tipología del asiento entre los muruis, algunos mayores suelen tener asientos más cómodos en la medida en que ya sus capacidades corporales están deterioradas por la edad.

Asientos materiales

Los mameadores que frecuentan un espacio normalmente tienen un sitio predilecto; los de mayor importancia simbólica son aquellos que están cercanos a los estantillos de la maloka: “*El-que-está-sentado* se constituye en el poste central invisible de la maloka” (Urbina 1994, 95, énfasis en el original). En el mameadero

urbano conocido como Nokaido (figura 4), el círculo gira en torno al abuelo Silva, quien preside el espacio por ser el dueño del hogar.

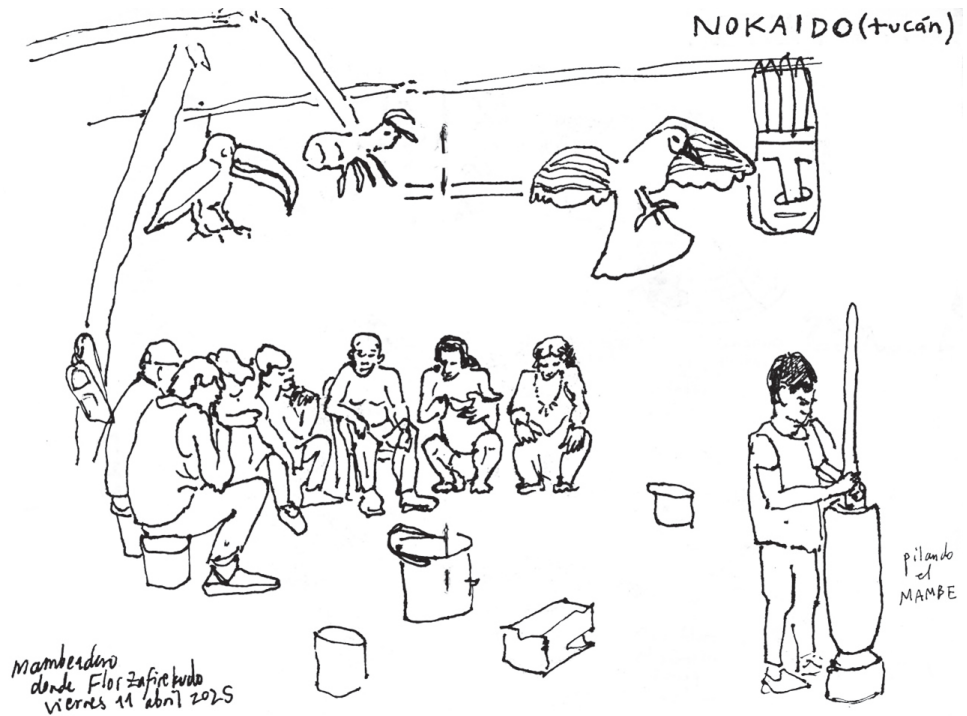


Figura 4. Noche de mambeo en Nokaido

Fuente: ilustración inédita de Laura Murillo Moncada, libreta de dibujos, 2025.

Según Tessmann, para los “uitoto” un banco es “un trozo de madera sin labrar, por lo general partido en dos” ([1930] 2012, 178). Hoy es posible encontrarse con bancos hechos de todo tipo de maderas. Sin embargo, Jhon Zafiamia anota que no cualquier madera es buena para formarse, por lo que existe una predilección por el almendro (*ziorai*), el juansoco, el comino real y el comino laurel. El palosangre (*kiritingo*) se utiliza únicamente para artesanías; no obstante, como asiento trae *mal pensamiento* por su relación con la sangre. Tienen que ser maderas duras, denominadas genéricamente *palos-de-corazón* (Urbina 1994), de las mismas con las que se fabrican los estantillos de la casa. De hecho, los bancos suelen elaborarse durante la construcción de las viviendas.

En murui existen palabras para varios tipos de banco. Está el *râiirae*, “el lugar para sentarse, el asiento hecho de un palo” (Minor y Minor 1987, 98); *râiirabiki* sería el famoso banco de mambeadero; *râiirabiri*, sencillamente, *el lugar de sentarse*; el

rairaco es un asiento simple (como cajón), y el *rairayoiki* equivale a *la silla* (99). *Rairabiki* es la palabra para *banco*, compuesta de la raíz *raiĪ*, que significa *sentarse*, *-ra*, que quiere decir *objeto importante* (*raa*), *-bi*, que viene de la raíz *biide*, de *estar acostado* o en este caso *arraigado*, y la parte final *-ki*, que alude a *sentir* o *discernir* con la mente-corazón (Kuiru Naforo, citado en Pacheco 2023).

En el mambadero no contemplamos simples cuerpos u objetos, sino acciones, comportamientos, disposiciones, hábitos, heurísticas y habilidades corporales. Para la gente murui, tener un banco no es un requisito para formarse porque el banco donde uno se forma es el cuerpo mismo. Ahí es donde uno realmente se *hace* (*fuinorite*).

Conclusiones

La expresión *ana raiide* (sentarse-abajo), junto con *kakáraide* (atender) y *eroikaide* (intuir), constituyen el horizonte formativo de los hombres muruis. El cuerpo de un joven es maleable como la arcilla y sus sentidos son algo que debe moldearse (tejerse)¹³ mediante la postura corporal de cuclillas (*ana duide*). De esta forma el cuerpo madura y *se endurece* de la forma correcta, como una olla de barro que no tiene grietas ni deformaciones. Como un canasto, el cuerpo humano sentado es una trama de tejidos vivos flexionados que sostienen una estructura compacta y duradera, todo gracias a la tensión constante que hay en su estructura.

Como sostuve a lo largo de este texto, al sentarse, el cuerpo asume una postura productora de sentidos conceptuales, rituales y morales. La persona sentada representa un canasto en varios sentidos: 1) como un depósito de ideas que acumula saberes, sustancias, historias y conocimientos prácticos; 2) como una trama de relaciones sociales con su entorno que se sostienen gracias a un manejo moral adecuado; 3) como una herramienta útil para la colectividad, diligente para el trabajo y resistente; 4) como una persona verdadera murui, tal y como el *kirigai* es un marcador material de identidad frente a otros grupos étnicos, y 5) como un símbolo de madurez física, sexual e intelectual, pues un hombre teje un canasto (*kirigai*) cuando está listo para tener pareja y sostener una familia. Quien ya se ha sentado, y por medio del hábito ha asentado sus capacidades corporales y mentales, aprende a crear-criar otros cuerpos.

13 La metáfora que en español usamos es *moldear un cuerpo*, tomada de la cerámica, pero en murui sería *tejer un cuerpo* (*nite*) o *hacer* (*fuinorite*), que también aplica para la alfarería.

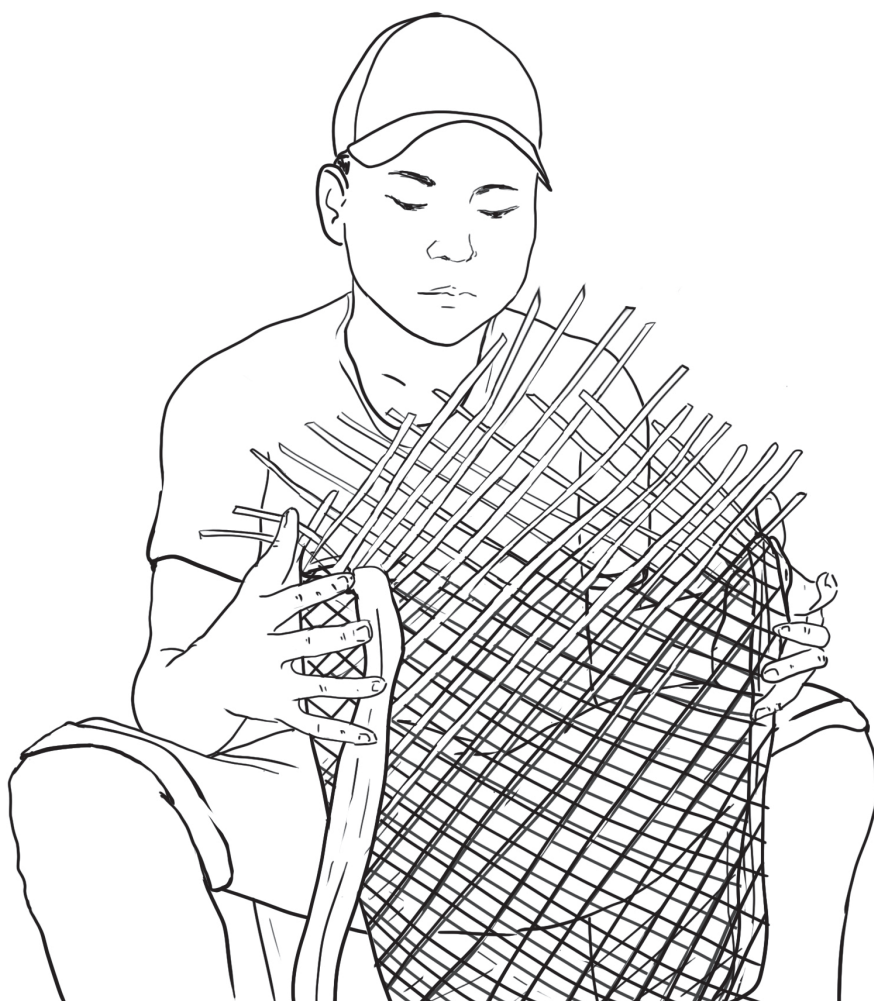


Figura 5. Joven murui en formación, tejiendo *kirigai* en postura corporal de canasto

Fuente: ilustración de María Ángela Dávila basada en este texto.

Asentarse (*raïnade*) implica asumir una práctica sedente como disciplina moral. Esto se refleja en un cuerpo firme —muscular y moralmente hablando—, resistente y saludable. El conocimiento, en el paradigma cognitivo murui, se encarna en forma de capacidades perceptivas, habilidades prácticas y, sobre todo, en la facultad de hacer y cuidar *cosas valiosas*: hijos, objetos, ambil y alimentos. Solo quien asienta esos saberes en su cuerpo puede transmitirlos en la vida cotidiana y en el mambeadero por medio del consejo.

El mameadero tiene una pedagogía que consiste en incorporar una ética por medio de la postura, a través de mandatos aparentemente insignificantes como *siéntese bien* (*uai raiĪ*, que traduce literalmente *siente la palabra*). La transferencia de esquemas corporales estrechamente ligados a un sistema cultural hace que la postura sentada evoque en todo momento el sistema completo de narraciones, valores y conocimientos tradicionales.

Uai es palabra verbal, pero también es toda la energía vital que nos permite actuar y ser en el mundo: es “la misma fortaleza, / es lo que hace mover las venas, / es lo que hace ver al ojo” (Román Jitdutjaaño *et al.* 2020). *Uai* son las oraciones que curan, que enseñan, pero también el lenguaje corporal como manifestación de las plantas que se expresan por medio del trabajo. El lenguaje corporal es aliento (*jagiyi*), es energía, gesticulación del pensamiento de la coca, el tabaco y la yuca dulce. Como dice Echeverri (2023), el cuerpo es el centro deíctico de la comunicación y de la acción en todo sentido. Al lamer *ambil*, la palabra ingresa al cuerpo como la potencia que se manifiesta en la postura: el cuerpo la recibe dentro para luego exteriorizar esa fuerza-aliento-palabra en acciones. Eso hace parte del aprendizaje. En murui la expresión *abina onode* traduce *conocer el cuerpo o conocerse a uno mismo*.

La formación personal es sustancial en el sentido de que el *ambil* y el *mambe* son indispensables en el proceso de sentarse. Dicho esto, el procesamiento del tabaco y el de la sal de monte son haceres heurísticos del proceso cognitivo para convertirse en mameador, figura que condensa los atributos masculinos asociados a la madurez. La persona es como una planta de tabaco: al comienzo, susceptible y débil, pero luego se arraiga firmemente sobre la tierra con sus raíces; los jóvenes siguen el mismo esquema de maduración. Cuando se cocina el *ambil* de hojas de tabaco, hay que sentarse por largas horas a vigilar su cocción; así mismo, el mameador se sienta a velar su propio proceso de preparación. Cuando el tabaco por fin está listo, después de varias horas, se cuaja (*dujude*), es decir, se asienta. Entonces se vuelve duradero y valioso, ya no se va a arruinar, está listo para mezclarse con sal, que metafóricamente es la acción de fecundarlo para que se reproduzca entre la comunidad.

Referencias

- Belaunde, Luisa Elvira.** 2001. *Viviendo bien: género y fertilidad entre los airo-pai de la Amazonía peruana*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (Caaap); Banco Central de Reserva del Perú.

- Candre Kínerai, Hipólito.** 1992. *Uamie ua joriai, uango joriai*. Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia. Grabación sonora. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/82773?locale-attribute=en>
- Candre Kínerai, Hipólito.** 2008. *Tabaco frío, coca dulce: palabras del anciano Kínerai de la tribu cananguchal para sanar y alegrar el corazón de sus huérfanos / Jírue diona riérue jíibina: Jikofo Kinéreni éirue jito Kínerai ie jaiéniki komeki zuitaja ie jiyóitaja úai yoina*. Recopilación, traducción y estudio introductorio de Juan Álvaro Echeverri. Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia.
- Cayón, Luis.** 2013. *Pienso, luego creo: la teoría makuna del mundo*. ICANH.
- Crevaux, Jules Nicolas.** 1883. *Voyages dans l'Amérique du Sud*. París: Hachette.
- DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística).** 2019. "Población indígena de Colombia: resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda 2018". <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/presentacion-grupos-etnicos-2019.pdf>
- Echeverri, Juan Álvaro.** 2022. *La gente del centro del mundo: curación de la historia en una sociedad amazónica*. Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Echeverri, Juan Álvaro.** 2023. "Lenguaje es aliento: 'aunque aprendas poco, se te abre el coco'". *Forma y Función* 36 (2). <https://doi.org/10.15446/fyf.v36n2.101182>
- Echeverri, Juan Álvaro y Edmundo Pereira.** 2010. "Mambear no es pintarse la boca de verde: notas sobre el uso ritual de la coca amazónica". En *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonía contemporánea*, editado por Margarita Chaves y Carlos del Cairo, 565-594. ICANH; Pontificia Universidad Javeriana.
- Espejo Ayca, Elvira.** 2022. *Yanak uywaña: la crianza mutua de las artes*. Programa Cultura Política.
- Ganeri, Jonardon.** 2017. *Attention, Not Self*. Oxford University Press.
- Herrigel, Eugen.** (1948) 1999. *Zen in the Art of Archery*. Vintage.
- Ingold, Tim.** 2013. *Making: Anthropology, Archeology, Art and Architecture*. Routledge.
- Kensinger, Kenneth M.** 1991. "A Body of Knowledge, or, the Body Knows". *Expedition* 33 (3): 37-45. <https://www.penn.museum/documents/publications/expedition/33-3/Kensinger.pdf>
- Londoño-Sulkin, Carlos.** 2012. *People of Substance: An Ethnography of Morality in the Colombian Amazon*. University of Toronto Press.
- Mahecha, Dany.** 2015. *Masã goro: la crianza de "personas verdaderas" entre los macuna del Bajo Apaporis*. Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia.
- Mendoza Hernández, Delio, Octavio Rodríguez Uaroke, Cielo Mendoza Rivera, Eusebio Mendoza Rivera, Amalia Gómez et al.** 2017. *Moniya ringo. Mujer de abundancia y reproducción: estudio de caso de la chagra de la Gente de Centro, resguardo indígena de*

- Monochoa*. Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas (Sinchi); Minambiente; Programa Nacional de Concertación Cultural; Mincultura. <https://sinchi.org.co/files/publicaciones/publicaciones/pdf/moniya%20baja.pdf>
- Micarelli, Giovanna.** 2015. “Finding the Taste of Knowledge: The Orphan in Indigenous Epistemologies”. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 13 (2): 74-90. <https://doi.org/10.70845/2572-3626.1208>
- Micarelli, Giovanna.** 2018. “Investigar en un mundo encantado: los aportes de las metodologías indígenas al quehacer etnográfico”. *Universitas Humanística* 86: 219-245. <https://doi.org/10.11144/javeriana.uh86.ime1>
- Minor, Eugene E. y Dorothy A. Minor.** 1987. *Vocabulario bilingüe huitoto-español y español-huitoto (dialecto minica)*. Townsend.
- Niño Murcia, Carlos.** 2015. *Territorio chamánico: una mirada desde la arquitectura a la manera indígena de construir y ocupar su entorno*. ICANH.
- Overing, Joanna.** 2000. “The Efficacy of Laughter: The Ludic Side of Magic within Amazonian Sociality”. En *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, editado por Joanna Overing y Alan Passes, 64-81. Routledge.
- Pacheco, Camila.** 2023. “Sentar el pensamiento y amanecer la palabra: ontologías de los bancos de saber en la Amazonia colombiana”. Tesis de pregrado, Pontificia Universidad Javeriana.
- Preuss, Konrad Theodor.** 1994. *Religión y mitología de los uitotos: recopilación de textos y observaciones efectuadas en una tribu indígena de Colombia, Suramérica*. Traducido por Gabriele Petersen de Piñeros y Eudocio Becerra Bidigima. Editorial Universidad Nacional de Colombia; Corporación Colombiana para la Amazonia, Aracua; ICANH.
- Rilke, Rainer Maria.** 2016. *Los apuntes de Malte Laurids Brigge*. Cátedra.
- Román Jitdutjaaño, Óscar Romualdo, Simón Román Sánchez y Juan Álvaro Echeverri.** 2020. *ṭairue nagini Aiñiko uruki nagini Aiñira uruki nagini. Halógeno-halofita. Sal de vida*. Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia; Instituto Amazónico de Investigaciones (Imani).
- Rosas Riaño, Diana.** 2023. “Aprender con el cuerpo: experiencias encarnadas de la fuerza de la yuca”. *Revista Estudos Feministas* (Florianópolis) 31 (3): e95281. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2023v31n395281>
- Santos-Granero, Fernando.** 2012. “Beinghood and People-Making in Native Amazonia: A Construccional Approach with a Perspectival Coda”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2 (1): 181-211. <https://doi.org/10.14318/hau2.1.010>
- Tessmann, Günter.** (1930) 2012. *Los indígenas del Perú nororiental: investigaciones fundamentales para un estudio sistemático de la cultura*. Abya-Yala.

- Urbina, Fernando.** 1994. “El hombre sentado: mitos, ritos y petroglifos en el río Caquetá”. *Boletín del Museo del Oro* 36: 57-111. <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/6989>
- Venegas Osorio, Camila Sofia.** 2023. “‘Bailar es llorar con alegría’: el sistema de bailes del pueblo féenemina’a gente de centro (muinane) de la Amazonia colombiana”. Tesis de Maestría, Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia.

Endogamia, consanguinidad, violencias e historias familiares en Boyacá: una lectura entre la genética de poblaciones y la antropología social

Inbreeding, Consanguinity, Violence, and Family Histories in Boyacá: An Interpretation Between Population Genetics and Social Anthropology

Endogamia, consanguinidade, violências e histórias familiares em Boyacá: uma leitura entre a genética de populações e a antropologia social

Recibido: 03/02/2025 • Aprobado: 23/10/2025 • Publicado: 01/01/2026



Juan Carlos Guastumal Llanos

Instituto de Genética, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia
jcguastumall@unal.edu.co
<https://orcid.org/0009-0008-7540-8760>

Andrea Casas-Vargas

Instituto de Genética, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia
lacasasv@unal.edu.co
<https://orcid.org/0000-0003-4374-757X>

Dora Janeth Fonseca-Mendoza

Escuela de Medicina y Ciencias de la Salud, Centro de Investigación en Genética y Genómica (Ciggur), Universidad del Rosario, Bogotá, Colombia
dora.fonseca@urosario.edu.co
<https://orcid.org/0000-0002-7323-6570>

Carlos Martín Restrepo

Escuela de Medicina y Ciencias de la Salud, Centro de Investigación en Genética y Genómica (Ciggur), Universidad del Rosario, Bogotá, Colombia
carlos.restrepo@urosario.edu.co
<https://orcid.org/0000-0001-6410-0084>

Yasmín Sánchez Gómez

Universidad de Boyacá / Medisens S. A. S., Tunja, Colombia

sanchezgomezyasmin@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6726-5383>

William Usaquén-Martínez

Instituto de Genética, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

wusaquenm@unal.edu.co

<https://orcid.org/0000-0001-5409-7125>

Resumen

Este artículo examina las causas de la endogamia y la consanguinidad en Boyacá, una región colombiana en la que estas prácticas han sido usualmente atribuidas a tradiciones indígenas. El estudio muestra que ambas responden a factores históricos, sociales y económicos. A través de un análisis interdisciplinario en 39 municipios, se identificaron elementos como la reorganización colonial, el bipartidismo y las estructuras familiares tradicionales que han influido en la consolidación de estas prácticas. Teniendo en cuenta que, según el Plan Territorial de Salud de la Gobernación de Boyacá (2024-2027), las enfermedades genéticas se situaron entre las principales causas de mortalidad en menores de cinco años, resulta necesario un enfoque de salud pública que considere los factores socioculturales. A pesar de la migración y el acceso a la tecnología, la endogamia persiste en algunas comunidades rurales. Comprender estos factores permitirá desarrollar estrategias de intervención más eficaces.

Palabras clave: endogamia, consanguinidad, estructuras familiares, etnografía, ruralidades

Abstract

This article examines the causes of endogamy and consanguinity in Boyacá, a Colombian region where these practices have traditionally been attributed to Indigenous heritage. However, this study demonstrates that they are primarily driven by historical, social, and economic factors. Through an interdisciplinary analysis across 39 municipalities, key elements such as colonial reorganization, political bipartisanship, and traditional family structures were identified as influential in the consolidation of these practices. Given that the Boyacá Departmental Health Plan (2024-2027) identifies genetic diseases as one of the leading causes of mortality in children under five, there is a clear need for a public health approach that takes sociocultural factors into account. Despite migration and technological advancements, endogamy persists in some rural communities. Understanding these factors will enable the development of more effective intervention strategies.

Keywords: inbreeding, consanguinity, family structures, ethnography, rural contexts

Resumo

Este artigo examina as causas da endogamia e consanguinidade em Boyacá, uma região colombiana onde essas práticas têm sido tradicionalmente atribuídas à herança indígena. No entanto, este estudo demonstra que elas são principalmente impulsionadas por fatores históricos, sociais e econômicos. Por meio de uma análise interdisciplinar em 39 municípios, identificam-se influências-chave, como a reorganização colonial, o bipartidarismo político e as estruturas familiares tradicionais, que moldaram a persistência dessas práticas. Levando em conta que, conforme o Plano Territorial de Saúde do Governo de Boyacá (2024-2027), as doenças genéticas figuram entre as principais causas de mortalidade em crianças menores de cinco anos, torna-se necessária uma abordagem de saúde pública que considere os fatores socio-culturais. Apesar da migração e dos avanços tecnológicos, a endogamia continua presente em algumas comunidades rurais. Compreender esses fatores permitirá o desenvolvimento de estratégias de intervenção mais eficazes.

Palavras-chave: endogamia, consanguinidade, estruturas familiares, etnografia, ruralidades

Introducción

En el departamento de Boyacá, en los Andes colombianos (figura 1), presencia- mos un panorama complejo en el que patrones de matrimonio endogámicos y de consanguinidad en algunas de sus comunidades rurales y urbanas coexisten con una alta incidencia de ciertas condiciones de salud hereditarias¹. Esta coe- xistencia, precisamos, no es una observación reciente en el altiplano; diversos estudios en salud pública y genética han documentado frecuencias inusualmente altas de enfermedades recesivas autosómicas (algunas catalogadas como *huérfanas*²) relacionadas con prácticas de endogamia³ y consanguinidad que han incre- mentado los valores de homocigocidad (Aponte *et al.* 2024; Torres Ramírez 2017;

-
- 1 La literatura médica ha documentado frecuencias elevadas de enfermedades genéticas en Boyacá, como la mucopolisacaridosis tipo IV, la detección de un haplotipo ancestral común en la enfermedad de Gaucher y la presencia de uno de los árboles genealógicos más grandes investigados sobre el angioedema hereditario (Arias Flórez 2025; Gómez *et al.* 2012; Torres Ramírez 2017; Velasco *et al.* 2017; Wilches *et al.* 2006).
 - 2 Estas enfermedades, definidas por el Estado colombiano, son aquellas con una prevalencia igual o menor a 1 por cada 5000 personas (Ministerio de Salud y Protección Social 2024).
 - 3 Hemos definido la endogamia como tipos de apareamiento no aleatorios entre parientes genéticos. Diversos estudios han establecido un alto coeficiente de endogamia, del 12,7 %, para Boyacá (Apon- te *et al.* 2024).

Velasco *et al.* 2017)⁴. Sin embargo, los imaginarios comunes, presentes en el discurso popular⁵, que han explicado esta relación reduciendo estas prácticas matrimoniales a un mero “lastre indígena” o a una “avaricia” por tierras, resultan insuficientes para captar el fenómeno en toda su profundidad. Frente a estos y a los reportes biomédicos, proponemos un análisis antropológico centrado en las raíces sociohistóricas y culturales de estas dinámicas de emparentamiento.

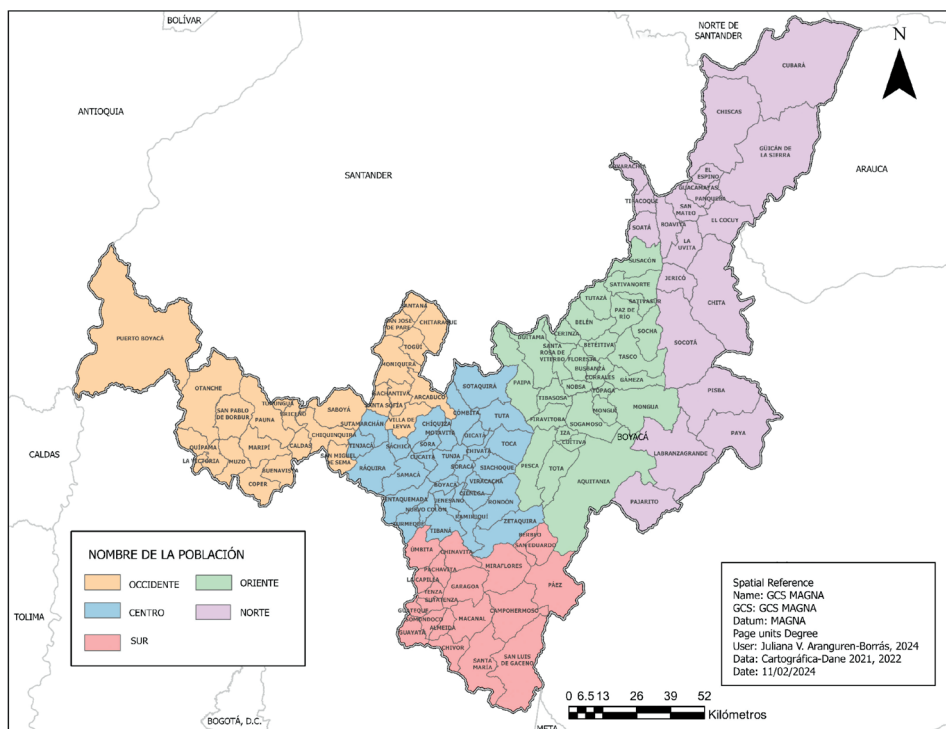


Figura 1. División poblacional del departamento de Boyacá

Fuente: elaborado por Yury Milena Aponte Rubio y Juliana Aranguren.

- 4 Entendemos la homocigocidad como aquella situación en la que un individuo posee las mismas versiones de genes heredados de cada progenitor.
- 5 En Bogotá encontramos que el 80% de las personas que encuestamos al azar pensaban que la endogamia era un rasgo indígena muisca; más aún, en una conversación con William Usaquén, él mencionaba que varias personas del personal de salud, en Boyacá, relacionaban estas prácticas con supuestos rezagos de los indígenas o con su negativa a compartir tierras (comunicación personal, Bogotá, 2022).

Sostenemos que la prevalencia de la endogamia y la consanguinidad en Boyacá, y su correlato en la salud genética, no son elementos aislados. Argumentamos que emergen de una intersección compleja de múltiples factores: los legados históricos, como la reconfiguración colonial y las profundas divisiones socioespaciales del conflicto bipartidista que crearon palpables *geografías del odio* (Sdunzik 2023) y delimitaron territorios y alianzas entre grupos pensados como “contrarios”; también, las lógicas socioeconómicas del contexto agrario boyacense, como la valoración del trabajo y la reciprocidad; y una normatividad arraigada sobre los roles de género, el honor familiar, el afecto, las protecciones y los límites de la pertenencia comunitaria.

Proponemos que esas fuerzas, al entrelazarse, han configurado históricamente las estrategias matrimoniales (incluyendo las uniones endogámicas) como parte de un sistema de estrategias de reproducción, entendidas aquí, siguiendo a Pierre Bourdieu (2011), como acciones (no siempre conscientes) orientadas a perpetuar o mejorar los capitales (sociales, económicos, simbólicos) de la familia. Esta última la concebimos como una institución en la que se expresa la vida privada y se consolida lo público, y también como núcleo formativo de sus integrantes. En suma, es una institución compleja, dinámica y transformativa⁶, esto en línea con múltiples estudios sobre la diversidad familiar en Colombia (Durán-Strauch *et al.* 2011; Flórez *et al.* 2013; Forero y Gamboa 2009; Guerrero *et al.* 2013; Guío 2009; Manjarrés *et al.* 2013; Pachón 2007; Páez-Martínez 2017; Puyana Villamizar 2004; Quintero Velásquez 2009; Rico de Alonso 2005; Rodríguez 2008; Sánchez Jiménez y Valencia 2007; Tovar Rojas 2003; Turbay y Bernat Díaz 2005). Comprender estas fuerzas socioculturales es fundamental para interpretar tanto la estructura social-matrimonial resultante como el perfil de salud genético observado en la región.

Esta investigación nace de un diálogo interdisciplinario en el marco del proyecto “Un método para identificar enfermedades raras con investigación traslacional en aislados biogeográficos del departamento de Boyacá: explorando la ancestría” (2022-2024). Integramos una mirada antropológica al reconocer las limitaciones de los enfoques puramente biomédicos⁷. Si bien los estudios genéticos previos han

6 Ruth Páez-Martínez refiere que la complejidad tiene el sentido de la coexistencia y mezcla de diversas formas familiares; la contingencia apunta a las experiencias y vivencias que contrastan y distan de lo normativo, y la transformación por el dinamismo, al ritmo de los cambios sociales y culturales (2017, 826).

7 Consideramos que los estudios biomédicos o genéticos no deberían ver a las personas o a las comunidades solamente como portadoras de genes o datos estadísticos y que hay un deber fundamental de humanizar estas investigaciones.

sido invaluable para la identificación de mutaciones y para señalar correlaciones estadísticas de apellidos (Bedoya *et al.* 2006; Gómez *et al.* 2008; Gómez *et al.* 2012; Pacheco-Orozco *et al.* 2019; Velasco *et al.* 2017; Wilches *et al.* 2006)⁸, a menudo se refieren a los *contextos socioculturales* de forma tangencial sin incorporar memorias o lógicas locales que dan sentido a estas prácticas matrimoniales.

Mientras la antropología en Colombia ha estudiado ampliamente las estructuras familiares, las vidas campesinas y las alianzas matrimoniales o de parentesco —en relación con Boyacá destacamos los trabajos etnográficos de Vladimir Caraballo Acuña (2023 y 2021), Carlos Guillermo Páramo Bonilla (2011) y Mónica Cuéllar Gempeler (2014, 2021a, 2021b y 2024)—, el análisis de la endogamia como cuestión central articulada con las patologías genéticas desde una perspectiva regional ha sido menos prolífico. La pesquisa de Javier Sánchez (2020) en Tunja integra estos elementos, aunque carece de una perspectiva departamental. Es en este espacio etnográfico regional en el que nuestro enfoque busca aportar a la comprensión de los marcos socioculturales que dan sentido a la endogamia y la consanguinidad.

Realizamos estancias etnográficas en 39 municipios cuya selección fue resultado de un diseño intencional para obtener una visión regional matizada. Inicialmente, consultamos el Sistema de Vigilancia en Salud Pública (Sivigila) con asesoría experta para mapear *puntos calientes* demográficos que nos guiaran hacia contextos con reportes de condiciones genéticas en los que las preguntas sobre emparentamiento eran pertinentes. Es crucial precisar que estos datos se usaron como herramienta heurística, no para análisis interpretativo, en este artículo.

Para evitar sesgos, ampliamos la selección aplicando un criterio de máxima variación sociohistórica, incorporando municipios con contrastes en su economía, conectividad y trayectoria históricas particulares. Esta estrategia nos permitió cubrir el 100 % de las provincias del departamento, el 80 % de los municipios en cuanto a los lugares de procedencia y el 93 % por lo que se refiere a la ancestralidad, asegurando una representatividad regional más allá de los casos clínicos.

La selección de los participantes siguió una estrategia de muestreo intencional y en bola de nieve, iniciando los contactos en centros de salud municipales y empresas sociales del Estado (ESE). Buscamos conversar con actores sociales que tuvieran conocimientos de las historias familiares locales, que tuviesen arraigo familiar de varias generaciones y que se autorreconocieran como boyacenses.

8 Los estudios sobre la distribución de apellidos, denominados como isonimias, refieren a las pesquisas que analizan la distribución y la frecuencia de apellidos dentro de una población para así correlacionarlos con el cromosoma Y e inferir relaciones genéticas (Gómez *et al.* 2008).

Realizamos 42 entrevistas semiestructuradas formales, cerca de 70 conversaciones informales y 10 recorridos territoriales. Si bien en este artículo citamos 13 testimonios clave, el análisis interpretativo se nutre del conjunto total de las narrativas. La muestra incluyó a 23 mujeres y 19 hombres de entre 28 y 78 años, con perfiles diversos: agricultores, amas de casa, artesanos, líderes comunitarios, personal de salud, tenderos y transportadores.

El proceso de indagación se centró en la recuperación de las experiencias en sus propios términos. Las entrevistas se desarrollaron como conversaciones abiertas sobre la historia familiar, la vida en la vereda, las transformaciones del trabajo y la historia de la formación de parejas. Empleamos técnicas como los recorridos territoriales guiados para dotar algunas narrativas de una dimensión espacial. Todas las entrevistas formales fueron grabadas, transcritas y analizadas mediante codificación temática, garantizando la confidencialidad de los participantes con pseudónimos. Con ello, buscamos comprender cómo se han vivido y significado las estrategias matrimoniales (también las uniones endogámicas) respondiendo a la pregunta ¿cómo se han configurado la endogamia y la consanguinidad en algunas familias de Boyacá a la luz de esta compleja interacción de factores sociohistóricos, económicos y culturales?

Para desarrollar nuestro argumento, organizamos el artículo en tres apartados. Primero, exploramos la manera en que los legados históricos de la reorganización colonial y la violencia bipartidista han moldeado el territorio y las relaciones sociales, reconfigurando las estrategias matrimoniales. Segundo, analizamos las lógicas del trabajo, la familia y la tierra en el mundo rural, y demostramos que las uniones entre parientes están insertas en dinámicas coherentes de reproducción económica y social. Tercero, estudiamos el tejido afectivo, moral y de protección comunitaria que da sentido y legitimidad a estas alianzas. En las conclusiones discutimos las transformaciones contemporáneas de las dinámicas de parentesco y reflexionamos sobre cómo esta comprensión sociocultural ilumina y contextualiza la relación de estos patrones de emparentamiento con el perfil de salud genética de la región.

Marcas en el territorio: reorganización colonial y geografías de odio

Para comprender las estrategias matrimoniales contemporáneas (también las endogámicas-consanguíneas) en diversas comunidades de Boyacá, es fundamental trascender explicaciones simplistas como la supuesta e inmutable “herencia indígena”. Como argumentaba Luis Vasco, a menudo se han mantenido

interpretaciones de los conquistadores para explicar “algunas características endémicas” colombianas (2004, 354). La idea de que casarse entre consanguíneos es “degeneración” o “falta de cultura” (Sánchez 2020) engranó con los prejuicios construidos sobre las comunidades indígenas del altiplano desde la Conquista. Asociar estas prácticas matrimoniales a un pasado prehispánico reproduce narrativas coloniales diseñadas para justificar y legitimar la dominación de estas comunidades. Nuestro análisis, por el contrario, examina cómo la profunda reorganización sociocultural y territorial impuesta por el régimen colonial español, seguida de la intensa violencia bipartidista, han dejado indelebles marcas en el territorio y en el tejido social. Argumentamos que estas marcas históricas han orientado el mercado matrimonial local y el campo de posibilidades para las alianzas (Bourdieu 2004 y 2011), influyendo en las estrategias que las familias despliegan para su reproducción social.

Las comunidades muiscas prehispánicas poseían complejas organizaciones sociales y políticas (Broadbent 1964; Langebaek 2019). Estaban estructuradas en cacicazgos, con divisiones territoriales y políticas ancladas en su cosmogonía dual (Correa 2004), y regidas por sistemas de parentesco y herencia matrilineales. La filiación y la sucesión seguían la línea materna y las reglas de residencia favorecían patrones matrilocales o avunculocales, generando así una considerable movilidad de hombres y sus redes de parentesco extensas, que conectaban diferentes unidades locales o *utas* dentro de capitánías mayores o *zibyn* (Colmenares 1984; Sánchez 2020). Este sistema, que definía la pertenencia al territorio, los derechos sobre él y las obligaciones tributarias, fue objeto de intervención directa en el periodo colonial. Esta última desarticuló ese sistema de parentesco y reconfiguró las “reglas de juego” del mercado matrimonial indígena al devaluar capitales como los linajes matrilineales, que antes eran valorados en la búsqueda de alianzas.

El colapso demográfico fue el primer impacto brutal. Las epidemias (como la viruela, el sarampión, el tifo, etc.), sumadas a la explotación laboral desmedida y la violencia directa, diezmaron a la población indígena. Las cifras de Michael Francis (2002) sobre Tunja son reveladoras: de aproximadamente 71 695 *indios tributarios* en 1532, se pasó a solo 10 144 en 1635-1636, una reducción de casi el 86 % en un siglo. La magnitud de este desastre demográfico, aunque debatible⁹, es innegable. Esta drástica reducción poblacional no solo restringió el universo de parejas

9 Factores de ocultamiento de información o migraciones impugnan la exactitud del dato (Sánchez 2020).

no emparentadas, sino que intensificó la presión sobre las familias para asegurar la continuidad del linaje en un mercado matrimonial severamente diezmado¹⁰.

Paralelamente, la administración colonial atacó las estructuras de parentesco que no se ajustaban a sus intereses económicos y de control (Colmenares 1984). La norma matrilineal chocaba con la lógica de la encomienda, que buscaba asegurar el tributo y la mano de obra masculina bajo su jurisdicción. Había un riesgo constante de perder la mano de obra masculina tributaria si se permitía que los hijos siguieran a la madre y el correlativo traslado de hombres a las comunidades de sus esposas, como evidenciaba el cacique de Soracá en 1575: “Conforme con nuestro estilo y fuero, que de tiempo inmemorial lo tenemos, los hijos han de seguir el vientre” (Colmenares 1984, 18). Entonces, se promovió activamente el modelo patrilineal europeo y se restringió la movilidad de la matrilocalidad. La Iglesia católica fue importante en este proceso, imponiendo el matrimonio sacramental como una unión legítima ante Dios, persiguiendo la poligamia y las alianzas vistas como “pecaminosas” para así registrar bautismos y matrimonios bajo la estructura patronímica y patrilocal, y erosionando las estructuras prehispánicas muiscas.

La política de “resguardos indígenas”, aunque discursivamente protectora de los naturales, funcionó desde finales del siglo XVI como un mecanismo de segregación espacial y control social (González 1970). Al concentrar a las poblaciones indígenas en unos espacios delimitados y de propiedad comunal inalienable (en teoría), facilitaba los procesos evangelizadores, el cobro tributario y la organización encomendera, pero también limitaba la interacción con otros grupos poblacionales (indígenas y mestizos). Aunque estas rígidas estructuras sociales separaron a españoles, indígenas, negritudes y mestizos, esto no detuvo las dinámicas de mestizaje (Turbay 2012).

Pese al mestizaje, las condiciones de aislamiento relativo para algunas comunidades indígenas, sumadas a la pérdida de tierras, de movilidad y de recursos aprovechables entre pisos térmicos, contribuyeron a un mayor grado de endogamia dentro de las comunidades reasentadas, lo que estrechó el mercado matrimonial disponible. Francisco Triana¹¹ (entrevista, El Cocuy, 2023) contaba que la

10 Es plausible que esta situación generara cuellos de botella, disminuyendo así la variabilidad genética de las poblaciones sobrevivientes y restringiendo solamente una serie de variantes genómicas, una condición que, a su vez, pudo influir a largo plazo en la radiación de diferentes características, entre ellas algunas enfermedades genéticas, y en la configuración del perfil de salud boyacense. Esta hipótesis, consideramos, puede abrir campos de investigación importantes para la región.

11 Los nombres y apellidos de las personas entrevistadas referidas en este artículo han sido cambiados para preservar su identidad.

ubicación de algunas comunidades u'was no correspondía a sus asentamientos tradicionales. Su distribución geográfica era más extensa y dominaban diferentes pisos térmicos a través de labores agrícolas; el arribo de los españoles, con las noticias de conquista que llegaron a oídos de las poblaciones de Tundama y Sugamuxi, obligó al desplazamiento hacia la zona norte, a lugares como El Cocuy, fortaleció el aislamiento frente a los conquistadores y generó una drástica reducción de alianzas matrimoniales y territoriales.

En suma, los regímenes coloniales no solo redujeron físicamente a la población indígena del altiplano, sino que desarticulaban sus sistemas de parentesco, restringieron su movilidad y la confinaron en espacios que limitaban sus opciones matrimoniales o de alianza, tanto dentro como fuera de sus grupos de pertenencia. Argumentamos que, desde ese momento, se sentaron las bases para un patrón de reproducción social caracterizado por el repliegue en el departamento boyacense.

Sobre este paisaje transformado por las dominaciones coloniales se inscribieron, en los siglos XIX y XX, las lógicas violentas del conflicto bipartidista. Boyacá, frecuentemente idealizado como remanso de paz, fue un escenario de fuertes pugnas, en donde la adscripción partidista definía lealtades, odios y relaciones sociales a nivel familiar y comunitario. Como documentaron Germán Guzmán Campos, Orlando Fals Borda y Eduardo Umaña Luna (1962), la *terquedad política* se arraigó profundamente hasta el extremo del sectarismo. Las memorias escogidas confirman esta polarización radical. Francisco Triana mencionaba que “las pugnas partidistas tuvieron grandes dimensiones [...], se hablaba de tal o cual vereda y su retaliación; eran familias enteras liberales contra familias enteras conservadoras, veredas contra veredas” (entrevista, El Cocuy, 2023). El reclutamiento de campesinos boyacenses para las fuerzas chulavitas, como bien indicaban Guzmán Campos *et al.* (1962, 98), o la formación de guerrillas liberales al oriente son testimonio de la intensidad del conflicto en la región.

Estas rencillas partidistas también permearon la vida cotidiana e inscribieron en el territorio lo que podemos analizar, siguiendo a Jennifer Sdunzik (2023) y a Pierre Bourdieu (2004), como una geografía del odio que operaba como un poderoso estructurador del mercado matrimonial. Este concepto nos permite comprender cómo ciertas fuerzas sociopolíticas, económicas y culturales mapean activamente el espacio, creando zonas de inclusión y exclusión, de seguridad o peligro, de afinidad y otredad radical. En Boyacá, esto se tradujo en fronteras invisibles pero férreas entre veredas, municipios e incluso familias de distinta adscripción política. Martina Rodríguez lo describía así: “Las veredas liberales o conservadoras, eso eran enemigos a muerte, no se podían ver ni andar por cualquier lado”

(entrevista, Floresta, 2023). Los campesinos construyeron un conocimiento práctico sobre qué caminos, tiendas, fiestas y, crucialmente, qué familias eran consideradas *las nuestras* y cuáles *las de los otros*.

Esta geografía del odio tuvo un impacto directo en las estrategias matrimoniales. Bourdieu (2004) llamó la atención sobre la desestructuración de los sistemas de intercambio matrimoniales en Bearne (Francia). Aunque allí la fractura se debió a la modernización económica, la situación es paralela: factores externos reconfiguraron el mercado matrimonial. La lógica que guiaba estos matrimonios era la salvaguarda económica y el prestigio social ligado a una casa familiar. Rescatamos del análisis de Bourdieu (2004) la centralidad del capital (tierras, linaje, honor) y el prestigio en la elección de pretendientes. Así, en Boyacá, la elección de pareja devino en un asunto de alta sensibilidad, en relación con el cual el capital político o la “pureza” ideológica del apellido se convirtieron en un activo crucial. Casarse con alguien del partido contrario era una traición que ponía en riesgo el capital social, económico y simbólico de toda la familia, afectando sus estrategias de reproducción.

Las prohibiciones parentales, como relataba Martina Rodríguez (entrevista, Floresta, 2023), relacionadas con la filiación política de la familia del pretendiente (“¿Por quién habían votado?”) y la proscripción de cualquier unión con *contrarios ideológicos* pueden entenderse como estrategias para proteger y consolidar los capitales y cierto prestigio de las familias en un contexto polarizado. La consigna implícita sobre la preferencia era clara: “Solo se casaban liberales con liberales, conservadores con conservadores” (Francisco Triana, entrevista, El Cocuy, 2023). Casarse con alguien del partido contrario podía acarrear el ostracismo, la desheredación o incluso el riesgo de la integridad física de los involucrados. Sin querer sugerir que estas prerrogativas tuvieran un carácter totalitario (puesto que hubo matrimonios con contrarios políticos), esta violencia bipartidista actuó como un fuerte mecanismo de restricción social, superponiéndose a las limitaciones construidas en la Colonia y reduciendo aún más el abanico de cónyuges considerados *aceptables y seguros*.

En conclusión, las reconfiguraciones históricas en Boyacá estuvieron marcadas por procesos superpuestos de fragmentación, control y exclusión. La reorganización colonial (que incluyó el colapso demográfico, la modificación de los sistemas de parentesco, la restricción de movilidad y la creación de resguardos) sentó las bases para un aislamiento relativo de muchas comunidades o su real desaparición. La violencia partidista inscribió geografías de odios que profundizaron estas divisiones creando barreras sociales entre grupos con diferente adscripción política. Este doble legado, al constreñir el campo de alianzas matrimoniales,

moldeó las condiciones dentro de las cuales las familias desarrollaron sus estrategias de reproducción social. La orientación de estas estrategias hacia el interior de grupos afines, incluyendo las uniones endogámicas y consanguíneas, emerge no como un “atavismo indígena”, mucho menos como un esencialismo, sino como una respuesta históricamente situada. Este proceso, en el que la violencia externa reconfigura las fronteras del parentesco, encuentra ecos en otras latitudes latinoamericanas. El trabajo de Paola Canova (2023) en el Chaco paraguayo, por ejemplo, demuestra cómo el despojo territorial y la violencia colonial obligaron a las comunidades ayoreas a renegociar sus relaciones de afinidad y consanguinidad como una estrategia de supervivencia. De manera similar, en Boyacá, las estrategias matrimoniales tendientes al repliegue familiar son el producto de un campo de posibilidades y un mercado matrimonial constreñido por la reducción de opciones y la necesidad de seguridad en un contexto de conflicto.

