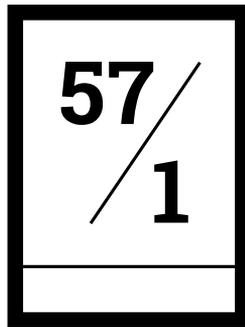


rca

revista colombiana de **antropología**



ENE.-JUN. DEL 2021

ISSN: 0486-6525

E-ISSN: 2539-472X

BOGOTÁ, COLOMBIA





Director del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH)

NICOLÁS LOAIZA DÍAZ

Subdirectora científica

ANDREA MARTÍNEZ MORENO

Coordinadora del Grupo de Antropología Social

JUANA CAMACHO SEGURA

Editor general

VLADIMIR CARABALLO ACUÑA

Editores del volumen

MARGARITA CHAVES

JUAN FELIPE HOYOS GARCÍA

Coordinadora editorial de la RCA

MARÍA EVA MANGIERI

Consejo asesor

JUANA CAMACHO

MARGARITA CHAVES

JUAN FELIPE HOYOS GARCÍA

CARLOS ANDRÉS MEZA

MARÍA TERESA SALCEDO

Comité editorial

BASTIEN BOSA

Universidad del Rosario, Bogotá

JUAN ÁLVARO ECHEVERRI

Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia

JUAN CAMILO NIÑO VARGAS

Universidad de los Andes, Bogotá

JAIRO TOCANCIPÁ

Universidad del Cauca, Popayán

GABRIELA TORRES-MAZUERA

Ciesas-Peninsular, Mérida

PATRICIA TOVAR

John Jay College, CUNY, Nueva York

JULIE VELÁSQUEZ RUNK

University of Georgia, Athens

Comité científico

CLAUDIA BRIONES

Universidad de Buenos Aires

MANUEL DELGADO

Universidad de Barcelona

ARTURO ESCOBAR

The University of North Carolina at Chapel Hill

CHRISTIAN GROS

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

CLAUDIO LOMNITZ

Columbia University in the City of New York

ALAIN MUSSET

L'École des Hautes Études en Sciences Sociales

MARÍA CLEMENCIA RAMÍREZ

Investigadora honoraria, ICANH

ALCIDA RITA RAMOS

Universidad de Brasilia

JOANNE RAPPAPORT

Georgetown University

PETER WADE

Manchester University

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

El contenido de esta revista se puede reproducir sin necesidad de obtener permiso, siempre que se cite la fuente.

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

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

• Índice Bibliográfico Nacional Publindex (IBN Publindex) del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación, Colombia (categoría A2)
• Scopus • SCImago Journal & Country Rank (Q3) • 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)

Responsable del Área de Publicaciones

NICOLÁS JIMÉNEZ ARIZA

Coordinación editorial

BIBIANA CASTRO RAMÍREZ

Corrección de estilo

MARÍA ANGÉLICA OSPINA MARTÍNEZ

Diagramación

PATRICIA MONTAÑA DOMÍNGUEZ

Diseño editorial y pauta interna

CARLOS ANDRÉS HERNÁNDEZ - EDITORIA

Ilustración de cubierta

Arte publicitario que retoma las palabras de David Graeber durante el movimiento Occupy Wall Street: "La acción directa es la desafiante insistencia en actuar como si uno ya fuese libre". Fotografía de Patricia Tovar.

Correspondencia y canje

Calle 12 n.º 2-41, Bogotá, Colombia

Teléfono (571) 444 0544, ext. 1228. Fax (571) 4440530

Correo electrónico

rca.icanh@icanh.gov.co

Página web

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

Impresión

Imprenta Nacional de Colombia

Carrera 66 n.º 24-09

ISSN: 0486-6525 / E-ISSN: 2539-472X

© Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2021

Contenido

rca

REVISTA COLOMBIANA DE ANTROPOLOGÍA

VOLUMEN 57, NÚMERO 1

ENERO-JUNIO DEL 2021

- 7 Reversos y rupturas en las movilizaciones contra la desigualdad creciente

MARGARITA CHAVES

JUAN FELIPE HOYOS GARCÍA

ARTÍCULOS

- 17 “Desencantarse del estado”: confrontando los límites del multiculturalismo neoliberal en Colombia

ANTHONY DEST

- 49 ¿Reparar la esclavitud en Colombia? Movilización del derecho en un contexto multicultural

ELISABETH CUNIN

- 71 El sufrimiento como valor: *expertise* y compromiso en las reparaciones económicas a las víctimas de una “tragedia” argentina

DIEGO ZENOBI

- 99 Dinero-capital de la Asignación Universal por Hijo para la Protección Social en un barrio marginal de la ciudad de Paraná, Argentina

ANDRÉS DAPUEZ

- 125 Arqueología e historia de africanos y afrodescendientes en el Cauca, Colombia

DIÓGENES PATIÑO CASTAÑO

MARTHA C. HERNÁNDEZ

- 163 *Putos, liberales y arrechos*: reflexiones etnográficas sobre el deseo homoerótico entre hombres en una sala de videos porno en Pereira, Colombia

MATEO PAZOS CÁRDENAS

SEBASTIÁN GIRALDO AGUIRRE

cuestiones de método: un homenaje a David Graeber

- 191** Revolución al revés (o sobre el conflicto entre las ontologías políticas de la violencia y las ontologías políticas de la imaginación)
DAVID GRAEBER
- 213** David Graeber y la antropología de la sociedad desigual
KEITH HART

Contents

rca

REVISTA COLOMBIANA DE ANTROPOLOGÍA

VOLUMEN 57, NÚMERO 1

ENERO-JULIO DEL 2021

- 