Trabajo, familia y tierras: lógicas del mundo rural boyacense

Si los procesos históricos limitaron el campo de alianzas matrimoniales desde el exterior, ahora nos adentraremos en algunas lógicas de las comunidades rurales que modelan preferencias y estrategias desde adentro. Entendemos el parentesco no como un conjunto de reglas estáticas, sino como un recurso dinámico que las personas activan para gestionar la vida cotidiana en diferentes contextos, una perspectiva desarrollada por María Inés Fernández Álvarez (2018) para el contexto argentino. Nos enfocaremos en la relación entre el trabajo (agrícola o artesanal), la estructura y concepción familiar, y la vinculación con la tierra, para argumentar que las uniones endogámicas y consanguíneas, lejos de ser anomalías, están insertadas coherentemente dentro de un sistema de estrategias de reproducción social rural.

Evidenciamos que la población describía los matrimonios endógamos como “eso es tradición acá”. Jacinto Molina señalaba:

Claro, la mayoría de la gente es de acá, se casan acá, el que va por allá vuelve otra vez, es muy raro el que trae gente de afuera. Uno escucha que la gente no se casa con la gente de afuera, dizque por la tradición. (Entrevista, Floresta, 2023)

Para entenderlo, nos adentramos en las memorias correspondientes al siglo XX, en las que late con fuerza la centralidad del trabajo.

La construcción de las identidades individual y familiar, la respetabilidad social y la supervivencia misma están aunadas a la capacidad y disposición al trabajo arduo, ya sea “en sus pedazos [de tierra]” (Martina Rodríguez, entrevista, Floresta, 2023) o en la producción artesanal. “Procurar la papita”, como respondía don Raúl Cuéllar (entrevista, Paipa, 2023) a la pregunta por el rol de los hombres dentro de los hogares, encapsuló esta ética del esfuerzo como prerrequisito para sostener una familia. El trabajo no era solo un medio de subsistencia económica, sino un valor moral, una virtud y una responsabilidad. “Quien no sepa trabajar” o sea perezoso es visto como alguien que “no sabe vivir”, incapaz de cumplir con las obligaciones familiares y comunitarias.

Esta valoración del trabajo se articula con roles de género definidos y, sobre todo, desiguales. Las entrevistas señalan que los cuerpos masculinizados eran (y siguen siendo) contruidos como los del “hombre de la casa”, como los responsables de “sacar la cara por la familia” (Raúl Cuéllar, entrevista, Paipa, 2023). Esto implicaba no solo la exigencia de un trabajo físico arduo y constante, sino también un ejercicio de autoridad en los espacios públicos y dentro de las unidades domésticas. Las mujeres, aunque participaban activamente en las labores, eran relegadas al ámbito de lo privado y del cuidado, como relataba Victoria Pérez sobre las labores de algunas mujeres rurales, que vivían “cuidando los niños y al esposo, teniendo hijos y trabajando también en el campo, para ayudar a mantener a todos esos chinos” (entrevista, Floresta, 2023). El machismo, como ella reconocía, estructuraba las relaciones y decisiones familiares, y daba un valor diferencial al nacimiento de un niño frente a una niña:

Un hogar se alegraba más si nace un niño que una niña, eso yo lo miraba y miro hoy en día; si uno ve la fecha de nacimiento de mi abuela, se da cuenta de que no era exacta, cosa que no pasaba con mi abuelo, y esto es porque para registrar a una niña, los abuelos dejaban tiempo para hacer, primero llegaban al pueblo y de una al traguito, y ya cuando debían hacer el proceso llegaban borrachos y lo dejaban en una fecha en específica: “Déjela del 31 de diciembre”, por eso hay muchas mujeres que tienen esa fecha, aunque no es su día de nacimiento; pero a las madres no les preguntaban, era lo que dijera el marido... Hoy en día, acá en Floresta, los negocios los prefieren hacer entre hombres que con una mujer y eso es de todo ese machismo que aún queda en todo este departamento. (Entrevista, Floresta, 2023)

El relato de Victoria evidencia la violencia simbólica y estructural contra las mujeres y la precaria posición que ocupan en este orden social. La imprecisión

en la fecha de nacimiento de su abuela no es un descuido —en contraste con la exactitud de la de su abuelo—, sino la materialización de un sistema que considera la identidad legal femenina como secundaria. Este acto inicial de negación real sienta las bases para un ciclo de subordinación y dependencia. La lógica subyacente —“era lo que dijera el marido”— establece una jerarquía de poder en la que la voz y la experiencia de las mujeres no son tomadas en cuenta. Victoria une esta memoria con la práctica de que “los negocios los prefieren hacer entre hombres”, de modo que la subordinación se traduce directamente en exclusión económica. La mujer, sin un registro preciso al nacer, es la misma que, de adulta, no es considerada para las transacciones económicas.

Ahora bien, el *saber trabajar*, como un capital crucial en el mercado matrimonial, se valora diferencialmente dentro de este marco de violencia de género. Para un hombre, es la base de su autoridad-prestigio como proveedor y cabeza familiar. Como contaba Martina Rodríguez, al considerar un posible pretendiente, los padres valoraban si era trabajador, si en el “pedazo [de tierra] le rinde”. Si bien la apariencia física o el cuidado personal importaban, estos eran un reflejo de esa capacidad interna para el trabajo: “Uno puede ser pobre, pero trabajador y limpio”. A una mujer, su laboriosidad, aunque indispensable, la hace “buena esposa” dentro de una estructura que la mantiene subordinada (entrevista, Floresta, 2023).

En este contexto, entendemos las referencias a los *matrimonios arreglados*¹² como explicación de la endogamia y consanguinidad en las entrevistas. No son menciones inocuas o un deslinde de responsabilidades; analizamos los matrimonios pactados como una *estrategia parental* dentro del sistema de reproducción social (Bourdieu 2011). Los padres, como “administradores” del capital familiar, buscaban alianzas ventajosas para la continuidad y el buen futuro del linaje. La elección de la pareja se basaba en el compromiso y la capacidad de trabajo para “sacar la familia adelante”, y en su pertenencia a un “buen apellido”, es decir, el de una familia trabajadora y conocida (Victoria Pérez, entrevistas, Tobasía y Floresta, 2023; Beatriz Londoño, entrevista, Floresta, 2023). Afirmaba Martina Rodríguez que, “si a los padres le gustaron a usted, ese es el esposo de mi hija, mire, es elegante y trabaja” (entrevista, Floresta, 2023). Que el pretendiente fuera pariente no era impedimento, sino una ventaja, dado que se trataba de alguien cuya familia y

12 Aunque la relación entre tierra, trabajo y matrimonios arreglados es importante, para los entrevistados la distribución de tierras no constituye un factor preponderante a la hora de explicar la preferencia por los matrimonios consanguíneos o endogámicos. De hecho, en ninguna de las trece entrevistas se menciona la negativa a repartir las tierras como motivación para este tipo de uniones.

ética del trabajo eran iguales y, por tanto, confiables. Argüimos que el parentesco podía reforzar la alianza y asegurar los diferentes capitales (tierra, conocimientos, redes de ayuda) dentro del círculo familiar.

Esta lógica de preferir lo conocido se ve reforzada por la configuración socioespacial de muchas comunidades rurales. Hubo una fuerte tendencia a la concentración residencial de grupos familiares extensos en lugares específicos, cuya toponimia local refleja esta densidad; por ejemplo, “la vereda de los Pérez” o “la vereda de los Celis” (Astrid Benavides, entrevista, Aquitania, 2023). Esta proximidad, documentada en 29 de los 39 municipios visitados, aunque no implica inmovilidad¹³, facilita la interacción social constante entre parientes: crecen, juegan, estudian y, sobre todo, trabajan juntos.

Aquí entran en juego prácticas de reciprocidad y trabajo colectivo, como el *convite* y el *brazo vuelto*, fundamentales para entender la cohesión y la formación de alianzas. Mario Criollo comentó:

Bueno, esto antes por acá la gente trabajaba mucho en el campo y en sus artesanías y en lo que hicieran, pero a veces era mucho el trabajo para una sola persona o para una sola familia, entonces se hacían los famosos convites... Un convite es que, digámoslo así, voy a hacer mi casa, pero necesito harta gente para acabar rápido y yo no tengo para pagar todo, entonces yo *convido* a la gente de mi vereda o a los primos, tíos, bueno, uno hace el convite, que es ayudarle a alguien sin necesidad de estarle pagando, se paga con un buen almuerzo de gallina, y al salir al convite que otro vecino pida después, es un trabajo a brazo vuelto. Quien no ayuda, no se ayuda. (Entrevista, Ráquira, 2023, énfasis del entrevistado)

El testimonio de Mario muestra que el convite y el brazo vuelto no son mecanismos económicos para movilizar mano de obra cuando escasea capital monetario, sino tecnologías sociales para la reproducción del capital social. Estas prácticas tejen y refuerzan una red de obligaciones mutuas. La participación no es voluntaria, es una obligación moral. No acudir a un convite o no *devolver el brazo* constituye una afrenta social que puede llevar al ostracismo. El convite funciona como un censo comunitario reafirmando quiénes *son de los nuestros* y quiénes están dispuestos a cumplir con el pacto de reciprocidad que sustenta la vida social.

13 Nuestros datos mostraron altos porcentajes de desplazamiento a nivel veredal-municipal para educación, trabajo o recreación (39%), aunque mucho menor a nivel interdepartamental (4%).

Además, el convite es un escenario de evaluación social, un *teatro del trabajo*, en el que los capitales individuales se exhiben y se valoran. En un convite, los jóvenes (hombres y mujeres) trabajan y son vistos trabajando. Su fuerza, destreza, resistencia, disposición y actitud (“el buen genio”) son observados y comentados por los mayores o pares. El joven demuestra ser trabajador y una joven ser hacendosa, con lo cual se valorizan públicamente dentro de la comunidad. Por tanto, el convite funciona como un espacio de performatividad del *saber trabajar*, el capital máspreciado en el mercado matrimonial rural.

A diferencia de los espacios de ocio más vigilados, el trabajo colectivo permite una interacción natural y prolongada entre los jóvenes. Esto lo observamos en Ráquira (diario de campo, 2023) y en el relato de Dolores Andrade sobre las reuniones familiares para hacer alpargatas en Floresta: en estos momentos de cooperación laboral se forjan amistades, se comparten bromas, se miden afinidades y surgen atracciones (entrevista, Tobasía, 2023). Un joven que es buen trabajador en el convite gana prestigio ante los padres de las jóvenes casaderas y también se vuelve atractivo para ellas, pues su desempeño es una promesa tangible de su futura capacidad como proveedor y compañero.

La cooperación desde edades tempranas, institucionalizada en prácticas como el convite, crea un caldo de cultivo endogámico. Se forjan lazos afectivos entre parientes y vecinos, quienes han evaluado mutuamente sus capitales prácticos y morales en el escenario del trabajo compartido. La elección de una pareja se vuelve una decisión informada, familiar y próxima, basada en la observación directa de las cualidades que la comunidad más valora. El convite, en última instancia, no solo construye lo material; construye y reproduce la comunidad, orientando las alianzas matrimoniales que garantizarán su futuro.

En síntesis, la lógica de la reproducción social en el mundo rural boyacense se sustenta en un entramado coherente en el que la valoración del trabajo, articulada con normatividades de género y estrategias parentales de alianza, se combina con una densa red social facilitada por la proximidad y dinamizada por la reciprocidad característica de prácticas como el convite y el brazo vuelto. Estos factores posibilitaron una disposición a relacionarse hacia adentro, debido a la cual las uniones matrimoniales en el interior del grupo de parentesco son lógicas, preferibles y ventajosas, para asegurar el capital económico, social y simbólico de la familia. La endogamia y la consanguinidad emergen menos como una “tradicción” ciega o una “avaricia de tierras”, y más como el resultado comprensible de

un sistema sociocultural que privilegia lo conocido, lo cercano y lo probado en el trabajo compartido.

Intimidad, religión y protecciones comunitarias: un tejido moral y afectivo de las alianzas

En las secciones anteriores delineamos los entramados históricos, espaciales y socioeconómicos que enmarcan las estrategias matrimoniales en comunidades de Boyacá. Ahora nos sumergiremos en las dimensiones más íntimas, morales y afectivas, que se afirman en el interior de lo familiar y comunitario. Más allá de los cálculos sobre la tierra o la herencia, las uniones endogámicas también se tejen en una densa urdimbre de afectos, obligaciones morales (desde la costumbre y la religión) y mecanismos de protección frente a las crisis y las amenazas sociales. Este entramado moral-afectivo complementa y fortalece las lógicas de reproducción social, con lo cual ayuda a que algunas alianzas entre familiares se perciban no solo como factibles, sino como seguras.

Primero, las maneras locales de comprender y expresar los sentimientos y la intimidad son fundamentales. Las manifestaciones públicas de afecto romántico no eran frecuentes, recordaba Beatriz Londoño sobre sus padres (entrevista, Tobasía, 2023). El afecto, especialmente el masculino, se expresaba y se valoraba a través del compromiso con el trabajo y la capacidad de “sacar adelante a la familia” (Raúl Cuéllar, entrevistas, Paipa, 2023; Martina Rodríguez, entrevista, Floresta, 2023). Esta concepción, anclada en la responsabilidad y el esfuerzo compartido, privilegia la familiaridad sobre la pasión romántica. La confianza en que el otro cumplirá con sus roles se construye fácilmente con alguien conocido desde la infancia, cuyos parientes y cuya ética de trabajo son familiares. Surgen aquí la idea del *buen nombre* familiar y el adagio popular “mejor malo conocido que bueno por conocer”. La confianza que ofrece un pariente como cónyuge representa una forma de seguridad afectiva y social, dado que participa de una misma red de obligaciones y lealtades.

Segundo, las uniones entre parientes funcionaron también como mecanismos para gestionar crisis vitales y asegurar la continuidad familiar. Evidenciamos que la alta mortalidad femenina asociada al parto generaba situaciones de viudez masculina que requerían soluciones comunitarias. El relato de Estefany Murillo es paradigmático:

No, es que antes las mujeres morían mucho, se morían muy jóvenes al parir los hijos, porque ellas... ellas se encerraban en un cuarto a parir solas, se encerraban en un cuarto y dicen que colgaban un lazo a una viga y ellas se sostenían de ahí y parían el hijo al piso, los parían solas... Entonces claro, mi abuelo, él quedó viudo muy joven con todos sus hijos chiquitos. Y para él era una vergüenza, ¿sí me entiende? La vergüenza de la viudez, de no poder ser el hombre protector y a la vez hacer de mamá. Entonces, dentro de la familia misma, decidió que tenía que casarse con la hermana de mi abuela, con mi tía abuela. Y así fue. Era para que todo quedara en familia, para que los hijos no tuvieran una madrastra de afuera. (Entrevista, Floresta, 2023)

El testimonio de Estefany revela la densa red de significados que sustentan el sororato: la precariedad de la vida femenina, la construcción de la masculinidad como protectora, la vergüenza como regulador social y la lógica de mantener a los hijos “en familia”. Esta solución emerge recurrentemente como una estrategia de reproducción social ante la fractura del núcleo familiar. Las prácticas del sororato y del levirato funcionan aquí como un mecanismo de restitución, una reparación del tejido familiar que busca minimizar la disrupción causada por la muerte. La elección de la cuñada garantiza una continuidad en el cuidado y minimiza la entrada de una “extraña” que podría alterar las dinámicas de poder y herencia. Dicha estructura familiar podemos observarla en la figura 2.

Además, el relato expone la fragilidad de la masculinidad hegemónica rural. La “vergüenza de la viudez” es una sanción social al hombre que ha “fallado” en su rol de protector. El nuevo matrimonio restaura su estatus como “hombre de la casa” y cabeza de familia, reafirmando el orden social de género.

En este punto es crucial preguntarnos por la agencia de las mujeres. El testimonio sugiere que la solución se dio familiarmente. Si bien la unión podía ofrecer seguridad, también inscribía a la mujer en un rol predefinido y su trayectoria vital quedaba subordinada a la necesidad del grupo. Sin embargo, Estefany contaba que su tía abuela enviudó y luego se desposó con su cuñado, con lo que logró heredar las dos partes de los hermanos, algo que le era vedado por su género; esto evidencia que, a pesar de las rígidas prerrogativas, esta mujer supo manejar una estrategia matrimonial para su beneficio.

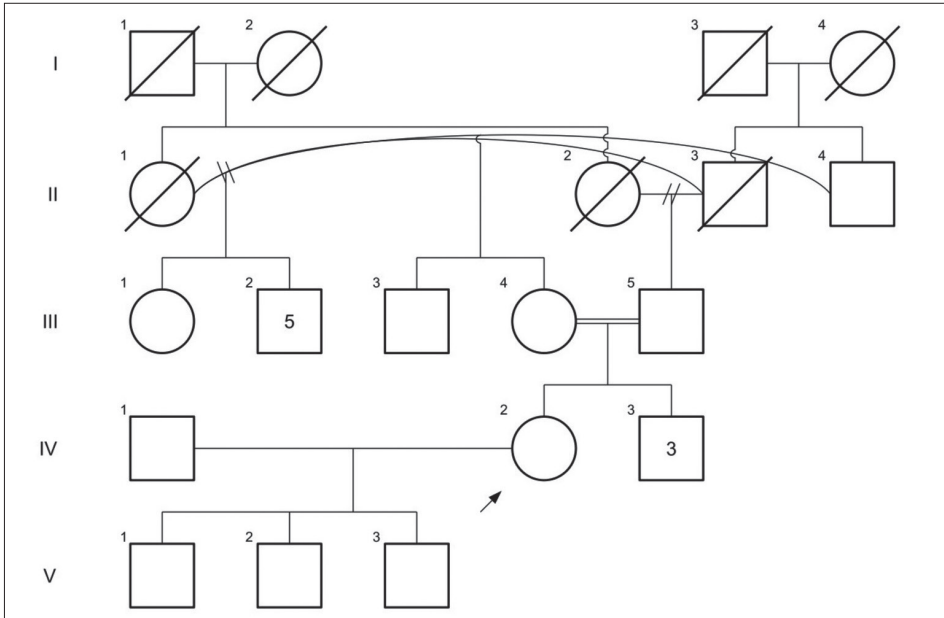


Figura 2. Árbol genealógico de Estefany Murillo¹⁴

Fuente: elaboración propia.

Aunque estas estrategias encuentran paralelos en diversas tradiciones culturales, su interacción con el catolicismo en Boyacá es compleja. Si bien las entrevistas rara vez citaban textos bíblicos específicos, como el Deuteronomio 25,5, que describe un mandato similar al levirato, sí aludían a una moralidad cristiana que remarcaba la solidaridad familiar. Así, la doctrina católica, más que ser la fuente original, parece haber operado como un marco que convivía y podía reforzar estas uniones ante las crisis de los fallecimientos, especialmente cuando buscaban asegurar la cohesión familiar y el cuidado de sus miembros. Empero, esta convivencia no estaba exenta de tensiones, pues la misma Iglesia establecía impedimentos

.....

14 Las convenciones para la lectura de esta figura son las siguientes: los cuadrados representan a hombres y los círculos representan a mujeres. La línea diagonal (/) sobre un símbolo indica que el individuo ha fallecido (como se ve en la generación I). Las generaciones están ordenadas verticalmente por números romanos y cada individuo se identifica por su posición horizontal (III-4). La flecha (→) apunta a Ego (IV-2), la persona central, para la cual se recopiló esta genealogía. Las relaciones se indican mediante líneas: la línea horizontal une a una pareja (unión conyugal) y la línea vertical de filiación conecta a los hijos. Una doble diagonal (//) sobre la línea conyugal señala una unión disuelta (separación o divorcio), visible entre II-1 y II-2. Las cifras internas (5 en III-2) son códigos que refieren al número de hijos de dicha figura.

por parentesco, por lo que aquella entraba en conflicto con algunas uniones consanguíneas vistas como tradicionales.

La intensa presión social por la descendencia y la protección del honor familiar llevaban a otras soluciones endogámicas. William Usaquén refirió cómo, en casos de infertilidad masculina, algunas mujeres buscaban discretamente tener hijos con parientes cercanos del esposo, gestionando así un problema reproductivo (comunicación personal, Bogotá, 2023). El peso de las normatividades religiosas y sociales es esencial. Casarse y formar familia es un sacramento, un mandato divino y un pilar de la realización social. La soltería es vista como una carencia, una vida incompleta, casi una transgresión. “No me importa con quién me case, con tal de no quedarme sola y cumplir el sacramento”, expresaba Marcela Soto (entrevista, Aquitania, 2023). Esta presión interna hacia el matrimonio, combinada con las limitaciones discutidas, hace que los candidatos del propio círculo familiar se conviertan en opciones probables.

Finalmente, las alianzas internas funcionan como estrategia de protección contra la desigualdad y la envidia. La preferencia por “casarse entre iguales”, la homogamia, aconsejaba Martina Rodríguez, evita tensiones que pueden surgir por diferencias socioeconómicas entre cónyuges: “Si el muchacho tiene más riqueza, entonces la china se siente más humillada, y si la china es la más rica, pues el muchacho también se siente así” (entrevista, Floresta, 2023). Casarse con un pariente, alguien percibido como del “mismo nivel”, ofrece una garantía de igualdad y minimiza el riesgo de conflictos. Aunque la protección buscada va más allá de las tensiones internas y se extiende a la defensa contra las fuerzas negativas del exterior de la unidad familiar. La envidia, como analiza Carlos Guillermo Páramo Bonilla (2022), es concebida como una fuerza social activa y peligrosa capaz de “secar”, “hacer infértil”, “enfermar” y “traer desgracia”. Martina Rodríguez atribuye la muerte violenta de su padre y las convulsiones de su hermano a la envidia:

Mi papá se quitaba la comida de la boca y se la daba [a su compadre]... A mi papá lo mató su compadre por la envidia. La envidia corroe, trae desgracia y mucha parte negativa. Recuerdo que él lo llamó afuera y con una escopeta le disparó [...] y nadie quería ayudarnos porque tentaba a muerto, que es cuando usted toca a una persona muerta, se le pega algo del difunto. Al final pudimos conseguir una carreta para cargarlo. Ese mismo día le empezaron a dar las convulsiones a mi hermano... La envidia trae desgracias: nomás el compadre se fue para el Casanare y allá lo mataron. (Entrevista, Floresta, 2023)

Este testimonio evidencia la fragilidad de los lazos sociales. Que el asesino sea el compadre subvierte la lógica de protección comunitaria. El compadrazgo, como analiza Martha Marivel Mendoza Ontiveros (2010), es una de las formas más sagradas de parentesco ritual; a menudo se lo considera más fuerte que el de la sangre, pero es corroído por la envidia, lo que demuestra su poder destructivo. La amenaza no proviene solo de afuera, sino del corazón de la red de confianza. A su vez, el concepto de *tentar a muerto* y el abandono de la comunidad revelan el extremo aislamiento de la familia en la crisis. El miedo a la contaminación sobrenatural supera la solidaridad y refuerza la idea de que la única unidad fiable es el núcleo consanguíneo.

En este contexto de traición y abandono, las alianzas matrimoniales se reconfiguran. Si ni un compadre es confiable, ¿quién lo es? El círculo de alianzas seguras se contrae a la propia familia. Casarse *hacia adentro* se convierte en una estrategia de protección, una forma de mantener las relaciones vitales dentro de un perímetro seguro. Prácticas como colgar una sábila o poner una cruz en el horno para “recoger malas miradas o evitar chitiar las artesanías” (Mario Criollo, entrevista, Ráquira, 2023) son expresiones tangibles de esta preocupación y refuerzan la lógica de replegarse sobre lo familiar.

Concluimos que la continuidad de las estrategias matrimoniales también tiene sentido en los profundos entramados morales y afectivos. Las formas de expresar el cariño, la importancia de la familiaridad o de la confianza por encima del romance, las obligaciones de solidaridad para gestionar crisis como la viudez o la infertilidad, la presión social y religiosa hacia el matrimonio, y la percepción de la unión entre parientes como un escudo protector: todo ello converge para hacer de estas alianzas una opción coherente y profundamente arraigada en la lógica cultural local boyacense. Este entramado intimista, moral y de protección es una dimensión esencial de las estrategias de reproducción social que, en conjunto con los elementos previamente citados, moldean las decisiones familiares.

Conclusiones: estrategias de transición y miradas integradoras

En este artículo hemos argumentado que las uniones endogámicas y consanguíneas en Boyacá son estrategias de reproducción social históricamente situadas, tejidas en la compleja intersección de múltiples factores, y que no pueden ser explicadas de manera simplista como el resultado de la herencia indígena o de avaricia por la tierra. Demostramos cómo los legados de la reorganización colonial

y las geografías del odio bipartidista constriñeron el campo de las alianzas posibles en la medida en que crearon un paisaje social fragmentado. Examinamos cómo las dinámicas económicas y laborales en el campo, enfocadas en la apreciación del trabajo, los roles de género y las estrategias parentales para las alianzas y las redes de reciprocidad, como el convite y el brazo vuelto, establecieron un sistema en el que las uniones endogámicas resultaban coherentes y beneficiosas para la continuidad familiar. Finalmente, exploramos el denso tejido moral y afectivo —intimidación, gestión de crisis, religión y protección contra la envidia— que otorgó sentido y seguridad a estas alianzas.

Este estudio propone, por tanto, una concatenación de violencias que se sedimentan en las prácticas de parentesco. La violencia estructural de la Colonia y la violencia política del bipartidismo crearon un afuera peligroso y forzaron a las comunidades a replegarse. Esta lógica de repliegue, a su vez, reforzó un orden social interno en el que las estrictas jerarquías de género y la presión por la continuidad del linaje y el patrimonio podían generar sus propias formas de coacción. Las estrategias matrimoniales endogámicas emergen así no como una elección libre en un vacío cultural, sino como una respuesta adaptativa a múltiples capas de inseguridad, una “solución” que, si bien buscaba proteger al grupo familiar de amenazas externas, a menudo lo hacía a costa de reproducir, en ocasiones, intensificar las desigualdades y violencias internas, particularmente contra las mujeres. Comprender la endogamia en Boyacá es, en última instancia, comprender cómo la violencia a gran escala se traduce y se vive en la escala más íntima de la familia.

Este panorama, sin embargo, no es estático. Nuestro trabajo de campo detectó dinámicas contemporáneas que sugieren una transición en estas estrategias de reproducción social. Observamos un cambio gradual desde un modelo predominantemente rural hacia lo que hemos denominado un modelo rural-municipal, en el que un porcentaje significativo de la población —el 75,3% de los participantes del proyecto— prefiere residir cerca de sus familias, pero a menudo en las cabeceras municipales y no en el campo disperso. Esto coincide con una disminución de la actividad agrícola tradicional, pues solo el 14,5% se dedica a ella, junto con un aumento de la ocupación en servicios urbanos y emprendimientos a pequeña escala (44%), a menudo de carácter itinerante.

Simultáneamente, la mayor conectividad (internet, transporte) y el posible retorno de migrantes, debido a eventos como la pandemia, están ampliando potencialmente los horizontes sociales y las redes de interacción, e introduciendo nuevas influencias y modelos de vida. Si bien la preferencia por la cercanía familiar parece persistir, estos cambios podrían estar erosionando gradualmente

algunas de las condiciones que históricamente favorecieron las uniones endogámicas (como el aislamiento relativo o la centralidad exclusiva del trabajo agrario). Es un proceso en curso, cuyas consecuencias a largo plazo sobre las estructuras familiares y los patrones matrimoniales merecen una investigación continuada, que preste atención a cómo se negocian las tensiones entre lo tradicional y las nuevas realidades.

Con este trabajo, hemos buscado realizar varios aportes al conocimiento antropológico, con particular énfasis en la etnografía en Boyacá. Proporcionamos un análisis detallado y situado de estrategias matrimoniales que favorecen la endogamia, y argumentamos que estas prácticas, lejos de ser meros estereotipos, germinan en lógicas rurales profundas y procesos históricos que reconfiguran la reproducción social en el ámbito regional. Destacamos, además, la importancia de la perspectiva etnográfica y las memorias familiares para dialogar con estas lógicas socioculturales en sus propios términos, y para enriquecer la comprensión de la diversidad familiar y comunitaria.

Aunque este estudio nació en un diálogo interdisciplinario en el que la antropología interactuó críticamente con otras disciplinas, es crucial subrayar que nuestros análisis buscaron, ante todo, profundizar en la comprensión de estas dinámicas de emparentamiento. Al prestar atención a las memorias locales, reconstruir trayectorias históricas y analizar las lógicas que subyacen a las prácticas matrimoniales endogámicas, esta investigación aspira a contribuir a debates más amplios dentro de la antropología de la familia, los estudios del parentesco y los análisis rurales, especialmente aquellos enfocados en el altiplano cundiboyacense.

Comprender esta compleja urdimbre es crucial para situar e interpretar adecuadamente la notable presencia de ciertas condiciones de salud hereditarias en Boyacá. La alta frecuencia de enfermedades genéticas no puede abordarse únicamente desde una perspectiva biomédica que ignore las lógicas profundas que estructuran las decisiones reproductivas. Las intervenciones de salud deberían considerar esta complejidad, dialogar horizontalmente con las comunidades y evitar la estigmatización que a veces acompaña a los discursos puramente genéticos. Un enfoque verdaderamente integrado debe reconocer que la salud de una población está indisolublemente ligada a su historia, su estructura social y sus marcos culturales.

Agradecimientos

Agradecemos a todas las personas que participaron en las entrevistas por su colaboración y disposición, lo cual fue clave para la investigación. También a la Secretaría de Salud de Boyacá por la información de la base de datos del Sivigila. Extendemos el agradecimiento a la comunidad u'wa de Güicán y a los diversos centros de salud y empresas sociales del Estado (ESE) en varios municipios de Boyacá que contribuyeron con sus experiencias y conocimientos. Finalmente, al Grupo de Genética de Poblaciones e Identificación del Instituto de Genética de la Universidad Nacional de Colombia por su apoyo, y a los editores y evaluadores de la RCA por sus aportes a este documento.

Referencias

- Aponte, Yury, Juliana Aranguren, William Usaquén y Milena Rondón.** 2024. “Isonimia y ancestría: revelando la historia evolutiva humana del departamento de Boyacá, Colombia”. Tesis de pregrado en Biología, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Boyacá.
- Arias Flórez, Juan Sebastián.** 2025. “Descripción clínica, genotípica y poblacional del angioedema hereditario en Boyacá, Colombia”. Tesis de maestría en Genética Humana, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Bedoya, Gabriel, Jenny García, Patricia Montoya, Winston Rojas, María Eugenia Amézquita et al.** 2006. “Análisis de isonimia entre poblaciones del noroeste de Colombia”. *Biomédica* 26 (4): 538-545. <http://ref.scielo.org/dn8chh>
- Bourdieu, Pierre.** 2004. *El baile de los solteros: la crisis de la sociedad campesina en el Bearne*. Anagrama.
- Bourdieu, Pierre.** 2011. *Las estrategias de la reproducción social*. Siglo XXI.
- Broadbent, Sylvia M.** 1964. *Los chibchas, organización sociopolítica*. Universidad Nacional de Colombia.
- Canova Cabañas, Paola.** 2023. *Intimidaciones de frontera: mujeres ayoreo y economía sexual en el Chaco paraguayo*. Biblos.
- Carballo Acuña, Vladimir.** 2021. “‘Como sin querer la cosa’: insinuaciones e indeterminación en los encuentros entre esmeralderos y esmeraldas en Colombia”. *Revista Colombiana de Antropología* 58 (1): 235-259. <https://doi.org/10.22380/2539472X.2046>
- Carballo Acuña, Vladimir.** 2023. “Los precios de las esmeraldas colombianas: formas parasitarias de habitar la formalización minera en Colombia”. *The Journal of*

- Latin American and Caribbean Anthropology* 28 (2): 131-140. <https://doi.org/10.1111/jlca.12669>
- Colmenares, Germán.** 1984. *La provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada: ensayo de historia social (1539-1800)*. Academia Boyacense de Historia.
- Correa, François.** 2004. *El sol del poder: simbología y política entre los muiscas del norte de los Andes*. Universidad Nacional de Colombia.
- Cuéllar Gempeler, Mónica.** 2014. "After Water: An Ethnography on Pain and the Material Environment, East of the Lagoon of Fúquene". Tesis de maestría en Antropología, McGill University, Montreal.
- Cuéllar Gempeler, Mónica.** 2021a. "Agraz y aburrimiento al nororiente de la laguna de Fúquene". En *Antropología y naturaleza*, editado por Alejandro Camargo, 55-78. ICANH.
- Cuéllar Gempeler, Mónica.** 2021b. "Tres Marías y una canta: migración rural y muertes de soledad en el campo de Boyacá (Colombia)". *Revista de Antropología y Sociología: Virajes* 23 (2): 12-22. <https://doi.org/10.17151/rasv.2021.23.2.2>
- Cuéllar Gempeler, Mónica.** 2024. "Fotos quemadas: cosas perdidas, ausencias y gestos especulativos en Boyacá". *Nómadas* 57 (11): 1-13. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n57a10>
- Durán-Strauch, Ernesto, Camilo Andrés Guáqueta-Rodríguez y Astrid Torres-Quintero.** 2011. "Restablecimiento de derechos de niños, niñas y adolescentes en el sistema nacional de bienestar familiar". *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud* 9 (2): 549-559. <http://ref.scielo.org/rmyr85>
- Fernández Álvarez, María Inés.** 2018. "Más allá de la precariedad: prácticas colectivas y subjetividades políticas desde la economía popular argentina". *Íconos: Revista de Ciencias Sociales* 62: 21-38. <https://doi.org/10.17141/iconos.62.2018.3243>
- Flórez, Carmen Elisa, Ciro Martínez, Claudia Gómez, Darío Maldonado, Darwin Cortés et al.** 2013. *Serie de estudios a profundidad: Encuesta Nacional de Demografía y Salud —ENDS— 1990/2010*. Cepal.
- Forero, Nohora y Luis Gamboa.** 2009. "Family Size in Colombia: Guessing or Planning? Intended vs. Actual Family Size in Colombia". *Revista Desarrollo y Sociedad* 64 (8): 85-118. <https://doi.org/10.13043/dys.64.3>
- Francis, Michael J.** 2002. "Población, enfermedad y cambio demográfico, 1537-1636: la demografía histórica de Tunja. Una mirada crítica". *Fronteras de la Historia* 7 (12): 13-76. <https://doi.org/10.22380/20274688.682>
- Gómez, Alberto, Sandra J. Ávila e Ignacio Briceño.** 2008. "De genotipos e isonimias: análisis de correlación entre el apellido y el patrimonio genético heredado en el cromosoma Y en la población de tres departamentos del suroccidente colombiano". *Bio-médica* 28 (3): 357-370. <https://doi.org/10.7705/biomedica.v28i3.74>

- Gómez, Ana Milena, Reggie García-Robles y Fernando Suárez-Obando.** 2012. “Estimación de las frecuencias de las mucopolisacaridosis y análisis de agrupamiento espacial en los departamentos de Cundinamarca y Boyacá”. *Biomédica* 32 (4): 602-609. <https://doi.org/10.7705/biomedica.v32i4.574>
- González, Margarita.** 1970. *El resguardo en el Nuevo Reino de Granada*. Universidad Nacional de Colombia.
- Guerrero, María, Martha Guerrero y Nattan Nisimblat.** 2013. *Familia, conflicto y sociedad*. Universidad Católica de Colombia.
- Guío, Rosa.** 2009. “El concepto de familia en la legislación y en la jurisprudencia de la Corte Constitucional colombiana”. *Revista Studiositas* 3 (4): 65-81. <https://doi.org/10.18601/01229893.n52.06>
- Guzmán Campos, Germán, Orlando Fals Borda y Eduardo Umaña Luna.** 1962. *La violencia en Colombia: estudio de un proceso social*. Vol. 1. Tercer Mundo.
- Langebaek, Carl.** 2019. *Los muisca: la historia milenaria de un pueblo chibcha*. Debate.
- Manjarrés, Dora, Elvia León, Rosana Martínez y Andrés Gaitán.** 2013. *Crianza y discapacidad: una visión desde las vivencias y relatos de las familias en varios lugares de Colombia*. Universidad Pedagógica Nacional.
- Mendoza Ontiveros, Martha Marivel.** 2010. “El compadrazgo desde la perspectiva antropológica”. *Alteridades* 20 (40): 141-147. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-70172010000200011
- Ministerio de Salud y Protección Social.** 2024. Plan Nacional de Gestión para las Enfermedades Huérfanas/Raras. <https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/Biblioteca-Digital/RIDE/VS/PP/ENT/plan-nacional-gestion-enfermedades-huerfanas-raras.pdf>
- Pacheco-Orozco, Rafael, Leandra Johana Torres y Harvy Velasco.** 2019. “Determinación de endogamia mediante método de isonimia en la población de Runta, Boyacá, Colombia”. *Revista de la Facultad de Medicina* 67 (2): 241-245. <https://doi.org/10.15446/revfacmed.v67n2.68878>
- Pachón, Ximena.** 2007. “La familia en Colombia a lo largo del siglo XX”. En *Familias, cambios y estrategias*, editado por Yolanda Puyana y María Ramírez, 145-159. Universidad Nacional de Colombia.
- Páez-Martínez, Ruth Milena.** 2017. “Tendencias de investigaciones sobre la familia en Colombia: una perspectiva educativa”. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud* 15 (2): 823-837. <https://doi.org/10.11600/1692715x.1520331052016>
- Páramo Bonilla, Carlos Guillermo.** 2011. “El corrido del minero: hombres y guacas en el occidente de Boyacá”. *Maguaré* 25 (1): 25-109. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/26763>

- Páramo Bonilla, Carlos Guillermo.** 2022. “Sierpes luminosas, wak’as tremebundas: cauces profundos del terror en la gran revuelta andina (1780-1783)”. Tesis de doctorado en Historia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Puyana Villamizar, Yolanda.** 2004. “La familia extensa: una estrategia local ante crisis sociales y económicas”. *Revista de Trabajo Social* 6: 77-86. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/tsocial/article/view/8456>
- Quintero Velásquez, Ángela María.** 2009. “Contingencias de las estructuras familiares del milenio”. *El Ágora* 2: 307-326. <http://hdl.handle.net/10819/6966>
- Rico de Alonso, Ana.** 2005. “Políticas sociales y necesidades familiares en Colombia: una revisión crítica”. En *Políticas hacia las familias, protección e inclusión sociales*, editado por Irma Arriagada, 301-318. Cepal.
- Rodríguez, María.** 2008. “Estado actual de las investigaciones sobre mujer casada, profesional y madre. Del trabajo remunerado al trabajo doméstico: un estudio sociológico de la familia”. *Revista Científica Guillermo de Ockham* 6 (2): 13-25. <http://hdl.handle.net/10819/5149>
- Sánchez, Javier.** 2020. “Persistencia de relaciones endogámicas en una población rural de Tunja: evidencias etnográficas e históricas”. Tesis de pregrado en Antropología, Universidad Externado de Colombia, Bogotá.
- Sánchez Jiménez, María Hilda y Sandra Milena Valencia.** 2007. *Lectura sistémica sobre familia y el patrón de la violencia*. Universidad de Caldas.
- Sdunzik, Jennifer.** 2023. *The Geography of Hate: The Great Migration through Small-Town America*. University of Illinois Press.
- Torres Ramírez, Leandra Johana.** 2017. “Análisis del efecto fundador de una mutación *nonsense* del gen *hgsnat* en la población de Runta, Boyacá”. Tesis de maestría en Genética Humana, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Tovar Rojas, Patricia, ed.** 2003. *Familia, género y antropología: desafíos y transformaciones*. ICANH.
- Turbay, Sandra.** 2012. “Las familias indígenas de Santafé, Nuevo Reino de Granada, según los testamentos de los siglos XVI y XVII”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 39 (1): 49-80. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/34162>
- Turbay, María Mercedes y Luisa Fernanda Bernat Díaz.** 2005. *Investigaciones sobre género y desarrollo en Colombia*. DANE; Consejería Presidencial para la Equidad de la Mujer; Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Vasco, Luis.** 2004. Reseña de *El sol del poder: simbología y política entre los muisca del norte de los Andes*, de François Correa Rubio. *Revista Colombiana de Antropología* 39: 353-361. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1228>

- Velasco, Harvy, Johanna Galvis, Ángela Milena Martin, Lina Buelvas, Yasmín Sánchez et al.** 2017. “Genética clínica comunitaria: exploración de patología genética en Boyacá, Colombia”. *Revista de Salud Pública* 19 (1): 32-38. <https://doi.org/10.15446/rsap.v19n1.55238>
- Wilches, Ricardo, Hugo Vega, Olga Echeverri y Luis Alejandro Barrera.** 2006. “Los haplotipos colombianos de la mutación N370S causante de la enfermedad de Gaucher pueden provenir de un haplotipo ancestral común”. *Biomédica* 26 (3): 434-441. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=84332613>

Wakakuna y guerreros: una etnografía sobre la ritualidad bélica en el manuscrito de Huarochirí (siglo XVI)

Wakakuna and Warriors: An Ethnography of Ritual Warfare in the Huarochirí Manuscript (16th century)

Wakakuna e guerreiros: uma etnografia da ritualidade bélica no manuscrito de Huarochirí (século XVI)

Recibido: 10/02/2025 • Aprobado: 08/06/2025 • Publicado: 01/01/2026



Pedro Martín Favaron Peyón

Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú

pfavaron@pucp.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-1985-1679>

Resumen

El presente artículo analizará el manuscrito de Huarochirí y lo entenderá como un ejercicio pionero de la etnografía virreinal desde un punto de vista amerindio. Se tendrá un especial interés en las descripciones sobre prácticas visionarias (o “chamánicas”) de las naciones precolombinas de la región de Huarochirí (sierra central, Perú) y se pondrá énfasis en la relación entre los *waka* y la guerra. Al ser un texto escrito por un letrado indígena, la información vertida en él expresa algunos aspectos de las prácticas rituales y de las cosmogonías andinas desde una mirada interna. A pesar de las posibles presiones culturales que experimentaba el autor bajo la implantación de la sociedad virreinal y de las campañas de extirpación de “idolatrías”, el texto evidencia un conocimiento profundo sobre las prácticas rituales que vinculaban las guerras humanas con los *waka*.

Palabras clave: etnografía virreinal, antropología andina, rituales andinos, guerra y chamanismo, *waka*

Abstract

This article analyzes the Huarochirí Manuscript and interprets it as a pioneering exercise in viceregal ethnography from an Amerindian perspective. Special attention is given to the descriptions of visionary (or “shamanic”) practices among the pre-Columbian nations of the Huarochirí region (central highlands of Peru), with emphasis on the relationship between the *waka* and warfare. As a text written by an Indigenous scholar, the information it provides offers an insider’s view of certain aspects of Andean ritual practices and cosmogonies. Despite the possible cultural pressures experienced by the author under the establishment of viceregal society and the campaigns to extirpate “idolatries”, the manuscript reveals a profound knowledge of ritual practices that connected human warfare with the *waka*.

Keywords: viceregal ethnography, Andean anthropology, Andean rituals, warfare and shamanism, *waka*

Resumo

Este artigo analisa o manuscrito de Huarochirí, entendendo-o como um exercício pioneiro de etnografia do vice-reinado a partir de um ponto de vista ameríndio. Será dado especial interesse às descrições das práticas visionárias (ou “xamânicas”) das nações pré-colombianas da região de Huarochirí (planalto central, Peru), com ênfase na relação entre os *waka* e a guerra. Sendo um texto escrito por um estudioso indígena, a informação fornecida nele expressa alguns aspectos das práticas rituais e das cosmogonias andinas desde uma perspectiva interna. Apesar das possíveis pressões culturais sofridas pelo autor por causa da implantação da sociedade do vice-reinado e das campanhas de extirpação das “idolatrias”, o texto mostra um profundo conhecimento das práticas rituais que ligavam a guerra humana aos *waka*.

Palavras-chave: etnografia vice-real, antropologia andina, rituais andinos, guerra e xamanismo, *waka*

Introducción

La etnografía y la antropología nacieron como disciplinas académicas en la segunda mitad del siglo XIX. Sin embargo, algunos de los documentos producidos en América a partir de la conquista española pueden ser considerados, de forma legítima, como antecedentes de la etnografía moderna. Si bien no se trató de una actividad regulada por un conjunto de metodologías de investigación meditadas filosóficamente, las prácticas de escritura llevadas a cabo por cronistas españoles y criollos, pero también por indígenas y mestizos, enfatizan algunos aspectos de las naciones indígenas que luego serían retomados como temas de especial interés por los investigadores modernos: sus ritos y lugares de culto, sus características idiosincráticas y lingüísticas, sus narraciones y poéticas, y sus ejercicios medicinales y reflexivos, entre otros.

La práctica hispánica de recopilación (proto)etnográfica empezó desde los primeros momentos de la Conquista; no puede olvidarse que el almirante Cristóbal Colón encargó a Ramón Pané, ermitaño catalán de la Orden de San Jerónimo, “la redacción de un tratado sobre las creencias e idolatrías de los indios tainos de la isla Española” (Lienhard 1990, 65). Esta investigación, “por imperfecta que sea su realización, inauguró no solo, como a menudo se afirma, la etnografía americana, sino una nueva práctica literaria” (62). Durante los primeros años del virreinato, se multiplicaron estos encargos y proyectos intelectuales. Aunque el carácter inaugural de esas prácticas resulta fascinante, “casi todas las recopilaciones conocidas son el resultado de un encargo oficial y afirman obedecer a las consignas de las instancias patrocinadoras (iglesia, inquisición, administración)” (67). Sin embargo, en no pocas ocasiones, los escritores que llevaban a cabo estas empresas etnográficas “parecen sufrir el encanto, la fascinación que emana del discurso indígena” (67). Se trataría, por lo tanto, de textos atravesados por profundas contradicciones y conflictos, debatidos, en buena medida, entre su fidelidad a la Corona y la insoslayable simpatía despertada (en algunos casos, al menos) por el trato con las naciones amerindias, sus innegables talentos poéticos y narrativos, y los aspectos más positivos de su organización social.

Además de los autores europeos, algunos escritores indígenas, cuya inserción en la cultura letrada era reciente, dejaron también escritas narrativas y reflexiones (antropológicas) desde una perspectiva particular. El interés de estas descripciones reside, justamente, en el hecho de que fueron realizadas desde un lugar de enunciación heterogéneo, configurado por los complejos y conflictivos entrecruzamientos suscitados por la invasión hispánica y la implantación virreinal. Dentro de este tipo de proyectos escriturales, cabe destacar el manuscrito de Huarochirí¹.

1 Para el presente trabajo, se ha considerado usar, principalmente, la traducción de Gerald Taylor (1987), fruto de diecinueve años de trabajo de este erudito quechuólogo. No cabe duda del rigor académico de la propuesta. Según Frank Salomon, la publicación de Taylor “supera a las nueve publicadas y será difícil que la emulen en mucho tiempo” (1991, 464). Además, las propias características de la edición, realizada por el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) y el Instituto de Estudios Peruanos (IEP), la hacen muy útil para el estudioso, principalmente porque “su uso como versión bilingüe es más sencillo que cualquier otra edición publicada anteriormente” (465). Resulta muy fácil contrastar la versión original con la traducción. Conviene, sin embargo, al académico no descuidar la inmersión en el propio texto quechua y consultar otras versiones. Asimismo, se reconoce la importancia de otras traducciones, principalmente de la llevada a cabo por José María Arguedas (1966); a pesar de su valía, en este caso específico he decidido centrarme en la traducción de Taylor y en la propia lectura del original quechua considerando que este ejercicio era suficiente para el análisis propuesto.

Este texto fue escrito en las primeras décadas del siglo XVII; las circunstancias de redacción estuvieron condicionadas por la expansión imperial y el sometimiento de las naciones amerindias; por eso mismo, debemos estudiarlo tomando en cuenta que fue producido en el contexto de las campañas de extirpación de “idolatrías” y en abierta colaboración con la evangelización.

El manuscrito, redactado por un autor anónimo y cuya identidad resulta difícilmente precisable, es una recopilación temprana, en lengua quechua, de las tradiciones narrativas de la región de Huarochirí. La transcripción de los relatos, así como la propia investigación etnográfica que sustenta el documento, fue realizada bajo el cuidado de Francisco de Ávila, sacerdote cusqueño encargado de la extirpación. Es decir, fue redactado en el epicentro mismo de “la más intensa campaña contra la idolatría que el Perú hubiera experimentado alguna vez (1610-1615)” (Adorno 1989, 41). Las campañas de extirpación de la Iglesia en los siglos XVI y XVII requirieron un creciente número de intérpretes indígenas para llevar a cabo las investigaciones punitivas de manera eficiente. Estos colaboradores locales, al manejar la lengua y al pertenecer, muchas veces, a las redes de parentesco de los propios informantes, ocuparon un lugar privilegiado a la hora de dar cuenta de las tradiciones orales y la idiosincrasia de las naciones amerindias.

El autor del manuscrito se declara a sí mismo cristiano y comparte algunos de los prejuicios sacerdotales sobre la supuesta idolatría indígena; pero, al mismo tiempo, en su proyecto se pueden detectar pasajes en los que intenta dignificar la vida y el pensamiento de sus ancestros. Según afirma el escritor del manuscrito, su trabajo consistió en visitar las distintas comunidades de la región para transcribir “las tradiciones que se conservan desde su origen” (Taylor 1987, 43). La recopilación parece haber sido elaborada sobre la base de una inmensa variedad de informantes; como afirma Rubina, “es notable la diversidad de fuentes que lo componen” (1992, 71-72). Estos aspectos históricos y metodológicos pueden dar indicios de la valía del texto, pero también de las presiones y contradicciones propias de sus condiciones de producción.

El fin principal de este artículo es señalar e interpretar algunos aspectos de las descripciones sobre la ritualidad amerindia contenidas en el manuscrito. Para ello, se han seleccionado pasajes en los que estas ocupan un lugar preponderante, los cuales serán analizados mediante un diálogo antropológico con investigadores de las ritualidades amerindias y una lectura inmersiva en el texto (tanto en la traducción de Gerard Taylor como en el original quechua). Se pondrá atención ante todo a las descripciones de las relaciones establecidas ritualmente por los seres humanos con los *waka* para obtener una mayor fuerza física y anímica, y

a la participación que se atribuía a estos en las guerras humanas. Aclarar el concepto indígena de *waka* es una tarea imprescindible para este texto reflexivo, ya que, según se verá, las habilidades extraordinarias de ciertos guerreros provenían, justamente, de su vinculación con estos seres. Eran los *waka* quienes decidían la victoria o la derrota. El proceso de desentrañar su naturaleza y sus atributos es transversal a todo el artículo.

La fuerza vital de los *waka*

Los pueblos indígenas de la región andina tenían una particular vocación ritual. En el *Confessionario para los curas de indios*, se lee que “en estas provincias del Perú es cosa de admiración ver la muchedumbre y variedad de supersticiones y ceremonias y ritos y agüeros y sacrificios y fiestas que tenían todos estos Indios” (1585, f. 2 r.). Es posible que no hubiera actividad humana sin connotaciones rituales. Incluso la guerra era un procedimiento ritual mediante el cual ciertos hombres mostraban su valentía y valía. Se consideraba, por lo general, que nadie podía salir victorioso en una pelea si no había recibido la asistencia de seres suprasensibles de gran fuerza espiritual. Según escribió el cronista indígena Felipe Guaman Poma, los antiguos guerreros eran capaces de transformarse en el campo de pelea para derrotar a sus enemigos: “De puro valientes dicen que ellos se tornaban en la batalla en grandes leones y tigres, zorros y buitres, gavilanes y gatos de monte” (1993, 53). Estas transformaciones les permitían llevar a cabo acciones extraordinarias. Según el escritor indígena, antes de una pelea, se encomendaban ritualmente a los *waka*, de quienes recibían fuerza espiritual y física para vencer a los rivales. Por ejemplo, sobre el capitán Cusi Uanan Chire Inga, Guaman Poma afirma que “para dar la batalla primero había de beber con el sol su padre” (117). El guerrero buscaba al Sol para que lo apoyara; así como el capitán le ofrendaba la sustancia nutritiva de la chicha al ser celeste, el Sol le daba su asistencia en la pelea y la fuerza necesaria para derrotar a su oponente.

Estos hombres fuertes y valientes (*sinchi runakuna*), capaces de realizar estas proezas extraordinarias en el guerro, eran considerados *wakayuq*, en el sentido que el manuscrito de Huarochirí parece dar al antiguo término: una persona protegida por un *waka* y vigorizada por su aliento (Taylor 1987, 34). La traducción literal de *wakayuq* sería “el que tiene *waka*”, es decir, el que porta en su corazón la fuerza vital transmitida por un *waka*. Es sabido que los *waka* podían adoptar distintas formas para manifestarse en el mundo sensible: en algunos casos, las narraciones antiguas los presentan como humanos pudientes, pero en otros como seres

miserables. Asimismo, los *waka* también eran grandes montañas, pero incluso algunas piedras (que mostraban peculiaridades fisonómicas) eran *waka*; los cóndores o águilas, las grandes serpientes o los felinos depredadores podían ser considerados manifestaciones de un *waka* bajo determinadas circunstancias rituales. La habilidad que tenían los guerreros *wakayuq* para adquirir otros cuerpos (y, con ello, otras potencias) durante el combate era posible tras una previa transmisión de las potestades de los *waka* a estos humanos, quienes, por seguir los procedimientos rituales de forma adecuada, realizando los sacrificios y las ofrendas necesarias, resultaban agradables a estos seres poderosos y sobrehumanos. Es muy probable que los *waka* se manifestaran a sus seguidores, en ciertos estados visionarios, con la forma de un ancestro; también, bajo la apariencia de un animal, en el cual el guerrero podría luego convertirse en el campo de batalla². El hombre valiente que se sabía asistido por un *waka* llamaba padre (*yaya*) a su animador, ya que su aliento le daba nueva vida, con facultades y habilidades superiores a las del resto de seres humanos. La fuerza del *waka* era lo que le permitía alcanzar la plenitud depredadora de su ser guerrero y su capacidad de transformarse en distintos seres para vencer a los enemigos. El ánimo del *waka* vivía en su corazón, se encarnaba en sus latidos y fortalecía sus miembros, le insuflaba valor y una fuerza implacable para derrotar a otros.

El valor y arrojo que imprimía el *waka* en estos guerreros les permitía no temer a la muerte. Según se lee en el capítulo 24 del manuscrito de Huarochirí, los hombres “que habían sido capturados en la guerra solían decir: Hermano, ahora me matarás. Yo he sido un hombre animado con grandes poderes. Harás de mí un huayo y, cuando esté por salir a la pampa, me ofrendarás buenas cantidades de comida y bebida” (Taylor 1987, 373). La expresión quechua original es “*ancha kamasqa runataqmi karqani*” (372): en este contexto, *ancha* es un adjetivo para designar algo superlativo; *kama-* es el aliento vital que anima el mundo y que es proveído a los seres vivos mediante la agencia vivificante de los *waka*; el sufijo quechua *-sqa* se utiliza para indicar que una acción ya ha sido consumada. Por lo tanto, *ancha kamasqa runa* es la persona que recibió el influjo vital de un *waka* en proporciones extraordinarias. Taylor asegura que el término servía para designar a los “chamanes”, por lo que no existiría diferencia ontológica entre el guerrero valiente y el sabio visionario (1987, 26). La frase es expresada con el evidencial atestiguativo *-mi*, el cual señala que el emisor del enunciado está completamente

2 Esta conjetura surge debido a que procedimientos similares han sido previamente estudiados entre las naciones amazónicas. Se puede consultar Favaron (2017).

seguro de lo que afirma, que él mismo fue testigo de haber sido una persona animada por el *kama-* de un *waka*, ya que en sus prácticas se ha manifestado esta fuerza espiritual y física. El guerrero vencido, a pesar de ser prisionero, mantenía su ánimo y su confianza en sí mismo (y en el *waka* que lo animaba); sabía que, en el pasado, las muchas veces que había vencido a sus enemigos, los *waka* le habían brindado su asistencia e insuflado en él grandes habilidades. Conociendo que su destino inexorable era la muerte, ni lloraba ni se lamentaba. A su futuro verdugo lo llama *hermano* (*wawqi*) sin traslucir rabia alguna, ya que comprendía que su enemigo solo estaba cumpliendo con los principios vitales instaurados por los héroes fundadores (*willkakuna*); le indicaba con tranquilidad el procedimiento ritual que debía seguir con sus despojos, le mostraba respeto y garantizaba que su espíritu seguiría existiendo tras la muerte física.

El manuscrito describe, asimismo, un ritual mediante el cual el guerrero vencedor podía apropiarse de la fuerza (*kallpa*) y el arrojito de sus enemigos vencidos: “Después, cuando capturaban [a alguien] en la guerra, le recortaban el rostro [y, transformándolo en máscara,] bailaban llevándolo. Decían que de esto derivaba su valentía” (Taylor 1987, 373)³. Este rito procuraba “la transmisión de un aspecto de la fuerza vital, en este caso: la valentía (*sinchi casca*)” de aquellos que habían sido vencidos; los participantes del baile marcial llevaban los rostros de sus enemigos “en forma de máscara” (373) para así apropiarse de su ánimo guerrero. El enemigo derrotado no era motivo de burla ni era despreciado, sino sacrificado con respeto y reconocido por su honor en la batalla; tal era la consideración que tenían por sus enemigos que, mediante este rito de guerra, el corazón de los vencedores se nutría de la energía vital del derrotado, para así amplificar su propio ánimo, arrojito y fortaleza (física, psíquica y espiritual). Es posible, además, como afirma Salomon, que la utilización de máscaras de guerreros muertos, como la de pieles de animales cazados, por parte de los danzantes fuese una fórmula ritual que les permitía “alcanzar diálogos cruciales con poderes sobrehumanos” (1998, 12), en los que estos guerreros rituales recibían de sus *waka* un buen oráculo, visiones favorables y la transmisión de una potencia bélica⁴.

Según el manuscrito, los *waka* no solo animaban a los guerreros que entraban en batalla, sino que también participaban de una forma más directa en las

3 Todas las aclaraciones entre corchetes y las cursivas en las citas de la traducción de Taylor son de él.

4 Estas prácticas hacen recordar los procedimientos de la naciones shuar, wampis y awajún (entre otras) para apropiarse de la fuerza de sus enemigos derrotados mediante la reducción de cabezas (Favaron 2017).

guerras humanas, tal como se lee en el capítulo 19. Este relato cuenta que algunas comunidades de las naciones amaya y xihuaya oponían una férrea resistencia a los incas y no querían ser parte de la confederación del Tawantinsuyu. Siendo enemigos valientes y cuya derrota no resultaba fácil, la victoria requería la intervención de un ser extraordinario: “2. / Se dice que, / antiguamente, en la época del *inga*, este Macahuisa, hijo de Pariacaca, fue llevado a la guerra para ayudarlo [a vencer a sus enemigos]” (Taylor 1987, 285). El texto quechua dice lo siguiente: “awqaman yanapanqanpaq apaytukurqan” (284)⁵. Mientras Taylor traduce *awqaman* como “la guerra”, también podría proponerse una versión ligeramente alternativa: Macahuisa fue llevado hacia (*-man*) el enemigo (*awqa*), para que ayude al inca a combatirlo. La traducción de Taylor afirma que estas naciones “no querían dejarse conquistar” (1987, 285); la frase original es “amaya xihuaya sutiuyuq llaqtakunas manataq atichikurqanchu” (284). La raíz *ati-*, en quechua, significa “poder, vencer, lograr”; por lo tanto, también es posible traducir la frase de esta manera: “dicen (*-si*) que los pobladores (*llaqtakuna*) de estas naciones que tenían el nombre (*suti*) de amaya y xihuaya no se habían dejado vencer [por los incas]”. Debido a esta resistencia, “el *inga* pidió a Pariacaca [que le diera] a uno de sus hijos para vencer a los amaya y los xihuaya. 5. Entonces, [Pariacaca] le dio a Macahuisa. 6. Llevándolo, venció enseguida. 7. Después, los *ingas* estimaron aún más a Pariacaca” (285). La versión original afirma que “kayta apaspas tuyllapuni atimurqan. chaymantas yngakunaqa astawanraq pariacacakta yupaycharqan” (284). Esto puede traducirse como: “Dicen que llevando cargado (*apay*) a este [Makahuisa] inmediatamente (*tuylla*) venció allá (*-mu*). Dicen que luego de eso, lo honraron (*yupaucha*) aún más [que antes]”. El relato podría estar aludiendo a algunas de las ocasiones en las que los incas, para lograr la expansión de su influencia política, pidieron ayuda militar a los *ayllu*⁶ de la región de Huarochirí (a los que se considera hijos de Pariacaca, por la paternidad regional ejercida por este *waka* y su culto cohesionador)⁷.

5 He transcrito todas las referencias al texto en quechua del manuscrito siguiendo un modelo actualizado de escritura que responde, en buena medida, a la variedad dialectal quechua de Ayacucho, al ser la que más manejo. Esta operación ha sido realizada para facilitar la lectura contemporánea y que el lector pueda seguir las interpretaciones que he realizado de los enunciados en lengua indígena.

6 En este trabajo, se entenderá el término *ayllu* como equivalente a *nación indígena*.

7 El culto a los antepasados marcaba también la fraternidad de los pueblos; todos aquellos cuyos ancestros se nutrían del aliento de Pariacaca se consideraban, de cierta manera, hermanos; es decir, se confederaban bajo el auspicio del *waka*, a quien concebían como padre común, lo que dotaba a la alianza política y bélica de cierto aire de familia. El culto a Pariacaca fomentó la vinculación complementaria de los diferentes *ayllukuna* de la región otorgándoles un ancestro común.

Esta alianza habría fortalecido a los cusqueños y permitido su victoria sobre los rebeldes. El pedido de ayuda para la guerra implicó el forjamiento de una relación ritual “en la cual tanto el Sapan Inca como el propio Macahuisa establecen una igualdad de potencias” (Herrera 2022, 373). Por lo tanto, la relación entre Cusco y Huarochirí (como sucedía en otros casos dentro del Tawantinsuyo) no consistía en la imposición vertical de una potencia guerrera, sino en una alianza basada en negociaciones rituales.

La victoria de los incas y sus aliados, desde la perspectiva ancestral, no puede ser explicada solo en términos humanos, apelando a la astucia militar, a las estrategias de los jefes de guerra o a la conveniencia de las alianzas bélicas; la capacidad para vencer a un enemigo residía, ante todo, en conseguir el auspicio, la protección y la fuerza espiritual de un *waka* de gran poder. En el relato mencionado, los guerreros de Huarochirí que apoyaron al inca no son referidos de manera explícita; pero es posible que esto no fuese necesario, ya que cualquier victoria que ellos pudieron obtener en batalla se debía, justamente, a que eran hijos del *waka* y recibían su fuerza. Por eso mismo, para la racionalidad narrativa es suficiente con solo nombrar a Macahuisa, ya que era él quien daba su aliento y dotaba de valor a sus cultores; si bien los hombres peleaban las batallas, las victorias eran atribuidas al *waka*. Los hombres de guerra son indistinguibles del *waka*; posiblemente, eran considerados una manifestación humana de su potencia bélica. Debido a que los humanos alimentan a un *waka* y el *waka* alimenta a los humanos, “ellos se convierten en la montaña y la montaña se convierte en ellos” (Bastien 1996, 26). Los guerreros y su padre, el *waka*, eran consubstancialmente uno. Según Husson, en los enfrentamientos entre las naciones indígenas narrados en el manuscrito, “los planos humano y divino interfieren constantemente, reflejándose en el cosmos y en las guerras que oponen a los seres humanos” (2002, 435).

La ontología ancestral, considerando que el verdadero vencedor es el *waka*, parece señalar la primacía de los mundos suprasensibles sobre los sucesos que acontecen en el mundo sensible. Sin embargo, estos dominios terminan, en buena medida, fusionándose, ya que lo suprasensible modifica el espacio-tiempo visible (*kay pacha*). En este sentido, podría decirse que “los sucesos que hacen la historia son siempre manifestaciones de las guacas [...]. La historia de las guacas es la historia del mundo” (Suárez Guava 2022, 78). La intervención de los *waka* (ya sea como fuerza creativa o destructiva) hace que el cosmos sea lo que es.

El capítulo 23 del manuscrito cuenta, asimismo, que “cuando Tupac [inga] Yupanqui señoreaba y había ya *conquistado* todos los países, descansó varios años con gran regocijo” (Taylor 1987, 337). Sin embargo, luego de cierto tiempo,

algunas comunidades que habían sido vencidas se rebelaron contra la hegemonía cusqueña. Quienes se sublevaron (los alancumarcas, los calancomarcas y los choquemarcas) eran valientes y fuertes; repelieron a todas las tropas enviadas por el inca para pacificar la región. Por ese motivo, “el *inga* estaba muy afligido y, lamentándose mucho, se preguntó: ¿Qué va a ser de nosotros?” (337). Entonces, se dio cuenta de que la única forma de vencerlos sería recurriendo a la ayuda de los diferentes *waka* con los que mantenía relaciones de intercambio y reciprocidad. “Un día pensó: ¿Para qué *sirvo* a estos huacas con mi oro, mi plata, mi ropa, mi comida y todo lo que poseo? A ver, voy a mandar llamar a todos ellos para que me ayuden contra los enemigos” (339). Este pensamiento del inca puede echarnos algunas luces sobre la naturaleza de los *waka*: no se trataba de dioses omnipotentes que podían hacer su voluntad de manera arbitraria, sino de seres poderosos que, a pesar de su fuerza y de sus habilidades extraordinarias, estaban sujetos a ciertos principios de reciprocidad. Debido a que el inca homenajeara a los *waka* y cuidaba que sus rituales fueran cumplidos, los *waka* tenían la obligación de protegerlo, de infundirle ánimo y valor, y de acompañarlo en sus empresas guerreras. Podría decirse, entonces, que dar alimentos y ofrendas a un *waka* era endeudarlo; obligarlo (por decirlo de alguna manera) a favorecer a sus cultores. Por lo menos, eso es lo que parece haber pensado el inca, según este relato. El inca realizó entonces una asamblea con los *waka* “de todas las comunidades que recibían oro y plata” y los convocó para reunirse en el Cusco:

10. Cuando ya todos los huacas locales hubieron llegado al Haucaypata, Pariacaca todavía no había llegado. 11. Seguía respondiendo como si no lograra decidirse si iría o no. 12. [Finalmente,] Pariacaca envió a su hijo Macahuisa diciéndole: “Ve tú y después de haber escuchado [lo que dicen] vuelve”. 13. Cuando [Maca-huisa] llegó, [hizo depositar] sus *andas* [que eran del tipo] llamado Chicsirampa y se sentó a un lado. 14. El *inga* empezó a hablar. “Padres”, les dijo, “huacas y huillcas, ya sabéis cómo yo os *sirvo* de todo corazón con oro y con plata; ¿es posible que vosotros no me ayudéis a mí, que os *sirvo* [con tanta generosidad], ahora que estoy *perdiendo* tantas huarancas⁸ de mis hombres? Por este motivo os he hecho convocar”. 15. Ninguno de ellos contestó. 16. Al contrario, permanecieron en silencio. 17. Entonces, de nuevo el *inga* les dijo: “¡Hablad! ¿Es posible que permitáis que los hombres que han sido animados y hechos por vosotros sean aniquilados en la guerra? Si no queréis ayudarme, ¡en este mismo instante os haré

8 El término *waranqa* sirve acá para designar la agrupación de mil hombres de guerra.

quemar a todos! ¿Para qué pues os *sirvo* y embellezco enviándoos todos los años mi oro y mi plata, mis comidas, mi bebida, mis llamas y todo lo demás que poseo? Entonces, ¿no me ayudaríais después de haber escuchado todas estas mis quejas? Si me negáis [vuestra ayuda], ahora mismo arderéis!”. [...] 19. Como todos los demás huacas se callaron, Macahuisa empezó a hablar: “Oh *Inga* sol, yo voy a ir allá. Tú permanecerás en las proximidades en una tienda bien instalada y señalada; en un mínimo de tiempo voy a conquistarlos para ti”. [...] 28. Lo transportaron hasta [la cima de] un cerrito; allí Macahuisa, el hijo de Pariacaca, comenzó, poco a poco, a caer [en forma de] lluvia. 29. Los hombres de las comunidades [rebeldes] empezaron a organizarse preguntándose qué podría significar este [fenómeno]. 30. [Atacándolos] con sus rayos, aumentó la lluvia y así creó quebradas por todas partes y arrastró a los miembros de todas estas comunidades con sus aguas torrenciales. 31. Aniquiló a los curacas principales y a los hombres valientes con sus rayos. 32. Sólo una parte de la gente común se salvó. 33. Si hubiera querido habría aniquilado a todos. (Taylor 1987, 339-345)

La narración precedente menciona a dos tipos diferentes de seres: *wakakuna* y *willkakuna*. La lectura de los documentos hispánicos de esos años permite entrever que “*willka* era uno de los términos mediante los cuales se designaba en quechua a las divinidades de los cerros” (Itier 2023, 300). Según las investigaciones y reflexiones de Itier, *willka* designaba de manera específica a los ancestros fundadores de los *ayllu*, seres progenitores de gran fuerza que se habían convertido en cerros y piedras para dejar memoria de sus proezas; sus hazañas del pasado legaban a sus descendientes la posesión de determinados territorios. Desde su condición lítica, además, seguían cuidando, observando, animando y guiando la vida de los *ayllu* que habían fundado. “*Willka* era, por lo tanto, un calificativo aplicable tanto a los ancestros míticos metamorfoseados en cerros como a los ancestros históricos, progenitores de los *aillus*” (303). Pero *willka* es también el nombre de un árbol que crece en los valles tropicales (al oriente de las cadenas montañosas de los Andes), cuya semilla tiene propiedades medicinales y visionarias. Estas semillas se tostaban y molían “hasta obtener un polvo mezclado con cal en un mortero para obtener una sustancia fácilmente metabolizable” (310). Para propiciar experiencias visionarias, los antiguos mezclaban la *willka* con chicha; también la mascaban o la inhalaban. Mediante estos ejercicios trascendentes de la percepción, se vinculaban con los mundos suprasensibles y obtenían oráculos. La asociación nominal de esta planta con los ancestros primordiales parece indicar que, en tiempos anteriores a los incas, el culto a estos personajes estuvo asociado a prácticas visionarias,

algunas de las cuales tuvieron una implicancia directa en el ánimo y las aptitudes de los guerreros.

Según la narración del manuscrito, tanto los *willka* como los *waka* tenían una significativa capacidad semiótica: no solo hablaban entre ellos, sino que también lo hacían en quechua con el inca. Cada uno de estos seres muestra una personalidad propia, una potencia diferenciada y la capacidad de tomar decisiones siguiendo los dictámenes de su voluntad. Pariacaca, por ejemplo, decidió no acudir al llamado del inca, evidenciando así que no se sentía en un estado de sumisión frente al poder cusqueño; sin embargo, envió a su hijo en remplazo, para no ser descortés y cumplir con la ética diplomática y las obligaciones de la reciprocidad. El diálogo ritual no se dio en términos del todo pacíficos, ni manifestó una excesiva verticalidad entre los *waka* y el inca; por el contrario, fue un acto de habla en el que el inca se mostró exigente y amenazante, e incluso expresó de manera explícita la deuda que los *waka* tenían con él. Por eso, ante su silencio inicial, les ordenó hablar: “yaw rimariychik”. *Yaw* es como un llamado de atención, un vocativo que acá se muestra un tanto brusco y no completamente respetuoso; acompaña y refuerza al sufijo *-ychik*, que indica el tono imperativo del enunciado. Incluso les dijo que, si no querían ayudarlo (“mana yanapawayta munaptyikiqa”), podían estar seguros de que los haría arder a todos (“kanallanmi tukuyniykichikta rupachichisqayki”) (Taylor 1987, 340). La certeza con la que se pronuncia la amenaza de quemarlos (*rupachini*) está marcada acá por el evidencial *-mi*. Este signo gramatical parece cumplir la función de hacer entender a los *waka* que el inca no hablaba en vano; es un sutil pero contundente indicio verbal de que estaba completamente dispuesto a cumplir su propósito.

Los *waka* de Huarochirí parecen haber sido uno de los principales aliados bélicos de los incas. El relato citado cuenta que, mientras Macahuisa hablaba, de su boca brotaba humo *llacsa llacsa*; este último es un ideófono onomatopéyico propio de los relatos orales y que parece connotar el calor y las chispas que emergían con el habla del *waka*. Sus palabras eran tronantes y brillantes como el rayo. El humo y el ideófono son indicios del poder realizativo de la palabra del *waka*; es, justamente, con la fuerza de su habla y sus pensamientos que podrá desatar una tormenta y los aluviones que cubrirán a los enemigos del inca. El control sobre las aguas era una de las potestades de este *waka* y podía usarlo para castigar y vencer a los guerreros humanos que le opusieran resistencia. El relato cuenta que Macahuisa fue llevado al lugar de la batalla por cargadores callahuayas, dirigidos por sus antiguos jefes de guerra (*sinchi*): es posible intuir que ellos fueron quienes pelearon contra los rebeldes; sin embargo, la narración no lo dice de forma explícita. Desde

la racionalidad del arte verbal, lo digno de ser resaltado y recordado es que la victoria se debió a la fuerza bélica del *waka* y a sus potestades extraordinarias.

Este relato parece dar cuenta, entre otras cosas, de una etapa de consolidación de la alianza entre la élite del Cusco y ciertos *ayllu* de Huarochirí, la cual pudo haberse dado bajo el mandato de Tupac Yupanqui. Esta coalición significó la victoria del inca; se verá honrada, posteriormente, mediante el trato digno y piadoso que el inca destinó, luego de esta última victoria, para el culto a Pariacaca: “35. Desde esa época, el *inga* apreció todavía más a Pariacaca y le otorgó cincuenta yanás” (Taylor 1987, 347). Incluso, el inca se consagró a sí mismo como un oficiante del culto al *waka*:

36. Padre Macahuisa, le dijo [al huaca victorioso], ¿qué voy a darte? Pide todo lo que quieras. No seré avaro. El otro le respondió: Yo no deseo nada excepto que te hagas huacsa [y celebres mi culto] como lo hacen nuestros hijos de Yauyos. (347)

De esta manera, el inca pasó a ser, mediante su participación en el culto, hijo de Pariacaca; estableció así un parentesco ritual con los habitantes de la región. Este tipo de alianzas parece haber tenido efectos considerables sobre las ceremonias de las naciones afiliadas a la élite cusqueña. Los incas gobernantes podían, cuando así lo deseaban, “enriquecer ciertas *wakas* proporcionándoles mano de obra, tierra y llamas” (McEwan 2021, 320). Es decir, homenajearon, de formas muy concretas, a los *waka* que los habían ayudado contra sus enemigos.

La potencia de los *waka*

La tarea de dar cuenta de los significados posibles que tuvo el término *waka* para los habitantes precolombinos de los mundos andinos no es sencilla, porque este significante no tiene equivalentes precisos en castellano. “La doble naturaleza de los huacas que, por un lado, son objetos de culto visibles y accesibles a la comunidad y, por otro, son metamorfosis de antiguos héroes, dificulta a veces la traducción” (Taylor 1987, 195). El ejercicio de interpretación de la palabra demanda, por lo tanto, una cierta libertad hermenéutica, que pueda aprehender las diferencias ontológicas implícitas en el quechua. Se sabe que las montañas, como el cerro Pariacaca, o determinadas piedras consideradas sagradas eran *waka*. Cada montaña *waka* era dueña “de todos los recursos naturales dentro de su campo de visión” (Dean 2021, 253). Desde la perspectiva de las naciones amerindias, las piedras son seres vivos y, en algunos casos, capaces “de transubstanciación y

animación” (265). El *waka*-montaña piensa, siente, respira, come, mantiene relaciones afectivas con otros cerros y también con los seres humanos; asimismo, tiene voluntad e insufla con su aliento a todos los seres vivos bajo su protección. Es dueño de un determinado territorio y, al mismo tiempo, permite que otros seres, a quienes considera sus hijos, lo habiten, lo cultiven y, al menos en cierta medida, se adueñen también de él. Por eso, la ritualidad de los *waka* tenía una eficacia a nivel político bastante pragmática, ya que daba a los grupos humanos la potestad de habitar un territorio determinado de manera legítima.

La manifestación lítica del *waka* tendría que ver con ciertos atributos propios de los minerales, como su antigüedad, durabilidad, resistencia, fuerza e impenetrabilidad. Los grandes cerros nevados de los Andes eran *waka* cuya presencia persistía en el tiempo, cuidando y dando fuerza a las generaciones de seres vivos que se sucedían unas a otras; cambiaban los rostros de las personas, pero el *waka* nunca dejaba de mostrar una faz visible y confiable. Ahora bien, su rostro de montaña no era la única de sus manifestaciones; es decir, el espíritu del *waka* no estaba confinado al cuerpo de piedra. En los sueños de ciertas personas con habilidades visionarias, el *waka* podía presentarse con forma humana: por lo general, lo hacía con una apariencia bastante imponente, aunque también podía adoptar una figura menesterosa (como suele aparecer, justamente, en muchos de los relatos ancestrales transcritos en el manuscrito de Huarochirí). Por lo general, hablaba con los soñadores en un lenguaje que era comprensible para ellos; podía dejarles buenos augurios o maldiciones, transmitirles capacidades extraordinarias y conocimientos, o asegurarles el éxito en la lucha contra sus enemigos. Un *waka*, entonces, era considerado un ser extraordinario que, en el tiempo de las narraciones ancestrales, había andado con forma humana sobre el mundo; luego, al final de su periplo, se transformó en montaña, pero mantenía su forma humana en el mundo suprasensible, y podía aún presentarse con ella en los sueños y visiones. Por eso, un *waka* es siempre gente, pero en un sentido inusual, con una agencia y una capacidad anímica superlativas. Los *waka* “son producto excepcional del crecimiento y hacen posible el crecimiento” (Suárez Guava 2002, 61). Es muy probable que ciertos oficiantes realizaran distintos rituales para ampliar sus capacidades perceptivas (como el uso de plantas visionarias) y, de esta manera, ver y oír a los *waka*, quienes se presentarían entonces bajo su apariencia humana o tomando la vestimenta de un animal de gran fuerza.

La montaña, entonces, era el rostro más contundente del *waka*, pero no era su única manifestación: por eso mismo, se trataba de seres caracterizados por una multiplicidad ontológica y capaces de adoptar diferentes apariencias. Los *waka*

preservaban su condición de gente; tenían un alma, por así decirlo, antropomorfa. *Alma* debe entenderse aquí como sinónimo de *conciencia*, de participación en las redes del lenguaje, como intimidad del ser que dota a un sujeto de un punto de vista personal y de riqueza afectiva. Es justamente porque en el fondo seguían siendo gente que los *waka* dialogaban y establecían relaciones con los seres humanos y con todas las formas de vida. El *waka*, entonces, era un ser de potencia extraordinaria, casi ilimitada; por eso mismo, podía adoptar distintas formas externas⁹ o diversas vestimentas. También era manifestación del *waka* el mismo territorio que cobijaba y abrazaba al pueblo que le rendía culto ritual, que lo reconocía como padre e invocaba su nombre con respeto y agradecimiento. Ya que su aliento animaba a todos los seres a los que brindaba protección, vivía también en ellos, en lo más íntimo de sus corazones, en la chispa que encendía sus latidos.

El ser humano, desde esta perspectiva, caminaba sobre el *waka*, se alimenta del *waka*, era penetrado y transformado por el *waka*, lo respiraba y habitaba. Por esta capacidad de expandir su presencia en el cosmos, no ha de extrañar que ciertas piedras particulares fueran también consideradas parte de un *waka*; es decir, no se las pensaba como meros substitutos simbólicos del *waka*, sino que ellas mismas eran *waka*. La montaña y una determinada roca, entonces, podían ambas ser consideradas Pariacaca, por ejemplo. Por eso, un *waka* no solo tenía un rostro sensible y otro, de apariencia humana, suprasensible: así como podía adoptar diferentes apariencias humanas en los sueños de los visionarios, también tenía diferentes rostros en el mundo sensible. Es posible que los *waka* y los *willka* llevados al Cusco en el relato antes citado hayan sido piedras de apariencia singular, fuera de lo común, y que fueran transportadas reverencialmente en literas, ya que ellas mismas eran *waka* y *willka*.

De esta manera, “los indígenas andinos podían reubicarse y duplicar sus *wakas*: si las *wakas* eran una roca o una colina, podían tomar un pedazo del original y, al colocar el fragmento en una nueva roca, transformar esta nueva roca en una encarnación del original” (Dean 2021, 265). Lo que se puede entrever a partir de estas descripciones es que un *waka*, siendo pura potencia consciente, tenía la capacidad de transmitir su aliento y su ser a otras piedras, para encarnarse en ellas y extender, mediante este procedimiento ritual, su presencia material en el mundo sensible. La piedra que, gracias a esta transferencia, recibía la fuerza del *waka* se transformaba, ella misma, en el *waka*, “sin distinción entre un original y una

9 Según Salomon (1998), el término *tukoy*, tal como es usado en el manuscrito, parece designar aquellos “procesos en los que un ser asume un nuevo aspecto exterior” (12, traducción propia).

copia” (265). Este proceso permitía que las manifestaciones de un solo *waka* estuvieran en diversos lugares al mismo tiempo; muchas veces, las piedras sagradas eran veneradas en santuarios especiales a los que también se conocía como *waka*. De modo análogo, el *waka* encarnaba en los hombres y mujeres que, mediante el cumplimiento estricto de la ritualidad ancestral, entablaban una especial vinculación con él y recibían una fuerza anímica fuera de lo común. Ser un *wakayoq* era estar en posesión del influjo anímico del *waka*. Los guerreros de un *ayllu*, entonces, no eran meras personas que luchaban por cuenta propia; deben ser comprendidos, más bien, como extensiones humanas de la capacidad bélica del *waka*. Por eso mismo, un combate ritual no consistía solamente en el enfrentamiento de dos facciones humanas, sino que era ante todo una lucha de poder entre los *waka* que protegían a cada clan enfrentado.

Los antiguos habitantes de los mundos andinos pensaban que, cuando los seres humanos rendían culto apropiado a los *waka*, todo les resultaba auspicioso, desde la agricultura y la ganadería hasta la guerra: “[El huaca] dijo: La suerte es muy favorable; ya no pasará nada; no habrá ningún sortilegio, ninguna enfermedad” (Taylor 1987, 289). Ni siquiera la brujería podía afectar la vida de un *ayllu* protegido por un *waka* poderoso, siempre y cuando los humanos se comportaran siguiendo las enseñanzas de los ancestros primordiales y cumplieran con las obligaciones rituales. El manuscrito relata, asimismo, que “21. Una huaranca de los quinti cultivaba una chacra llamada Yamlaca para que Macahuisa tuviese [chicha] para beber. 22. Entonces, los hombres que vivían allí se volvieron excesivamente ricos no faltándoles nada” (291). La fuerza que el *waka* insuflaba a quienes seguían los rituales propiciatorios no solo daba vida a los seres humanos, sino también a las chacras y al ganado. Un *waka* fuerte podía prodigar su fecundidad en los diferentes aspectos de la vida, haciendo que toda la existencia alcanzara plenitud. Es posible, asimismo, que el *waka* concediera a cada practicante ritual atributos particulares, dependiendo de su temple, de su oficio y de su intención: a los guerreros los hacía invencibles, a los agricultores y ganaderos los enriquecía, a las mujeres las volvía fecundas y diestras en los oficios propios de su género. La fuerza vital del *waka* era, entonces, un caudal ilimitado de potencia plena, que podía conferir dones distintos a cada quien, dependiendo de sus intenciones y cualidades¹⁰.

Según se desprende de la lectura del manuscrito, los *waka* brindaban aliento vital a los seres humanos y a todos los seres vivos bajo su protección. Desde la

10 Esta característica parece sugerir cierta equivalencia, al menos en este aspecto, de los *waka* con la figura del *ajutap* o *arutam* entre las naciones awajún y shuar (Favaron 2017).

perspectiva de la racionalidad ancestral, toda persona, para llegar a la adultez y poder proveer a su familia de los nutrientes necesarios para sobrevivir, tenía que gozar, en mayor o menor medida, de la animación prodigada por los *waka*. “De hecho, la expresión *llactayoc*, miembro auténtico de una comunidad, significa protegido por el *llacta* o *Huaca* local” (Taylor 1987, 34). Todo el *ayllu* gozaba de esta protección; pero quienes no cumplían con los ritos o se comportaban de formas contrarias a los principios éticos estaban en falta (*huchay*) y se condenaban a sí mismos a una existencia precaria. En cambio, algunas personas llegaban a destacar sobre los demás y podían realizar su individualidad plena gracias a un privilegiado vínculo con estas fuerzas animadoras. De esta manera, un guerrero que lograba establecer un vínculo ritual y una filiación con un número diverso de *waka* se transformaba en un “ancha camasca ([individuo] muy animado), lo que le permitía realizar hazañas dignas de un chamán” (25). Su palabra despertaría el respeto de sus parientes y el temor de sus enemigos, ya que ellas vibrarían con el aliento mismo de los *waka*; podría aunar las voluntades de su *ayllu* y sus coterreños depositarían confianza en su guía. Sus campos y ganados también serían prósperos, con lo que podría prodigar su generosidad a los demás y satisfacer las demandas de reciprocidad de sus aliados y afines. Era considerado un *qhapaq runa*, una persona poderosa en quien coincidían, gracias al favor de los *waka*, riquezas materiales, una nutrida red de parentescos y alianzas, una notoria fuerza espiritual y el valor para llevar a cabo las empresas necesarias para proteger a su *ayllu* y hacerlo prosperar. El relato citado sobre la relación del Inca Yupanqui con los *waka* y *willka* deja entrever, justamente, que el poder de los gobernantes cusqueños no residía solo en sus ejércitos, sino ante todo en sus vínculos de filiación ritual con diversos seres de gran fuerza.

¿Cómo lograban los humanos adquirir la fuerza de los *waka*? Guaman Poma señala, en repetidas ocasiones, que la educación de los jóvenes en las épocas precolombinas demandaba el cumplimiento de rígidas abstinencias:

A los dichos muchachos y a las muchachas hasta treinta años no les mandaban comer cosas de sebo, ni miel, ni vinagre, ají ni regalos, no consentían que bebiesen chicha [...] porque fuesen diestros en la pelea y aumentasen su salud y vida. (1993, 56)

El fragmento citado señala que estas abstinencias tenían la explícita intención de hacer que los jóvenes de ambos sexos fueran fuertes, saludables y animosos; puesto que, desde la concepción ancestral, el ánimo del ser humano provenía de

la fuerza y aliento de los *waka*, estas regulaciones alimenticias tenían que ver con ciertas prescripciones legadas por los ancestros para establecer vínculos con los mundos suprasensibles. Las abstinencias y el ayuno eran la forma legítima “de prepararse para descubrir los misterios” (Yáñez del Pozo 2002, 73). Según Guaman Poma, estas prácticas rituales se complementaban, ya en la vida adulta, con purgas (realizadas algunas veces con las semillas de la planta *willka*) destinadas no solo a aliviar el cuerpo de cualquier pesadez (o mal aire), aumentando la salud y la longevidad, sino también a ganar “con ello [...] mucha fuerza para pelear” (1993, 58)¹¹. Los especialistas visionarios eran quienes guardaban estas abstinencias y realizaban estas purgas por periodos más prolongados, entendiendo que “es el esfuerzo espiritual del *camasca* (chamán), [lo] que le permite acumular una cantidad suficiente de poder para realizar prodigios sobrenaturales” (Taylor 1987, 26). Cualquiera que quisiera mantener un vínculo particular con un *waka* y gozar de su protección y fuerza anímica debía cumplir con ciertas abstinencias y purificaciones.

Conclusiones

Como es bien sabido, uno de los intereses principales de la reflexión antropológica y de la pesquisa etnográfica, aun hasta la fecha, ha sido investigar las prácticas y reflexiones de los visionarios indígenas. La literatura especializada suele llamar a estos sabios, capaces de realizar ejercicios trascendentes de la percepción y que manifiestan poseer habilidades extraordinarias con las que pueden mediar entre las realidades sensibles y suprasensibles, con el nombre genérico (y en muchos casos abusivo) de *chamanes*. Este interés también estuvo presente en las (proto)etnografías de América. Conocer los ritos indígenas realizados para vincularse con los *waka* tuvo preponderancia entre las preocupaciones de los sacerdotes extirpadores. Los sacerdotes concibieron a los especialistas rituales indígenas (*kamasqa*) como rivales a los que necesitaban vencer para implantar su poder y religión. A pesar del innegable condicionamiento que esta rivalidad entre los curas y la ritualidad amerindia ejerció sobre el imaginario del autor indígena del manuscrito de Huarochirí, se han identificado en su documento pasajes que permiten acercarse a las prácticas rituales de tiempos precolombinos.

11 “De cómo tenían la costumbre de purgarse cada mes con su purga que ellos llaman bilca tauri, con tres partes de grano pesado con maca, y lo ajuntan y lo muelen y se lo beben por la boca, y se echan luego con la mitad por debajo con una medicina y una jeringa que ellos llaman vilcachina, con ello tenían mucha fuerza para pelear y aumentaban su salud, y duraban sus vidas tiempo de doscientos años” (Guaman Poma 1993, 58).

La información recopilada por el manuscrito (entre otros textos virreinales) es de vital importancia para el conocimiento de las prácticas rituales de las naciones amerindias antes de la Conquista. Este documento nos permite acercarnos (al menos en cierta medida) a las concepciones indígenas acerca de los *waka*, y a las facultades y potestades que estos podían transmitir a quienes se consagraban a su culto. Si bien muchas de las actitudes e idiosincrasias de los agentes virreinales influenciaron la perspectiva del autor del manuscrito, su propuesta escritural dejó espacio para otras aproximaciones. Este recopilador escuchó “minuciosamente los relatos orales contemporáneos de los andinos de más edad” y escribió su documento, al menos en parte, para preservar “la memoria de esas hazañas transmitidas de generación y generación” (Adorno 1989, 147). Se trató, por lo tanto, de un empeño literario que, con paciencia y diligencia, recogió parte del caudal de saberes indígenas, expresados en prácticas rituales y en el arte oral. Sin este documento, “probablemente no tendríamos sino una idea muy vaga de las aspiraciones espirituales y prácticas religiosas de los habitantes del Perú antiguo” (Husson 2002, 432). Esto no significa que este texto llene todos los vacíos etnográficos sobre la ritualidad precolombina; pero, sin esta lectura, nuestro desconocimiento sería aún mayor. Mediante una aproximación hermenéutica, ha sido posible rastrear, al menos tentativamente, algunos presupuestos ontológicos que sostenían las prácticas rituales ligadas a la guerra.

De la lectura del manuscrito (junto con otras fuentes de la época, como el texto de Guaman Poma) se desprende que los antiguos jefes de guerra (*sinchikuna*) eran *personas* animadas por la fuerza de los *waka*, gracias a que recibían el influjo de estos seres extraordinarios. Esta fuerza se obtenía mediante ayunos rituales y, en algunos casos, sacrificando a los enemigos. El manuscrito afirma, además, que en ciertas ocasiones los propios *waka* vencían a los enemigos de sus cultores mediante distintas acciones, como la de desatar tormentas y aluviones. Era tal su poder que incluso los *sapan inca* necesitaban conseguir el apoyo de estos *waka*. No obstante, el inca no los trataba como seres absolutamente superiores, sino como entidades que estaban en deuda con el soberano cusqueño debido a los ritos y cuidados que él les prodigaba. Por eso, no temía amenazarlos e increparlos. Cuando un *waka* poderoso aceptaba apoyar al inca contra sus enemigos, su victoria estaba asegurada. Es probable que esta alianza permitiera movilizar a los guerreros dedicados al culto de un determinado *waka* a favor del poder cusqueño; sin embargo, los relatos no mencionan esto. Desde la perspectiva de la racionalidad ancestral, la victoria no es atribuida a los guerreros, sino al *waka* que los animaba.

El valor etnográfico del documento virreinal, en este sentido, es bastante evidente. Sin embargo, no conviene tomarlo bajo criterios de validez científica. Las posiciones religiosas y aspiraciones políticas del autor pudieron afectar la formulación de algunas de sus descripciones; es más, estas y las de otros informantes indígenas fueron instrumentalizadas por los religiosos españoles. Los datos recolectados por los curas mediante sus colaboradores locales facilitaron la identificación de los santuarios y los lugares de peregrinaje¹², así como de los especialistas rituales y visionarios. Sin embargo, esta ayuda no significa que, en su fuero interno y en sus prácticas escriturales, los autores indígenas no gozaran de cierta libertad, gracias a la cual pudieron ejercer su disidencia frente a algunas de las acciones más despiadadas del proceso de extirpación. Resulta bastante probable, como afirma Taylor, que el escritor del manuscrito fuese “un cristiano fervoroso, aunque no sin mostrar un espíritu crítico con respecto al clero y a los españoles” (1987, 17). Es posible, además, que su participación en las empresas extirpadoras resultase para él un tanto amarga y contradictoria. Lienhard afirma que los indígenas escritores de la era virreinal no pocas veces exorcizaron, “a través de esta práctica literaria, su mala consciencia de colaboracionistas” (1990, 95). Para estos autores, “la ruptura cultural debe haber resultado traumatizante” (Taylor 1987, 23). El escritor del manuscrito atravesó un proceso psíquico complejo, en el que difícilmente logró una síntesis final y armónica entre las diferentes herencias espirituales e idiosincráticas que tensaban su espíritu.

El lugar de enunciación del autor indígena es, muchas veces, conflictivo y contradictorio: por un lado, estaba inmerso en las redes de sociabilidad indígenas; por otro, al concebirse a sí mismo como cristiano y letrado, tomó distancia de sus informantes. “Al romper con su raza, con su cultura, el colaborador de los curas obtiene quizá alguna satisfacción jugando el papel de intermediario entre las dos sociedades; sin embargo, sigue perteneciendo a la casta de los de abajo” (Taylor 1987, 23). Además, el reconocimiento de sí mismo como cristiano no niega que en su racionalidad persistieran dinámicas propias del pensamiento ritual indígena. Por ejemplo, “cuando evoca a Pariacaca, la gran divinidad tutelar de su etnia, estalla su orgullo. Su expresión no tiene la frialdad de una descripción etnológica” (Husson 2002, 436). La denigración sacerdotal de la ritualidad amerindia no llegó a convencer al escritor indígena de que en las narraciones de los *waka* no pudieran hallarse enseñanzas éticas, hazañas guerreras extraordinarias y algunas prácticas

12 No en vano, como afirma Taylor, “hay frecuentes referencias en el texto y en las notas al margen a la ubicación exacta de los *huacas*” (1987, 17).

que convenía recordar y conservar. De esta manera, su prosa y su metodología de investigación fueron ejercicios realizados desde la admiración de algunos aspectos de los saberes ancestrales; en virtud de sus vínculos de afecto y parentesco, así como de su conocimiento de las lenguas indígenas de la región, este escritor pudo llevar a cabo un ejercicio etnográfico, desde el interior de las naciones amerindias, de gran hondura, que difícilmente hubiese podido ser realizado por un cronista extranjero. Gracias a la ventaja epistémica dada por su pertenencia étnica, su texto ha legado algunas descripciones y reflexiones sobre las cosmogonías amerindias que hoy resultan de excepcional valía.

Referencias

- Adorno, Rolena.** 1989. *Cronista y príncipe: la obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala*. PUCP.
- Arguedas, José María, trad.** 1966. *Dioses y hombres de Huarochiri: narración quechua recogida por Francisco de Ávila (¿1598?)*. Estudio biobibliográfico de Pierre-Duvois. Museo Nacional de Historia; IEP.
- Bastien, Joseph William.** 1996. *La Montaña del Cóndor: metáfora y ritual en un ayllu andino*. Hisbol.
- Bray, Tamara L., ed.** 2021. *La arqueología de las wak'as: exploraciones de lo sagrado en los Andes precolombinos*. El Lector.
- Confessionario para los curas de indios: con la instrucion contra sus ritos: y exhortacion para ayudar a bien morir: y summa de sus priuilegios: y forma de impedimentos del matrimonio. Compuesto y traducido en las lenguas quichua, y aymara. Por autoridad del Concilio Prouincial de Lima, del año de 1583.** 1585. Ciudad de los Reyes: Por Antonio Ricardo. <https://archive.org/details/confessionariopa00cath/page/n3/mode/2up>
- Dean, Carolyn.** 2021. "Hombres que serían rocas: el inka wanka". En Bray 2021, 253-281.
- Favaron, Pedro.** 2017. *Las visiones y los mundos: sendas visionarias de la Amazonía Occidental*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP); Universidad Nacional de Ucayali.
- Guaman Poma, Felipe.** 1993. *Nueva corónica y buen gobierno*. T. 1. FCE.
- Herrera, Sergio Alejandro.** 2022. *Pensamiento, memoria e identidad en los Andes coloniales, siglos XVI y XVII*. Universidad Andina del Cusco.
- Husson, Jean-Phillipe.** 2002. "Literatura quechua". *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 29: 387-522. <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/113900>
- Itier, César.** 2023. *Palabras claves de la sociedad y la cultura incas*. IFEA.

- Lienhard, Martin.** 1990. *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*. Casa de las Américas.
- McEwan, Colin.** 2021. “Recreando el Cusco y el orden sagrado”. En *Bray* 2021, 311-338.
- Rubina, Celia.** 1992. “La petrificación en el manuscrito de Huarochirí”. *Mester* 21 (2): 71-82. <https://doi.org/10.5070/M3212014215>
- Salomon, Frank.** 1991. “Nueva lectura del libro de las huacas: la edición del manuscrito de Huarochirí de Gerald Taylor (1987)”. *Revista Andina* 9: (2) 463-485.
- Salomon, Frank.** 1998. “How the *Huacas* Were: The Language of Substance and Transformation in the Huarochirí Quechua Manuscript”. *Anthropology and Aesthetics* 33: 7-17. <https://doi.org/10.1086/RESv33n1ms20166998>
- Suárez Guava, Luis Alberto.** 2022. “Guacas: las ocupaciones crecientes de los Andes colombianos: una antropología a ras del suelo”. Tesis de doctorado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Taylor, Gerard, trad.** 1987. *Ritos y tradiciones de Huarochirí: manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano*. IEP; IFEA.
- Yáñez del Pozo, José.** 2002. *Yanantin: la filosofía dialógica intercultural del manuscrito de Huarochirí*. Abya-Yala.

Víctimas vulnerables, violencia sexual y causas judiciales de trabajadoras de origen marroquí en los campos de Huelva, España (2018-2023)

Vulnerable Victims, Sexual Violence, and Judicial Cases Involving Workers of Moroccan Origin in the Fields of Huelva, Spain (2018-2023)

Vítimas vulneráveis, violência sexual e causas judiciais de mulheres trabalhadoras de origem marroquina nos campos de Huelva, Espanha (2018-2023)

Recibido: 12/02/2025 • Aprobado: 04/08/2025 • Publicado: 01/01/2026



Débora Betrisey Nadali

Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España

dbetrisey@cps.ucm.es

<https://orcid.org/0000-0002-2706-8393>

Resumen

En este artículo analizo cómo hombres y mujeres autorizados para impartir justicia procesan la violencia sexual hacia mujeres trabajadoras temporales de origen marroquí en los campos de fresas de la provincia de Huelva, España. A través de un trabajo etnográfico, reconstruyo las condiciones sociales y políticas que constituyen a dichas mujeres en víctimas vulnerables y posibilitan su acceso a los tribunales locales en busca de justicia. Considerando dichos tribunales como un campo de disputas, el trabajo revela cómo las decisiones de los jueces para conformar una verdad judicial van a amparar la exclusión de las mujeres trabajadoras como víctimas vulnerables, repositionar socialmente a los empresarios acusados y moralizar los conflictos y violencias sexuales en los campos de fresas. A partir de ello, pretendo contribuir a un mejor entendimiento de la relación que se establece entre migración, política, derechos y agencias estatales.

Palabras clave: víctimas vulnerables, violencia sexual, tribunales, justicia, activismo legal

Abstract

In this article, I analyze how judicial authorities—both men and women—process cases of sexual violence against Moroccan seasonal women workers in the strawberry fields of Huelva, Spain. Drawing on ethnographic research, I reconstruct the social and political conditions that produce these women as vulnerable victims and uphold their access to local courts in pursuit of justice. By understanding these courts as contested arenas, the article reveals how judges' decisions in shaping judicial truth ultimately legitimize the exclusion of these workers as vulnerable victims, socially reposition the accused employers, and moralize conflicts and sexual violence occurring in the strawberry fields. Overall, this article aims to contribute to a deeper understanding of the relationships between migration, politics, rights, and state agencies.

Keywords: vulnerable victims, sexual violence, courts, justice, legal activism

Resumo

Neste artigo analiso como homens e mulheres autorizados a administrar a justiça processam a violência sexual contra trabalhadoras temporárias de origem marroquina nas plantações de morangos da província de Huelva, Espanha. Através do trabalho etnográfico, reconstruo as condições sociais e políticas que moldam estas mulheres como vítimas vulneráveis e que permitem o seu acesso aos tribunais locais em busca de justiça. Considerando esses tribunais como um campo de disputas, o trabalho revela como as decisões dos juízes para formar uma verdade judicial determinam a exclusão das mulheres trabalhadoras como vítimas vulneráveis, reposicionam socialmente os empresários acusados e moralizam os conflitos sexuais e a violência nas plantações de morango. A partir disso, pretendo contribuir para uma melhor compreensão da relação que se estabelece entre migração, política, direitos e órgãos estatais.

Palavras-chave: vítimas vulneráveis, violência sexual, tribunais, justiça, ativismo legal

Introducción

En la provincia de Huelva, desde hace más de dos décadas, las políticas de Estado y los intereses empresariales de los agricultores se articulan para contratar, mayoritariamente, mujeres de origen marroquí con el fin de recolectar frutos rojos —fresas, arándanos, frambuesas—. La visión hegemónica de esta política de reclutamiento de mujeres, por parte del Gobierno, es la de un modelo ejemplar de gestión ordenada y circular de migrantes entre España y Marruecos, orientada hacia el retorno una vez finalizado el trabajo temporal. Esto proyecta una mirada armónica de comunidad transnacional basada en un equilibrio de intereses en el que “todos ganan”, políticos, empresarios y migrantes trabajadores agrícolas.

Esta imagen autocomplaciente se vio confrontada el 30 de abril del año 2018 por una denuncia pública realizada en un medio de comunicación internacional de

origen alemán¹. Dicho medio puso en evidencia, a través de un audiovisual y un trabajo de investigación periodística, abusos, vejaciones y violaciones sexuales contra mujeres de origen marroquí contratadas a través de la normativa de Gestión Colectiva de Contratación en Origen (Gecco) para trabajar en los campos agrícolas de la zona rural de Huelva. Si bien no era la primera vez que estos hechos permeaban el espacio público, fue dicha denuncia la que suscitó que ingresaran en la agenda política y periodística local y nacional. Una amplia red de mujeres —abogadas, profesoras, periodistas— residentes en el ámbito urbano de la provincia de Huelva, Sevilla y Madrid contribuyó, mediante la elaboración de escritos, notas periodísticas, documentales e intervenciones en organismos institucionales, a denunciar la violación de derechos en los campos freseros y a reconocer a las mujeres marroquíes *contratadas en origen*² como víctimas vulnerables. Una vulnerabilidad que, desde el punto de vista de estas activistas, socava la autonomía personal de estas mujeres, debido al aislamiento y sufrimiento que padecen en los campos de fresas y que les impide movilizarse. De esta manera, fue posible suscitar —por lo menos por un tiempo— la indignación popular, apelando a un sentimiento de injusticia, así como responsabilizar a los empresarios y cuestionar al Estado como garante del traslado de las trabajadoras reclutadas. Portavoces de la mencionada red de mujeres feministas llevaron sus demandas a las instituciones estatales, para reclamar mayor control a los agricultores y cambios en la ley de reclutamiento de trabajadores. Más que reformas legales, estas acciones reivindicativas impulsaron la presencia de organizaciones de activismo legal (Israël 2001), conformadas por abogadas locales y de otras provincias, que asistieron de forma gratuita, en los tribunales de la provincia de Huelva, a algunas de las mujeres marroquíes en su condición de víctimas vulnerables por la violación de derechos laborales y agresiones sexuales.

En las últimas décadas, numerosos estudios etnográficos se han distanciado de perspectivas normativas que asumen la condición de víctima vulnerable basada en variables predefinidas por los expertos de los organismos de derechos humanos (Barthe 2017). Dichos trabajos han problematizado la conformación social de la condición de víctima vulnerable atendiendo a las condiciones sociales y políticas que hacen posible su aparición, en determinados contextos históricos,

1 La denuncia puede consultarse en Müller y Prandi (2018).

2 La categoría *contratadas en origen* hace referencia a las acciones que funcionarios, técnicos y políticos locales realizan para describir e intervenir sobre el movimiento de estas mujeres bajo la normativa Gecco. Esta categoría está nutrida no solo de aspectos jurídicos, sino también de referencias a diferencias sociales y culturales que serán asumidas por diversos sectores sociales como parte del sentido común local.

de forma diferenciada —género, clase, etnia— (Barbot y Dodier 2014; Lefranc y Mathieu 2009). Algunos de estos trabajos analizan cómo el devenir en víctimas se sustenta sobre una base endeble que requiere ser probada ante múltiples agentes sociales —funcionarios, médicos, jueces, etc.— insertos en instituciones históricamente situadas (Fassin 2010; Gatti 2017; Giordano 2015; Ticktin 2011).

Considerando estos presupuestos teóricos, en este trabajo analizo cómo la mencionada condición social de víctimas vulnerables de las mujeres contratadas en origen, que ingresan como litigantes en los tribunales de la provincia de Huelva en el año 2018, será cuestionada y redefinida por el quehacer de hombres y mujeres autorizados para impartir justicia. Parto del supuesto de que la agencia de estos jueces está moldeada en un campo de relaciones jurídico-burocrático política y socialmente situado (Bourdieu 2000), en el que se habilitan rutinas y procedimientos y se establecen polaridades excluyentes —víctimas/acusados—, así como disputas por su significado, que ejercen influencia a la hora de intervenir, interpretar y (des)legitimar demandas. Este planteamiento nos acerca a una línea de trabajo altamente consolidada en la antropología jurídica latinoamericana, que pone el acento en la dimensión moral de las prácticas judiciales que intervienen en sectores populares, destinadas muchas de ellas a encauzar y transformar comportamientos a partir de enseñar, proteger o castigar (Eilbaum 2012; Villalta y Graziano 2023). No obstante, en este artículo propongo explorar las prácticas y moralidades judiciales que van a sustentar la exclusión discursiva del testimonio de mujeres trabajadoras, migrantes temporales, que denuncian violencias sexuales en los espacios laborales donde deben sostener sus vidas. La relevancia que dichos jueces adquieren en este análisis deriva en la conformación de una verdad judicial basada en una tradición inquisitiva (Nieva Fenoll 2019) que luego, por la posición social que ocupan, permea y trasciende el espacio social. Mi interés radica en demostrar cómo estas prácticas judiciales, basadas en la conjunción de leyes, estereotipos y valores morales específicos, contribuirán, más allá de los tribunales, a profundizar la exclusión social y política que caracteriza a las mujeres contratadas en origen, además de consagrar dentro del umbral de lo tolerable prácticas violentas que ahondan la explotación de clase, la discriminación étnica y el poder patriarcal en los campos de fresas.

Este trabajo se basa en el análisis de dos causas judiciales colectivas, conocidas popularmente como el *caso Doñana 1998* y el *caso El Bosque*, en alusión a las empresas donde sucedieron los hechos de acoso y violencia sexual denunciados por mujeres marroquíes contratadas en origen. Ambas causas judiciales comenzaron en el año 2018. El caso El Bosque se basó en la denuncia de cuatro mujeres

por el delito de abuso sexual contra un encargado de la finca. El caso Doñana 1998 se inició con la denuncia de otras cuatro mujeres, dirigida al empresario de la finca por un delito contra la libertad sexual³. Puesto que el objetivo es explicar la manera en que los jueces intervienen, interpretan y resuelven estas disputas, tomamos como referencia un corpus de sentencias públicas provenientes de los juzgados de instrucción, los juzgados penales y la audiencia provincial que conforman la trayectoria burocrática de las mencionadas causas judiciales⁴. La utilización de estas sentencias no responde a la mera búsqueda de contenidos, sino que, teniendo en cuenta su fuerza performativa, se pretende analizar referentes culturales e interpretaciones que sirvan para conformar un determinado pensamiento sociojurídico sobre lo posible y lo pensable en torno a los conflictos y violencias sexuales. Siguiendo esta línea metodológica, la reconstrucción de estas disputas judiciales se complementa con el análisis de otros documentos escritos, como atestados policiales, informes de expertos —psicólogos, mediadores socio-culturales, técnicos, etc.— que conformaron las causas judiciales y artículos de prensa. Esto se combinó, a comienzos de 2021, con el trabajo de campo mediante la participación en actividades y encuentros reivindicativos en Madrid y Huelva, organizados por activistas vinculadas a las protestas públicas que comenzaron en 2018 por las violaciones de derechos a las jornaleras de origen marroquí. También realicé entrevistas con abogadas y algunas de las mujeres litigantes en el periodo señalado, complementadas con más entrevistas a otras trabajadoras marroquíes contratadas en origen, hechas durante los últimos quince años. Las primeras las llevé a cabo entre 2009 y 2010 en una finca agrícola ubicada en Lepe, Huelva. Pese

-
- 3 Las organizaciones legales que asistieron a las mujeres marroquíes en los tribunales lo hicieron a través de dos instancias judiciales. Por una parte, las denuncias por acoso y violencia sexual —consideradas jurídicamente acciones que atentan contra la dignidad y la integridad física y moral— fueron juzgadas por la vía penal. Esto permitió solicitar una mayor protección para las víctimas, penas de cárcel para los acusados y responsabilidad civil a las empresas por no prevenir situaciones de acoso y violencia en el trabajo. En el caso El Bosque, la organización legal intentó incorporar a la causa penal por acoso sexual el delito contra los derechos de los trabajadores, pero esto fue rechazado por el juzgado. No obstante, dicha organización logró que la empresa ingresara en el proceso judicial como responsable civil. Por otra parte, ambas organizaciones también litigaron en el juzgado social —ámbito en el que se dirimen, entre otros, litigios laborales—, al considerar que las mujeres que denunciaron acoso y violencia sexual sufrieron un *despido improcedente*, susceptible de indemnización.
 - 4 La mayoría de las sentencias que conforman la trayectoria de los casos analizados han sido obtenidas del Centro de Documentación Judicial —archivo virtual del Consejo General del Poder Judicial— y de la difusión que han realizado de ellas, en diversos medios de comunicación y redes sociales, las organizaciones legales que asistieron en los tribunales a las mujeres marroquíes.

a que las fincas son consideradas “espacios privados”, de difícil acceso a los investigadores, el ingreso a esta me fue permitido en la medida en que era reconocida en el contexto social como “la finca modelo” en el reclutamiento de trabajadoras contratadas en origen. Allí tuve la posibilidad de compartir momentos de la vida cotidiana y laboral de las trabajadoras e hice entrevistas en profundidad a unas quince mujeres marroquíes. A partir de 2018, en plena efervescencia de las denuncias públicas sobre violación de derechos en los campos agrícolas, los empresarios limitaron el ingreso a las fincas. Para superar estas limitaciones, realicé entrevistas y mantuve múltiples encuentros informales con mujeres que entre 2018 y 2023 dejaron de participar en el reclutamiento en origen y regresaron a Marruecos o se quedaron en España. En algunos casos, estos encuentros se llevaron a cabo en sus localidades de procedencia o en la región de Huelva donde se quedaron, en español y, en algunas ocasiones, con el apoyo de traductoras. También analicé los archivos personales —documentos, contratos, grabaciones, videos, etc.— que estas mujeres fueron acumulando durante su estadía en los campos de fresa y me proporcionaron en nuestras reuniones. Ellas se encuentran en una franja de edad entre los treinta y los cincuenta años, la mayoría divorciadas, viudas, en menor medida casadas, con hijos y reconocidas socialmente como responsables de la subsistencia de la unidad familiar a la que pertenecen.

Considerando que las dos disputas judiciales analizadas no son eventos aislados, sino que adquieren sentido en el marco de procesos sociales histórica y espacialmente situados, en el primer apartado analizo las condiciones sociales, económicas y políticas que dan lugar al surgimiento de un sistema laboral migratorio transnacional en el que participan, preferentemente, mujeres de origen marroquí. En el segundo, me centro en analizar los espacios de vida y trabajo en los campos de fresa a partir de las experiencias de algunas de ellas como migrantes y trabajadoras, pautadas por interacciones de dominación con diversos agentes sociales posicionados jerárquicamente —empresarios, administrativos, encargados—. Pongo especial énfasis en cómo ellas representan y vivencian las formas de coerción y violencia sexual que sufren en los espacios laborales. En el tercer apartado, me enfoco en las alianzas de solidaridad que permitieron que determinadas protestas vinculadas a los despidos, acosos y violencias sexuales se convirtieran a partir de 2018 en dos causas judiciales colectivas. En el último, analizo la manera en la que los jueces procesan las denuncias por violencia sexual en los campos freseros entrelazando leyes, estereotipos y valores morales que plasman en la elaboración de las sentencias judiciales.

La conformación de un sistema laboral migratorio transnacional

La provincia de Huelva, con más de 6778 hectáreas dedicadas al cultivo de frutos rojos, es la mayor productora de fresas en Europa. Estas tierras son propiedad de pequeños y medianos agricultores locales y grandes empresas transnacionales. De forma anual, se producen aproximadamente 316 386 toneladas, que se comercializan principalmente en los mercados de la Unión Europea —Alemania, Francia, Reino Unido e Italia— (Observatorio de Precios y Mercados 2023). Estas explotaciones agrícolas se caracterizan por una producción intensiva, basada en la transformación del uso del suelo y la utilización de determinadas técnicas de cultivos —producción en invernaderos, riego localizado, agricultura genética, incremento de fertilizantes, etc.—. La propia dinámica expansiva del sector requiere abundante fuerza de trabajo, especialmente, durante el periodo de recolección de la fruta en los meses de enero a junio (Hellio y Moreno Nieto 2017).

En este contexto productivo, desde hace más de dos décadas, se establece una yuxtaposición y un ordenamiento jerárquico de trabajadores de diferentes edades, géneros y nacionalidades —españoles, marroquíes, subsaharianos, rumanos, polacos, colombianos, ecuatorianos, etc.— bajo diversas condiciones laborales —legales/ilegales, con contrato / sin contrato—. La segmentación de este mercado laboral ha sido analizada como un proceso natural de sustitución de mano de obra, en el que se priorizan las decisiones y motivaciones individuales de empresarios y trabajadores (Gualda Caballero 2012). Menos atención analítica ha recibido la condición forzada de este proceso y, al mismo tiempo, resistida a través de luchas políticas realizadas por algunos de los trabajadores clasificados de forma diferencial (Carbonella y Kasmir 2015). Entre ellas, cabe destacar que, a comienzos del siglo XXI, cuando algunos trabajadores migrantes en los campos de Huelva, de origen subsahariano y marroquí, consideraron que su acceso a mejores condiciones laborales y de vida debía ser defendido políticamente —organizando huelgas, encierros, marchas—, fueron aislados y puestos en el peldaño más bajo de la escala de preferencias. En el año 2000, frente a las múltiples manifestaciones políticas de este sector de trabajadores, los empresarios de los campos freseros miraron con cierto alivio la “resurrección” de las políticas migratorias de reclutamiento temporal de trabajadores extranjeros (Castles 2006) que proponía el Gobierno nacional siguiendo los lineamientos de la Unión Europea. Este sistema de reclutamiento se organiza sobre la base de una acumulación primitiva renovada (Kasmir 2020) que expulsa a un número importante de trabajadores de

sus territorios de origen para generar valor en determinados sectores productivos europeos. Como señala Buraway (1976), en su trabajo comparativo sobre la conformación de un sistema laboral migratorio en Zambia y California, los empresarios freseros de la provincia de Huelva que reciben trabajadores bajo un sistema de reclutamiento similar no tendrán que compartir el costo de su creación como fuerza de trabajo. Tampoco tendrán que mantenerlos durante todo el periodo de contratación si se enferman, y menos aún si su rendimiento no se ajusta a la productividad adecuada. De este modo, se conforma una masa desgastable de trabajadores que recrea simbólicamente distinciones culturales, ordenadas jerárquicamente en torno al género, la edad o la nacionalidad, y sirve para garantizar la máxima extracción de ganancias (Federici 2004; Wolf 1987) en un sector agrícola orientado al mercado internacional.

Si bien los convenios entre Gobiernos para reclutar trabajadores avalan determinadas “preferencias nacionales”, vinculadas a intereses de política internacional, en los campos freseros de Huelva se pondrán en juego una serie de atributos de género y clase —maternidad, sumisión, pobreza— que determinarán que sean solo algunas mujeres las que pasen a formar parte de este sistema de contratación laboral (Betrisey 2012; Moreno Nieto 2009; Reigada 2022). En un principio, los empresarios, en consonancia con los sindicatos mayoritarios de la zona —la Confederación Sindical de Comisiones Obreras y la Unión General de Trabajadores—, contrataron a mujeres provenientes de países como Polonia y Rumanía. Desde la entrada de estos países a la Unión Europea, Marruecos se consolidó como el principal país no europeo de donde provienen las trabajadoras que se instalan todos los años de forma temporal en los campos freseros.

La mayoría de ellas cumplen los requisitos previamente establecidos por los empresarios agrícolas. Estos requisitos se centran en tener una edad comprendida entre los 18 y los 45 años, ser viudas o divorciadas, madres de hijos menores de 14 años, estar desempleadas y, preferentemente, sin estudios y contar con experiencia en el trabajo agrícola. Dichas mujeres deberán conseguir el dinero para pagar los gastos que requiere entrar en el proceso de selección —pasaportes, visados, certificados que acrediten los requisitos— y el traslado desde sus pueblos a las oficinas de la Agencia Nacional para la Promoción del Empleo y las Competencias (Anapec) en Marruecos. En estas oficinas, ubicadas en Casablanca, Meknes o Rabat, esperarán largas horas hasta poder presentar la documentación y mantener un breve encuentro con una delegación de empresarios de la provincia de Huelva que se traslada, junto a funcionarios españoles, para seleccionarlas. Para ellas, la opción de viajar a Huelva se potencia por las obligaciones y expectativas

que generan los futuros ingresos en euros en el sostenimiento de sus familias. En este sentido, es frecuente escuchar a las mujeres destacar la necesidad de trabajar en los campos onubenses para mantener a la familia, cubrir los gastos de la escolarización de los hijos que quedan al cuidado de sus madres o suegras, pagar gastos de la vivienda, pagar médicos, comprar medicamentos a padres enfermos, etc. Por su parte, algunos empresarios, pese a escenificar en diversos eventos locales su compromiso con los “derechos de los trabajadores del campo”, van a utilizar, entre otras, estas dependencias vinculadas a la reproducción social de las mujeres para legitimar prácticas de sujeción y vigilancia dentro de los campos, las cuales favorecen la sumisión, la explotación y el abuso de sus cuerpos.

Trabajo y vida cotidiana en los campos de fresa: sujeción, silencios y quejas

El concepto de *configuración social* de Norbert Elias (1994) nos permite analizar los campos de fresa donde viven y trabajan las mujeres contratadas en origen como espacios caracterizados por interacciones asimétricas y contradictorias —dependencia, tensiones, negociaciones— que ellas mantienen con empresarios, encargados y otros trabajadores. En el marco de estas relaciones, las trabajadoras de origen marroquí serán reconocidas como “moras”⁵, categoría que expresa las jerarquías de clase, nacionalidad y género históricamente existentes que se utilizan para despreciarlas, sexualizarlas y someterlas.

En términos generales, dichas mujeres no necesariamente tendrán una vinculación cotidiana con los dueños del campo o el personal administrativo —contables, abogados de la empresa, etc.—, pero sí con los encargados o manijeros. Estos son trabajadores permanentes, exjornaleros —algunos de origen marroquí— que se convirtieron en personas de confianza de los empresarios. Los encargados, que suelen vivir en la finca, ejercen un poder directo sobre las mujeres trabajadoras a través de códigos no escritos, que se originan en experiencias sociales, normas y sanciones que pautan la vida cotidiana en el campo. Si bien estos códigos pueden variar de un campo a otro, se utilizan con el fin de controlar y anticiparse a posibles problemas para los empresarios. Entre ellos, retener el

5 La categoría *mora* ha cobrado significados históricos estigmatizantes hacia las mujeres marroquíes de origen rural —“animales de carga”, feas, esclavas y sometidas a los hombres— que remiten a un pasado colonial español en Marruecos (Mateo Dieste 2017; Romero Morales 2018).

pasaporte de las mujeres para evitar que se “fuguen”⁶ o indicar la prohibición de introducir personas “de fuera” de la finca. De acuerdo con la normativa oficial que regula el traslado, las mujeres solo pueden trabajar para el empresario que las contrató. Por otra parte, al ingresar a los campos de fresa tienen derecho a recibir una vivienda donde residir mientras dure el trabajo. Ante ello, es frecuente que la empresa recree el ámbito contractual de los alquileres de viviendas sin firmar ningún papel. La mayoría de las mujeres con las que interactué mencionan que, pese a que no se refleja en la nómina, les descuentan del sueldo no solo el cobro de un alquiler por dicho alojamiento, sino los gastos de luz y de gas, así como una fianza por posibles desperfectos.

En estos espacios donde duermen, comen y reposan, la mayoría de las veces de forma hacinada, se genera una sociabilidad forzada con otras trabajadoras de la misma nacionalidad —pero de diferentes lugares de procedencia— caracterizada por situaciones de conflicto, competencia y reciprocidad en la tarea de preservar la subsistencia dentro de las fincas. Es habitual que las mujeres destaquen que, entre quienes viven en la misma casa o cubículo prefabricado, se reproducen formas de parentesco práctico (Weber 2005) —madres, hermanas, etc.—. En estos casos, se organizan para cocinar, practicar el ramadán⁷, intercambiar medicinas, trasladarse al pueblo a comprar mercancías, sacar dinero del banco o acercarse al centro de salud. Para poder llevar a cabo estos desplazamientos, las mujeres caminan largas distancias hasta el pueblo más cercano o son llevadas por algunos encargados de la finca, que ofician de taxistas improvisados, después de pagarles un dinero por el traslado y la espera en el lugar.

En cuanto a la organización social del trabajo, las mujeres serán destinadas a una cuadrilla, generalmente conformada por otras trabajadoras de la misma nacionalidad dirigida por un encargado. En estas cuadrillas internalizan las normas de conducta, el ritmo y la intensidad de la recolección sin retraso, aguantando las ganas de ir al baño y en algunas ocasiones sin descansos. Para aumentar la productividad se fomenta la competencia entre los trabajadores, mediante compensaciones y castigos, registrados en *rankings*, cartas de advertencias o

6 Fugas es la manera en que los empresarios y funcionarios locales denominan la práctica de aquellas mujeres que abandonan la finca al poco tiempo de llegar. Estas fugas representan un problema para los empresarios, por lo que buscan métodos coercitivos para evitarlas.

7 El ramadán se realiza a lo largo del noveno mes del calendario islámico. Está vinculado al tiempo en que se revela a Mahoma el Corán y consiste en hacer ayuno y abstenerse de mantener relaciones sexuales desde la salida del sol hasta su puesta, cuando se organiza en grupo el *iftar*, momento destinado a ingerir alimentos tradicionales.

penalizaciones que consisten en prohibirles trabajar uno o dos días con la correspondiente reducción del salario.

Esta combinación activa de lógicas de seducción y coerción para regular la producción es un condicionamiento fundamental que determina la permanencia de los trabajadores durante el tiempo de la actividad agrícola. Las mujeres de origen marroquí que quieran mantener su trabajo o estabilizar su condición de trabajadoras en la próxima cosecha deberán demostrar no solo habilidades personales para desarrollar la tarea, sino cumplir con el deber moral de “ser buenas trabajadoras”. Esto implica mostrar disponibilidad absoluta frente a los cambiantes requerimientos productivos —extender las jornadas, no contemplar los descansos, no cobrar las horas extras, etc.— y, en algunas ocasiones, someterse a los deseos sexuales de empresarios y encargados. Para algunos de ellos, el hecho de que estas mujeres abandonen temporalmente el hogar —lugar natural donde deberían permanecer según “sus tradiciones” musulmanas— para trabajar en los campos de fresa las convierte en “moras” promiscuas, acostumbradas al sometimiento y capaces de alterar con su presencia a los hombres que trabajan en la finca. Las mujeres que no respondan a los requerimientos, según lo esperado por los empresarios o encargados, se ven sometidas a amenazas de ser “devueltas” a Marruecos, forzamientos, difamación y una intimidación que culmina con el despido y el desalojo repentino de la vivienda que ocupan.

Las posibilidades de operar por fuera de las obligaciones que rigen las relaciones interpersonales en los campos de fresa no son habituales. Las pocas mujeres que hablan sobre el acoso y las violencias sexuales de encargados o propietarios comentan que, quienes los sufren, pese al desprecio que les causan, suelen guardar silencio e involucrase con quienes las acosan. Estas mencionan que lo hacen para mantener el trabajo, cumplir con los compromisos familiares y evitar el estigma de la prostitución que permea cualquier tipo de relación fuera del matrimonio. Por otra parte, algunas mujeres acuden a otros encargados para quejarse, poniendo de relieve lo inhumano de estos hechos, y pedir que intervengan como responsables del lugar. En estos casos, los encargados y empresarios suelen considerar estas protestas —vinculadas al acoso, la violencia sexual o los despidos repentinos— como un desafío que produce un aumento de la coerción hacia las mujeres que participan en ellas. Comúnmente, aquellos buscan el apoyo de los mediadores socioculturales contratados por las asociaciones de empresarios freseros para llevar a cabo “la devolución” y trasladar a dichas mujeres hasta el autobús que las lleva al puerto de Algeciras o Tarifa, donde toman el barco hacia Tánger, Marruecos. De esta forma, siguiendo los argumentos de Trouillot (2001),

dichos empresarios reproducen un potente *efecto de Estado* —expulsar del país a quienes consideren pertinente— que funciona como señal para el resto de las trabajadoras de lo que puede ocurrir ante los conflictos y las protestas.

Camino a los tribunales: ayudas y víctimas vulnerables

En su lucha por la permanencia en el sistema laboral, y ante el fracaso de las acciones de confrontación en los campos de fresa, en el año 2018, algunas mujeres se contactaron con organizaciones no gubernamentales locales reconocidas entre ellas por “ayudar a las marroquinas”. Las mujeres esperaban encontrar, a través de estas personas, protección y contención ante la situación de indignancia en la que se hallaban —sin dinero y sin un lugar donde dormir—. Dichas personas improvisaron acciones de corta duración —colectas, pago de una habitación— para que las mujeres pudieran seguir subsistiendo y enviando dinero a su casa. Si bien son varias las asociaciones que se dedican a ayudar a las mujeres marroquíes, no todas participan en convertir la experiencia de estas en causas de denuncia pública. Los portavoces de dichas asociaciones, reconocidos públicamente por su labor asistencial o reivindicativa, movidos por un sentimiento de injusticia, impulsan que algunas de las mujeres acogidas sean noticia en la prensa local y en las redes sociales. Estas noticias se articulan con la prensa nacional y logran una amplia difusión a través de relatos e imágenes veladas de los cuerpos de mujeres marroquíes que visibilizan el sufrimiento y el dolor experimentados durante su estancia en los campos de fresa. Estos relatos, atravesados por un lenguaje humanitario que combina compasión con justicia social (Fassin 2010), refuerzan una imagen de mujeres víctimas sufrientes, todas procedentes de un mismo origen nacional, con dificultades de comunicación y necesitadas de acompañamiento y ayuda (Merry 2007).

En este contexto, adquiere un papel relevante el saber experto de abogadas que trabajan en la defensa de los derechos humanos, pertenecientes a organizaciones legales nacionales e internacionales. Como señala Israël (2011) en su estudio sobre el activismo legal, estas abogadas no solo facilitan el ingreso de las mujeres marroquíes a los tribunales locales, sino que también se convierten en agentes activos en el debate político y social, en consonancia con las agendas políticas de sus propias organizaciones. En este sentido, las mujeres de origen marroquí que son acompañadas en los tribunales de justicia contraen una serie de obligaciones que recrean un ámbito contractual con dichas abogadas, enmarcadas en los imperativos de la solidaridad. Estas obligaciones, si bien se diluyen una vez finalizado

el proceso judicial, implican una activa participación de las mujeres litigantes en videos en los que se recoge de manera abreviada su testimonio reconstruido para los tribunales. En otras ocasiones estos se exponen en las redes sociales, destacando una importante carga de sentimientos y emociones en torno a lo ocurrido, que, precisamente, el testimonio judicial suele eliminar. Esto permite a las organizaciones legales construir sus propias estrategias de difusión, buscar la empatía de varios sectores e intentar expandir la causa como un problema público en diferentes ámbitos y otros foros judiciales nacionales e internacionales⁸.

Mientras las abogadas movilizan el derecho para llevar sus reclamos ante la justicia y lograr visibilidad pública de los casos, las mujeres litigantes intentan prolongar su subsistencia más allá de la ayuda material recibida —dinero, ropa, víveres— buscando un trabajo que les permita seguir enviando dinero a sus familias. Para ello activan las alianzas generadas con los integrantes de las organizaciones locales a las que recurren en busca de ayuda, o con amistades y familiares del mismo origen nacional que llevan tiempo en el territorio español. A través de ellos, en algunas ocasiones, llegan a acuerdos provisionales con empresarios de la zona para seguir trabajando en los campos agrícolas o en el servicio doméstico con contratos informales. El ingreso a una economía informal, modulado por las alianzas de solidaridad, permitirá que subsanen de forma temporal la debilidad de los recursos, sin por ello evitar la precarización y las relaciones de poder. El acceso a la justicia penal, en la que esperan obtener credibilidad mediante sus testimonios, supondrá para ellas múltiples obstáculos para demostrar su condición social de víctimas vulnerables, merecedoras de derechos y reparación.

El proceso judicial: sospechas y armonía

Estudiosos de la doctrina legal (Nieva Fenol 2019) suelen caracterizar la justicia penal española por un importante componente inquisitorial, en la medida en que el juez mantiene todo el control del proceso, es decir, acusa, interpreta y juzga. De acuerdo con esta tradición legal, los procesos judiciales penales comienzan en el juzgado de instrucción, en el que es el juez quien produce y organiza las pruebas

8 A modo de ejemplo, en una conferencia impartida durante el año 2022 —como parte del seminario “Activismos feministas y supervivientes de violencias sexuales” celebrado en la Universidad Complutense de Madrid—, la abogada, especialista en litigio estratégico, que asistió a las mujeres marroquíes en el caso El Bosque señaló como un aspecto relevante la revictimización que estas sufrieron por parte de fiscales y jueces locales durante el procedimiento judicial, así como la imposibilidad de abordar dichas violencias y conflictos a través de la justicia restaurativa.

y, al mismo tiempo, dicta sentencia expresando las argumentaciones que lo llevan a considerar el sobreseimiento provisional del acusado, el archivo de la causa o la remisión del expediente a los juzgados penales para el juicio oral. El sistema judicial establece la posibilidad de apelar las decisiones de estos órganos en los tribunales superiores de justicia provincial.

El principal documento que determina el comienzo de estos procesos es la denuncia policial —atestado— que las mujeres realizan ante la policía o la guardia civil. En el contexto local, la policía o la guardia civil se involucra en los conflictos que surgen en las fincas entre mujeres y empresarios de dos maneras: una, a petición de los empresarios como representantes de las “fuerzas del orden”, para controlar los motines o protestas de las mujeres marroquíes que se niegan a ser devueltas a Marruecos; otra, como figuras auxiliares de los jueces de instrucción con la función de registrar las denuncias de las mujeres sobre hechos violentos en las fincas. Esta tarea está pautada por protocolos específicos de la escritura jurídica, pero en la práctica responde a la consideración del quehacer policial, dando lugar a formas particulares de escritura que no se encuentran libres de tensiones. La abogada que defendía a las mujeres de la causa colectiva Doñana 1998, por un delito contra la libertad sexual en el año 2018, hace referencia en varios medios de comunicación a la resistencia que mostraba un agente de la Guardia Civil a recoger sus denuncias, así como a su empeño por clasificar *a priori* los hechos narrados como “insinuaciones sexuales” (Atestado 2017-001569/2018 de la Guardia Civil-Huelva-Puesto de El Rocío)⁹.

Los agentes de la Guardia Civil o la Policía no siempre tienden a clasificar los delitos en el atestado de acuerdo con las interpretaciones que hacen del relato de las mujeres de origen marroquí. En algunos casos, están interesados en guiar el desarrollo de la denuncia hacia formas que sean de utilidad al juez a quien va dirigida. En consonancia con eso, las denuncias se componen de una primera parte que contiene los hechos narrados por las mencionadas mujeres y de preguntas que suelen delatar las preocupaciones de los agentes policiales por centrar el relato en producir la prueba. Una de las preguntas que no varía en ninguno de los atestados es si las mujeres que denuncian han mantenido o mantienen una relación sentimental con la persona que las ha agredido. Dicha pregunta proviene de una noción

9 El atestado fue publicado en el periódico local *La Mar de Onuba*, el 28 de agosto de 2018. Este periódico onubense otorgó un lugar significativo a las denuncias de las trabajadoras contratadas en origen —sostenido en el tiempo—, alentando así el debate público y logrando que tales denuncias se inscribieran en la agenda mediática nacional e internacional (Echevarría 2018).

de violencia de género restringida a las agresiones físicas y psicológicas que suceden en las relaciones matrimoniales o amorosas, pese a los cambios promovidos por los movimientos feministas que, en los últimos años, amplían el concepto de violencia de género más allá del ámbito conyugal. La respuesta negativa de las mujeres en todos los atestados conduce de forma inmediata a centrarse en el acto de violencia sexual. Para ello, las preguntas que se plantean de manera constante indagan sobre el empleo de la fuerza física durante los actos de acoso o violencia sexual. El empleo de la fuerza física y la existencia de marcas corporales debidamente certificadas a través de un informe médico —que las mujeres deberán aportar— son los únicos aspectos que, para los agentes policiales y jueces, determinan la existencia de un delito de agresión sexual.

Las mujeres que han denunciado al empresario o encargado de los campos de fresa carecen de huellas corporales que pongan en evidencia la violencia padecida. Por lo tanto, estas deberán sustentar el proceso judicial, tanto en la etapa de la instrucción como en el posible juicio oral, solo con su testimonio. Pese a que estas declaraciones aparecen formalmente como un valor a preservar en la mayoría de los procesos judiciales analizados¹⁰, los jueces manifiestan que ni estas ni las pruebas presentadas son suficientes para generarles una “razonable certeza”. Para justificar esta interpretación, hacen uso de parámetros legales y morales dominantes en otras sentencias vinculadas a casos de violencia de género en los espacios domésticos. Estos parámetros están basados en asegurar la “credibilidad subjetiva” de las víctimas mediante la inexistencia de “móviles espurios, producto de tendencia *fantasiosa o fabuladora*”, o de “móviles de *odio o de resentimiento o venganza o enemistad* que enturbien la sinceridad de la declaración”, así como de intenciones de obtener ventajas en un proceso de divorcio o beneficios materiales (Sentencia 250 de 2022, énfasis añadido)¹¹.

En las causas judiciales colectivas analizadas, el trabajo de los jueces en los juzgados de instrucción o de lo penal se enfoca en descubrir cuánto de fábula o resentimiento poseen los testimonios de las mujeres que litigan en los tribunales,

10 No obstante, como aparece en el inicio del procedimiento judicial del caso Doñana 1998, el juez de instrucción del Juzgado de Primera Instancia e Instrucción n.º 3 en el año 2018 optó por no escuchar el testimonio de las cuatro mujeres que denunciaron violencia sexual del empresario durante su estancia en la finca. Aquel declaró el sobreseimiento provisional de este utilizando como prueba el atestado policial que clasificó los hechos como “insinuaciones sexuales” y la propia declaración del acusado.

11 Esta sentencia fue publicada el 1.º de agosto de 2022 en el periódico *La Mar de Onuba* (Echevarría 2022).

desplazando el interés por los hechos violentos hacia la evaluación de sus comportamientos, intenciones y emociones. La totalidad de los testimonios se pondrá en entredicho, ya que aquellas mujeres, además de litigar en los juzgados penales por delitos contra la libertad sexual, también lo hacen en juzgados sociales por despido laboral improcedente y en busca de la obtención de una indemnización.

En este sentido, y pese a que ambos son procedimientos judiciales no vinculantes, se intentará mostrar que las mujeres mienten sobre la violencia sexual con el fin de conseguir el reconocimiento de derechos laborales y “los papeles” que permiten una estancia legal prolongada en el territorio español¹². Decía el juez sobre las cuatro mujeres que denunciaron a un encargado de finca de origen español, en la causa El Bosque:

En este caso no podemos obviar que las denunciadas fueron despedidas por bajo rendimiento dentro del periodo de prueba, que las denunciadas llegaron para trabajar con unas expectativas de permanencia en territorio español que fueron frustradas escasos días después de iniciar su relación laboral y que las denunciadas no querían abandonar los alojamientos que la entidad mercantil puso a su disposición a pesar de que eran conocedoras de las condiciones de sus contratos. Dichas circunstancias se configuran como posibles motivos impulsores de sus declaraciones, que enturbian la sinceridad de sus declaraciones haciendo dudosa su credibilidad, y creando un estado de incertidumbre y fundada sospecha incompatible con la formación de una convicción inculpatoria sobre bases firmes fehacientes e indubitadas. En este sentido llama la atención que las trabajadoras que denuncian en la presente causa al acusado fueron despedidas por la empresa. (Sentencia 250 de 2022)

En general, para los jueces las mujeres que denuncian están demasiado presionadas por su pobreza y por el sometimiento social en el que viven. Esta falta de autonomía las hace pragmáticas y, por lo tanto, su testimonio pierde credibilidad. Una credibilidad que también se deteriora por no demostrar un estilo comunicativo coherente y preciso al exponer sus testimonios ante los distintos agentes judiciales con los que tienen que interactuar:

12 Este argumento se construye sobre la versión de los acusados y sus abogados defensores, que, en ambas causas colectivas, señalan que las mujeres “inventan”, “mienten” para “quedarse en España”, manipuladas por “falsas esperanzas” que generan las organizaciones que las apoyan.

Cuando el Ministerio Fiscal pregunta a la denunciante para que narre los tocamientos, esta hace referencia a que la coge por la cintura, pero no hace referencia a tocamientos por los pechos. La testigo solo hizo referencia a los tocamientos en los pechos cuando es preguntada de forma expresa por ese comportamiento por el Ministerio Fiscal. Y al responder la testigo manifiesta que el acusado pasó junto a ella y le rozó los pechos. (Sentencia 250 de 2022)

De acuerdo con este tipo de intervención, las víctimas auténticas no deben contradecirse, lo que obvia el hecho de que los códigos de interlocución con los que opera la justicia son completamente desconocidos para muchas de ellas. Los obstáculos por superar aumentan para estas mujeres si muestran comportamientos dudosos, según el parecer de los jueces, como, por ejemplo, haberse subido al coche del acusado o haberlo dejado pasar a la vivienda en alguna ocasión, no haber formulado denuncias antes de ser despedidas o no aportar testigos que apoyen sus versiones¹³. Cualesquiera de estos comportamientos son razón suficiente para que un juez considere que el acoso o la violencia sexual no han existido o están fundados en meros rumores sobre las actitudes de los acusados.

Ante la incredulidad frente a los testimonios de las víctimas, la falta de pruebas físicas y el descarte de los informes psicológicos que certifican la victimización (Barthe 2017) de las mujeres a través del sufrimiento emocional, los jueces seleccionan como prueba procesal clave el relato de los testigos propuestos por los acusados. De este modo, el espectro de la antigua compurgación canónica inquisitorial propio del siglo XVI recorre las causas judiciales analizadas. Dicha compurgación permitía el sobreseimiento de los acusados mediante un número determinado de “personas honestas que atestiguan bajo juramento que el acusado es un buen cristiano y, por tanto, inocente de las herejías que los rumores le imputan” (Martínez Peña 2019, 105).

En las dos causas colectivas analizadas, los acusados —empresario y encargado— cuentan con una red de personas cercanas que se cohesionan, en una demostración de fuerza, bajo una especie de *juramento colectivo* (Epstein 1967; Gellner 1995) que permite eximirlos. Si el acusado es el encargado de la finca, suele prevalecer el testimonio de otros encargados con los que comparte tareas cotidianas que apoyan su versión. También contará, en algunas ocasiones, con el

13 Cabe señalar que, para las abogadas de las víctimas, conseguir dichos testigos se convierte en una tarea imposible en la medida que, como queda registrado en los relatos de las mujeres litigantes, domina el miedo a las represalias y el temor al despido.

testimonio del empresario, quien, ante la posibilidad de que peligre el buen nombre de la empresa, intentará redimir el delito con base en el conocimiento que tiene sobre el encargado como “hombre de confianza”, entregado al bienestar de su familia y formado por la empresa contra la violencia de género.

Al mismo tiempo, las mujeres que denuncian serán representadas por estos testigos como mentirosas y conflictivas a la hora de acatar órdenes y convivir con otras trabajadoras en la finca. Estos testimonios se refuerzan con la presencia de informes de policías, integrantes de organizaciones no gubernamentales o mediadores socioculturales que han intervenido, en algún momento, en la finca a pedido de los empresarios para resolver conflictos domésticos o motines. También van a confirmar la condición de fabuladoras y conflictivas otras mujeres trabajadoras de origen marroquí que narran peleas, intimidaciones y emociones que no se relacionan necesariamente con los hechos que se juzgan. La conflictividad de las mujeres que denuncian contrasta con la representación de los campos freseros como un espacio pautado por relaciones armoniosas certificadas por las impresiones y referencias que proporcionan los informes oculares de inspectores de trabajo o sindicalistas que visitan el lugar de forma esporádica o a petición de los jueces¹⁴.

De esta forma, las mujeres de origen marroquí que ingresan como víctimas vulnerables de unos hechos violentos en procesos penales moldeados por una tradición inquisitorial podrán ver negada la propia condición de víctima —por el descarte de sus testimonios— o acabar trasmutando en víctimas moralmente dudosas (Lefranc y Mathieu 2009). Estas serán juzgadas por sus intenciones pragmáticas, por su estilo confuso y por sus comportamientos conflictivos en los campos de fresas, que las convierten en responsables de dejarse dominar por emociones y circunstancias que deberían haber controlado. Para los jueces, estas atribuciones y comportamientos son insostenibles frente al ideal de una verdadera víctima de violencia sexual en el entorno judicial, es decir, una mujer que debe ofrecer sus propias pruebas certificadas, no solicitar recompensa económica y estar libre de cualquier intención manipuladora.

En cambio, encargado y empresario, mediante el sobreseimiento en todas las sentencias analizadas, trasmutan de personas sospechosas de un delito en hombres de familia que, pese a considerar que su masculinidad —su “honor de hombre”— ha sido cuestionada, podrán reinsertarse en el ámbito familiar, laboral

14 Los juicios morales sobre los comportamientos e intenciones de las mujeres litigantes en los campos de fresas se reproducen en la totalidad de las sentencias judiciales que componen la trayectoria burocrática de las dos causas colectivas.

y social del contexto local. En el marco de la denuncia colectiva de la causa El Bosque contra un encargado por acoso sexual y, simultáneamente, contra la propia empresa agrícola por despido improcedente, la jueza dictaminó su sobreseimiento remarcando, entre otros, los sentimientos “humanitarios” del empresario hacia las mujeres litigantes (Sentencia 89 de 2021). El buen hacer del empresario a través de la escucha y la caridad —ofreciéndoles un trabajo en otra finca— lo inviste con la fuerza moral que se les atribuye a los “salvadores”, como alguien dispuesto a crear un espacio armonioso en el que las pretensiones de los trabajadores que no encajan se resuelvan sin violencia. Este lenguaje de la caridad no obedece necesariamente a simplezas personales de la jueza o a una estrategia calculada de los abogados defensores, sino que se sustenta en un horizonte de supuestos subjetivos que los empresarios freseros suelen proyectar hacia el conjunto de la sociedad y según el cual se trata de hombres compasivos que hacen el bien otorgando trabajo a mujeres necesitadas. Godelier (1996) nos recuerda, revisitando a Mauss, que dar algo de forma voluntaria, en una situación social equivalente o jerárquica, no genera solo una relación de solidaridad, sino también de dependencia de quien lo recibe a través de la deuda que contrae, nada fácil de anular. En este caso, la verdad judicial contribuye a solidificar una deuda a partir de un acto de caridad gratuito en virtud del cual el empresario se asegurará de recibir una contraprestación fuera del recinto sagrado de la justicia. En un encuentro que tuve en Rabat en noviembre de 2022, Yara, junto a Nadia¹⁵, también denunciante por acoso del mencionado encargado y “beneficiada” por el empresario con “una segunda oportunidad” laboral, comentaba:

El jefe venía todas las tardes y nos llevaba [a Nadia y a ella] a la sombra y nos decía que retiremos la denuncia. “¿Qué os he hecho yo? Yo no he hecho nada...”. Nosotras le decíamos: “No, no, tú no has hecho nada, el otro ha sido [el encargado], tú no has tenido la culpa”.

Más allá de mostrar los gestos condescendientes necesarios, Yara y Nadia no retiraron la denuncia, como les pedía el empresario. Ellas continuaron trabajando bajo esta coerción moral hasta la culminación del breve contrato y volvieron a Marruecos. En el marco de las relaciones de dependencia en las que se encontraban insertas, esto puede ser interpretado como una acción posible e interesada por parte de ambas mujeres, con la que priorizaron continuar con el apoyo

.....
 15 Ambos nombres han sido cambiados para mantener el anonimato.

legal recibido por las abogadas y las ayudas de las activistas locales. Sin embargo, Yara y Nadia enfatizaron en su discurso un dilema moral: “Si la retirábamos en ese momento, iban a decir que todo era una mentira”. Para ambas, denunciar en los tribunales implicó el menosprecio de familiares y otras trabajadoras, que veían en ello peligrar la subsistencia en los campos de Huelva y les recordaron en varias ocasiones que debían “haber callado”. Ante esto, las mujeres buscan confirmar su dignidad, que la acción de denunciar en los tribunales parece haber puesto en cuestión, frente a familiares y compañeras de trabajo. Nadia, en el mencionado encuentro en Rabat, comentaba: “Nosotras hemos venido para trabajar; si hubiésemos venido para hacer otra cosa, nos habíamos quedado en nuestro país, no hubiésemos venido aquí”.

Las prácticas de las mujeres que han sufrido violencia sexual en los campos freseros suelen converger en un mismo esfuerzo: amortiguar la coerción moral que padecen desde diversos sectores —empresarios, encargados, familiares, otras trabajadoras— y obtener cierta credibilidad y apoyo futuro como víctimas vulnerables a través de las redes locales de solidaridad. Se trata de un destino al que muchas de ellas están abocadas ante un juego de luchas de representación social sesgado, dentro y fuera de los tribunales, en el que no tienen el control para imponer su visión del mundo y sus sentidos de justicia.

Conclusión

En este trabajo he puesto el foco en la manera en que la justicia local procesa las violencias sexuales a trabajadoras de origen marroquí en los campos de Huelva, en un contexto político en el que ellas adquieren reconocimiento social como *víctimas vulnerables*, en el lenguaje reivindicativo de los derechos humanos. Enmarcando estas violencias sexuales en procesos sociales, culturales y políticos específicos, he buscado analizar y comprender la manera en que los jueces deslegitiman dicha categoría, recurriendo a doctrinas, valores morales y representaciones que operan de acuerdo con una significación disponible en la conciencia social objetiva por medio de la que refuerzan, confirman y orientan sus prácticas judiciales.

Como ocurre con los testimonios de las mujeres en otros trabajos etnográficos que analizan procesos judiciales sobre violencia de género y violencias sexuales atravesados por las diferencias de clase y nacionalidad (Beck y Stephen 2021; Bunt 2008; Neumann 2017), el relato de las mujeres de origen marroquí contratadas en origen contiene, para la mayoría de los jueces, una importante carga de sospecha, pues estos presuponen motivaciones espurias, emociones negativas

e inconsistencia argumental. Sin embargo, las dimensiones culturales y morales que orientan estas presunciones solo adquieren sentido en el marco de las configuraciones sociales de poder y de desigualdad dentro del cual se desarrollan las violencias sexuales y los conflictos tratados, así como en relación con los modos en que se representa a los implicados. En nuestros casos de estudio, la sospecha en torno al testimonio de las mujeres se combina con la atribución de una falta de autonomía, producto de su condición de migrantes temporales pobres, que corrompe la narración sobre la violencia sufrida en los campos de fresa. Si bien, para el activismo feminista local, la falta de autonomía es un componente político clave para convertir a las mujeres litigantes en víctimas vulnerables, necesitadas de apoyo, acompañamiento y reparación, los jueces producen una inversión semántica del término. La falta de autonomía provocada por la pobreza en la que viven reaviva en dichos jueces el imaginario histórico de mujeres codiciosas interesadas en obtener beneficios sociales y derechos políticos utilizando las instituciones judiciales. Al mismo tiempo, estos generan una imagen estigmatizada de la mujer marroquí conflictiva en el entorno laboral, que deslegitima su presencia en dicho entorno en función de lo que se espera de ella: sacrificio y sumisión.

La carencia de pruebas físicas que corroboren el testimonio de las mujeres, así como el resentimiento y la conflictividad que se les atribuyen —siempre salvaguardando la autoridad que inviste al propio campo judicial—, parecen devenir en un crimen de traición al que no le corresponderá una pena putativa, sino social: sostener la vida cotidiana como víctimas moralmente sospechosas. Recuperando la relación entre cortesía y política que propone Sayad (1999), las denuncias ante la justicia de las mujeres marroquíes contratadas en origen pueden ser consideradas una falta de cortesía. Dichas denuncias ponen en cuestión la autoridad de los empresarios y vulneran la neutralidad política esperada de aquellas a quienes se les ha dado trabajo, vivienda y legalidad temporal en una comunidad ajena, representada como un espacio de relaciones armoniosas donde “solo hay ganadores”.

Estas creencias y moralidades son una parte fundamental del contexto de significados a partir del cual los jueces intervienen para naturalizar los conflictos laborales y la violencia sexual en los campos freseros, así como de las tramas de relaciones que lo hacen posible. Los conflictos y diferentes formas de violencias serán considerados un quebranto moral entre individuos, y los tribunales fomentarán su resolución realizando el carácter de “espacio privado” de las fincas, sus protocolos internos y la figura del empresario “generoso”; cambiando de puesto al acusado o echándolo, otorgando “favores”, decidiendo qué es o no delito, etc.

De esta forma, se enaltece como solución viable y eficiente lo que Nader (1994) denomina mecanismos de pacificación en contextos políticos y económicos basados en economías extractivas, sustentados en una ideología de la armonía coercitiva que impide que los conflictos y las disputas se manifiesten en el espacio público. En este caso, dichos mecanismos ejercen un importante control social y político sobre las mujeres marroquíes contratadas en origen, consideradas habitualmente, por diversos agentes del campo institucional que gestiona su traslado, más que sujetos de derecho, sujetos de intervención, ayuda y reeducación (Chatterjee 2004; Ong 2003). El campo judicial, por su parte, optará por deslegitimar sus demandas, dejando sin efecto el uso emancipador del derecho que el activismo legal suele plantear para resistir la opresión y reconstruir jerarquías de género¹⁶.

Referencias

- Barbot, Janine y Nicolas Dodier.** 2014. “Repenser la place des victimes au procès pénal: le répertoire normatif des juristes en France et aux États-unis”. *Revue Française de Science Politique* 64 (3): 407-433. <https://doi.org/10.3917/rfsp.643.0407>
- Barthe, Yannick.** 2017. *Les retombées du passé: le paradoxe de la victime*. Seuil.
- Beck, Erin y Lynn Stephen.** 2021. “From Legislation to Everyday Practices in Guatemala’s Violence against Women Courts”. *Journal of Latin American Studies* 53 (4): 741-766. <https://doi.org/10.1017/S0022216X21000511>
- Betrisey, Débora.** 2012. “Políticas de reclutamiento de trabajadores en España: la construcción social de ‘emigrantes patriotas’ e ‘inmigrantes responsables’”. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana* 7 (1): 65-98. <https://doi.org/10.11156/13>
- Bourdieu, Pierre.** 2000. *Poder, derecho y clases sociales*. Desclée de Brouwer.

.....

16 Con el fin de reforzar el argumento que sostiene este trabajo, basado en los mecanismos que excluyen y estigmatizan en el campo judicial a las mujeres contratadas en origen, en el marco de una conciencia política por su reconocimiento como víctimas vulnerables, cabe mencionar que hubo solo un caso judicial de escasa repercusión pública, en el año 2014, en el que, por primera vez, la Audiencia Provincial de Huelva rectificó el sobreseimiento de tres empresarios acusados por violación de derechos laborales y acoso sexual a jornaleras contratadas en origen, dictaminado en otras instancias judiciales. Específicamente, calificó las acciones de los acusados como un delito contra la “integridad moral” de veinticinco trabajadoras y como acoso sexual, y les impuso penas de cinco meses de prisión (Sentencia 142 de 2014).

- Bunt, Laura A.** 2008. "A Quest for Justice in Cuzco, Peru: Race and Evidence in the Case of Mercedes Ccorimanya Lavilla". *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review* 31 (2): 286-302. <https://doi.org/10.1111/j.1555-2934.2008.00026.x>
- Buraway, Michael.** 1976. "The Functions and Reproduction of Migrant Labor: Comparative Material from Southern Africa and the United States". *American Journal of Sociology* 81 (5): 1050-1087. <https://doi.org/10.1086/226185>
- Carbonella, August y Sharryn Kasmir.** 2015. "Dispossession, Disorganization, and the Anthropology of Labor". En *Anthropologies of Class: Power, Practice, and Inequality*, editado por James Carrier y Don Kalb, 41-52. Cambridge University Press.
- Castles, Stephen.** 2006. "Guestworkers in Europe: A Resurrection". *International Migration Review* 40 (4): 741-766. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2006.00042.x>
- Chatterjee, Partha.** 2004. *The Politics of the Governed: Reflections of Popular Politics in Most of the World*. Columbia University Press.
- Echevarría, Perico.** 2018. "El Gobierno rechaza investigar las graves acusaciones contra la Guardia Civil de Almonte en el 'caso Doñana 1998'". *La Mar de Onuba*, 28 de agosto. <https://revista.lamardeonuba.es/el-gobierno-rechaza-investigar-las-graves-acusaciones-contr-la-guardia-civil-de-almonte-en-el-caso-donana-1998/>
- Echevarría, Perico.** 2022. "Trabajadoras marroquíes contratadas en origen que denunciaron acoso sexual en una finca de Huelva recurrirán la sentencia que les niega credibilidad y absuelve al presunto acosador". *La Mar de Onuba*, 1.º de agosto. <https://revista.lamardeonuba.es/trabajadoras-marroquies-contratadas-en-origen-que-denunciaron-acoso-sexual-en-una-finca-de-huelva-recurriran-la-sentencia-que-les-niega-credibilidad-y-absuelve-al-presunto-acosador/>
- Eilbaum, Lucía.** 2012. *O bairro fala: conflitos, moralidades e justiça no conurbano bonaerense*. Hucitec.
- Elias, Norbert.** 1994. *The Civilizing Process*. Blackwell.
- Epstein, Arnold, ed.** 1967. *The Craft of Social Anthropology*. Tavistock.
- Fassin, Didier.** 2010. *La raison humanitaire*. Seuil.
- Federici, Silvia.** 2004. *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. Autonomadia.
- Gatti, Gabriel, ed.** 2017. *Un mundo de víctimas*. Anthropos.
- Gellner, Ernest.** 1995. *Anthropology and Politics*. Blackwell.
- Giordano, Cristiana.** 2015. "Lying the Truth Practices of Confession and Recognition". *Current Anthropology* 56 (S12): S211-S221. <https://doi.org/10.1086/683272>
- Godelier, Maurice.** 1996. *L'énigme du don*. Libraire Arthème Fayard.

- Gualda Caballero, Estrella.** 2012. “Migración circular en tiempos de crisis: mujeres de Europa del Este y africanas en la agricultura de Huelva”. *Papers: Revista de Sociologia* 97 (3): 613-640. <https://doi.org/10.5565/rev/papers/v97n3.436>
- Hellio, Emmanuelle y Juana Moreno Nieto.** 2017. “Contrataciones en origen, deslocalización productiva y feminización del trabajo en la fresicultura del norte de Marruecos y el sur de España: una historia en común”. *Navegar* 5 (3): 21-46. <https://hal.science/hal-01793010v1>
- Israël, Liora.** 2001. “Legal Activism in the Judicial Arena: Cause Lawyering”. *Droit et Societe* 49: 793-824. <https://doi.org/10.3917/drs.049.0793>
- Israël, Liora.** 2011. “¿Resistir a través del derecho?: abogados y magistrados en la resistencia (1940-1944)”. *Revista Política* 49 (1): 171-193. <https://doi.org/10.5354/0719-5338.2011.16744>
- Kasmir, Sharryn.** 2020. “The Anthropology of Labor”. *Oxford Research Encyclopedia of Anthropology*. Consultado el 25 septiembre de 2024. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190854584.013.97>
- Lefranc, Sandrine y Lilian Mathieu, eds.** 2009. *Mobilisations de victims*. Presses Universitaires de Rennes.
- Martínez Peñas, Leandro.** 2019. “Los testigos en el proceso inquisitorial según el *Malleus maleficarum*”. *Ihering: Cuadernos de Ciencias Jurídicas y Sociales* 2: 87-108. <https://doi.org/10.51743/ihering.20>
- Mateo Dieste, Josep Lluís.** 2017. “*Moros vienen*”: historia y política de un estereotipo. Instituto de las Culturas.
- Merry, Sally Engle.** 2007. “Conditions of Vulnerability”. Introducción a *The Practice of Human Rights: Tracking Law between the Global and the Local*, editado por Sally Engle Merry y Mark Goodale, 195-203. Cambridge University Press.
- Moreno Nieto, Juana.** 2009. “Los contratos en origen de temporada: mujeres marroquíes en la agricultura onubense”. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* 7: 58-78. <http://hdl.handle.net/10486/670179>
- Müller, Pascale y Stefania Prandi.** 2018. “Er kommt am Abend”. *Correctiv*, 30 de abril. <https://correctiv.org/top-stories/2018/04/30/er-kommt-am-abend/>
- Nader, Laura.** 1994. “Harmonia coerciva: a economia política dos modelos jurídicos”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 9 (26): 18-29. Republicado en <https://acervo.racismoambiental.net.br/2011/05/09/harmonia-coerciva-a-economia-politica-dos-modelos-juridicos/>
- Neumann, Pamela.** 2017. “When Laws Are Not Enough: Violence against Women and Bureaucratic Practice in Nicaragua”. *Social Forces* 95 (3): 1105-1125. <https://doi.org/10.1093/sf/sow082>

- Nieva Fenoll, Jordi.** 2019. “La instrucción como falsa ‘primera instancia’ del proceso penal: hacia una total superación del sistema inquisitivo”. *Revista Ítalo-Española de Derecho Procesal* 1: 39-56. <https://www.revistasmarcialpons.es/rivitsproc/article/view/la-instruccion-como-falsa-primera-instancia-del-proceso-penal-ha>
- Observatorio de Precios y Mercados. Consejería de Agricultura, Pesca, Agua y Desarrollo Rural, Junta de Andalucía.** 2023. Datos básicos fresa 2022/2023. Consultado el 30 de septiembre de 2024. <https://www.juntadeandalucia.es/agriculturaypesca/observatorio/servlet/FrontController?action=RecordContent&table=11114&element=4513951&subsector=&>
- Ong, Aihwa.** 2003. *Buddha is Hiding: Refugees, Citizenship, the New America*. University of California Press.
- Reigada, Alicia.** 2022. “A Link in Global Agrifood Chains Recruitment Policies, Work, and Sexuality in the Strawberry Fields of Andalusia (Spain)”. *Current Anthropology* 63 (5): 519-540. <https://doi.org/10.1086/720278>
- Romero Morales, Yasmina.** 2018. “La narrativa colonial española sobre Marruecos como fuente para el estudio de la *mora-bestia*: deshumanización y monstruosidad”. *Feminismo/s* 31: 143-166. <https://doi.org/10.14198/fem.2018.31.07>
- Sayad, Abdelmalek.** 1999. *La double absence: des illusions de l’émigré aus souffrances de l’immigré*. Seuil.
- Sentencia 89.** 2021. Juzgado de lo Social n.º 2 de Huelva. Magistrada ponente: María Inmaculada Liñán Rojo.
- Sentencia 142.** 2014. Audiencia Provincial de Huelva. Magistrado ponente: José María Méndez Burguillo.
- Ticktin, Miriam.** 2011. “The Gendered Human of Humanitarianism: Medicalising and Politicising Sexual Violence”. *Gender & History* 23 (2): 250-265. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0424.2011.01637.x>
- Trouillot, Michel-Rolph.** 2001. “The Anthropology of the State in the Age of Globalization: Close Encounters of the Deceptive Kind”. *Current Anthropology* 42 (1): 125-138. <https://doi.org/10.1086/318437>
- Villalta, Carla Daniela y Florencia Graziano.** 2023. “Judicial Practices and Knowings: An Ethnographic Take on Argentina’s Juvenile Criminal Justice”. *Oñati Socio-Legal Series* 13 (5): 1544-1565. <https://doi.org/10.35295/osls.iisl/0000-0000-0000-1367>
- Weber, Florence.** 2005. *Le sang, le nom, le quotidien: une sociologie de la parenté pratique*. Aux Lieux d’Être.
- Wolf, Eric.** 1987. *Europa y la gente sin historia*. FCE.

Método, metodología y técnica: trayectorias conceptuales en la *Revista Colombiana de Antropología* (1953-2023)

Method, Methodology, and Technique: Conceptual Trajectories in the Revista Colombiana de Antropología (1953-2023)

Método, metodologia e técnica: trajetórias conceituais na Revista Colombiana de Antropología (1953-2023)

Recibido: 18/07/2024 • Aprobado: 09/07/2025 • Publicado: 01/01/2026



Jairo Tocancipá-Falla

Universidad del Cauca, Popayán, Colombia

jtocancipa@unicauca.edu.co

<https://orcid.org/0000-0001-9692-7676>

Maribel Deicy Villota-Enríquez

Universidade Federal São João del-Rei, São João del-Rei, Brasil

mares-696@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7183-9311>

Josef Drexler

Ludwig-Maximilians-Universität München, Munich, Alemania

josef.drexler@gmx.de

<https://orcid.org/0009-0000-4755-5925>

Resumen

Este trabajo analiza 634 artículos publicados por la *Revista Colombiana de Antropología* desde su fundación en el año 1953 hasta 2023. El estudio explora el uso de tres categorías que asocian el trabajo de campo con el quehacer antropológico: técnica, método y metodología. Se trata de una pesquisa híbrida, realizada en tres momentos. El primero examina los tres conceptos; el segundo ofrece un análisis estadístico, con

énfasis en su frecuencia de uso —que llamamos *pulsación*, ascenso y descenso—, y el tercero integra un enfoque cualitativo mediante un análisis de la tendencia en prácticas antropológicas, así como de los impactos en la enseñanza institucionalizada de la disciplina en el país. Entre los hallazgos, el manuscrito muestra un ascenso de la categoría de metodología y considera en especial la investigación-acción participativa (IAP). En el apartado final, se propone un horizonte para indagaciones futuras más amplias, que aporten a la historia disciplinar y a la reflexión conceptual.

Palabras clave: método, metodología, técnica, IAP, historia de la antropología, Colombia

Abstract

This article analyzes 634 papers published in the *Revista Colombiana de Antropología* from its founding in 1953 through 2023. The study examines the use of three key categories that link fieldwork to anthropological practice: technique, method, and methodology. It is a hybrid inquiry carried out in three phases. The first offers a conceptual examination of the three terms; the second presents a statistical analysis focused on their frequency of use—what we describe as *pulsation*, rise, and decline—and the third integrates a qualitative approach, identifying trends in anthropological practice as well as the impacts these have had on the institutionalized teaching of the discipline in Colombia. Among the main findings, the manuscript highlights the growing prominence of the category *methodology* and pays particular attention to participatory action research (PAR). The final section proposes a horizon for broader future inquiries that may contribute to disciplinary history and conceptual reflection.

Keywords: method, methodology, technique, PAR, history of anthropology, Colombia

Resumo

Este artigo aborda 634 artigos publicados pela *Revista Colombiana de Antropología* desde sua fundação em 1953 até 2023. O estudo explora o uso de três categorias que ligam o trabalho de campo ao afazer antropológico: técnica, método e metodologia. Trata-se de uma pesquisa híbrida, realizada em três momentos. O primeiro examina os três conceitos; o segundo oferece uma análise estatística, focada na sua frequência de uso — que chamamos de *pulsação*, subida e descida —, e o terceiro integra uma abordagem qualitativa através de uma análise da tendência nas práticas antropológicas, bem como dos impactos no ensino institucionalizado da disciplina no país. Entre as descobertas do manuscrito, ele mostra uma ascensão da categoria de metodologia e considera especialmente a pesquisa-ação participativa (PAP). A seção final propõe um horizonte para investigações futuras mais amplas, que contribuam para a história disciplinar e para a reflexão conceitual.

Palavras-chave: método, metodologia, técnica, PAP, história da antropologia, Colômbia

El problema

La naturaleza de la investigación antropológica ha cambiado en los últimos cincuenta años. Esta premisa se evidencia cuando se examina, por ejemplo, la interrelación entre la metodología y los límites que se configuran con los métodos y las técnicas implementadas en la investigación antropológica¹. La trayectoria de estas tres categorías (metodología, método y técnica)², que en este trabajo se revela en términos cuantitativos, va de un pasado en el que se visualizan tímidamente a uno en el que aparecen con un perfil más definido y delimitado, lo que se observa en el incremento exponencial de publicaciones en las últimas cinco décadas. No consideramos que esta trayectoria sea la consolidación de una especie de canon academicista simplemente porque su apreciación se fundamente en las estadísticas que se verán más adelante, sino más bien porque dicha tendencia reafirma un movimiento diverso de las formas en que una comunidad de personas cultivadoras de la antropología en Colombia ha hecho trabajo de campo operando con estas categorías, con diversos énfasis; esta situación se ha mantenido desde los albores de la práctica disciplinar hasta el presente. Los conceptos que abordaremos también han sido motivo de indagación en otros países (véase Guber 2017).

Los dilemas del trabajo de campo, examinados por antropólogos como Roberto Cardoso de Oliveira (1996) en el caso de Brasil y Guillermo Bonfil Batalla (1988) en el de México, tienen todavía un lugar, en el mundo académico, en “las cátedras de métodos y las aún *inexistentes historias regionales y nacionales de la antropología*” (Guber 2017, 133, énfasis añadido). Es justamente en el campo de las historias regionales y nacionales que en Colombia se puede escudriñar la trascendencia de estas tres categorías que asocian el trabajo de campo con el quehacer antropológico. Sin embargo, la tarea no ha sido fácil.

En general, desde los inicios del proceso de instrucción y formación antropológica en Colombia, los conceptos de metodología, método y técnica han sido aprendidos y revelados a partir de las influencias norteamericanas y europeas que recibieron los primeros profesionales de la disciplina en el país³. Myriam Jimeno,

-
- 1 Lo que se entiende por *teoría* es otro campo que amerita análisis y especialmente en su vínculo con los métodos. En este ejercicio nos distanciamos de propuestas como las de *no metodología, no investigador, indisciplina* (Haber 2011), que abogan por otro tipo de discusión, lo que requiere un mayor espacio.
 - 2 El artículo utiliza *concepto* y *categoría* como expresiones sinónimas.
 - 3 Un ejemplo emblemático es el *Notes and Queries on Anthropology*, manual de trabajo de campo elaborado inicialmente por la British Association for the Advancement of Science en 1874 y luego por el Royal

por ejemplo, recuerda cómo durante su formación de antropóloga en la Universidad de los Andes, a finales de la década de 1960, tomaba cursos en métodos y técnicas con el profesor hispano-colombiano José de Recasens, quien, como otros profesores, recomendaba las obras de la antropóloga Laura Bohannan y del sociólogo Robert Merton: “El manual de metodología, método y técnica de Merton me lo llevaba a campo” (conversación telefónica con Myriam Jimeno, 14 de mayo de 2024)⁴. Por la experiencia personal de uno de los autores de este artículo, quien dictó cursos de métodos y metodología en una universidad pública, el referente obligado en la década de 1980 eran los textos de historia, métodos y epistemología de Joseph Llobera (1975), que compilaba discusiones teóricas y de métodos de autores diversos, unos todavía vigentes hoy y otros ya olvidados.

La pregunta que surge entonces es ¿cómo los y las antropólogas en Colombia han trabajado las categorías de método, metodología y técnica en las últimas décadas? En la búsqueda de una posible respuesta, en este artículo haremos una exploración estadística y un análisis cualitativo de una muestra de artículos publicados en la *Revista Colombiana de Antropología* (1953)⁵, sucesora de la *Revista del Instituto Etnológico Nacional* (1943)⁶, sin desconocer el contexto sociopolítico que encuadra el desarrollo de la antropología y los matices que se dieron en la aplicación de los conceptos en sus albores universitarios.

Cuando hablamos de *muestra* no hacemos referencia a una de las acepciones clásicas de esa categoría en la ciencia, como “parte o porción extraída de un conjunto por métodos que permiten considerarla como representativa de él”, sino, y dado el carácter exploratorio de la investigación, como una “señal, indicio, demostración o prueba de algo” (RAE 2025). Se toma esta última acepción en la

.....
 Anthropological Institute (RAI) de Gran Bretaña e Irlanda en su segunda edición. Hasta 1971, el manual fue reimpresso cinco veces (Bernard 1998b). Una primera traducción al castellano aparece como *Guía de campo del investigador social*, en dos versiones (Real Instituto de Antropología 1956 y 1960).

- 4 Para una aproximación a los aportes de Merton en las ciencias sociales, véase Orozco y Chavarro (2010), y sobre los aportes de Recasens en el caso colombiano, véase Botero (2010).
- 5 La revista se publica por primera vez en 1953 con tres secciones (artículos, noticias antropológicas y reseñas de libros); luego incorpora otras, como “Normatividad ICAN”, “Anexos” (1954), “Sección informativa” (1957) y “Ensayos” (1958). Ya en la década de 1960 las reseñas se reemplazaron por “Notas bibliográficas” (1960) de textos publicados principalmente en Europa, Estados Unidos y, eventualmente, en América Latina y Colombia. De otro lado, empiezan a surgir de manera intermitente secciones como “Necrológicas” (en 1960 y en el volumen 14 de 1966-1969), “Informe preliminar” (1961) e “Informes” (1966-1969). La sección de artículos se mantiene y la de “Normatividad ICAN” solo aparece hasta 1961.
- 6 Para ampliar, véase <https://publicaciones.icanh.gov.co/index.php/picanh/catalog/book/246>

medida en que buscamos desentrañar las tendencias y trayectorias de una categoría ligada a un periodo específico, cuando los proponentes enfrentaron ciertos problemas epistemológicos concretos.

El artículo busca documentar esto colocando el énfasis en el concepto de metodología, cuyo recorrido particular trataremos de comprender y explicar. Para ello, planteamos cuatro secciones: en la primera abordamos el plano conceptual de las tres categorías de estudio y su encuadre histórico. Luego damos paso a una segunda sección estadística con datos concretos de los artículos de la revista que emplean dichos conceptos. Una tercera sección examina y discute la interrelación de los tres, enfocándose en el de metodología y siguiendo los resultados de las estadísticas presentadas. La cuarta sección se dedica a recapitular, obtener algunas conclusiones y formular preguntas que se pueden extender a otras categorías, cuyas trayectorias en los números de la revista todavía están a la espera de ser desentrañadas.

Los conceptos como representaciones mentales dinámicas

Para hablar de conceptos como método, metodología y técnica es necesario introducir el campo de discusión teórica que se invoca en la sociología del conocimiento, la antropología y las ciencias cognitivas. “Un concepto es una idea con contenido empírico”, señalaba Charles Wright Mills ([1959] 2014, 38). En esta línea, el concepto debe comprenderse en relación con la experiencia y la vivencia que tiene el o la investigadora que ejecuta el proceso investigativo. La pregunta que surge entonces es ¿a quién o a qué acude él o ella en su trabajo de campo? Si bien aprendimos inicialmente que los conceptos son representaciones mentales de algo, en las últimas décadas esta noción se ha ido expandiendo para incluir la práctica más corpórea, temporal, activa y dinámica de quien formula y ejecuta el concepto más allá del ámbito normativo (D’Andrade [1995] 2001; Hastrup 2002; Thagard [2005] 2008). Como se indicó anteriormente, en el texto, utilizamos indistintamente las expresiones *concepto* y *categoría*, en el sentido de que en los trabajos el desarrollo del análisis revelaba un tratamiento incipiente del concepto, lo que llevaba a la noción de categoría como “una de las clases o divisiones establecidas al clasificar algo” (RAE 2025), que todavía estaba por definirse y que en este caso aludía a técnica, método y metodología. En la mayoría de los casos, la explicación de los conceptos de método, metodología y técnica es escasa, mientras que en su carácter de categorías se presentan de manera general y con cierto sentido práctico.

En cuanto a *método*, como concepto, sabemos que, en una primera acepción, alude a principios, órdenes o reglas de acción que se comparten en un campo del conocimiento y que son necesarios para la formación (Ferrater Mora 1999, 2400). En las ciencias se conoce el método en sus dos variaciones: el deductivo —de lo general a lo particular— y el inductivo —de lo particular a lo general—, este último asociado al campo antropológico. La separación cartesiana, sin embargo, ya ha sido ampliamente debatida desde mediados del siglo XX como una forma de alcanzar generalizaciones y separaciones que en la práctica son de orden múltiple (v. g. Bachelard 1948; Feyerabend 1984).

En el campo de la antropología, se ha difundido el contraste entre el método científico, que se fundamenta en los enfoques nomotéticos —basados en modelos matemáticos y estadísticos, también conocido como positivismo—, y los métodos humanistas —fundamentados en el valor del significado y la historia de los grupos con los cuales se interactúa, y asociados con el naturalismo y la hermenéutica (Guber 2001; Schweizer 1998; Wallerstein 1996)—. En una expresión bastante difundida, Wolf definió la antropología como “la más humanista de las ciencias y la más científica de las humanidades” (1964, 88). La separación, sin embargo, todavía prevalece en muchos planes de estudio, en los cuales se debaten y discuten las pretensiones “neutrales y objetivistas” de la antropología versus el compromiso que debe asumir el antropólogo frente a la situación de aquellos con quienes trabaja (v. g., en el caso colombiano, Fals Borda 1986, 2001, 2002 y 2009; Drexler y Tocancipá-Falla 2020; Rappaport 2005; Tocancipá-Falla 2010; Vasco 2007).

En Colombia, la elección de los métodos en los inicios de la formación antropológica se estableció en relación con la naturaleza del problema y las condiciones que posibilitaban su indagación. Al respecto, Eduardo Restrepo señala que “el método [...] tiene que ver con una discusión más amplia y que articula las convicciones que llevan al investigador a resolver su investigación de la manera en que decidió hacerlo” (2018, 46).

La *metodología*, a su turno, aparece como el estudio del método o los métodos que se aplican en determinado campo. En sus comienzos, su uso estuvo asociado a distintos dominios de la vida social, en particular a la educación. En docenas de textos científicos, el sufijo *-logía* fue utilizado en el sentido de “discurso sobre” o “estudio de”, por lo que se infiere que la metodología alude al discurso, estudio o reflexión sobre el método (Marradi *et al.* 2007).

En la investigación social norteamericana y la exportada a otros países, cuyas bases no se integran a las raíces griegas del lenguaje científico, se ha difundido, desde hace tiempo, la costumbre de llamar *methodology* a la técnica. La

metodología, además, discurre entre un enfoque prescriptivo y uno descriptivo, lo que genera debates sobre el estudio empírico acerca de cómo trabajan los científicos y la concepción lógico-relacional de la ciencia, que epistemólogos y sociólogos como Robert Merton (1968 y [1973] 1977) y Charles Wright Mills ([1959] 2014), entre otros, abordan desde su campo disciplinar. La idea de que la metodología sea en última instancia una disciplina normativa —indicaciones sobre lo que es oportuno hacer en cada situación específica— tiende a ser cuestionada justamente por la variabilidad en movimiento de los sujetos observados o entre los observadores y el contexto.

En el campo de la antropología, metodología adquiere varias acepciones. Para Thomas Schweizer, por ejemplo, “incluye discusiones sobre el método”; y, tratada como marco, “es una escuela particular de pensamiento que propone planteamientos y establece prescripciones de cómo conducir la investigación en la disciplina” (1998, 40, traducción propia). Por su parte, Eduardo Restrepo señala que “la metodología [...] es la manera particular en que se operacionalizan ciertas técnicas de investigación y cómo se articulan consistentemente varias de ellas en función de una pregunta o problema de investigación; por lo tanto, la metodología apunta a sustentar el cómo se realiza la investigación” (2018, 46).

Finalmente, tenemos *técnica*, cuyo uso es frecuente en la literatura, la poesía y la ciencia. Derivada del griego antiguo, la palabra τέχνη (*téchne*) designa una capacidad artística, no la individual e irreplicable del genio, sino aquella más propia del artesano, transmitible de padre a hijo (Marradi *et al.* 2007, 54). La acepción vinculada con el arte indica cierta pericia o habilidad para hacer algo, y se define como un “conjunto de procedimientos y recursos de que se sirve una ciencia o un arte” (RAE 2025). Para filósofos como José Ortega y Gasset (1964), la técnica es una capacidad para realizar un programa o proyecto, mientras que para Martin Heidegger (1994), tiene que ver con un *desocultamiento* cercano a lo constante, la libertad y el arte.

El uso de la expresión *técnica* en la antropología, desde sus inicios, estuvo asociado con el trabajo de campo, específicamente con la observación participante (Kluckhohn 1940). Más recientemente, Restrepo señala que “las técnicas son los instrumentos o las herramientas de investigación en sí mismas, y se caracterizan porque se aplican para producir ‘datos’ [v. g. la encuesta, la entrevista o el censo]” (2018, 45-46). La conceptualización de la técnica, sin embargo, ha sido poco desarrollada. Entre líneas parece entenderse como una habilidad que es necesario alcanzar en el trabajo de campo, y como condición indispensable para una adecuada recopilación de información en variados contextos sociales (Bernard 1998a;

Dewalt *et al.* 1998; Hammersley y Atkinson 2007; Kawulich 2005; Sandiford 2015; Spradley 1979).

La indagación sobre las visiones que se pueden apreciar en el uso de conceptos como método, metodología y técnica en revistas especializadas como la *Revista del Instituto Etnológico Nacional* y la *Revista Colombiana de Antropología*, en una ventana de tiempo que supera las siete décadas, es un buen inicio para seguir ampliando los horizontes sobre la comprensión de sus aplicaciones e interrelaciones y sobre el contexto que les dio origen.

Dinámicas y tendencias de las representaciones conceptuales

En la revisión de 634 textos tomados como el universo de la *Revista Colombiana de Antropología* desde 1953 hasta 2023, se identificaron el uso y el contexto de los tres conceptos en cada publicación. Cada uno de ellos se agrupó por décadas. El objetivo del ejercicio es advertir la frecuencia de citas de los conceptos/categorías y el contexto que posibilita comprender su inserción y posterior desarrollo. Salvo el periodo de inicio (1953-1959) y el de cierre (2000-2023), los demás se tomaron en el rango de una década. Sin embargo, el análisis que se presenta está basado en el rango de dos décadas para apreciar con mayor claridad las tendencias. La fuente de los datos fue la página web de la revista⁷.

Como dato de cartografía documental, del total de los 634 textos, solo 175 corresponden a artículos, mientras los demás son reseñas, informes, avances de investigación, documentos, ensayos, noticias antropológicas, notas informativas, reseñas de libros y películas, entre otros. Para cada periodo se relaciona el número de citas del concepto y el porcentaje que le corresponde sobre la base total de menciones. Partimos de análisis generales para aproximarnos al detalle sobre la frecuencia y el contexto (tabla 1 y figura 1).

7 Véase <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/issue/archive>

Tabla 1. Menciones de las categorías de método, técnica y metodología en la *Revista Colombiana de Antropología* (1953-2023)

Años	Técnica	Método	Metodología	Total de menciones	Porcentaje sobre el total de menciones	Total de textos publicados
1953-1959	4	6	2	12	5	56
1960-1969	13	12	9	34	14	44
1970-1979	16	12	5	33	14	79
1980-1989	8	5	7	20	8	42
1990-1999	9	9	12	30	12	65
2000-2009	9	7	10	26	11	98
2010-2019	12	17	32	61	26	171
2020-2023	3	0	19	22	9	79
Total	74	68	96	238	100	634

Fuente: elaboración propia.

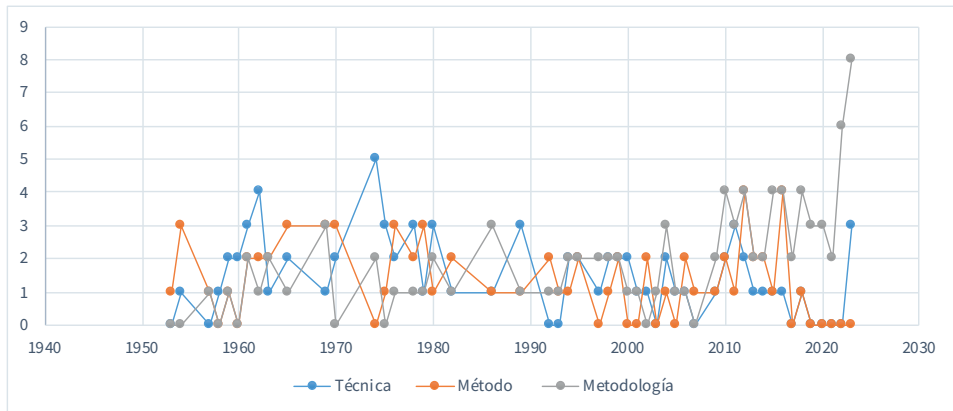


Figura 1. Frecuencia de citas de los conceptos/categorías de técnica, método y metodología en la *Revista Colombiana de Antropología* (1953-2023)

Fuente: elaboración propia.

Hallazgos estadísticos generales y contextuales por concepto/categoría

Un primer hallazgo es que las referencias sobre estas categorías son muy amplias y, en general, los autores, con alguna excepción que veremos, no explicaron con detalle cómo lograron acceder a la información en sus investigaciones, salvo la indicación del lugar o la identificación de las personas que, en las primeras décadas, fueron referidas como *informantes* y, luego, como *colaboradores*.

De los datos de la tabla 1 y la figura 1, puede inferirse que, durante las primeras tres décadas —de 1953 a 1979—, el uso de la palabra *metodología* no era tan frecuente como el de *técnica* y *método*. Su estabilidad y ascenso empieza a vislumbrarse como tendencia recién en las últimas cuatro décadas (1990-2023), cuando crece sustancialmente con relación a las otras dos categorías. Por otro lado, en la década de 1970 se presentó la mayor visibilidad de la categoría de *técnica*, con 16 menciones, mientras que en la década de 1950 se dio un mayor uso de la categoría de *método*, con 12 citaciones (tabla 1).

En la revisión se encontró además que el formato de artículos ocupa el primer lugar en la utilización de los tres términos con un 59%. En segundo lugar, se encuentran las reseñas, que representan un 28%; luego están los informes y avances de investigación, con un 6%, las notas conmemorativas, con un 4%, y las notas bibliográficas, con un 3%, entre otros géneros documentales.

Para comprender mejor estos datos, vale la pena recordar el papel del Instituto Colombiano de Antropología (ICAN) en el inicio del proceso de formación profesional en la disciplina, que corrió paralelo a la creación del primer programa de sociología en la Universidad Nacional en 1959, el mismo año que se dio la Revolución cubana; hecho que coincidió con los Acuerdos de Punta del Este en Uruguay, en 1961, auspiciados por los Estados Unidos. Se trató de un periodo marcado por la agitación política y económica internacional, especialmente para Colombia, devenida en el segundo mayor beneficiario de las políticas reformistas de ayuda estadounidense, en el marco de las cuales la sociología y la antropología cumplirían un papel destacado (Arocha y Friedemman 1984; Rojas 2010).

Pocos años después de creado el programa de Sociología en la Universidad Nacional, a mediados de 1960, se fundaron los de Antropología de la Universidad de los Andes, la Universidad Nacional —que surge como especialización del programa de Sociología— y la Universidad de Antioquia, y, en 1970, el de la Universidad del Cauca (Arocha y Friedemann 1984).

Considerando el contexto precedente, al realizar un análisis por cada dos décadas de la información recolectada, tendríamos los siguientes resultados (tabla 2 y figura 2): para el primer periodo (1953-1969) se observa que la frecuencia de la categoría de método es 18, seguida por la de técnica, con 17 apariciones, y la de metodología, con 11, para un total de 46 menciones (correspondientes al 19% del total de 238 menciones).

Tabla 2. Menciones de los tres conceptos/categorías por cada dos décadas

Período por décadas (bi)	Técnica	Método	Metodología	Total de menciones	Porcentaje sobre el total de menciones
1953-1969	17	18	11	46	19
1970-1989	24	17	12	53	22
1990-2009	18	16	22	56	24
2010-2023	15	17	51	83	35
Total	74	68	96	238	100
Porcentaje	31	29	40	100	-

Fuente: elaboración propia.

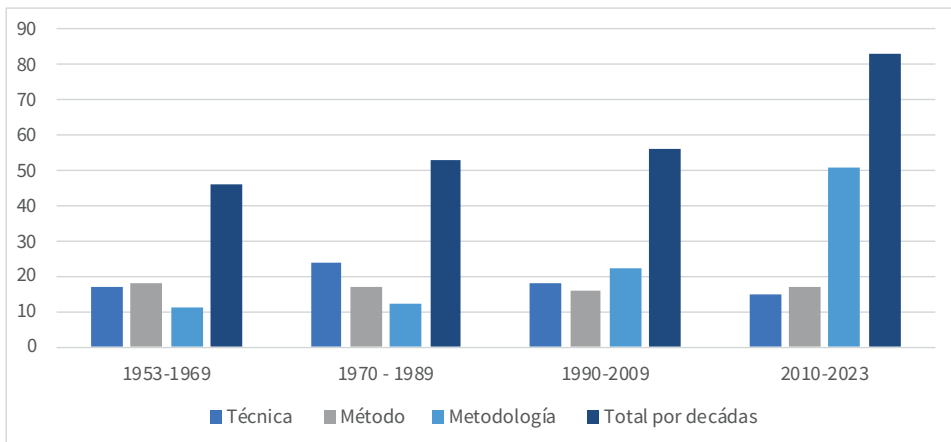


Figura 2. Tendencias de citación de los conceptos/categorías de técnica, método y metodología por décadas (bi) (1953-2023)

Fuente: elaboración propia.

En las dos décadas siguientes, de 1970 a 1989, y con respecto al periodo bidecenal previo, la categoría de técnica presenta una mayor citación (24), seguida de método (17) y finalmente de metodología (12), para un total de 53 citaciones, correspondientes al 22% del total de menciones. El siguiente periodo, de 1990 a 2009, se destaca por una mayor citación de metodología, con 22 referencias, seguida de técnica, con 18, y de método, con 16. La cifra total de uso de las tres categorías/conceptos en el periodo fue 56, correspondiente al 24% del total de las menciones. Con respecto a las dos décadas anteriores, se muestra un aumento notable en el uso de la categoría de metodología, que empieza a repuntar, mientras que se advierte una disminución en el uso de la de técnica y la de método (tabla 2). La diferencia del total de citaciones en las dos décadas previas es pequeña: 56/53. Es importante anotar que desde mediados de la década de 1990 hasta mitad de la del 2000 se crearon seis nuevos programas de antropología en Bogotá y en departamentos como Caldas, Magdalena y Valle, con lo cual se acentuó la formación a nivel regional, pero también en la capital del país.

Igualmente, en este periodo se empezaron a crear los programas de posgrado en antropología, que desde mediados de la década de 1990 hasta la mitad de la del 2000 correspondían a seis, entre maestrías y doctorados (Tocancipá-Falla 2016), lo cual pudo incidir en el número de publicaciones. Este crecimiento posiblemente también influyó en que los editores de la revista enfatizaran más el tema del método etnográfico y su desarrollo en la práctica antropológica. Efectivamente, durante los primeros años del siglo XXI, específicamente en el volumen 38, aparecido en el 2002, se inauguró una sección muy importante para este análisis: “Cuestiones de método”⁸. Las primeras dos contribuciones a esta sección se titularon “Intervenciones posestructurales”, de J. K. Gibson-Graham (2002), que resalta el papel de la geografía económica, y “La mirada etnográfica y la voz subalterna”, de José Jorge de Carvalho (2002).

Finalmente, en el periodo 2010-2023, observamos que la categoría de metodología se impone, con 51 menciones, seguida por la de método, con 17, y la de técnica, con 15. Con respecto a las dos décadas precedentes, se advierte un crecimiento ostensible en este último lapso de análisis, especialmente en relación con el concepto de metodología (51/22) y, en menor grado, con los de método (17/16) y técnica (15/18) (tabla 2). Las tres categorías suman en estos dos decenios

8 Esta sección se mantuvo por casi dos décadas, con diez publicaciones desde 2002 hasta 2009, y aunque en ella se publicaron artículos sobre temáticas interesantes, algunas veces traducciones asociadas al método, no tuvo una consistencia de análisis sistemático, por lo que la evaluación de su impacto todavía amerita un examen más minucioso.

83 menciones, que corresponden al 35% del total de citas, siendo este el lapso en el que más se citan las tres categorías.

En general, al observar las cifras específicas y totales de las tablas y figuras anteriores, se concluye que en los 634 textos examinados hay 238 menciones de las tres categorías en las casi ocho décadas de publicación de la revista hasta el 2023. Durante este periodo, la categoría de metodología es la más citada, con 96 menciones, equivalentes al 40% de las menciones, seguida por la de técnica, con 74 citas, correspondientes al 31%, y por la de método, con 68 referencias, equivalentes al 29% (tabla 2).

Ahora bien, adentrándonos un poco más en el contexto de los campos asociados con la mención de los tres conceptos, encontramos áreas como la arqueología, la antropología sociocultural, las religiones, la antropología urbana y la política, entre otras (tabla 3). La amplitud de los estudios antropológicos colombianos, creciente a finales de la década de 1990, muestra el aumento del interés por integrar el quehacer disciplinario dentro de nuevas corrientes y campos: por ejemplo, tecnología, medicina, etnobotánica, migraciones e indumentaria. La determinación de estos campos se hizo a través de los títulos de los textos y, aunque puede ser arbitraria, es indicativa de la tendencia del contenido desarrollado. Reconocemos la dificultad de establecer un campo puro; aquí solo lo planteamos de una manera orientadora y no exclusiva.

Tabla 3. Correspondencia de las categorías con diversos campos de estudio

Campos de estudio en los que aparece la palabra <i>técnica</i>	Campos de estudio en los que aparece la palabra <i>método</i>	Campos de estudio en los que aparece la palabra <i>metodología</i>
Arqueología	Arqueología	Arqueología
Antropología social, cultural, sociocultural	Antropología social, cultural, sociocultural	Antropología social, cultural, sociocultural
Antropología de las religiones	Antropología de las religiones	Antropología religiosa / cultura espiritual
Estudios urbanos	Antropología urbana	Antropología urbana
Antropología política	Antropología política	Antropología política
Antropología física / bioantropología / osteología	Bioantropología / osteología	Bioarqueología

Campos de estudio en los que aparece la palabra <i>técnica</i>	Campos de estudio en los que aparece la palabra <i>método</i>	Campos de estudio en los que aparece la palabra <i>metodología</i>
Antropología médica	Antropología genética	Antropología médica
Antropología y economía	Economía y alimentación	Antropología y economía
Antropología de la imagen	Antropología del cuerpo	Antropología del cuerpo
Paleodieta y paleodemografía	Paleodieta y paleodemografía	Paleodieta y paleodemografía
Antropología geográfica	Antropología geográfica	Antropología geográfica / espacio
Antropología psicológica	Antropología social y parentesco	Antropología morfométrica / osteología
Antropología del género	Antropología de la indumentaria	Antropología visual
Antropología documental	Creencias mágico-religiosas	Antropología documental
Etnología	Etnología	Etnografía
Arqueología histórica y social	Antropología del patrimonio	Arqueología histórica y patrimonial
Estudios de ciencias físicas	Estudios de cambio sociocultural	Paleoetnobotánica
Arqueología prehispánica	Arqueología prehispánica	Antropología histórica
Antropología histórica	Arqueología histórica	Antropología de la violencia
Estudios de indigenismo	Antropología indigenista	Antropología rural / antropología y campesinado
Artesanía y oficios artesanales	Antropología rural / comunidad rural	Estudios de ecología
Antropología del medio ambiente	Estudios de fauna y flora	Antropología simbólica y etnografía
Estudios de negritudes	Estudios de negritudes	Estudio de desarrollo urbano y estudios comparativos
Educación y desarrollo de las comunidades	Antropología de la educación	Antropología de la salud
Antropología de la salud	-	Antropología de las migraciones
Migración y colonización de tierras, oficios / demografía	-	Antropología de la tecnología

Campos de estudio en los que aparece la palabra <i>técnica</i>	Campos de estudio en los que aparece la palabra <i>método</i>	Campos de estudio en los que aparece la palabra <i>metodología</i>
Antropología de la tecnología	-	Artesanía y oficios artesanales
-	-	Antropología de la indumentaria
-	-	Antropología judicial/jurídica
-	-	Antropología de la propiedad
-	-	Antropología del arte
-	-	Antropología de la alimentación
-	-	Antropología epistemológica
-	-	Antropologías del sur

Fuente: elaboración propia.

Existen, igualmente, campos diferenciales y específicos para cada una de las categorías, como antropología psicológica, en el caso de *técnica*, antropología social y parentesco, en el de *método*, y antropología simbólica y etnografía, en el de *metodología*. En una sola tendencia, hay más aspectos comunes que diferenciales, y en este ámbito la categoría de metodología resulta la de mayor rango de cobertura en las temáticas identificadas, sobre todo a partir de 1990. Esta inclinación ratifica parcialmente la idea de que la metodología y la técnica se acercan más a lo pragmático que a lo teórico, como acontece con el método, aunque la discusión es incipiente. La revisión estadística, sin embargo, no es suficiente si no es cruzada con los contenidos y contextos que se asociaron con el uso de estas tres categorías en un periodo de un poco más de siete décadas, pero desde un enfoque más documental y testimonial; esto es, el campo cualitativo *stricto sensu*.

El hallazgo cualitativo que se integra al análisis estadístico

Hemos subrayado en la sección anterior que en las últimas siete décadas la tendencia a utilizar los conceptos de método, técnica y metodología —según su orden de emergencia— ha sido creciente, y que ha estado marcada por un acento fuerte en el uso de la última, especialmente desde la década de 1990. Veamos qué pasa con cada una de ellas.

Las décadas de la técnica

Como se observó en la tabla 1, el periodo de mayor referencia a la técnica corresponde a las décadas de 1960 y 1970. Es de anotar como antecedente que en los cincuenta se inauguró el programa de Estudios Antropológicos del ICAN. La formación duraba tres años y a partir del segundo año los cursos de métodos, metodología y técnicas adquirirían especial relevancia: Metodología de la Investigación era una materia común, y como materias de intensificación por áreas figuraban Métodos y Problemas de Lingüística Comparada (área de lingüística), Métodos y Técnicas de la Investigación Arqueológica (arqueología), Etnografía de América (culturas aborígenes), Introducción a la Estadística (antropología física) e Investigación Personal en el Terreno (Andrade Crispino 1953).

Los campos más comunes de uso del concepto de técnica son la arqueología, la artesanía y la bioantropología. En ellos, la referencia es amplia e involucra menciones como *técnicas de laboratorio*, *técnicas de investigación* o *técnicas* aplicadas al diseño y la arqueología (Mallol de Recasens y Recasens 1965b, 93-94; véase también Mallol de Recasens y Recasens 1965a; Reichel-Dolmatoff y Dussán de Reichel 1961; Mora de Jaramillo 1974). En la correspondencia que el antropólogo hispanocolombiano José de Recasens cruza con Paul Rivet, menciona escuetamente que ha empleado una *técnica de excavaciones* o que ha hecho “unas copias de las escalas cromáticas de Schultz y Michael Hersh, y no han quedado del todo mal” (citado en Botero 2010, 291). Sin embargo, en otros trabajos con su esposa, María Rosa Mallol, presenta detalles de cómo elaboró la narrativa y representación en dibujos con los sionas, que califica como *un sistema*, pero no precisa si existe alguna asociación o si se trata de un asunto de método, metodología o técnica. Podemos encontrar en las anotaciones de Mallol de Recasens y Recasens descripciones como esta:

Todas las narraciones tienen un rico simbolismo, que se ha mantenido en especial, gracias a una india (madre de nuestro informador) quien tuvo la precaución de escribirlos o dictarlos a su hijo. Con seguridad estas narraciones habrían desaparecido si solo se hubieran confiado a la memoria de la narración oral.

Nuestra primera y única publicación hasta la fecha fue un corto trabajo de 16 páginas sobre las imágenes alucinatorias originadas por el yagé⁹.

9 Se trata del artículo “Cuatro representaciones de las imágenes alucinatorias originadas por la toma de yagé” (Mallol de Recasens 1963).

El presente material fue recogido por el mismo sistema que usamos en el trabajo citado y consiste en obtener una relación verbal sobre un determinado tema, transcrita sin ninguna modificación, y respetando absolutamente la dicción del narrador. Después pedíamos al informador que produjese uno o varios dibujos del tema narrado. A continuación, procedíamos al análisis exhaustivo del material dibujado y aparecían así un gran número de detalles, elementos simbólicos, disposiciones de escena, etc., que o bien no coincidían con la narración oral, o la desviaban, ampliaban o resumían, estableciéndose así modificaciones de la primera narración. (1965b, 93-94)

Si bien las referencias son más instrumentales que conceptuales, es decir, se dan por entendidas o naturalizadas, existe un esfuerzo importante por describir cómo se recopila y organiza la información. La invocación de *sistema* es recurrente y la *técnica del dibujo* evoca el surgimiento y puesta en boga de campos que en años posteriores se cruzan con técnicas de trabajo que se relacionan con lo visual (Duncan y Duncan 1974). Al respecto, vale destacar la influencia de corrientes de pensamiento y modas foráneas como la antropología visual que, en el texto de Duncan y Duncan, se refleja en las citas abundantes de autores anglosajones, aunque sin excluir trabajos pioneros en 1950 y 1960 de antropólogos y antropólogas locales que también usaron la fotografía como recurso pedagógico (v. g. Gerardo y Alicia Reichel-Dolmattoff, Nina S. de Friedemann, Yolanda Mora, entre otros), o el dibujo y la gráfica en trabajos de arqueología, bioantropología o antropología social, como el indicado en el trabajo de la pareja Recasens. En las décadas sucesivas, el uso de la categoría de técnica no va a ser tan notable como en las de 1960 y 1970; en los periodos más recientes se destacarán las citas sobre los métodos y la metodología.

La dinámica del uso del concepto de método

Una de las tendencias en el uso del concepto de método es su congelamiento en la década de 1960, después de la cual su empleo se incrementa en los decenios subsiguientes para luego sobresalir con ímpetu en el de 2010 a 2019 (tabla 1, análisis por década). Esto puede indicar varios cambios: en primer lugar, las críticas que desde el marxismo —entre otros enfoques— comenzaron a desarrollarse alrededor de las pretensiones objetivistas y academicistas de categorías como *método antropológico*. La *antropología del debate* que se fraguó en todos los programas de formación antropológica durante los años setenta fue el marco referencial que, justamente, empezó a cuestionar esa objetividad impuesta a través de métodos y

técnicas que vinculaban grabadoras, cámaras fotográficas y lectura de textos en inglés (Arocha y Friedemman 1984). Esta percepción, al mismo tiempo, marcó una alerta en el uso de la categoría de método antropológico, que además de *objetivista* se mostraba invasiva y colonizadora. El énfasis en lecturas marxistas o neo-marxistas de autores como Maurice Godelier, Emmanuel Terray, Marta Harnecker, Louis Althusser o Leo Huberman contribuyó a la desaparición gradual y parcial del método clásico objetivista como parte de la alforja académica. En su lugar, se citó a estos autores, presentados como críticos de la realidad colonial:

Al tiempo que se suponía que estos textos eran métodos, los estudiantes iban a campo y un alto porcentaje fracasaban porque no les alcanzaba, y no tenían las herramientas. Se dio una alta deserción, se presentó una debilidad en el uso de los métodos, además de que no había acompañamiento en la escritura. (Conversación personal con Myriam Jimeno, 14 de mayo de 2024)

Despegue y apertura de la metodología

A partir de la década de 1990, el uso de la categoría de metodología adquiere una fuerza inusitada, en una tendencia que caracterizamos como su *despegue*, ascenso que continuará en el primer cuarto de la presente centuria. Como se indicó anteriormente, en el decenio de 1970, conocido como la época de la antropología del debate (Arocha y Friedemann 1984), no se hace referencia a la investigación-acción participativa (IAP) en la *Revista Colombiana de Antropología*, a pesar de la existencia de materiales y publicaciones al respecto de distinta índole, que se presentaban en diferentes medios (Caviedes 2002 y 2007).

Posteriormente, en la década de 1980, se revelan intereses notables, como aquellos relacionados con los procesos de subregionalización, la identificación de áreas culturales y el desarrollo de una metodología para su estudio (Ramírez de Jara y Sotomayor 1986)¹⁰. Después de algunos decenios, el tema ligado a la región se reactiva en la revista con un caso localizado en el altiplano cundiboyacense, en relación con el cual se pone de relieve el uso de la cartografía y la información histórica de una amplia región, como metodología para realizar estudios similares.

10 La regionalización, sin embargo, en las ciencias sociales es de vieja data (véase Rueda Enciso y Ramírez Bacca 2014).

La discusión sobre el rol de los y las antropólogas en la vida social retoma un nuevo ímpetu con la autobiografía y la autorreflexión, en las cuales quien investiga no es ajeno a su propia condición y posición sociocultural o política. Dos textos ejemplares capturan este espíritu de involucramiento y participación en los procesos investigativos de manera activa y comprometida, que ya la IAP había introducido décadas atrás (Caviedes 2002 y 2007). Uno de esos textos es la reseña que hace Margarita Chaves Chamorro sobre el trabajo de campo del antropólogo estadounidense Paul Rabinow, en la que trata de rescatar la práctica autoetnográfica y plantea claramente la necesidad de reflexionar sobre “la construcción de la relación entre el objeto y el método, es decir, sobre lo que constituye a la antropología como disciplina social y lo que define sus límites” (Chaves Chamorro 2000, 209). El trabajo de campo es la experiencia que le permite al antropólogo colocarse los lentes de la teoría antropológica, mediante los cuales “ve, define y construye tanto su *objeto* como la forma a través de la cual se aproxima y experimenta directamente estos diferentes momentos y su propio yo” (210, énfasis en el original). Chaves Chamorro termina preguntando qué hacer con este conocimiento antropológico, a lo que responde:

Cuando en la práctica antropológica (teoría, trabajo de campo, reflexión) el así llamado *otro* no existe como un par del antropólogo social, es decir, como un ser humano, sino solo como un *objeto* de conocimiento, no hay lugar para la antropología como ciencia del hombre. (211, énfasis en el original)

Esta reflexión, inspirada por un texto escrito en la década de 1970 en Estados Unidos, converge justamente con la IAP, que en 1970 empezó a cuestionar a la antropología canónica y a proponer un compromiso más abierto y directo con las problemáticas de las comunidades con las cuales nos involucramos¹¹.

En este aparte, no se puede desconocer la impronta e influencia de la sociología de Orlando Fals Borda y otros autores, que conformaron el grupo conocido como La Rosca de Investigación y Acción Social y que, con su trabajo, estimularon desde el Caribe nuevos horizontes para la IAP (Archila 2022; Rappaport 2021).

.....

11 Es interesante contrastar esto con un texto reciente del antropólogo inglés Tim Ingold, quien, al referirse al “futuro” de la antropología, “descubre”, tardíamente por cierto, su carácter transformador: “La verdadera contribución de la antropología no radica en su literatura, sino en su capacidad de transformar vidas [...] no puede haber conocimiento que no surja a partir de nuestro compromiso práctico con otras personas. En última instancia, lo que mueve a los antropólogos no es la necesidad de conocimientos, sino la ética de la atención y el cuidado a los demás” (2018, 127-128).

En la reseña de Mauricio Archila sobre *El cobarde no hace historia*, el libro de Joanne Rappaport acerca del colectivo de la IAP y Fals Borda, se presenta el trabajo de este grupo como un buen ejemplo de una investigación que va más allá de manuales y recetas, lo que lleva a pensar en su legado como una oportunidad para “hacer nuevos caminos investigativos inspirados en él” (Archila 2022, 466)¹².

El otro texto ejemplar es la reseña de Franz Flórez (2001) sobre un libro escrito por una militante del M-19, María Eugenia Vásquez, en el que ella presenta su autobiografía en relación con el proceso de la militancia. Como bien lo indica Vásquez, citada por Flórez: “Porque a diferencia de los físicos o los médicos, las observaciones de los antropólogos —o de cualquier científico social— se ven condicionadas por su posición política” (2001, 345). Aunque no hay nada nuevo en ello, esa frase reintroduce el problema de la política y la representación, y de la representación en la política, especialmente a partir del impulso que le dio a esto la nueva Constitución Política de Colombia en 1991. Tanto los casos ejemplificados por Chamorro —el de Fals Borda y el del colectivo La Rosca— como el caso indicado por Flórez son apenas referencias que revelan que, más que un dogmatismo sobre la forma de hacer el trabajo de campo o documentar una realidad social para incidir en ella y transformarla, la metodología es también una expresión de la variedad de esfuerzos por alcanzar este objetivo.

Las décadas 2010 y 2020 (hasta 2023)¹³ comprenden uno de los periodos, hasta la actualidad, más prolíficos y diversos de la revista en sus más de setenta años. Sobresale el hecho de que un número específico se dedicó a perspectivas metodológicas (el volumen 54-1, de 2018) y a temas diversos, que van desde la política de investigación y publicación hasta la revisión de las metodologías clásicas de la antropología, como la combinación de la etnografía y la sociohistoria, la

12 El libro de Rappaport documenta muy bien el desarrollo de la obra de Fals Borda y cómo la IAP se desplegó por la convergencia de varios intelectuales que sintieron la necesidad de incidir en la transformación de las condiciones de injusticia social en poblaciones caribeñas, intelectuales que luego sirvieron de inspiración para otros en otras latitudes. Como bien lo indica Mauricio Archila (2022), más que una obra biográfica de Fals Borda, el trabajo de Rappaport busca mostrar el esfuerzo de los investigadores por trabajar con los mismos actores sociales con quienes reflexionan y de actuar junto con ellos sobre la realidad en la que viven. La reseña plantea muy bien la influencia de ideologías de izquierda en esta experiencia y discute las nociones de *investigador activista e investigador comprometido*, también abordadas por Mauricio Caviedes (2002).

13 En esta década de cierre se presenta la mayor diversificación temática de la revista, con un gran número de artículos que se asocian con la categoría de metodología. La década de 2010 a 2019 es el periodo más destacado de su uso, particularmente en el volumen 54, número 1, de 2018, que lleva como título “Perspectivas metodológicas”.

observación participante y la entrevista, entre otros (Amador Ospina 2018; Beaud 2018; Jociles Rubio 2018; Pasquali 2018; Piñeiro y Diz 2018; “Las revistas” 2018; Trentini y Wolanski 2018; Zambrano 2018). La mayor parte de los autores son foráneos, a excepción de una colega que, como investigadora solidaria y colaboradora de las mujeres nasas enfrentadas a violaciones (Amador Ospina 2018), reintroduce la IAP. Igualmente, dentro de esa variedad metodológica también se observa la reinterpretación de la *metodología de la observación participante*, de acuerdo con la cual las fronteras internas y externas se diluyen (Piñeiro y Diz 2018), y el trabajo de Anzola Rodríguez (2023) sobre una perspectiva más humanista acerca del mundo de la vida campesina.

Finalmente, en este periodo de finales de la década del 2010 se destaca el llamado en dos artículos a una mayor colaboración de investigadores nacionales, mientras que irónicamente se cita en mayor grado a foráneos (Zambrano 2018). Podría afirmarse que apenas en esta década se deja entrever la valoración aplazada de la IAP en revistas especializadas, que igualmente, como lo afirma Mauricio Caviedes (2002), ha tenido resonancia a través de otros medios de divulgación. Una observación adicional: en algunos de los trabajos presentados en el número sobre perspectivas metodológicas se abordan conceptualmente los métodos, la etnografía, la observación participante y la entrevista; esta discusión no se había observado en artículos anteriores, que no contienen reflexiones o discusiones como las planteadas en estos textos.

Pulsación y horizonte de los métodos, la metodología y la técnica

El extenso ejercicio realizado hasta acá deja varias conclusiones preliminares para futuras indagaciones. En primer lugar, se reconoce que los 634 textos examinados, en los que se focalizan 238 menciones, representan una cantera de recursos bibliográficos inexplorada por los académicos que buscan indagar sobre la genealogía de los conceptos, los enfoques teóricos adoptados o el uso que se les concede a categorías como las estudiadas aquí. No se trata de caer en el *fetichismo del concepto*, cuando lo importante es *descender a los hechos* o conectar con el mundo social, como lo indica Wright Mills ([1959] 2014, 91). Desde esta perspectiva, cada periodo lleva a una interpretación de las categorías, según los autores y el contexto que incidió en su manejo y operativización. Por estas razones, la trayectoria de las tres en las que se ha centrado este artículo enseña que el camino no ha sido lineal; sin embargo, es evidente la creciente atención

a la categoría de metodología, y la fluctuación en los casos de las de técnica y método.

En segundo lugar, durante la revisión se identificó un movimiento de *oscilación* que llamamos *pulsación* y que se revela en las frecuencias de aparición de las categorías estudiadas. Estas regularidades de crecimiento y decrecimiento corresponden a la interacción e integración entre los métodos cualitativos y cuantitativos que tuvo su lugar en los inicios de la antropología, en particular con la atención a ciertos temas que invocaron dichos conceptos. La discusión conceptual sobre las tres categorías es muy escasa, lo que motiva a realizar algunas inferencias que pueden ser riesgosas y que ameritan mayor indagación.

En esta línea, y en tercer lugar, el uso de *técnica* parece confinarse a las décadas de 1960 y 1970, en las que materias como la arqueología, la bioantropología, la emergente antropología visual y la artesanía suelen invocarla con mayor frecuencia, por el campo pragmático asociado a ella. A lo largo de las décadas se evoca su comprensión conceptual como una habilidad ligada genealógicamente a un *arte de hacer las cosas*.

En cuarto lugar, la estadística nos confirmó el creciente valor que ha tenido la metodología en el periodo estudiado, especialmente a partir de la década de 1990. El análisis de los números en la *Revista Colombiana de Antropología* valida la observación hecha por Mauricio Caviedes (2002) con respecto a la IAP: en lugar de que la estrategia metodológica crítica tuviera eco en la década de 1970, la revista se mostró partidaria de una antropología canónica propia del campo de conocimiento institucionalizado. Solo unos decenios más tarde aparece de nuevo y tímidamente la reflexión sobre el rol de la IAP y la autorreflexividad en trabajos foráneos y nacionales. El vínculo entre la narración y el dibujo es otro ejemplo, como se mencionó en relación con un trabajo de los años sesenta, que luego emerge en el formato de las nuevas representaciones y cartografías de la identidad en las décadas de 1980 y 1990.

Por todo lo anterior, señalamos que las tres categorías revelan un comportamiento de *pulsación* que es propio de la dinámica que fue desarrollada de acuerdo con el contexto sociohistórico, político y económico, pero especialmente el de los autores que tomaron la elección de desarrollar, o no, los conceptos tratados. Igualmente, si bien la muestra pertenece a una ventana histórica de observación (1953-2023), no pretendemos sugerir que “todo pasado fue mejor” ni “incipiente”, sino ilustrar cómo fueron abordadas las categorías en los artículos que recurrieron a ellas en el periodo de surgimiento de la disciplina en el contexto universitario e

institucional¹⁴. Por ello es importante repasar las nociones básicas de metodología, método y técnica, que ligan el problema planteado en la revisión estadística y la descripción cualitativa.

Finalmente, no podemos cerrar este ejercicio sin aludir a un conjunto de preguntas que surgen del análisis y que pueden ayudar en la indagación sobre nuevas temáticas. ¿Qué aspectos del contexto histórico, socioeconómico o filosófico inciden en el fenómeno de la pulsación de los conceptos de método, metodología y técnica? ¿Qué conexiones tienen estos con las teorías que empleamos en nuestros análisis? ¿Cuáles son los elementos necesarios para una reconceptualización del método, la metodología y la técnica en la antropología actual? ¿Qué tipo de relaciones guardan estas categorías con el género y la teoría antropológica en distintos campos y regiones de conocimiento? Estas preguntas, entre otras, instan a seguir un camino poco transitado en nuestra práctica antropológica: reconocer la trayectoria y genealogía de los conceptos a través de las publicaciones y los testimonios de los forjadores de dicho saber; este camino, además, revela la dinámica de la producción de conocimiento antropológico en nuestro ámbito de acción y pensamiento, acervo de producción intelectual que se alberga en la *Revista Colombiana de Antropología* como rica fuente de las percepciones, ideas, reflexiones y controversias que han sobrevivido en el tiempo. Muchos temas de discusión antropológica esperan su turno de elucidación y debate. Una atención especial debe dársele a la búsqueda en otras revistas y textos que, por comparación, pueden enriquecer el repertorio de la producción teórica sobre las categorías de método, metodología y técnica de cara a nuestra propia práctica antropológica.

Agradecimientos

Los autores agradecen las contribuciones críticas de los evaluadores anónimos y del equipo editorial de la *Revista Colombiana de Antropología*. Los planteamientos expresados aquí no comprometen sus apreciaciones o puntos de vista.

.....

14 Resulta curioso escuchar en foros y eventos académicos una crítica a una *antropología institucional* o *académica*, como si los críticos no hubieran sido formados en dichos entornos y como si estos fueran estructuras ajenas al pensamiento en el cual participaron. Más aún, la coincidencia en esta forma de estereotipos, reduccionistas de la amplia variedad de posibilidades que han tenido la academia y, en ella, las personas que han transitado por un proceso formativo, graduados o no, resulta en una versión simplista y acrítica de lo que hemos llegado a ser en virtud de múltiples alternativas formativas.

Referencias

- Amador Ospina, Marcela.** 2018. “Co-laborar, co-descubrir el campo, co-des-cubrirse en él y dejarse interpelar: aprender a aprender sobre las experiencias de violación sexual a las mujeres nasa del norte del Cauca”. *Revista Colombiana de Antropología* 54 (1): 89-119. <https://doi.org/10.22380/2539472X.385>
- Andrade Crispino, Antonio.** 1953. “Noticias antropológicas”. *Revista Colombiana de Antropología* 1: 455-458. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1904>
- Anzola Rodríguez, Juan Sebastián.** 2023. “Manual de instrucciones: humanarse en el trabajo diario”. *Revista Colombiana de Antropología* 59 (2): 144-179. <https://doi.org/10.22380/2539472X.2198>
- Archila, Mauricio.** 2022. Reseña de *El cobarde no hace historia: Orlando Fals Borda y los inicios de la investigación-acción participativa*, de Joanne Rappaport. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 49 (1): 461-466. <https://doi.org/10.15446/achsc.v49n1.98780>
- Arocha, Jaime y Nina S. de Friedemann.** 1984. *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Etno.
- Bachelard, Gaston.** 1948. *La formación del espíritu científico: contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Siglo XXI.
- Batalla, Guillermo Bonfil.** 1988. “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos”. *Anuario Antropológico* 11 (1): 13-53. <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6375>
- Beaud, Stéphane.** 2018. “El uso de la entrevista en las ciencias sociales: en defensa de la entrevista etnográfica”. *Revista Colombiana de Antropología* 54 (1): 175-218. <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/388>
- Bernard, H. Russell, ed.** 1998a. *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. Altamira.
- Bernard, H. Russell.** 1998b. “On Method and Methods in Anthropology”. Introducción a Bernard 1998a, 9-36.
- Botero, Clara Isabel.** 2010. “José de Recasens: la construcción de una tradición científica en Colombia”. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología* 1 (11): 285-338. <https://doi.org/10.7440/antipoda11.2010.14>
- Carvalho, José Jorge de.** 2002. “La mirada etnográfica y la voz subalterna”. *Revista Colombiana de Antropología* 38: 287-328. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1265>
- Caviedes, Mauricio.** 2002. “Solidarios frente a colaboradores: antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980”. *Revista Colombiana de Antropología* 38: 237-260. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1263>

- Caviedes, Mauricio.** 2007. “Antropología apócrifa y movimiento indígena: algunas dudas sobre el sabor propio de la antropología hecha en Colombia”. *Revista Colombiana de Antropología* 43: 33-59. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1102>
- Chaves Chamorro, Margarita.** 2000. Reseña de *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, de Paul Rabinow. *Revista Colombiana de Antropología* 36: 208-212. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1305>
- D’Andrade, Roy.** (1995) 2001. *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge University Press.
- Dewalt, Kathleen M., Billie R. Dewalt y Coral B. Wayland.** 1998. “Participant Observation”. En Bernard 1998a, 259-299.
- Drexler, Josef y Jairo Tocancipá-Falla.** 2020. *Investigar la vida social: orientaciones desde la etnografía*. Universidad del Cauca.
- Duncan, Ronald J. y Gloria S. Duncan.** 1974. “La fotografía como una técnica de la antropología visual”. *Revista Colombiana de Antropología* 17: 10-45. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1564>
- Fals Borda, Orlando.** 1986. *Conocimiento y poder popular*. Punta de Lanza; Siglo XXI.
- Fals Borda, Orlando.** 2001. “Participatory (Action) Research in Social Theory: Origins and Challenges”. En *Handbook of Action Research: Participative Inquiry and Practice*, editado por Peter Reason y Hilary Bradbury, 27-37. Sage.
- Fals Borda, Orlando.** 2002. *Historia doble de la Costa*. 4 vols. El Áncora.
- Fals Borda, Orlando.** 2009. *Una sociología sentipensante para América Latina*. Clacso; Siglo del Hombre.
- Ferrater Mora, José.** 1999. “Método”. En *Diccionario de filosofía*, 2400-2404. Vol. 3. Editado por Josep-Maria Terricabras. Ariel.
- Feyerabend, Paul.** 1984. *Contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Orbis.
- Flórez, Franz.** 2001. Reseña de *Escrito para no morir: bitácora de una militancia*, de María Eugenia Vásquez Perdomo. *Revista Colombiana de Antropología* 37: 341-352. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1289>
- Gibson-Graham, J. K.** 2002. “Intervenciones posestructurales”. *Revista Colombiana de Antropología* 38: 261-286. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1264>
- Guber, Rosana.** 2001. *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Norma.
- Guber, Rosana.** 2017. “¿Cómo enseñar trabajo de campo antropológico?”. En *Antropologías en América Latina*, editado por Jairo Tocancipá-Falla, 121-136. Universidad del Cauca.

- Haber, Alejandro.** 2011. “Nometodología payanesa: notas de metodología indisciplinada”. *Revista Chilena de Antropología* 23: 9-49 <https://revistadeantropologia.uchile.cl/index.php/RCA/article/view/15564>
- Hammersley, Martyn y Paul Atkinson.** 2007. *Ethnography: Principles in Practice*. Routledge.
- Hastrup, Kirsten.** 2002. “Anthropology’s Comparative Consciousness: The Case of Human Rights”. En *Anthropology, by Comparison*, editado por Andre Gingrich y Richard G. Fox, 27-43. Routledge.
- Heidegger, Martin.** 1994. “La pregunta por la técnica”. En *Conferencias y artículos*, 9-38. Del Serbal.
- Ingold, Tim.** 2018. *Antropología: ¿por qué importa?* Alianza.
- Jociles Rubio, María Isabel.** 2018. “La observación participante en el estudio etnográfico de las prácticas sociales”. *Revista Colombiana de Antropología* 54 (1): 121-150. <https://doi.org/10.22380/2539472X.386>
- Kawulich, Barbara B.** 2005. “Participant Observation as a Data Collection Method”. *Forum: Qualitative Social Research* 6 (2). <https://doi.org/10.17169/fqs-6.2.466>
- Kluckhohn, Florence R.** 1940. “The Participant-Observer Technique in Small Communities”. *American Journal of Sociology* 46 (3): 331-343. <https://doi.org/10.1086/218650>
- Llobera, Joseph, comp.** 1975. *La antropología como ciencia*. Anagrama.
- Mallol de Recasens, María Rosa.** 1963. “Cuatro representaciones de las imágenes alucinatorias originadas por la toma de yagé”. *Revista Colombiana de Folclor* 3 (8): 61-77.
- Mallol de Recasens, María Rosa y José de Recasens.** 1965a. “Contribución al conocimiento del cacique-curaca entre los siona”. *Revista Colombiana de Antropología* 13: 93-145. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1712>
- Mallol de Recasens, María Rosa y José de Recasens.** 1965b. “Dibujo infantil y personalidad cultural en la isla de San Andrés”. *Revista Colombiana de Antropología* 13: 185-213. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1714>
- Marradi, Alberto, Nélide Archenti y Juan Ignacio Piovani.** 2007. *Metodología de las ciencias sociales*. Emecé.
- Merton, Robert.** 1968. *Social Theory and Social Structure*. The Free.
- Merton, Robert.** (1973) 1977. *La sociología de la ciencia: investigaciones teóricas y empíricas*. Recopilación e introducción de Norman W. Storer. Alianza.
- Mora de Jaramillo, Yolanda.** 1974. “Bases culturales en la enseñanza del diseño artesanal”. *Revista Colombiana de Antropología* 17: 53-63. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1549>
- Oliveira, Roberto Cardoso de.** 1996. “La antropología latinoamericana y la ‘crisis’ de los modelos explicativos: paradigmas y teorías”. *Maguaré* 11-12: 9-24. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/14270>

- Orozco, Luis Antonio y Diego Andrés Chavarro.** 2010. “Robert K. Merton (1910-2003): la ciencia como institución”. *Revista de Estudios Sociales* 37: 143-162. <https://doi.org/10.7440/res37.2010.08>
- Ortega y Gasset, José.** 1964. *Meditación de la técnica*. 5.ª ed. Revista de Occidente.
- Pasquali, Paul.** 2018. “Combinar etnografía y sociohistoria: de la unidad de las ciencias sociales a la complementariedad de los métodos”. *Revista Colombiana de Antropología* 54 (1): 31-57. <https://doi.org/10.22380/2539472X.381>
- Piñeiro, Eleder y Carlos Diz.** 2018. “El trabajo de campo como abandono: una reflexión sobre la metodología de la observación participante”. *Revista Colombiana de Antropología* 54 (1): 59-88. <https://doi.org/10.22380/2539472X.383>
- RAE (Real Academia Española).** 2025. *Diccionario de la lengua española*. 23.ª ed. Consultado el 18 de marzo de 2025. <https://dle.rae.es>
- Ramírez de Jara, María Clemencia y María Lucía Sotomayor.** 1986. “Subregionalización del altiplano cundiboyacense: reflexiones metodológicas”. *Revista Colombiana de Antropología* 26: 175-201. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1637>
- Rappaport, Joanne.** 2005. *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*. Universidad del Cauca.
- Rappaport, Joanne.** 2021. *El cobarde no hace historia: Orlando Fals Borda y los inicios de la investigación-acción participativa*. Universidad del Rosario.
- Real Instituto de Antropología de la Gran Bretaña e Irlanda.** 1956. *Guía de campo del investigador social*. Serie Manuales Técnicos, n.º 3. Unión Panamericana.
- Real Instituto de Antropología de la Gran Bretaña e Irlanda.** 1960. *Guía de campo del investigador social*. Serie Manuales Técnicos, n.º 5. Unión Panamericana.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel.** 1961. “Investigaciones arqueológicas en la costa pacífica de Colombia. I: el sitio de Cupica”. *Revista Colombiana de Antropología* 10: 239-317. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1805>
- Restrepo, Eduardo.** 2018. *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- “Las revistas colombianas de antropología y ciencias sociales en tiempos de mediones: desafíos de la comunidad académica”.** 2018. Comunicado de revistas. *Revista Colombiana de Antropología* 54 (1): 7-13. <https://doi.org/10.22380/2539472X.379>
- Rojas, Diana Marcela.** 2010. “La alianza para el progreso de Colombia”. *Análisis Político* 23: 91-124. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/45595>
- Rueda Enciso, José Eduardo y Renzo Ramírez Bacca.** 2014. “Historiografía de la regionalización en Colombia: una mirada institucional e interdisciplinar, 1902-1987”.

- HiSTOReLo: Revista de Historia Regional y Local* 6 (11): 13-67. <https://doi.org/10.15446/historelo.v6n11.42005>
- Sandiford, Peter John.** 2015. "Participant Observation as Ethnography or Ethnography as Participant Observation in Organizational Research". En *The Palgrave Handbook of Research Design in Business and Management*, editado por Kenneth D. Strang, 411-446. Palgrave Macmillan.
- Schweizer, Thomas.** 1998. "Epistemology: The Nature and Validation of Anthropological Knowledge". En Bernard 1998a, 39-87.
- Spradley, James P.** 1979. *The Ethnographic Interview*. Holt, Rinehart and Winston.
- Thagard, Paul.** (2005) 2008. *La mente: introducción a las ciencias cognitivas*. Katz.
- Tocancipá-Falla, Jairo.** 2010. "El mundo de la vida, crisis y etnografía: aproximaciones antropológicas a la fenomenología de Husserl". *Anuario Colombiano de Fenomenología* 4: 199-217.
- Tocancipá-Falla, Jairo, comp.** 2016. *Antropologías en Colombia: tendencias y debates*. Universidad del Cauca.
- Trentini, Florencia y Sandra Wolanski.** 2018. "Repensar el compromiso desde el quehacer etnográfico: incomodidades y potencialidades de la producción de conocimiento con organizaciones sociales". *Revista Colombiana de Antropología* 54 (1): 151-173. <https://doi.org/10.22380/2539472X.387>
- Vasco, Luis Guillermo.** 2007. "Así es mi método en etnografía". *Tabula Rasa* 6: 19-52. <https://doi.org/10.25058/20112742.285>
- Wallerstein, Immanuel, coord.** 1996. *Abrir las ciencias sociales: Comisión Gulbenkian para la estructuración de las ciencias sociales*. Siglo XXI.
- Wolf, Eric R.** 1964. *Anthropology*. Prentice-Hall.
- Wright Mills, Charles.** (1959) 2014. *La imaginación sociológica*. FCE.
- Zambrano, Marta.** 2018. "Las políticas de investigación y publicación en Colombia: debates y propuestas". *Revista Colombiana de Antropología* 54 (1): 15-27. <https://doi.org/10.22380/2539472X.380>

Pierre Clastres o una antropología contra el Estado

Pierre Clastres, or an Anthropology Against the State

Pierre Clastres, ou uma antropologia contra o Estado

Recibido: 01/10/2025 • Aprobado: 17/10/2025 • Publicado: 01/01/2026



Marcio Goldman¹

Museo Nacional, Universidad Federal de Río de Janeiro, Río de Janeiro, Brasil

Traducción de José María Miranda Pérez

Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina

josemari199@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3246-2467>

Resumen

Basado en el supuesto de que no hay ninguna razón para imaginar que los mecanismos contra-Estado descubiertos por Pierre Clastres en las sociedades indígenas amerindias tengan una existencia limitada a ese “tipo” de sociedad, esta presentación busca aislar algunos de los principios, temas y líneas de fuerza claves del pensamiento de Clastres. Este esfuerzo es orientado por mi propia experiencia de investigación en el campo de las religiones y de las políticas afrobrasileñas, así como en investigaciones sobre la historia del pensamiento antropológico.

Palabras claves: contra-Estado, resistencia, humor, aforismos

-
- 1 El autor es profesor asociado del programa de Postgrado en Antropología Social, Museo Nacional, Universidad Federal de Río de Janeiro; investigador del CNPq y becario de Faperj. Autor de *Razão e diferença: afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl* (1994), *Alguma antropologia* (1999) y *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política* (2006), además de editor, en colaboración con Moacir Palmeira, de *Antropologia, voto e representação política* (1996).

Abstract

Based on the assumption that there is no reason to imagine that the anti-state mechanisms identified by Pierre Clastres in Amerindian Indigenous societies are limited to that particular “type” of society, this presentation seeks to isolate key principles, themes, and lines of force in Clastres’ thought. This effort is guided by my own research experience in the field of Afro-Brazilian religions and politics, as well as by inquiries into the history of anthropological thought.

Keywords: anti-state, resistance, humor, aphorisms

Resumo

Baseado no pressuposto de que não há nenhuma razão para imaginar que os mecanismos contra-Estado descobertos por Pierre Clastres nas sociedades indígenas ameríndias tenham sua existência limitada a esse “tipo” de sociedade, esta comunicação pretende isolar alguns dos princípios, temas e linhas de força principais do pensamento de Clastres. Esse esforço é orientado por minha própria experiência de pesquisa no campo das religiões e das políticas afro-brasileiras, assim como em investigações sobre a história do pensamento antropológico.

Palavras-chave: contra-Estado, resistência, humor, aforismos

Introducción del traductor

La traducción que sigue corresponde a un artículo del Dr. Marcio Goldman, destacado antropólogo brasileño abocado al estudio de las religiones afrobrasileñas, la teoría etnográfica y el pensamiento político. El texto retoma y discute algunas ideas centrales de la obra del antropólogo francés Pierre Clastres, y tiene la particularidad de estar basado en una conferencia que Goldman dictó en São Paulo en 2009. Por esa razón, conserva deliberadamente el tono oral propio de una exposición pública. Como consecuencia de esta elección, ciertos conceptos teóricos pueden aparecer como sobreentendidos para lectores no familiarizados con la obra de Clastres, ya que la conferencia estuvo dirigida a una audiencia conocedora de su pensamiento. Con el fin de facilitar la lectura, esta breve introducción presenta algunas nociones fundamentales del autor que Goldman recupera y discute en su intervención.

Pierre Clastres (1934-1977) fue un antropólogo francés conocido por su influyente trabajo en antropología política, sobre todo por su teoría sobre las llamadas *sociedades sin Estado* en América del Sur. Su investigación desafió las perspectivas eurocéntricas que consideraban a estas sociedades como primitivas o incompletas. Formado junto a Claude Lévi-Strauss y Alfred Métraux en los años cincuenta, entre 1963 y 1974 realizó diversos trabajos de campo con pueblos indígenas de

Paraguay (como los guayaquí, hoy conocidos como achés, y los guaraníes) y Venezuela (los yanomamis). Su prometedora carrera se vio interrumpida por su prematura muerte en un accidente automovilístico.

En su obra más conocida, *La sociedad contra el Estado* (1974), Clastres sostiene que la organización tribal no carece de Estado, sino que *rechaza* activamente la centralización coercitiva del poder. Estas poblaciones, argumenta, desarrollaron mecanismos culturales y sociales destinados a impedir el surgimiento de una autoridad coercitiva que imponga una división entre *gobernantes* y *gobernados*. Clastres también dirige una implacable crítica a la visión marxista que reduce la totalidad de las relaciones sociales a la lógica de la producción económica. Para él, el origen de la dominación y la desigualdad se encuentra en la vida política, no en la economía. Su propuesta cuestionó así los fundamentos evolucionistas que sustentan las teorías modernas del cambio social, aquellas que ordenan a los grupos humanos según un eje de complejidad creciente (desde las sociedades sin Estado hasta las sociedades con Estado), ubicando al Occidente moderno como el punto culminante de la flecha del progreso.

Uno de sus aportes más originales es el análisis de las formas de poder político que caracterizan el ejercicio de la jefatura indígena. Clastres muestra que esta institución produce líderes que no poseen poder coercitivo: en lugar de ser obedecido, el jefe está al servicio de la comunidad. Su prestigio se basa en la generosidad y la capacidad para resolver conflictos, no en la autoridad para mandar. Para el antropólogo francés, esta pragmática del poder revela la fuerza de una filosofía indígena de la política que exige ser comprendida en sus propios términos, y no como un reflejo degradado de las teorías políticas occidentales, centradas en la naturalización de la división entre gobernantes y gobernados.

Desde su publicación, el legado de Clastres ha sido tan influyente como controvertido dentro de la antropología. En los años sesenta y setenta, sus tesis sobre las sociedades contra el Estado desafiaron las lecturas evolucionistas y economicistas que concebían el poder centralizado como resultado inevitable del desarrollo social. Incluso con el estructuralismo mantuvo una relación productiva aunque tensa, moviéndose dentro de él, pero también contra él. Durante las décadas de los ochenta y noventa, su obra fue en gran medida desplazada del canon académico por el predominio de enfoques marxistas y, más tarde, posmodernos, que la consideraban antihistórica y romántica en su lectura de las sociedades indígenas como esencialmente *antiautoritarias*.

En los últimos años, sin embargo, su pensamiento ha sido revisitado desde nuevas perspectivas teóricas. Sus elaboraciones sobre el poder, la autonomía y

la negatividad política han cobrado renovada relevancia en el marco de los debates contemporáneos sobre ontologías, pensamiento indígena y formas no modernas de vida colectiva. Autores como David Graeber, Marcio Goldman y Eduardo Viveiros de Castro han reivindicado a Clastres como una figura clave para pensar la política más allá del Estado y de la dominación, ofreciendo herramientas conceptuales que siguen inspirando reflexiones sobre la multiplicidad de los modos de imaginar y hacer lo político.

José María Miranda Pérez

* * *

Hace algunos años, Tânia Stolze Lima y yo escribimos un pequeño ensayo sobre el pensamiento, más que sobre la obra, de Pierre Clastres (Lima y Goldman 2001). Más tarde, también escribimos juntos el prefacio (Lima y Goldman 2003) para una nueva edición brasileña de su libro más conocido, *La sociedad contra el Estado* —que trae como subtítulo, poco recordado, *Investigaciones de antropología política*— (Clastres [1974] 2003). Como escribió Michel Foucault en alguna parte, para cada uno de nosotros existen, sin duda, autores *sobre* los cuales se trabaja y autores *con* los que se trabaja. Así, a pesar de los dos textos cortos que acabo de mencionar, al menos para mí, Clastres siempre formó parte de la segunda categoría de autores, *aquellos con quienes se trabaja*, lo que me causó, desde que recibí la invitación para participar de este homenaje², la extraña y, en estas circunstancias, escalofriante sensación de no tener nada más que decir *sobre* Clastres —aunque pueda tener, ciertamente, mucho trabajo que hacer *con* él—.

Fue en función de esta sensación que desde el inicio imaginé presentar algo que dijese más respecto a mi propio trabajo sobre política que al del autor homenajeado. Y aunque lo haya hecho algunas veces, debo confesar que nunca me he sentido muy cómodo con el ritual académico de citar muy elogiosamente a un autor en las primeras líneas de una presentación, para luego dejarlo de lado y hablar del propio trabajo, volviendo en las palabras finales a mencionar y elogiar al autor de quien supuestamente se debería haber hablado.

.....

2 Este texto fue presentado en el coloquio Pierre Clastres: Pensar a Política à Contracorrente, realizado en el SESC São Paulo-Pinheiros, entre el 6 y el 9 de octubre de 2009. Agradezco a Renato Sztutman, Beatriz Perrone y Sérgio Cardoso la invitación a participar del homenaje, y también por permitirme mantener en el texto escrito, con algunas modificaciones, el estilo del hablado.

Me encuentro, pues, ante un impase: no tengo nada que decir acerca de Clastres y no deseo utilizarlo como pretexto para hablar de mi propio trabajo. La única solución que se me ocurrió, aunque muy insatisfactoria, fue tratar de hablar un poco de esa relación transversal que el pensamiento de Clastres estableció conmigo desde que me entiendo como un estudiante de antropología. “Solución” igualmente arriesgada, por supuesto, una vez que el peligro es poner en marcha una de esas conversaciones “de viejo” (aunque muchos jóvenes también las articulan) en las que se imagina gratuitamente que aquel o aquello que afectó al locutor necesariamente afectará de la misma manera a la audiencia. Finalmente, fue por pura falta de opciones que decidí correr el riesgo de intentar hilvanar algunas ideas que se me ocurrieron a partir de meditaciones acerca de esa relación con el pensamiento de Clastres. O mejor, a partir del modo como fui afectado por ese pensamiento desde hace mucho tiempo. De todos modos, los puntos que apenas voy a plantear quizás puedan, al menos, servir como una introducción o un aperitivo a los textos más precisos y profundos que serán reunidos en este coloquio. También quiero agregar que gran parte de lo que sigue es producto de conversaciones con Tânia Stolze Lima, a quien agradezco enormemente, aunque sea yo, evidentemente, el único responsable o irresponsable por lo que sigue a continuación.

Comienzo de esta manera, invirtiendo el procedimiento que describí arriba y hablando un poco de mi propio trabajo. Empecé mi carrera como antropólogo investigando una de las religiones de matriz africana en Brasil, el candomblé, en un *terreiro*³ de la nación angola en la periferia de Río de Janeiro. Después, trasladé esa investigación a un *terreiro* situado en el barrio de Ilhéus, en el sur de Bahía. Este trabajo desembocó en mi disertación de maestría (Goldman 1984), una tentativa de analizar la construcción ritual de la persona en el candomblé. Luego de eso, me dediqué a la historia del pensamiento antropológico, buscando analizar y reactivar la obra de Lucien Lévy-Bruhl (Goldman 1994). Posteriormente pasé algunos años estudiando la política, tratando —pretensiosamente— de elaborar una teoría antropológica de la llamada democracia occidental a partir de una investigación de campo en el mismo lugar en el que había estudiado el candomblé (Goldman, 2006). Hace cerca de dos o tres años estoy intentando regresar a los estudios sobre el candomblé.

En cierto sentido, es en estos contextos en los que, aun cuando parecía no hacerlo e, incluso, sin darme cuenta, he trabajado *con* Clastres todo el tiempo.

.....
 3 Nombre que tienen los templos o casas espirituales en el candomblé. [N. del t.].

Así, recuerdo que en la defensa de mi tesis de doctorado fui sorprendido por mi orientador, que en sus comentarios finales observó el carácter “clastriano” de la tesis. Sin duda, la sorpresa se debió al hecho de que la tesis consistía en un trabajo sobre la historia del pensamiento antropológico, más precisamente sobre la obra de Lucien Lévy-Bruhl. Sin embargo, retrospectivamente, ahora ese carácter clastriano me parece muy evidente. Al final, lo que yo anhelaba en esa tesis era, básicamente, la reactivación de un autor medio maldito, o “menor”, de la historia de la antropología. Un autor que en esa posición acabó, para usar sus mismas palabras, estableciendo una inesperada y nueva relación con “esos lenguajes extraños” con los que Occidente rechaza una alianza (Clastres [1968] 1979, 35).

Después de la tesis —y de esto prometí hablar aquí— pasé muchos años estudiando “política”. Se trataba, antropología *oblige*⁴, de intentar entender el proceso electoral desde el punto de vista de personas siempre sospechosas de votar mal y estar alienadas; de realmente tratar de escuchar y entender lo que esas personas tenían que decir al respecto. Realicé esa investigación en el mismo lugar en que había trabajado en la maestría, un *terreiro* de candomblé en Ilhéus que, además de su dimensión propiamente religiosa, se articula en torno a una familia extensa, una red de vecindad y un *bloco*⁵ afro. Si en el comienzo de mi trabajo de campo el objeto a investigar, desde un punto de vista antropológico, era *la política en Ilhéus*, pronto se transformó —por medio de recortes que parecían más adecuados a un trabajo de antropólogo— en *la política en Ilhéus a partir de las relaciones mantenidas por el movimiento negro con los políticos o el modo en que la política partidista incide sobre el movimiento negro de la ciudad*.

Sin embargo, fue necesario un paso adicional para percibir que había algo más en juego y que una investigación realmente antropológica sobre política, desarrollada junto al movimiento negro en Ilhéus, no debería consistir solo en el estudio de ese movimiento en sí o de la política en la ciudad. Ni siquiera en el estudio de las relaciones entre ambos, sino en un análisis de la política oficial en la ciudad orientado por la perspectiva escéptica que el movimiento negro tiene a su respecto —una perspectiva, sin lugar a dudas, contra el Estado—.

Creo que una de las cosas que ese trabajo comprobó es que no hay razón para imaginar que los mecanismos *contra-Estado* aislados por Clastres en las sociedades indígenas amerindias tengan una existencia limitada a ese u otro “tipo” de sociedad. Se trata de procesos micropolíticos muy vivos, incluso en los sistemas

4 Juego de palabras con la expresión de origen francés *noblesse oblige*. [N. del t.].

5 Comparsa de carnaval. [N. del t.].

políticos occidentales, que involucran una resistencia pragmática a colaborar con el éxito de los mecanismos de centralización del poder y una negativa a aceptar la introyección de mecanismos de jerarquización. Por otro lado, es evidente que en una sociedad como la brasileña —una sociedad *a favor del Estado* más que simplemente *con Estado*⁶— el funcionamiento de los mecanismos contra-Estado tiende, a menudo, a contrarrestar su propia orientación. Así, en el enfrentamiento entre lógicas sociales distintas, marcadas por las asimetrías de poder, el resultado del choque entre diferentes concepciones de la política tiende a tomar la dirección de aquellas privilegiadas por el Estado.

En fin, hace unos dos o tres años vengo tratando de volver a la investigación que había sido mi primer objeto de estudio como antropólogo, a saber, las religiones de matriz africana en Brasil. En este caso, conviene recordar que estas son el efecto de un proceso de reterritorialización muy creativo, efectuado a partir de la brutal desterritorialización de millones de personas en uno de los movimientos que dieron origen al capitalismo, es decir, la explotación de las Américas con la utilización del trabajo esclavo. En vista de esta experiencia mortal, se articularon agenciamientos que combinaron, por un lado, dimensiones de diferentes pensamientos de origen africano con parte de los imaginarios religiosos cristianos y amerindios. Por otro lado, también se articularon formas de organización social vueltas inviables por la esclavización con aquellas que sí podían ser utilizadas, dando origen a nuevas estructuras cognitivas, perceptivas, afectivas y organizacionales. Por consiguiente, se trató de una recomposición, sobre nuevas bases, de territorios existenciales aparentemente perdidos, del desarrollo de subjetividades ligadas a la resistencia ante fuerzas dominantes que nunca dejaron de intentar la eliminación o captura de esa fascinante experiencia histórica —fue Félix Guattari (1993, 120), al hablar del jazz, quien formuló la cuestión en estos términos—. Esta recomposición se articula, sin duda, con el hecho de que estas religiones están atravesadas, hasta hoy, por un doble sistema de fuerzas: unas centrípetas, que las codifican y las unifican, y otras centrífugas, que pluralizan las variantes, acentúan sus diferencias y engendran líneas divergentes.

Los orígenes históricos y el devenir de las religiones de matriz africana quizás pueden explicar la inexistencia de algo parecido a una doctrina en ellas, así como su

6 Siguiendo las ideas de Clastres, Goldman sugiere que no solo somos una *sociedad con Estado*, sino que, por la introyección de los mecanismos de jerarquización, también somos una sociedad que trabaja *a favor del Estado*. Es una manera de afirmar que el Estado no es un destino natural, al que llegamos por la progresión evolutiva, sino una condición mantenida activamente. [N. del t.].

carácter institucionalmente descentralizado. Se trata de un espacio de una variabilidad y una creatividad que solo pueden embellecer el culto, alejándolo de los códigos monótonos de las grandes religiones. De todas formas, el hecho de que cada *terreiro* sea autónomo y de que no haya un poder que sobrecodifique el conjunto por ellos formado —lo que evidentemente limita el poder de cada jefe de *terreiro*— nos hace soñar, una vez más, con las hipótesis clastrianas. Por supuesto, también hay una *tendencia federalizante*, como la bautizó Michel Agier (1992, 73-74), pero, además del hecho de que parece operar principalmente en el ámbito de las relaciones con el Estado, las propias federaciones tienen la costumbre de subdividirse continuamente.

Más allá de estos temas con los que trabajé y como atestiguan los diversos textos presentados en este coloquio, la obra de Clastres es capaz de ofrecer puntos de vista alternativos sobre cuestiones tan diferentes como el arte, el bandidaje y la venganza, la economía, el nomadismo y la religión, además de la política —sea en la llamada etnología indígena, en la antropología en general o incluso en la filosofía—. Más que eso, sin embargo, pienso que de Clastres se puede decir lo que el gran escritor norteamericano Paul Auster dijo de la *Crónica de los indios guayaquís*, que en un momento de necesidad tradujo al inglés: “Es, creo, casi imposible no amar ese libro” —y a su autor— (1998, 7)⁷.

De este modo, para mí y para muchos, Clastres es sin duda, como dice Tânia Stolze Lima, una especie de amor de juventud. Y con los amores de juventud siempre tenemos que decidir, de una u otra manera, qué hacer. A veces nos casamos con ellos, aunque aquí no se trata de eso. Más frecuentemente, los olvidamos o nos arrepentimos, o los recordamos de vez en cuando con odio o ternura. Más interesante, sin embargo, es cuando somos capaces de administrar en justas dosis las potencias del olvido y del recuerdo para ir cambiando de pasado a medida que avanzamos hacia el futuro.

Como escribimos en el prefacio a la edición brasileña de *La sociedad contra el Estado* (Clastres [1974] 2003), no hay duda de que el pensamiento de Clastres presenta esa rara y admirable cualidad de ser capaz de interesar, o afectar, a casi todo el mundo; de grandes filósofos como Gilles Deleuze a sucesivas generaciones de jóvenes estudiantes que sabiamente encuentran en Clastres lo que la antropología promete y no siempre cumple: la posibilidad de modificar nuestro propio pensamiento a partir de una relación con pensamientos otros. En ese sentido, se podría decir, quizás, de la obra de Clastres lo que Deleuze escribió de la *Ética* de

7 Las traducciones de citas textuales son propias, salvo que se indique lo contrario. [N. del t.].

Spinoza: no solo que puede interesar a especialistas y no especialistas, sino que son esa posibilidad y esa relación las que resultan fundamentales para los mismos especialistas. Es decir, que ella puede ser leída, y que, de hecho, es leída, según los tres géneros sucesivos del conocimiento: el de los afectos, el de los conceptos y el de los perceptos:

Por eso la paradoja de Spinoza es ser el más filósofo de los filósofos: el más puro, en cierto sentido, el que más se dirige a los no filósofos, y el que más solicita una comprensión no filosófica. Es por esa razón que rigurosamente todo el mundo es capaz de leer a Spinoza y extraer de él grandes emociones, o de renovar completamente su percepción, aun entendiendo mal los conceptos spinozianos. En cambio, un historiador de la filosofía que solo entiende los conceptos de Spinoza no posee una comprensión suficiente. Se precisan ambas alas, como diría Jaspers, aunque solo sea para llevarnos, filósofos y no filósofos, a un límite común. Son necesarias por lo menos las tres alas para hacer un estilo, un pájaro de fuego. (Deleuze [1989] 1990, 225)

Así mismo, como casi todo el mundo, yo también me sentí tocado cuando me encontré por primera vez con esa fórmula tan luminosa como falsamente simple: *la sociedad contra el Estado*. Falsamente simple, porque en ella cada término, incluyendo los artículos definidos, exigen una meditación profunda, que puede, eventual pero no obligatoriamente, llevar del orden del afecto a los del concepto y el percepto. Me arriesgaría a decir que la atracción inmediata que los jóvenes estudiantes de antropología experimentan ante la obra de Clastres se debe a una intuición profunda de que, por medio de las *sociedades contra el Estado*, sea capaz de orientarnos hacia una *antropología contra el Estado*, en todo diferente de aquella que parece dominar la escena antropológica contemporánea.

Esta antropología contra el Estado, sabemos, percibimos, se encuentra ya en el propio texto de Clastres. Y no solo porque rechaza el punto de vista del Estado para hablar del poder y de la política, sino también porque su escritura no para de huir de lo que Deleuze y Guattari (1980, 466) denominaron *la forma-Estado del pensamiento* —esa forma imperial que inspira filosofías como la kantiana y sociologías como la durkheimiana—. Y donde también, para hablar como el propio Clastres, reina esa “conjunción, aparentemente inevitable para algunos, entre la seguridad en el tono y la imprecisión en las ideas” ([1980] 2004, 138). Así, detrás del texto continuo y académico de Clastres pulula una multitud de aforismos de los cuales,

como percibió Alfred Adler (1987, 96), “él tenía el secreto”. Podemos leer, de este modo, maravillas como:

La América indígena no cesa de desconcertar a aquellos que intentan descifrar su gran rostro. (Clastres [1974] 2003,175)

No fui yo quien, desde este punto de vista, descubrió América. (Clastres [1980] 2004, 138)

Cada uno de nosotros trae efectivamente en sí, interiorizada como la fe del creyente, esa certeza de que la sociedad existe para el Estado. (Clastres [1974] 2003, 207)

Efectivamente, parecen ser dos los axiomas que guían la marcha de la civilización occidental desde sus comienzos: el primero establece que la verdadera sociedad se desarrolla bajo la sombra protectora del Estado; el segundo enuncia un imperativo categórico: hay que trabajar. (Clastres [1974] 2003, 211)

Producir o morir es la moneda de Occidente. Los indios de América del Norte lo aprendieron en la carne, casi todos muertos con el fin de permitir la producción. (Clastres [1980] 2004, 63)

¿Por qué algunos quisieron proclamar un día: *esto es mío*, y otros dejaron que se estableciera así el germen que la sociedad primitiva ignora, la autoridad, la opresión, el Estado? (Clastres [1974] 2003, 221)

¿No será, al contrario, porque la civilización occidental es etnocida *en primer lugar en el interior de ella misma* que puede serlo hacia el exterior, es decir, contra las otras formaciones culturales? (Clastres [1980] 2004, 59)

El saber adquirido por vía iniciática no es en realidad un saber *sobre* la sociedad, por lo tanto, un saber exterior a ella. Es, necesariamente, el saber *de la* propia sociedad. (Clastres [1980] 2004, 80)⁸

O para terminar, por ahora, ya que varios otros aforismos aparecerán y nos acompañarán a lo largo de la exposición:

.....
8 Todos los énfasis son de Clastres. [N. del t.].

Nunca se interroga sobre la cuestión del origen, pues desde su antigüedad griega el pensamiento occidental siempre admitió la división social entre dominantes y dominados como inmanente a la sociedad como tal. Aprendida como una estructura ontológica de la sociedad, como el estado natural del ser social, la división entre Señores y Súbditos fue constantemente pensada como perteneciente a la esencia de toda sociedad real o posible. Por lo tanto, no podría haber en esta visión de lo social ningún origen de la dominación política, ya que es consustancial a la sociedad humana. Es un dato inmediato de la sociedad. (Clastres [1980] 2004, 139)

Estos y otros aforismos, si seguimos a Deleuze, no son ni *máximas de autor* ni *principios teóricos*. Porque las máximas y los principios, como los nombres ya sugieren, operan siempre como *actos de Estado*, como *juicios soberanos*, que supuestamente trazan en sí mismos su propio sentido, exigiendo, por lo tanto, obediencia y fidelidad. Un aforismo, al contrario, “siempre espera su sentido de una nueva fuerza exterior”, coloca “el pensamiento en relación inmediata con el afuera, con las fuerzas del afuera”, hace del “pensamiento una máquina de guerra” (Deleuze y Parnet [1977] 1998, 21; véase también Deleuze [1973] 2002, 355-360). O, como diría Nietzsche, el maestro de los aforismos, ellos no están ahí para ser *comprendidos*, sino interpretados, o mejor, *pensados*: “Bien acuñado y moldeado, un aforismo no ha sido ‘descifrado’ solo por ser leído: a partir de ahí debe comenzar su interpretación, para lo cual se requiere un arte de la interpretación” ([1887] 1998, 14).

Como se sabe, ese *arte de la interpretación* nietzscheano tiene poco que ver con esas hermenéuticas de la profundidad, en las que interpretar es bucear cada vez más hondo en un texto hasta ahogarse en él. En cambio, se trata de un arte de las conexiones con un afuera que está y proviene de diversas partes. Lo que se produce así, y continuamos siguiendo a Deleuze, no son esos libros codificados en la forma de la ley, del contrato o de la institución, sino *libros-canoa* en los que nos podemos embarcar, o *libros-rizoma*, que en lugar de pretender representar al mundo solo aspiran a formar parte de él ([1973] 2002, 353-355).

En ese sentido, creo que incluso la célebre fórmula *la sociedad contra el Estado* no debería ser tomada como una máxima o como un principio, sino más bien ser considerada como un aforismo. Como todo aforismo, este debe ser continuamente interpretado, al mismo tiempo que no deja de interpretar. Por consiguiente, la cuestión no es saber lo que *sociedad contra el Estado* quiere decir o significa, o incluso si la fórmula es verdadera o falsa, sino preguntarse con qué podemos conectarla. Esto es lo que los estudiantes y los militantes siempre han sabido ver en la obra de Clastres. Y es esto, me parece, lo que él mismo explicó

en la entrevista republicada en la nueva edición brasileña de *La sociedad contra el Estado* al “reconocer y afirmar claramente la influencia de Nietzsche” (Clastres [1974] 2003, 265). Por no hablar del párrafo que abre este libro, en el que justamente Clastres elabora un pasaje sobre este autor:

¿Se puede preguntar seriamente sobre el poder? Un fragmento de *Más allá del bien y del mal* [1886] comienza así [...]. Poco preocupado, como siempre, con lo verdadero y lo falso en sus sarcasmos, Nietzsche aísla y circunscribe a su manera un campo de reflexión que, antes confiado solo al pensamiento especulativo, se encuentra hace cerca de dos décadas sometido a los esfuerzos de una investigación de vocación propiamente científica. Queremos aludir al espacio de lo *político*, en cuyo centro el *poder* plantea su cuestión. (Clastres [1974] 2003, 23)

Pero, además de ser “casi imposible no amar a este autor”, es muy difícil evitar la risa cuando se lee uno de sus textos. Quién no muere de la risa al leer que “invocar, en tal o cual marxista, un talento superior al de Lévi-Strauss, por ejemplo, provocaría la hilaridad general” o “¿qué puede ser el Estado para alguien como Godelier? Con certeza, los ministerios, la Casa Blanca, el Kremlin, el Eliseo. Decididamente, es simpática esa inocencia de provinciano en la capital” (Clastres [1980] 2004, 147, 154). Por cierto, el texto sobre la antropología marxista tal vez solo puede ser comparado a “Nosotros, los temulentos”, de Guimarães Rosa (1985), en su capacidad de hacernos reír.

Pero hay pasajes con esa misma capacidad en otros textos. Por ejemplo, cuando Clastres habla de los que “admiten el sin Estado, pero no soportan el contra el Estado. Es indignante. ¿Y Marx, entonces? ¿Y Durkheim? ¿Y nosotros? ¿Es que no podremos digerir tranquilamente? ¿No podremos continuar contando nuestras pequeñas historias?” ([1980] 2004, 143). O sobre el hecho de que *Las estructuras elementales del parentesco* (Lévi-Strauss [1949] 1969) han suscitado, “entre los etnólogos, una formidable inflación de los estudios del parentesco, que no se cansan de hablar del hermano de la madre o de la hija de la hermana. A tal punto que nos preguntamos si son capaces de hablar de otra cosa” (Clastres [1980] 2004, 148). Acostumbrados desde hace algunos años a la llamada *ironía posmoderna*, estamos obligados, una vez más, a recordar con Deleuze que mientras la ironía pretende en el fondo discutir *los principios*, el humor solo se interesa por las consecuencias. Mientras la primera es griega, europea, platónica —es decir, de esa “mayoría” que en la peor de las hipótesis “sabe que nada sabe”—, el humor es judaico, negro, indio, de las minorías que cuando se ríen inevitablemente también

se están riendo de sí mismas (Deleuze y Parnet [1977] 1998, 55-56; véase también Deleuze [1973] 2002, 359-360).

Sabemos asimismo que esa potencia minoritaria, nómada y rizomática del pensamiento de Clastres no fue traída a la luz por la antropología, sino por un filósofo y un psicoanalista, Deleuze y Guattari. Es llamativo, además, como señala Bento Prado Júnior, que cuando Clastres estuvo en Brasil influenció más a los filósofos y que, “curiosamente, parece que los antropólogos mantuvieron una discreta distancia en relación con su trabajo” (Leirner y Toledo 2003, 433). Esto tal vez tenga que ver con lo que el propio Clastres llamó “pretensión común a las ciencias humanas, que creen asegurar su estatuto científico rompiendo toda conexión con lo que ellas llaman filosofía. Y, de hecho, no hay necesidad de tal referencia para describir *cuias*⁹ o sistemas de parentesco. Aunque se trata de otra cosa, y es de temer que bajo el nombre de filosofía sea simplemente el pensamiento mismo el que buscamos dejar” (Clastres [1974] 2003, 41). Pero sabemos que hoy eso felizmente ha cambiado o al menos viene cambiando.

De todas formas, ya en 1980 Deleuze y Guattari trazaron la decimosegunda de sus mil mesetas a partir de una cuidadosa meditación sobre las tesis de Clastres y de su conexión con materiales arqueológicos, epistemológicos y filosóficos¹⁰. En efecto, desde el principio esta meseta presenta un *axioma*: “La máquina de guerra es exterior al aparato de Estado” (tema, como se sabe, de los dos últimos ensayos publicados por Clastres)¹¹. En adelante, una de las *proposiciones* movilizadas para probar el axioma —“la exterioridad de la máquina de guerra es igualmente confirmada por la etnología”— es formulada justamente como “homenaje a la memoria de Pierre Clastres”. Y es ella la que permite a los autores plantear dos *problemas* consecutivos. Primero: “¿Existe algún medio de conjurar la formación de un apa-

9 Cuenco hecho con cáscara de calabaza utilizado para beber chicha, muy común entre los pueblos indígenas de la Amazonía. [N. del t.].

10 *Mil mesetas* (1980), de Gilles Deleuze y Félix Guattari, es el segundo volumen de *Capitalismo y esquizofrenia*. La obra se compone de quince capítulos, denominados mesetas, concebidos para ser leídos de manera independiente y en cualquier orden, en consonancia con su crítica a las formas jerárquicas, arbóreas y totalizantes del conocimiento. El concepto de *meseta* remite a una región de intensidad continua que no se orienta hacia un fin trascendente, sino que se sostiene en su propio devenir. Cada una articula problemas y conceptos desde múltiples registros, poniendo en conexión la filosofía, la política, la antropología, el psicoanálisis, el arte y la literatura, desde una lógica rizomática que busca escapar de todo orden sistemático y progresivo del pensamiento. [N. del t.].

11 Los dos últimos ensayos de Clastres fueron “Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas” y “La desgracia del guerrero salvaje”, ambos publicados después de su muerte en 1977. [N. del t.].

rato de Estado (o de sus equivalentes en un grupo)?”; segundo: “¿Cómo substraer el pensamiento al modelo del Estado?” (Deleuze y Guattari 1980, 464).

La política y el pensamiento salvajes tienen algo que decirnos y recíprocamente tenemos algo que aprender de ellos. En ese sentido, recordemos que el primer texto publicado por Clastres se llamaba justamente “Intercambio y poder: filosofía del liderazgo indígena” ([1962] 1978), lo que al mismo tiempo marca la indisociabilidad entre razón y poder en el pensamiento del autor y señala, por la ambigüedad de la preposición, el problema planteado. Porque, de hecho, *del* puede ser entendido tanto como *sobre* cuanto como un genitivo. En el primer caso, sería Clastres, como autor, quien estaría haciendo la filosofía del objeto *jefatura indígena*. Sin embargo, en el segundo él estaría haciendo la etnografía de algo que es al mismo tiempo institución y pensamiento o filosofía indígena. Y si hoy puede parecer más simple sostener la existencia de esa *filosofía indígena*, no creo que fuese el caso en 1962. Así, la hipótesis de Bento Prado Júnior según la cual Lévi-Strauss habría “sugerido o impuesto” este título a Clastres porque tal vez “el texto le pareciera sobrepasar la pura etnografía” (Leirner y Toledo 2003, 427) no me parece la única posible. Después de todo, 1962 también es el año de publicación de *El totemismo en la actualidad* (Lévi-Strauss [1962] 1965) y de *El pensamiento salvaje* (Lévi-Strauss [1962] 1964), que, como sabemos, más que cualquier otra obra en antropología, abrirían el camino para el reconocimiento del carácter propiamente intelectual del pensamiento indígena.

En la misma dirección, recordemos que la monografía de Clastres, la bellísima *Crónica de los indios guayaquís* ([1972] 1986), presenta como subtítulo *Lo que saben los aché, cazadores nómadas del Paraguay*. Cuando fue publicada en 1972 no era tan común poner en el mismo sintagma los términos *saber* y *cazadores nómadas*, sin mencionar la provocadora palabra *crónica*, que parece indicar la intención consciente de renunciar a todo capricho cientificista que consistiría en pretender “explicar” a los guayaquís. Como se pregunta Clastres en otra parte (y al respecto de otra cosa): “¿Y qué ‘posee’ este hombre que le permite diferir su muerte por algunas horas, hasta poder lanzar una última mirada a su padre, y una vez cumplido su último deseo, morir?”. Y él responde:

En realidad, las magras categorías del pensamiento etnológico no nos parecen capaces de evaluar la profundidad y densidad del pensamiento indígena, ni aun su diferencia. La antropología deja escapar así, en nombre de impalpables y pálidas certezas, un campo al que permanece ciega (¿como el avestruz, tal vez?): el campo que no puede delimitar conceptos como los de espíritu, alma, cuerpo,

éxtasis, etc. Pero en cuyo centro la Muerte plantea burlesco su cuestión.
(Clastres [1980] 2004, 44)

En suma, para usar un contraste establecido por Isabelle Stengers ([1993] 2002, 167-176) con otros propósitos, la antropología de Clastres siempre ha resuelto colocarse del lado del *aprendizaje* y no del *juicio*. Esto es lo que se refleja en uno de sus más bellos textos, aquel en que sugiere que el destino de la antropología se juega *entre el silencio y el diálogo*, es decir, entre constituirse como un puro *discurso sobre las civilizaciones primitivas* (lo que, vemos, equivale al silencio) o como un *diálogo con ellas* (Clastres [1968] 1979).

Aquí debemos tener cuidado con las palabras. Pues los ironistas también dicen gustar del diálogo y en la antropología nos han acostumbrado al término desde hace unos veinte años. El problema es que desde Sócrates el diálogo del ironista siempre esconde un tercer término, aquel que de forma oculta y silenciosa conduce la conversación hacia una conclusión ya dada desde el principio. Este tercer término actúa como el juez que se interpone y se eleva por encima de las partes. Generalmente actuando en nombre de la razón, es la propia figura del Estado la que vemos despuntar aquí. Ahora bien, un diálogo de verdad solo puede aspirar a la afección mutua de aquellos que de él participan. Así como solo puede darse en el espacio de lo que Clastres denomina *partilha*¹², palabra que puede significar, al mismo tiempo, hacer una división y compartir.

Que el texto de Clastres sobre el silencio y el diálogo haya sido escrito como homenaje a Lévi-Strauss no me parece en modo alguno casual, aunque al mismo tiempo pueda parecer un poco paradójal. Finalmente, es probable que nadie en toda la historia de la antropología haya insistido más que Lévi-Strauss en la existencia de una tercera posición, más allá de cualquier cultura particular a partir de la cual el antropólogo aspiraría a hablar. De esta manera, cuando Clastres escribe que “el estructuralismo es como una teología sin dios: una sociología sin sociabilidad”, solo nos cuenta la mitad de la historia ([1980] 2004, 149). Sabemos que Lévi-Strauss nunca pretendió fundar una sociología, sino una antropología en el sentido literal del término. En este sentido, el punto de vista de dios que el estructuralismo sin duda pretende alcanzar no puede encontrarse en la sociedad; aunque podría tal vez encontrarse en el *espíritu humano* o en el *inconsciente estructural* o, en los

12 Palabra del portugués que refiere a la acción de dividir algo para después ser distribuido en partes, por ejemplo, la división y posterior repartición de una herencia. [N. del t.].

momentos más materialistas del autor, en la vida y en el *conjunto de sus condiciones fisicoquímicas*.

Por otro lado, siempre es necesario reconocer que estas profesiones de fe de Lévi-Strauss nunca sirvieron para conducir su trabajo efectivo. Por el contrario, este siempre se caracterizó como un esfuerzo notable para demostrar que, por más diferentes que las diferencias sean, es posible transitar entre ellas a partir de algunas operaciones fundamentales. Es un modo absolutamente original de resolver la vieja cuestión de las relaciones entre identidad y diferencia, que hace, como sabemos, que la primera sea solo un caso particular de la segunda. Pero el efecto colateral de esa “gimnasia del espíritu” es liberar la investigación del campo de las diferencias de la pesada sospecha que siempre ha girado sobre ella, esto es, que detrás de la pasión por lo diferente residiría siempre una voluntad de exotización, e incluso un esfuerzo para establecer desigualdades. Creo que aquí es donde siempre se ha alojado el pensamiento de Clastres.

Mucho más, en todo caso, que en el improbable retorno que algunos insisten en afirmar hacia tesis sociologistas. Porque de nada valdría escapar del fuego levistraussiano para caer en la sartén durkheimiana. Como observó Michel Foucault: “Clastres hizo aparecer una concepción del poder como tecnología, liberándose del privilegio de la regla y de la prohibición que dominaba la etnología de Durkheim a Lévi-Strauss” ([1976] 1994, 184). Se trata, dice el autor, de concebir el poder como una *tecnología*; pero se trata también de recordar que la noción durkheimiana de sociedad no es más que un eufemismo de la noción de Estado, y que una *sociedad contra el Estado*, en la acepción clastriana de la expresión, debe ser también una *contra la sociedad*, en el sentido durkheimiano del término. Este punto fue bien establecido por Gustavo Barbosa, que en 2002 escribió una bella tesis de maestría titulada “La socialidad contra el Estado: la antropología de Pierre Clastres”, en la que justamente mostraba la distancia entre las concepciones clastrianas y durkheimianas de lo social. Y, si me permiten un paréntesis, cito la frase de un líder político del campamento de refugiados de Chatila, en el sur del Líbano: “Aquí —le dije al propio Gustavo, que ahora hace investigación por allá— usted no va encontrar Estado. Todavía somos una revolución”. Cómo no recordar en este punto un aforismo de Clastres, aquel que dice:

El hombre es un animal político, la sociedad no se reduce a la suma de sus individuos, y la diferencia entre la adición que ella no es y el sistema que la define consiste en el intercambio y en la reciprocidad mediante la cual están ligados los hombres. Sería inútil recordar estas trivialidades si no se quisiese marcar que con

ello se indica lo contrario. A saber, que precisamente si el hombre es un *animal enfermo* es porque no es solamente un *animal político*, y que de su inquietud nace el gran deseo que lo habita: el de escapar a una necesidad apenas vivida como destino y de rechazar la obligación del intercambio, el de rehusar su ser social para liberarse de su *condición*. (Clastres [1974] 1978, 113-114)¹³

Este *sueño* de no ser lo que somos no reside por lo tanto solo en los mitos y cantos indígenas; en su lugar, constituye un devenir inmanente a la experiencia humana, un devenir con el que una antropología minoritaria, como la de Clastres, no puede dejar de articularse.

De hecho, el carácter minoritario del pensamiento de Clastres me parece intrínseco a su obra y se manifiesta, como hemos visto, tanto en el plano de su contenido como en el de su forma. Y es por eso que no acostumbra a despertar entusiasmos excesivos en los medios establecidos de la antropología. Un pensador “peso pluma” —como me dijo hace mucho un antropólogo brasileño—, Clastres suele ser relegado a los cursos de introducción a la antropología, para más tarde ser recodificado y reducido al autor de una sola obra, o peor, de una sola idea; sin faltar aquellos que gustan de recordarnos, de vez en cuando, que ya habría pasado el tiempo para dejar de hablar de este autor.

Fue eso lo que aprendimos Tânia Stolze Lima y yo cuando, ya en el doctorado, decidimos, para hablar como Foucault, probar nuestra capacidad de trabajar *sobre* este autor, *con* quien hasta entonces habíamos trabajado. O, en otras palabras, tratar de transformar en exposición conceptual aquello que nos afectaba tanto. El resultado —un ensayo que bautizamos “Pierre Clastres, etnólogo de América” (Lima y Goldman 2001)— fue un trabajo de fin de curso que presentamos a dos de nuestros profesores. Uno de ellos nos dio el concepto máximo y nos animó a publicar el texto. El otro prefirió un concepto intermedio, lo que silenciosamente no recomendaba ninguna tentativa de publicación. Tal vez haya sido eso lo que hizo que solo viniéramos a publicarlo quince años más tarde, en función de una invitación de los responsables de la revista *Sexta-Feira*, que en 2001 publicó el ensayo en un número dedicado a la “Utopía”.

Fue probablemente este ensayo lo que hizo que algunos años más tarde nos invitaran a escribir el prefacio de la nueva edición brasileña de *La sociedad contra el Estado*. Puede ser pura impresión o ligera paranoia, pero tuvimos la sensación de que los editores se extrañaron un poco de que abriéramos nuestro texto

.....
13 Traducción de Ana Pizarro. [N. del t.].

con una cita del líder indígena Ailton Krenak, en la que hace un breve y hermoso comentario que aprueba las tesis de Clastres¹⁴. Tal vez, esperaban que comenzáramos con la primera persona o citando a algún autor conocido. Sin embargo, no pudimos evitar la utilización de algo de lo que no muchos antropólogos pueden enorgullecerse: ¡un elogio indígena de su trabajo! Como ya adelanté hace poco y como escribimos en el propio prefacio, el “desdén de Clastres por los importantes y los que hablan de más” —las palabras son de su amigo Claude Léfort (1987, 184)— despierta en algunos el entusiasmo y en otros la irritación (véase Krenak 1999, 30).

Que Clastres haya anticipado temas de la antropología moderna o posmoderna fue lo que vimos cuando hablamos de diálogo, humor y saberes. También su elección de denominar *crónica* su libro sobre los guayaquíes anticipa temas contemporáneos, y con esto quiero terminar. Para ello, me gustaría evocar a un escritor cuya obra me parece repleta de resonancias clastrianas, que un día me gustaría explorar. En una conferencia para un público norteamericano, Chinua Achebe recordó cómo los profesores británicos hacían que los jóvenes estudiantes universitarios africanos leyeran la literatura europea. Condescendentemente, incluían uno u otro libro también europeo, por supuesto, que hablaba de “África” —y estos eran los que más irritaban a los estudiantes—. Nacido en una de esas sociedades contra el Estado que también pululan en el continente africano, los ibos de la Nigeria oriental, Achebe cuenta que fue la lectura de uno de esos libros la que lo obligó a dejar de lado su “suposición infantil acerca de la inocencia de los relatos” y lo convenció de que es tan importante para un pueblo tener el control de sus relatos (*stories*) como de su historia (*history*). Porque, concluye, “aunque la ficción es indudablemente ficticia, ella también puede ser verdadera o falsa, no como la verdad o la falsedad de un noticiero, sino en relación con su desprendimiento [*disinterestedness*], su intención, su integridad” (Achebe 2000, 33).

.....

14 La cita de Krenak es la siguiente: “Pierre Clastres, después de convivir un poco con nuestros parientes Nhandevá y M’biá, concluyó que somos sociedades que, de manera natural, nos organizamos contra el Estado. No hay ninguna ideología en ello, somos contra naturalmente; así como el agua del río hace su camino, nosotros naturalmente hacemos un camino que no afirma estas instituciones como fundamentales para nuestra salud, educación y felicidad” (citado en Lima y Goldman 2003, 7). [N. del t.]

Referencias

- Abensour, Miguel.** 1987. *L'esprit des lois sauvages: Pierre Clastres, ou, une nouvelle anthropologie politique*. Seuil.
- Achebe, Chinua.** 2000. *Home and Exile*. Anchor.
- Adler, Alfred.** 1987. "La guerre et l'État primitif". En Abensour 1987, 95-114.
- Agier, Michel.** 1992. "Ethnopolitique: racisme, statuts et mouvement noir à Bahia". *Cahiers d'Études Africaines* 32 (1): 53-81. <https://doi.org/10.3406/cea.1992.2088>
- Auster, Paul.** 1998. "Translator's Note". En *Chronicle of the Guayaki Indians*, de Pierre Clastres, 7-13. Zone.
- Barbosa, Gustavo.** 2002. "A socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres". Tesis de maestría en Antropología Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Río de Janeiro, Brasil.
- Clastres, Pierre.** (1962) 1978. "Intercambio y poder: filosofía del liderazgo indígena". En Clastres (1974) 1978, 25-42.
- Clastres, Pierre.** (1968) 1979. "Entre silence et dialogue". En *Claude Lévi-Strauss*, editado por Raymond Bellour y Cathérine Clément, 33-38. Gallimard.
- Clastres, Pierre.** (1972) 1986. *Crónica de los indios guayaquís: lo que saben los aché, cazadores nómadas del Paraguay*. Alta Fulla.
- Clastres, Pierre.** (1974) 1978. *La sociedad contra el Estado*. Traducción de Ana Pizarro. Monte Ávila.
- Clastres, Pierre.** (1974) 2003. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Cosac & Naify.
- Clastres, Pierre.** (1980) 2004. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. Cosac & Naify.
- Deleuze, Gilles.** (1973) 2002. "Pensée nomade". En *L'île déserte et autres textes: textes et entretiens 1953-1974*, editado por David Lapoujade, 351-364. Minuit.
- Deleuze, Gilles.** (1989) 1990. "Lettre à Réda Bensmaïa". En *Pourparlers*, 223-225. Minuit.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari.** 1980. *Capitalisme et schizophrénie: Mille Plateaux*. Minuit.
- Deleuze, Gilles y Claire Parnet.** (1977) 1998. *Diálogos*. Escuta.
- Foucault, Michel.** (1976) 1994. "Les mailles du pouvoir". En *Dits et écrits: 1954-1988*, 182-201. Vol. 4. Gallimard.
- Goldman, Marcio.** 1984. "A possessão e a construção ritual da pessoa no Candomblé". Tesis de maestría en Antropología Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Río de Janeiro, Brasil.

- Goldman, Marcio.** 1994. *Razão e diferença: afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*. Universidade Federal do Rio de Janeiro; Grypho.
- Goldman, Marcio.** 2006. *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. 7Letras.
- Guattari, Félix.** 1993. “La pulsion, la psychose et les quatre petits foncteurs”. *Chimères: Revue des Schizoanalyses* 20: 113-122. <https://doi.org/10.3406/chime.1993.1910>
- Krenak, Ailton.** 1999. “O eterno retorno do encontro”. En *A outra margem do Ocidente*, editado por Adauto Novaes, 23-31. Minc-Funarte; Companhia das Letras.
- Lefort, Claude.** 1987. “L’œuvre de Clastres”. En Abensour 1987, 183-209.
- Leirner, Piero de Camargo y Luiz Henrique de Toledo.** 2003. “Lembranças e reflexões sobre Pierre Clastres: entrevista com Bento Prado Júnior”. *Revista de Antropologia* 46 (2): 423-444. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012003000200011>
- Lévi-Strauss, Claude.** (1949) 1969. *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós.
- Lévi-Strauss, Claude.** (1962) 1964. *El pensamiento salvaje*. FCE.
- Lévi-Strauss, Claude.** (1962) 1965. *El totemismo en la actualidad*. FCE.
- Lima, Tânia Stolze y Marcio Goldman.** 2001. “Pierre Clastres, etnólogo da América”. *Sexta Feira* 6: 291-309.
- Lima, Tânia Stolze y Marcio Goldman.** 2003. Prefacio a Clastres (1974) 2003, 7-20.
- Nietzsche, Friedrich.** (1887) 1998. *Genealogia da moral: uma polémica*. Companhia das Letras.
- Rosa, João Guimarães.** 1985. “Nós, os temulentos”. En *Tutameia (terceiras estórias)*, 115-118. Nova Fronteira.
- Stengers, Isabelle.** (1993) 2002. *A invenção das ciências modernas*. Editora 34.

Reseñas

.....

Crear en la etnografía novelada

Crear en las fieras

Nastassja Martin

Errata Naturae, 2021 (144 pp.)

ISBN: 9788417800840

Recibido: 26/05/2025 • Aprobado: 16/07/2025 • Publicado: 01/01/2026

Juan Carlos Orrego Arismendi

Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia

juan.orrego@udea.edu.co

<https://orcid.org/0000-0002-5974-9206>



El 25 de agosto de 2015, mientras adelantaba una temporada de campo en la península de Kamchatka, en tierras del pueblo eveno, la antropóloga francesa Nastassja Martin, nacida en 1986, fue atacada por un oso pardo. Sufrió desfiguración, con pérdida parcial del maxilar inferior y fractura del pómulo derecho, además de una mordedura en una pierna. Tras una espera de ocho horas en el escenario del ataque, fue recogida por un helicóptero del Ejército ruso que la llevó a la base de Kliuchí y, una vez estabilizada, fue transportada en avión hasta Petropávlovsk, donde permaneció varias semanas. Después, su madre la llevó a París, al hospital de la Salpêtrière, donde se la confinó a un estricto aislamiento —se sospechaba que había contraído infecciones fatales— y se la sometió a un viacrucis de intervenciones quirúrgicas para volver a darle forma a su cabeza. Pese a todo, sobrevivió, y al año siguiente regresó a Kamchatka para atar los cabos sueltos de lo que, al final, devino en aventura metafísica. La memoria del dramático suceso, así como la de su posterior asimilación personal, conforman *Crear en las fieras* (*Croire aux fauves*), libro publicado por Gallimard en 2019 y traducido al español dos años más tarde.

Lo que el trabajo de campo antropológico tiene de irreductible aventura individual ha hecho que, desde los albores de la escritura etnográfica, lo literario

—o, cuando menos, la narrativa personal— palpita a un lado del registro propiamente académico. Sorprende, de hecho, lo temprana que puede ser esa expresión literaria paralela. En 1856, Edward B. Tylor viajó a Cuba y México por recomendación médica —padecía tuberculosis—, y de esa experiencia surgió el relato *Anahuac o México y los mexicanos, lo antiguo y lo moderno* (Tylor [1861] 2016). Aun si, por su perspectiva viajera y su temario misceláneo —con inclusión de viñetas etnológicas—, no se tuviera en cuenta ese libro como representativo de la escritura antropológica, sería necesario admitir que Franz Boas, pese al estilo sobrio y yerto de la casi totalidad de sus textos, llegó a ceder a la tentación de narrar las aventuras personales vividas en medio de su trabajo etnográfico en Tierra de Baffin. En el relato “Un año con los esquimales”, de 1887, publicado en el *Journal of the American Geographical Society of New York*, el padre de la antropología moderna ofrece una muestra inesperada de brío literario al narrar sus vivencias, las cuales incluyen el rescate de un joven inuit cuando casi moría congelado, así como el extravío del investigador germano en un desierto de nieve espesa, en medio de la niebla y a cuarenta kilómetros de la aldea más cercana (Boas 2008, 47-58).

En el siglo XX, la etnografía novelada —ese género narrativo a medio camino entre el informe cultural y la relación de las peripecias del etnógrafo— se materializó en obras que hoy reconocemos como canónicas. Es el caso, por ejemplo, de *El África fantasmal*, de Michel Leiris ([1934] 2007), *Tristes trópicos*, de Claude Lévi-Strauss ([1955] 1992), y *El antropólogo inocente*, de Nigel Barley ([1983] 1997). Estos libros, aunque se nos presenten como obras de gran fuerza literaria —piénsese, sobre todo, en las regocijantes desventuras de Barley—, se mantienen sujetos, con firmeza, a la tradición escrita de la disciplina. En parte, sucede que, por más que la figura del etnógrafo narrador llegue a parecer la del héroe novelesco, los datos sobre la vida de pueblos remotos llenan, con profusión, las páginas. Pero hay algo más, y es que esas crónicas de aventuras no excluyen, necesariamente, las reflexiones conceptuales, y, sobre todo, son proclives a la reflexión y la crítica metodológicas. Una cultora del género en nuestros días, Heike Behrend, autora de *La humanización de un mono: una autobiografía de la investigación antropológica*, ha señalado que en esa modalidad de “informe de trabajo de campo” —advértase que la sitúa dentro de la familia textual académica— debe admitirse como natural el abordaje de los errores, las confusiones y los infortunios de la labor en terreno ([2020] 2022, 13). Sin duda, ese espíritu autocrítico frente a la propia actuación debe mucho a otra obra clásica de la antropología, *Jardines de coral y su magia*, de Bronisław Malinowski; particularmente, al anexo segundo, “Confesiones de ignorancia y fracaso” ([1935] 1977, 465-488).

Creer en las fieras deja ver una entraña tan literaria como disciplinar y, en sintonía con el canon que acabamos de esbozar, da la impresión —al menos, a primera vista— de que lo narrativo domina sobre lo académico. La historia, por sí misma, es novelesca: Nastassja, a los pocos años de haber iniciado su trabajo etnográfico en la región subártica, empieza a soñar con osos, lo cual, a juicio del escultor eveno Andreï, prueba que ella es *mathuka*, esto es, una persona conectada espiritualmente con un oso. En 2014, impresionada por las visiones y por el encuentro casual con una familia de la especie parda, la antropóloga escribe en su diario unas líneas con olor a presentimiento: “Estoy convirtiéndome en algo que desconozco” (38). En la temporada de campo del año siguiente, de regreso de una excursión a una zona volcánica, tiene lugar el ataque. Tras el rescate, en el hospital de Petropávlovsk, Andreï declara que ahora Nastassja es *miedka*: alguien marcado por una fiera y que, por eso, “vive entre dos mundos” (33). Antes de viajar a Francia, un agente de seguridad ruso interroga a la antropóloga para descartar que no sea una espía; y una vez en París, los médicos franceses, desconfiados de sus colegas rusos, deciden cambiarle la platina que le habían puesto en la mandíbula. La intervención deriva en una infección nosocomial, la pérdida de tres dientes y un implante del propio hueso ilíaco. Tras un fatigante ir y venir entre París y la casa de su madre en Grenoble, una vez conseguida el alta médica, Nastassja decide regresar a Kamchatka. Le informa a su progenitora: “Hay misterios que no he terminado de comprender” (82). En el bosque de Tvaïan, en la cabaña de Daria e Iván —sus amigos evenos— reflexiona sobre el accidente, sus secuelas y aquello en lo que ella se ha convertido. Descubre que nadie puede entender su nuevo estatus metafísico, caracterizado por su exclusión de cualquier marco de sentido: el oso y ella, desde el ataque, están “fuera de campo”; han caído en un “vacío semántico” (103) que los sujetos culturales —occidentales o evenos— buscan negar a todo trance con sus discursos tradicionales. Sin embargo, esa experiencia irreductible de alteridad se antoja convincente para Nastassja, quien, reafirmada, abandona el bosque con la idea de dedicarse a lo que sabe: hacer “cosas de antropóloga” (132). Regresa a casa y comienza a escribir *Creer en las fieras*.

La puesta en abismo de la trama —su punto de llegada al libro mismo— evidencia la perspectiva literaria de Martín. También resulta significativo el tejido de los episodios, cuya disposición no sigue un estricto orden cronológico, sino que se traduce en constantes avances y retrocesos (nuestra sinopsis, en el párrafo anterior, no ha sido otra cosa que un rompecabezas armado bajo la obsesión de la linealidad). Pero lo que habla con mayor elocuencia del ánimo literario de la obra quizá sea su apuesta intimista. La focalización introspectiva

domina en la narración, a despecho de una externalidad etnográfica que asoma incompleta y desdibujada —como a salto de mata— por las páginas. La antropóloga se mira más a sí misma —atiende más a su transformación novelesca— que al otro cultural. Es muy poco lo que logra sacarse en limpio de la cotidianidad y la cosmovisión evenas: los perros son alimentados con *apana*, mezcla de sobras de la comida humana; los indígenas viven dispersos en los bosques; por mandato de las necesidades de la sobrevivencia, los roles de género son fluidos; el padre arranca al hijo de la intimidad hogareña al lanzarlo al mundo, en el contexto de un rito que tiene lugar en lo más espeso de la floresta; se beben infusiones para que el entorno penetre en las personas; se cree que los humanos y los animales pueden vincularse espiritualmente, y que les es dado dialogar en los sueños; media la convicción de que una intención global rige sobre el mundo. Más allá de eso, no hay mucho por contar.

Pese a la desproporción entre lo lírico —por decirlo así— y lo fáctico, algo concreto retiene a *Creer en las fieras* en el suelo de la antropología. En cumplimiento de la expectativa genérica de Behrend, el libro de Martin hace de la conciencia etnográfica uno de sus objetos narrativos. La antropóloga de Grenoble, por ejemplo, llega a olvidar su interés por los osos —su fijación, para decirlo con las palabras que son— para reflexionar sobre cierta herramienta de campo: sus cuadernos de apuntes. Cree necesario aclarar que usa dos cuadernos en campo: uno, *diurno*, contiene descripciones, transcripciones de conversaciones y notas que, cuando se toman, son meros garrapateos, y que más tarde, en la tienda de trabajo, dan pie a observaciones elaboradas. Es, sin más, el diario de campo tradicional, del todo controlado. El otro cuaderno es *nocturno*, y es personal, fragmentario, indefinible, automático, arrebatado, incontrolable. La autora, a un mismo tiempo, ve unidad y diferencia en el doble registro: “El cuaderno diurno y el cuaderno nocturno son la expresión de la dualidad que me corroe, de mi noción de lo objetivo y lo subjetivo, por mucho que me pese. Son, respectivamente, lo íntimo y lo externo” (37). Esa visión orgánica de la escritura en campo —esa conciencia tranquila de que, cuando se está allí, se es tanto el Dr. Jekyll como Mr. Hyde— no ha sido, siempre, botín de la antropología: era apenas borrosa cuando, en 1967, se publicó el cuaderno nocturno de Malinowski, visto por algunos etnógrafos como una traición a la ética elemental del oficio. Clifford Geertz, en una de las primeras reseñas del libro, acusó al polaco de ser narcisista, ególatra, gruñón e hipocondríaco (Stanton 1998, 507).

El oficio antropológico, valorado en conjunto, también llega a interesar a Martin. En un pasaje de su estadía convaleciente en Grenoble, recuerda su anhelo infantil de vivir en las montañas y los bosques, junto a los animales; y recuerda, también,

cómo la antropología vino a franquearle la puerta de acceso a ese sueño, o por lo menos la puerta que le permitió huir del encierro de la civilización: “Esta disciplina ha significado para mí una puerta de salida y la posibilidad de un porvenir, un espacio donde expresarme en este mundo, un espacio donde ser yo misma” (79). La antropología es, pues, una práctica que permite la afirmación de sí mismo; pero es, también, un ejercicio que permite poner atención a lo que sucede más allá de la propia experiencia, que es lo que, de algún modo, le aclara Martin a una de sus amigas de Kamchatka: “Mi trabajo consiste en recordar” (92). La primera lección del posmodernismo está allí, palpitante: la antropología mira al mundo y mira al antropólogo. Es difícil que una novela corriente suscriba una reflexión con tanta implicación disciplinar. En medio de los juegos libres de la trama, la perspectiva de un oficio científico deja sentir su voz. Pero es aún más significativo que, en *Creer en las fieras*, ese espíritu no literario aflore, también, en forma de reflexión teórica.

Miedka no es, apenas, una palabra ajena para describir la zozobra anímica de la narradora, sino una categoría útil en el abordaje de un viejo problema: la relación distintiva entre el ser humano y los animales. De la noción de *mathuka*, cercana a la de *nahual* —una correspondencia espiritual entre una persona y un individuo animal en particular—, se transita a otra que es, en cierto sentido, su negación: la condición de *miedka*. Aparentemente, se trata de un estado de comunión que podría representar algo así como una apoteosis animalista: tras el contacto traumático, Martin existe fundida con el oso, ya sea en un cuerpo o en el otro, puesto que la bestia se ha llevado un pedazo de la mandíbula de la mujer, al mismo tiempo que en ella han quedado, acaso, microorganismos incubados en el oso; incluso, células suyas. Sin embargo, esa imagen facilista no logra convencer a la antropóloga, quien, más allá de la seducción de los marcos mitológicos, intuye que en su nueva condición de sobreviviente se impone una apabullante carencia de sentido; en sus palabras, de *vacío semántico*. Alguien, con afán pedagógico, trata de explicarle que el oso, al ver sus ojos durante el ataque, se vio reflejado a sí mismo, pero ella no consigue entender esa conseja trillada. De acuerdo con la autopercepción de Martin, los límites que la separaban del mundo exterior se han disuelto parcialmente, pero esa desintegración relativa no significa haberse convertido en oso —como se esperaría con ingenuidad ecosófica—, sino, apenas, sentir extrañeza frente a su propia persona y frente a cualquier otra cosa. Su desconcierto es evidente: confiesa estar atrapada en “una sensación de fin de mí misma” (112) y también tiene la impresión de que se derrumba el mundo exterior. Está claro: la presunta fusión anhelada de lo humano y lo animal es, realmente, una confusión; la disolución de los límites —la pérdida de la conciencia de la diferencia— se traduce en caos, antes

que en clímax. La cercanía ideal respecto del animal exige que este siga siendo, de manera reconocible, un animal (la cercanía es un grado de la distancia, no de la integración). Más que creer en las fieras, se trata de creer en que existen las fieras, así como existen los humanos.

Sobrecoge la coherencia con la que Martin, en su reflexiva etnografía novelada, continúa una vieja reflexión plasmada por Claude Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje*. De acuerdo con el antropólogo estructuralista, la clasificación fundada sobre los nombres propios nos salva —entre otras cosas— de confundirnos con los animales. Con los perros vivimos en la máxima comunión afectiva y espacial, lo que nos pone en el riesgo de asumirlos como humanos, si no fuera porque los nombres que les ponemos —nombres exclusivos de perros— nos protegen de la confusión. Mientras tanto, sí ponemos nombres de humanos a los pájaros, pero la confusión potencial no se realiza: las aves viven en un universo remoto que no es el nuestro; se nos parecen —son monógamas, por ejemplo—, pero de una manera apenas figurada. La fórmula es clara: “Las aves son *humanos metafóricos* y los perros, *humanos metonímicos*” (Lévi-Strauss 1994, 302, énfasis en el original). Sin que importen las distintas posibilidades de la permutación, nuestra percepción de las diversas especies se traduce en lo mismo: la inconveniencia o la imposibilidad de pensarlas humanas; la conveniencia o la imposición de saberlas animales. Más de medio siglo después, y pese al entusiasmo animalista de su época, Martin aporta un testimonio concreto que ratifica la lección del maestro: el oso solo existe antes de la confusión. La búsqueda erótica del animal no puede renunciar a la definición del cuerpo animal. Para expresarlo con otras palabras: la condición básica para comulgar con el animal es, en esencia, que este se presente como animal, lo cual lo obliga a ser, respecto de lo humano, una entidad discreta. Dígase lo que se diga, lo que demandamos del animal es que no sea como nosotros.

Esa conclusión metafísica es extrapolable a la naturaleza del oficio antropológico. El ejercicio cabal de la disciplina no marcha por el camino de la transformación o por el del travestismo —esa senda por donde, al llegar, uno muta en el otro—, sino por el de la conservación de la experiencia de la diferencia cultural. La comprensión del otro, propiamente hablando, solo puede efectuarse en la conciencia de la alteridad. Comprensión y confusión son polos opuestos, y Martin acaba atando los cabos de su accidente bajo la luz de esa revelación. Ni su experiencia en la región ni sus afectos etnográficos la condujeron a sentirse como una más entre los evenos: nunca asumió como propias las interpretaciones locales de su drama y de sus visiones, sin importar que todos sus amigos indígenas quisieran cedérselas para consumir su sanación. Por el contrario, saberse distinta a ellos

—a los rusos, a los parisinos, a los osos— la confirmó en su vida de investigadora de la cultura. Con todas sus cicatrices cerradas, salió de Kamchatka para hacer *cosas de antropóloga*. Era eso o disolverse en el mundo.

Referencias

- Barley, Nigel.** (1983) 1997. *El antropólogo inocente*. Anagrama.
- Behrend, Heike.** (2020) 2022. *La humanización de un mono: una autobiografía de la investigación antropológica*. Herder.
- Boas, Franz.** 2008. *Franz Boas: textos de antropología*. Editado por Alfredo Francesch Díaz. Editorial Universitaria Ramón Areces.
- Leiris, Michel.** (1934) 2007. *El África fantasmal: de Dakar a Yibuti (1931-1933)*. Pre-Textos.
- Lévi-Strauss, Claude.** (1955) 1992. *Tristes trópicos*. Paidós.
- Lévi-Strauss, Claude.** 1994. *El pensamiento salvaje*. FCE.
- Malinowski, Bronisław.** (1935) 1977. *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand: los jardines de coral y su magia, primera parte*. Labor.
- Stanton, Gareth.** 1998. “Etnografía, antropología y estudios culturales: vínculos y conexiones”. En *Estudios culturales y comunicación: análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo*. Compilado por James Curran, David Morley y Valerie Walkerdine, 497-532. Paidós.
- Tylor, Edward B.** (1861) 2016. *Anahuac o México y los mexicanos, antiguo y moderno*. Jorge Sarmiento; Universitas.

Cerrado Atrato: la paradoja del Chocó

Javier Peña-Ortega, dibujo, guion y carátula

La Comictiva; Fundación Casa Tramas, 2023 (72 pp.)

ISBN: 978-628-96680-0-1

Recibido: 26/05/2025 • Aprobado: 16/07/2025 • Publicado: 01/01/2026



Joanne Rappaport

Universidad de Georgetown, Washington D. C., Estados Unidos

rappapoj@georgetown.edu

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

Los últimos años se han caracterizado por un interés entre los antropólogos en la adaptación de sus investigaciones académicas a narrativas gráficas. Frecuentemente, los guiones de estas narrativas son escritos por los mismos académicos, quienes luego contratan a dibujantes para realizar el diseño de cómics. Por lo tanto, estas historietas no son muy diferentes en sus contenidos a las obras académicas originales. Suelen ser más monografías que cómics: con frecuencia, los dibujos se reducen a simples ilustraciones de los textos verbales, que, usualmente, son demasiado densos para el género. Las fortalezas del cómic resultan entonces desaprovechadas: el diálogo entre lo verbal y lo visual, la capacidad de comunicar múltiples voces y el reto de que el lector asuma un rol activo en la construcción del relato, entre otras.

Por estas razones, me interesaba la propuesta de *Cerrado Atrato: la paradoja del Chocó*, un cómic documental cuyo autor es historietista y antropólogo, y cuya narrativa gráfica está basada en una investigación etnohistórica anterior (Peña-Ortega 2020). A pesar de nutrirse de la misma base de datos usada en la publicación previa, el cómic va por un lado diferente: en lugar de repetir el argumento, reflexiona sobre el proceso mismo de investigación. De esa manera trasciende los contenidos del artículo y entra en diálogo con él.

Cerrado Atrato relata las experiencias de un grupo de investigadores que intentan reconstruir, acudiendo al archivo, los viajes de finales del siglo XVIII que culminaron en la producción de mapas del río Atrato, con el objetivo de abrir caminos comerciales con el interior. Los investigadores, que también son los personajes principales del cómic, fueron el mismo Javier Peña-Ortega y Paola Zambrano Velasco, quienes, además de historietistas, están afiliados con varios colectivos artísticos de Popayán.

La combinación del cómic con el artículo académico nos brinda una oportunidad de reflexionar sobre las diferencias entre un ensayo en prosa que obedece a las convenciones de la escritura histórica y un cómic documental. Ambos son valiosos, por diferentes razones, y ambos muestran complejidades en su tratamiento de las evidencias históricas. El cómic no es una lectura simplificada de la historia, sino una oportunidad para que el lector se posicione de una manera diferente frente a los datos históricos. En últimas, expande nuestra comprensión, no solo de lo que pasó hace casi 250 años, sino de lo que significa investigar estos hechos hoy en día.

En su artículo académico, Peña-Ortega examina el proceso de investigación de un grupo de ingenieros contratados por el virrey a finales del siglo XVIII, entre ellos, Juan Donoso, quien redactó un reporte y elaboró un mapa del Chocó. Su objetivo era investigar las posibilidades de transitar en el litoral y de mover mercancías por sus rutas fluviales. El informe de Donoso contiene datos sobre las minas existentes en la región y el abastecimiento de alimentos para estos establecimientos. Peña-Ortega organiza su evidencia en torno a un argumento que resalta el choque de diferentes intereses comerciales —la navegación permitida por las autoridades y el movimiento de contrabando— en un tiempo de guerra con indios bravos y con los ingleses. Estas investigaciones resultaron en una cartografía más utópica que real, pues su propósito fue construir un argumento a favor del libre comercio, objetivo que, sin embargo, no solucionaba el problema del contrabando. Como requiere la prosa historiográfica, la narración de Peña-Ortega asume una forma lineal y pone los datos recolectados al servicio de su argumento.

El trasfondo del cómic es diferente: gira en torno a las relaciones que establecen los historietistas con los habitantes del medio, no solo en el siglo XVIII, sino en el presente. Para ello, logra construir una narrativa multitemporal al superponer varios horizontes históricos mediante el uso de diferentes estilos. En el presente de la narración, el argumento del investigador (Xavi) se desarrolla a través de una serie de pequeños descubrimientos, cuya importancia analiza con amigos. Xavi rumia las posibles rutas fluviales, el control del contrabando, no solo en el pasado,

sino también en el presente (madera, oro, cocaína), y los líos de la administración colonial con los ingleses. Este relato está narrado en viñetas sin bordes, de diferentes tamaños en una misma página, y los dibujos resultan icónicos, aunque no naturalistas. Los lectores participan directamente en las actividades de Xavi y sus amigos, que incluyen no solo su investigación, sino sus vidas diarias: abordar aviones, tomar café, deambular por las calles de Popayán, enviar mensajes de texto. El lenguaje del cómic es icónico; por lo tanto, los dibujos privilegian solamente los aspectos principales para identificar a los personajes y los lugares: por ejemplo, como lectores nos vemos invitados a identificar que el edificio donde entran es un archivo, representado por los detectores de metal en la entrada y por salones llenos de enormes cajas. En todas estas viñetas, hay un constante contrapunteo entre las conversaciones sobre la investigación y la cotidianidad de los investigadores. Se trata de una estrategia narrativa usualmente ausente en los escritos académicos, porque suele juzgarse como poco relevante para la sustentación y el desarrollo de los argumentos. En el cómic, de otro lado, estamos ante una representación simultánea de ideas, sentimientos, movimientos, fondos y trasfondos.

De repente, irrumpen páginas con un estilo y un lenguaje muy diferentes. Viñetas con marcos claros, cuatro por página, todos del mismo tamaño, y dibujos más sencillos, con una pluma más suelta y líneas más gruesas, menos precisas, casi como xilografías; los cuerpos de los personajes representados en estas viñetas son más rígidos que los personajes de Xavi y sus amigos, cuyos cuerpos son más fluidos. La voz que aparece en el canal verbal es anticuada, como si fuera del mismo ingeniero Donoso, quien pareciera narrar sus encuentros con los indios. Lentamente nos damos cuenta de que estamos frente a otro horizonte temporal: no el del siglo XVIII, sino el del siglo XVIII filtrado por el archivo, como si estuviéramos leyendo el reporte de Donoso. De ese modo, además de ser testigos oculares de las labores de Xavi y Paola, gracias al cambio de estilo, devenimos intérpretes del pasado a través de una lectura que se da por medio del archivo, como si este fuese un cristal oscuro.

Sin embargo, súbitamente se conectan los dos mundos. Donoso está sentado en su escritorio, pluma en mano. De repente, se sienta a su lado un gato llamado Feli. Es el mismo gato que cohabita con Xavi y Paola, una conexión que apreciamos solo al pasar de la última viñeta de Donoso a la próxima de Xavi, quien abraza a Feli y comienza a conversar con Donoso. Es como si Feli conectara los dos mundos. En este encuentro el autor inserta el mismo argumento del artículo académico, pero en la voz de Donoso: “Los mandos superiores necesitaban oír que el Atrato sería útil para la Corona. Mi papel era pintar un cuadro favorable. No una crónica fiel. Yo,

su humilde siervo, solo pude urdir lo que conviniera”. Y el perplejo Xavi responde: “¿En serio? Entonces tu informe era más... propaganda que otra cosa” (48).

Xavi y sus colegas deciden ir al Atrato. “Es importante ir a terreno. Así sea una investigación histórica”, dicen (50). Xavi se monta en una lancha en la que descubre que su compañero de viaje es el geógrafo Élisée Reclus, quien recorrió el Atrato en su viaje entre Panamá y Cartagena a mediados del siglo XIX. Además de ser geógrafo, Reclus era anarquista, y en su breve intercambio con Xavi enfatiza la ineficacia del Estado, así como la centralidad de la solidaridad y el apoyo mutuo entre los habitantes del Atrato¹. Este encuentro inesperado entre horizontes temporales abre el paso a la visita de Xavi al Chocó, en la que asistimos tanto a las penurias como al apoyo mutuo de los lavadores de oro.

El cómic nos lleva, paso a paso, por diferentes marcos temporales, diversos documentos históricos, numerosos sitios y una serie de interlocutores —algunos imaginarios— con los cuales Xavi comparte sus ideas. Es decir, este cómic es una reflexión sobre el oficio del investigador. La mezcla de lo real y lo soñado nos presenta una historia que *actualmente pasó*, concepto que tomo prestado del trabajo del historiador australiano Greg Denning (1995), quien argumenta que no podemos reproducir lo que “realmente pasó”, sino interpretar las evidencias a partir de nuestra actualidad, las necesidades y las lógicas del presente. *Cerrado Atrato*, en particular, “está ayudando a rescatar lo que otros quieren borrar”, dice Xavi después del viaje al Chocó (62).

Todo esto —la identificación de las fuentes por medio de estilos diferentes de representación, los encuentros con personajes históricos, la negativa a separar claramente el pasado del presente y la representación de la vida cotidiana del investigador— es muy distinto a lo que sucede en un trabajo académico, en el que las citas de los expedientes aparecen en sangrías, encuadrando de esta manera evidencias para justificar los argumentos del autor. Aquí, en cambio, los lectores tenemos que construir el argumento siguiendo señales visuales y navegando a través de viñetas que fragmentan el relato en pedazos cuyas relaciones tenemos que armar. El autor no nos explica, sino que nos muestra —nos arroja en medio de la acción para que forjemos nuestro propio sentido de ella—. Son dos ejercicios muy diferentes, que nos dejan con conclusiones diferentes. Por eso es tan interesante y enriquecedor leer tanto el cómic como el artículo lado a lado.

1 Peña-Ortega abre su estudio académico con Reclus, aunque su inserción es más bien un artefacto literario, porque el artículo se limita al estudio de los cartógrafos en el contexto del siglo XVIII.

En su encuentro con Xavi, Donoso le explica que los documentos están más relacionados con la verosimilitud que con la verdad: “La historia es cosa mutable, buen Xavi. Lo que es y lo que quieren que haya sido bailan siempre juntos” (49). Esta comparación con el baile es cierta tanto en relación con el trabajo académico como con respecto al mundo ficcional del cómic, aunque en el primero sea menos explícita. Los funcionarios coloniales, los historietistas e historiadores, y los lectores somos partícipes en esa danza. Mientras que en un escrito histórico el autor puede explicar cómo los expedientes encubren lo que realmente pasó, en el cómic la fabulación y el señalamiento de diferentes contextos, usando varios estilos, hacen más explícita la contradicción que enfrentamos los investigadores cuando entramos en el archivo.

Pero entonces ¿cuál es la verdad que podemos desenterrar de estos expedientes? El cómic no nos da una respuesta clara; la explicación está en el escrito académico, y por eso reivindico su importancia. En cambio, la historieta nos deposita en medio del dilema del historiador, lo coloca en el primer plano. La misma fabulación inherente al cómic —o si se quiere, la ficcionalización— nos obliga a confrontar las contradicciones del oficio del investigador.

Referencias

- Dening, Greg.** 1995. *The Death of William Gooch: A History's Anthropology*. University of Hawai'i Press.
- Peña-Ortega, Javier.** 2020. “Ingenieros militares en el río Atrato: cartografía y comercio (1760-1790)”. *Fronteras de la Historia* 25 (1): 76-101. <https://doi.org/10.22380/20274688.858>

Fronteras de aceite: preguntas incómodas para los estudiosos campesinistas

Fronteras de aceite: hegemonía de la palma africana en Chiapas

Antonio Castellanos Navarrete

Cimsur-UNAM, 2024 (376 pp.)

ISBN 978-607-30-9184-8

Recibido: 26/05/2025 • Aprobado: 16/07/2025 • Publicado: 01/01/2026



Gabriela Torres-Mazuera

Ciesas, Mérida, Yucatán, Mexico

gtorres-mazuera@ciesas.edu.mx

<https://orcid.org/0000-0003-0853-0439>

En un momento en el que los estereotipos sobre el mundo se producen y reproducen a mayor velocidad que nunca por medio de múltiples tecnologías (redes sociales, inteligencia artificial), las buenas etnografías, que con investigación empírica permiten cuestionar prejuicios e ideas preconcebidas, son más necesarias que nunca. Y por buena etnografía me refiero, desde una perspectiva muy clásica, no solo a un trabajo de investigación que lleva al antropólogo o a la antropóloga a adentrarse de manera intensamente (auto)reflexiva en una situación ajena a su vida cotidiana con el interés de comprender las relaciones sociales que materializan y dan sentido al diario quehacer de las personas, sino a la escritura posterior que permite llevar las voces y perspectivas de esas personas a otros ámbitos y contextos que los desconocen por completo.

Este es, sin lugar a duda, el éxito y gran acierto del libro *Fronteras de aceite: hegemonía de la palma africana en Chiapas*, de Antonio Castellanos Navarrete: un trabajo que se adentra en una región de Chiapas, México, donde este cultivo se extiende con fuerza desde mediados de los años 2000 y se mantiene hasta la fecha por el arraigo que ha tenido entre los pequeños productores rurales. Los hallazgos

de *Fronteras de aceite* pueden ser importantes y sorprendentes para aquellas personas que conocen las experiencias de las plantaciones de palma africana en Colombia, Guatemala o Malasia, y que reconocen el carácter *extractivista* de este monocultivo. En estos países, la expansión de la palma ha estado asociada a procesos de acaparamiento de tierras, desplazamiento forzado de poblaciones campesinas y degradación ambiental. Por ello, diversos estudiosos del extractivismo agrario identifican una *lógica inherente* a este modelo que impone la apropiación corporativa de las fuerzas productivas para la extracción de materias primas (McKay *et al.* 2022, 14).

El caso del cultivo de palma africana en Chiapas pone de manifiesto una dinámica particular, moldeada por las especificidades de las relaciones de propiedad y las configuraciones locales de poder. A diferencia de otros contextos nacionales, donde predominan esquemas empresariales o latifundistas, en Chiapas la expansión del cultivo fue impulsada, en buena medida, por pequeños productores que se identifican como campesinos y que accedieron a la tierra a través del régimen de tenencia ejidal. Esta institución, producto de la larga historia de reparto agrario en México (1915-1992), contiene principios contradictorios de economía moral y clientelismo político que se inscriben en la lógica agroproductiva y trastocan, en cierto grado, el carácter extractivista de la palma y otros cultivos.

Ahora bien, conviene precisar que estas primeras líneas no deben interpretarse como una defensa acrítica de la palma africana. *Fronteras de aceite* no constituye una apología de este cultivo, sino un ejercicio riguroso y honesto de investigación etnográfica orientado a comprender cómo y por qué fue tan ampliamente aceptado entre ejidatarios descapitalizados del sur de Chiapas. En esta indagación, el autor se toma en serio los argumentos, aspiraciones y sentires de los actores entrevistados, quienes apostaron por un proyecto de modernización agraria que, en su trayectoria local, transitó de la ganadería a la palma. Los protagonistas de esta historia, hombres y mujeres campesinos, migrantes de distintas regiones del país que llegaron a Chiapas atraídos por el reparto agrario en la década de 1980, recibieron apoyo del Gobierno estatal para impulsar una reconversión productiva centrada en este cultivo. A través de sus experiencias, el libro no solo ilumina las racionalidades subyacentes a esta decisión productiva, sino que también permite observar de cerca las tensiones, continuidades y transformaciones en las relaciones clientelares entre el campesinado y el Estado mexicano.

Como bien lo señala Castellanos Navarrete a modo de epílogo del trabajo, el libro aborda cuestiones incómodas y poco exploradas por los estudiosos del mundo rural y campesino en México, y quizás en otras geografías académicas.

Específicamente, la investigación surge de preguntarse ¿por qué muchos campesinos, que aprecian el trabajo agrícola, desean para sus hijos una vida lejos del campo?, ¿por qué la masculinidad y el cultivo de palma parecen sostenerse entre sí?, y, en palabras del autor, “¿por qué las familias rurales encuentran solución a sus problemas económicos en los monocultivos y no en la agricultura tradicional como el maíz?” (360-361). A estas preguntas, yo añadiría dos más que se responden a lo largo de la investigación: ¿por qué los campesinos y pequeños productores desconfían de las causas ambientalistas y no logran establecer alianzas con las ONG locales e internacionales y con instancias del Gobierno que las promueven?, y ¿cómo se logra el consenso social en un contexto de fuerte desigualdad económica entre productores, jornaleros y políticos?

Castellanos Navarrete analiza la conversión productiva hacia la palma de aceite no solo como un proceso agroproductivo, sino como un proyecto cultural. En sus propias palabras, los monocultivos no deben entenderse únicamente como “proyectos económicos de despojo y precarización económica”, sino también como “proyectos culturales que pretenden transformar la vida práctica y social de las poblaciones rurales” (35). Su análisis se inscribe en una perspectiva gramsciana, anclada en las nociones de hegemonía, consenso y cultura popular, que le permite desentrañar cómo los valores asociados al trabajo, el progreso y la movilidad social son forjados, negociados y apropiados por actores sociales diversos, no siempre provenientes de contextos rurales, que reconfiguran su entorno en busca de una vida mejor.

A lo largo del relato etnográfico, se revela cómo la palma se constituyó en un proyecto de desarrollo rural que, más allá de sus limitados beneficios económicos, generó capital político tanto para los líderes campesinos como para el partido en el poder. En palabras del autor: en Chiapas, “hablar de palma aceitera era hablar de plantas gratuitas, de crédito y de subsidios (o de dinero regalado, como dijo más de uno)” (50). Este ensamblaje de incentivos estatales con aspiraciones locales consolidó una forma de consenso que articuló intereses económicos y lealtades políticas. No obstante, también queda claro que, para ciertos ejidatarios, particularmente aquellos con superficies menores a 50 hectáreas, la palma representó una fuente de ingresos valorada, incluso considerada rentable cuando se contaba con acceso al crédito y al subsidio. Desde esta visión, se sostiene que, con tan solo 10 hectáreas cultivadas, el monocultivo podía llegar a ser redituable para una familia rural.

El libro constituye una crítica bien fundamentada etnográficamente a ciertos enfoques académicos que tienden a reconocer la agencia campesina únicamente

cuando se manifiesta como resistencia frente a proyectos extractivistas, pero la ignoran o desestiman cuando los campesinos y pequeños productores participan activamente en procesos de conversión capitalista, como es el caso del cultivo de palma africana. En este sentido, el autor señala:

Solo si entendemos cómo las clases campesinas interpretan los monocultivos —y, en este caso, al Estado que los incentiva— comprenderemos por qué se han vuelto una forma de producción dominante. Es aquí donde entra la noción de cultura, la cual rara vez figura en la discusión actual sobre los monocultivos. (33)

La calidad narrativa y la originalidad de *Fronteras de aceite* se manifiestan también en la estructura de sus capítulos, que alternan hábilmente entre vívidos relatos etnográficos y secciones dedicadas a la elaboración analítica de temas clave —la costumbre, la política, el agua, la tierra, la unidad, el trabajo—. Esta composición intercalada permite al autor articular distintos registros de análisis: desde la producción de ideas y representaciones del mundo hasta el posicionamiento social y las trayectorias de vida de diversos actores vinculados al cultivo de palma: campesinos, empresarios, jornaleros y funcionarios estatales. La voz del autor no se diluye en el trabajo de campo; por el contrario, se mantiene presente a lo largo del texto a través de sus preguntas, reflexiones y una implicación crítica constante.

Finalmente, cabe destacar que este libro ofrece, además, una excelente introducción al pensamiento de Antonio Gramsci, presentada con el mismo esmero narrativo que caracteriza el resto de la obra. Las nociones de hegemonía, consenso y cultura popular son desplegadas de forma clara y didáctica a lo largo del texto, no como marco teórico externo, sino como herramientas vivas para comprender procesos concretos en el campo mexicano. Esta virtud convierte a *Fronteras de aceite* en una lectura altamente recomendable para estudiantes y docentes interesados en articular el análisis etnográfico con la teoría crítica.

Referencias

McKay, Ben M., Alberto Alonso-Fradejas y Arturo Ezquerro-Cañete. 2022. Introducción a *Extractivismo agrario en América Latina*, coordinado por Ben M. McKay, Alberto Alonso-Fradejas y Arturo Ezquerro-Cañete, 11-47. Clacso; Universidad de Calgary; Social Sciences and Humanities Research Council.

Pensar desde el movimiento y con la danza

Avança caboclo!: a dança contra o Estado dos caboclinhos de Pernambuco

Maria Acselrad

Universidade Federal de Pernambuco, 2022 (341 pp.)

ISBN: 978-65-5962-156-9

Recibido: 12/08/2025 • Aprobado: 14/10/2025 • Publicado: 01/01/2026



Maria Pilar Cabanzo-Chaparro

Universidade Estadual Paulista, São Paulo, Brasil

pilarcabanzo@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9155-0400>

Con la consolidación del método científico, el cuerpo humano se volvió objeto privilegiado de las ciencias exactas y naturales. Por su parte, las creencias, los hábitos, las costumbres y los discursos producidos por ese cuerpo se volvieron objeto de las llamadas humanidades. Autores clásicos de la antropología enfatizaron tal segmentación del conocimiento, expresada en la división según áreas especializadas. Para la tradición antropológica británica, por ejemplo, la existencia humana tendría un doble aspecto: el biológico, estudiado por la psicología, y el social, abordado por la antropología (Radcliffe-Brown 1986). La vida social se inscribe en el cuerpo, cuyas acciones son culturalmente variables (Mauss 1991). El cuerpo es, en palabras de Marcel Mauss, “el primer instrumento del hombre y el más natural” (1991, 342). Si todo cuerpo es método, puesto que nos valemos de él para acceder y elaborar la realidad, ¿de qué maneras podemos pensar, no solamente a partir del cuerpo, sino desde el movimiento, es decir, mediante el ambiente y la perspectiva que surgen al moverse?

En *Avança caboclo!: a dança contra o Estado dos caboclinhos de Pernambuco*, Maria Acselrad examina las relaciones entre movimiento y pensamiento por medio de la realización de una etnografía sobre los *caboclinhos*. Así se llama un tipo de

formación carnavalesca cuyo desfile se da en las calles del norte del estado de Pernambuco y en el carnaval de Recife, capital del mencionado estado, en el nordeste de Brasil. *Caboclinhos* también son llamados los integrantes de tales formaciones carnavalescas, de modo que esta categoría se refiere tanto a formaciones colectivas como a individuos.

La autora inicia con una revisión bibliográfica que busca abordar la danza en su dimensión histórica. Es conocido el rastro de sangre y violencia dejado tanto por la colonización europea de las Américas como por el posterior proceso de construcción de los Estados modernos. Por lo tanto, Acselrad enfatiza la noción de tensión como característica de la danza, una vez que el conflicto es inevitable en la relación con el poder instituido, sea en su forma colonial, sea en las modernas repúblicas. Tal tensión se encuentra en diferentes niveles. Según la autora, en el *congo*, por ejemplo, manifestación de matriz africana, la sumisión aparentemente pasiva al catolicismo vigente (expresada coreográficamente en la coronación de reyes y reinas) contrastaba con la formación de hermandades, organizaciones comunitarias internas y heterogéneas, con conflictos internos y al mismo tiempo unidas frente al poder colonial. La etnografía de Acselrad dialoga, de esta manera, con trabajos desarrollados especialmente a partir de la década de 1990 que exploran las tensiones alrededor del poder y la danza en diferentes contextos. Para Poole (1990), por ejemplo, dichas tensiones producen percepciones distintas sobre las prácticas de danza; las danzas rituales andinas, por ejemplo, fueron entendidas por los colonizadores como *danzas devocionales* que enaltecían el Evangelio, mientras que para los practicantes eran un modo de conquistar prestigio individual.

Además de las conexiones africanas, Acselrad enfatiza la dimensión indígena de la danza de los *caboclinhos* entrelazando análisis de documentación textual y audiovisual con observaciones sobre cómo lo indígena es creado en esta danza. Así, el interés recae menos en establecer orígenes nativos de la danza —lo que también implica aproximarse a los silencios y ocultamientos de los archivos coloniales y oficiales, como apunta la autora y ha sido abordado por Hirose (2011), entre otros— y más en reconocer la dimensión imaginativa sobre el ser indígena y cómo esto es central para la danza examinada. Los elementos creativos son tratados con detalle a lo largo del libro, en el que se les da importancia a los intensos vínculos con el culto de *jurema*, como comentaré más adelante.

En los siguientes tres capítulos, se presentan los resultados del trabajo de campo, realizado de 2011 a 2018. Durante este periodo, la autora, en el doble papel de investigadora y bailarina, integró el cuerpo de baile de varias formaciones

carnavalescas de *caboclinhos* en sucesivos carnavales. La investigación se concentró en la ciudad de Goiana, situada en el norte de Pernambuco y conocida como la tierra de los *caboclinhos* debido a la cantidad de formaciones allí existentes. Tal profusión es uno de los motivos por los cuales la ciudad recibe significativos importes gubernamentales, lo que contrasta con los altos índices de violencia, la falta de alcantarillado y la precariedad de las viviendas con los cuales convive una buena parte de los habitantes de la ciudad.

En este contexto, Acselrad presenta, en el segundo capítulo, la organización espacial de los *caboclinhos* (mujeres, hombres y niños) durante los ensayos y presentaciones. Mediante una descripción minuciosa de movimientos del cuerpo y de los *caboclinhos* por el espacio, la autora evidencia el carácter colectivo y bélico de esta danza. Al ejecutar las *manobras*, categoría nativa de movimiento, los componentes avanzan y retroceden, se agachan y saltan, evocando movimientos de guerra. Además, algunos *caboclinhos* danzan portando arcos y realizan gestos de disparar flechas.

A lo largo del libro, la autora intercala reflexiones, declaraciones de *caboclinhos*, fragmentos e imágenes del acervo documental. En una de las declaraciones, Laudicéia, lideresa de una de las agrupaciones, señala que el propósito de algunas *manobras* es defenderse de amenazas virtuales, causadas, por ejemplo, por la envidia de integrantes de otras formaciones, dentro del espíritu competitivo que implica desfilar en el carnaval. Así, de acuerdo con Acselrad, la danza de los *caboclinhos* tiene una dimensión invisible, pues se danza no solamente para el público, para las formaciones rivales y para los jurados del carnaval, sino también para los *caboclos*, entidades espirituales del culto de *jurema*, de origen indígena.

El tercer y el cuarto capítulos están dedicados a explorar las batallas invisibles, tan importantes en la danza de los *caboclinhos*. La autora presenta el ritual de la caza del chivo, realizado en la madrugada del domingo de carnaval. El ritual incluye un recorrido por la ciudad, la visita a *terreiros* —lugares de culto y ofrenda a los *caboclos* y otras entidades espirituales— y, finalmente, el retorno a la sede de la formación carnavalesca acompañado de danza y de un almuerzo en el cual se sirve el chivo con el que se hizo el trayecto.

El propósito de este ritual es recibir y agradecer la protección de los *caboclos*, los cuales guían el recorrido que será realizado, en un contexto de permanente rivalidad entre las formaciones carnavalescas. Eliel, líder de una de ellas, cuenta que, durante el recorrido ritual, dos formaciones podrían cruzarse por casualidad, provocando la ejecución de una danza entre integrantes de ambas y de dos en dos, a modo de enfrentamiento. Actualmente, esta danza, denominada *avança*

caboclo, raramente es realizada, pues no integra el repertorio competitivo exigido para participar en el carnaval de Recife. Además, en algunas ocasiones el embate coreográfico se desdobló en actos violentos entre los integrantes de formaciones rivales. Así, por un lado, existe una relación de tensión con el Estado, el cual organiza la danza y obliga a los *caboclinhos* a negociar sus tradiciones coreográficas si desean garantizar su participación en el carnaval de Recife. Por otro lado, la tensión entre formaciones es constante y dinámica, lo que suscita transformaciones sucesivas en su composición interna. Debido a desacuerdos, algunos *caboclinhos* abandonan su formación para crear una nueva, mientras otros circulan por varias y acaban retornando a la primera de la cual salieron. Acselrad destaca, de este modo, que la oposición permanente, vehiculizada en las *manobras*, produce una dinámica que intercala relaciones de alianza y enemistad, y que genera la división y multiplicación de las formaciones. Por lo tanto, la confrontación no es solo resultado, sino fuerza motriz de las relaciones.

Atravesando esta dinámica, afirma Acselrad, aparece el Estado como actor contradictorio, que, en el marco de variables coyunturas económicas y políticas, promueve (o cancela) espacios, reglas de presentación y presupuesto para el carnaval. La ya comentada ausencia de ciertas tradiciones coreográficas en el carnaval de Recife es uno de los ejemplos del accionar estatal. Son las relaciones de fuerza, tensión, reciprocidad y conflicto entre las formaciones carnavalescas las que, de hecho, viabilizan el carnaval. De ese modo, afirma la autora, se baila contra el Estado, no comprendido como enemigo, sino de acuerdo con su comportamiento con relación a los *caboclinhos*, y se generan tácticas de cuidado, supervivencia y negociación.

Así, Acselrad propone otra aproximación a las relaciones entre políticas estatales y danza. En el campo de la antropología de la danza, tales relaciones han sido ampliamente abordadas desde la mirada de los proyectos de construcción de nación. La danza fue objeto privilegiado en la problemática integración de diferentes sectores sociales a la nación moderna, mediante su transformación en *danza folclórica* o en *baile nacional* (Belza Solari *et al.* 2012; Daniel 1991 y 1995). A lo largo del libro, su autora no se interesa en las contribuciones de la danza de los *caboclinhos* a la constitución de lo nacional, sino en las numerosas prácticas desarrolladas por estos que hacen posible y dan sentido a la danza como experiencia vital, necesaria para lidiar con el día a día.

En esta línea, vale la pena resaltar el énfasis de Acselrad en el carácter performático de la danza. Importa poco rastrear los orígenes nativos de los bailes examinados o comprenderlos en términos de su recuperación, ruta seguida, por

ejemplo, en los interesantes análisis sobre la danza de los pueblos toba y mocoví en el Chaco argentino (Citro y Cerletti 2012). Lo que interesa a Acselrad es explorar la dimensión imaginativa y creativa en la relación con lo ancestral, en consonancia con la línea de autoras y autores de varios artículos del dossier “Antropología de la danza”, publicado en el 2021 en la *Revista Colombiana de Antropología* (Larraín y Salcedo 2021). Tanto en *Avançar caboclo!* como en tales artículos, la *performance*, históricamente asociada a los estudios antropológicos sobre rituales¹, adquiere estatuto de conocimiento en acción, cuyos efectos son transformadores, no solo simbólicos o representacionales. Como afirma Acselrad, es posible comprender la danza de los *caboclinhos* como una guerra danzada o dramatización de conflictos pasados y presentes, y también como una danza de guerra, necesaria para obtener la fuerza y la preparación necesarias para lidiar con la vida cotidiana.

Acselrad dedica una parte del cuarto capítulo a examinar las *caboclas* danzarinas. Durante ensayos y presentaciones, estas pueden incorporarse en las *caboclinhas*, transformando su cuerpo en un verdadero campo de batalla. Vibraciones, adormecimientos y escalofríos son las señales del deseo de las *caboclas* de introducirse en el cuerpo de las *caboclinhas* para bailar. Esta experiencia le permite a Acselrad reflexionar sobre la noción de danza. A partir de las últimas décadas del siglo XX y como sucedió en otros campos del saber, la antropología de la danza se vio atravesada por cuestionamientos de orden epistemológico, esto es, alrededor de la propia definición de *danza* (Reed [1998] 2012). Una vez que emergió de la matriz ideológica euroamericana, tal noción puede no tener sentido o ser ininteligible en relación con poblaciones no occidentales, cuyas danzas muchas veces han sido caracterizadas siguiendo una línea evolutiva, cuyo ápice sería el *ballet* (Kealiinohomoku 1983).

Así, estudios recientes proponen un énfasis en el movimiento, inspirados en la ya clásica conceptualización de Adrienne Kaepler (1985) sobre la danza como sistema de movimientos estructurados. Acselrad señala que la danza continúa siendo considerada desde la noción de individuo de la modernidad, es decir, como algo propio de quien danza: los límites del cuerpo convergen con los límites de la persona. La experiencia de las *caboclas* danzarinas que invaden el cuerpo de las *caboclinhas* desafía la concomitancia occidental cuerpo-persona, pues se trata de una relación de tensión: las *caboclinhas* se resisten a compartir su cuerpo con las entidades y también intentan conciliar el vaivén entre danzar y ser danzada.

1 Para un abordaje performático del ritual, véase Tambiah (2021), y para una aproximación etnográfica de tal abordaje en el baile, véase Cabanzo (2020).

Finalmente, la autora amplía la reflexión sobre la rivalidad en la danza incluyendo los bailes de la Conquista en Guatemala y las batallas rituales en los Andes bolivianos, brevemente examinados en el apéndice del libro. Este abordaje posibilita prestar atención a las experiencias compartidas y localizar articulaciones, distanciándose del énfasis en el territorio nacional y sus eventuales singularidades. Además, contribuye a la consolidación de una producción académica sobre antropología y danza fuera del eje de Europa occidental y de los Estados Unidos. Como ha sucedido con otros fenómenos examinados por la antropología, las obras antropológicas “clásicas” sobre danza se despliegan a partir de marcos teóricos predominantemente británicos y norteamericanos. *Avança caboclo!* contribuye al crecimiento de experiencias académicas más allá de tales marcos.

Está abierta la invitación a que pensemos con el cuerpo y el movimiento para enfrentar luchas pasadas y futuras.

Referencias

- Belza Solari, Silvia, Yanina Mennelli y Adil Podhajcer.** 2012. “Cuando las danzas construyen la nación: los repertorios de danzas folclóricas en Argentina, Bolivia y Perú”. En Citro y Aschieri 2012, 169-200.
- Cabanzo, María Pilar.** 2020. “Sabor, salsa, sabrosura: sociabilidade e ritual no Rio de Janeiro”. Tesis de doctorado en Antropología, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- Citro, Silvia y Patricia Aschieri, eds.** 2012. *Cuerpos en movimiento: antropología de y desde las danzas*. Biblos.
- Citro, Silvia y Adriana Cerletti.** 2012. “Las danzas aborígenes siempre fueron en ronda: música y danza como signo identitario en el Chaco argentino”. En Citro y Aschieri 2012, 139-168.
- Daniel, Yvonne.** 1991. “Changing Values in Cuban Rumba: A Lower Class Black Dance Appropriated by the Cuban Revolution”. *Dance Research Journal* 23 (2): 1-10. <https://doi.org/10.2307/1478752>
- Daniel, Yvonne.** 1995. *Rumba: Dance and Social Change in Contemporary Cuba*. Indiana University Press.
- Hirose, María Belén.** 2011. “Bailando las palabras: los documentos escritos en la práctica de la danza folklórica tradicional argentina”. En *Las palabras y los pasos: etnografías de la danza en la ciudad*, editado por María Julia Carozzi, 83-116. Gorla; Ediciones de Periodismo y Comunicación.

- Kaeppler, Adrienne L.** 1985. "Structured Movement Systems in Tonga". En *Society and the Dance: The Social Anthropology of Process and Performance*, editado por Paul Spencer, 92-118. Cambridge University Press.
- Kealiinohomoku, Joann.** 1983. "An Anthropologist Looks at Ballet as a Form of Ethnic Dance". En *What Is Dance?: Readings in Theory and Criticism*, editado por Roger Copeland y Marshall Cohen, 533-549. Oxford University Press.
- Larraín, América y María Teresa Salcedo, eds.** 2021. "Antropología de la danza", dossier, *Revista Colombiana de Antropología* 57 (2). <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/issue/view/116/44>
- Mauss, Marcel.** 1991. *Sociología y antropología*. Introducción de Claude Lévi-Strauss. Tecnos.
- Poole, Deborah.** 1990. "Accommodation and Resistance in Andean Ritual Dance". *The Drama Review* 34 (2): 98-126. <https://doi.org/10.2307/1146029>
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald.** 1986. *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Planeta-Agostini.
- Reed, Susan.** (1998) 2012. "La política y la poética de la danza". En Citro y Aschieri 2012, 75-100.
- Tambiah, Stanley.** 2021. *Cultura, pensamento e ação social: uma perspectiva antropológica*. Vozes.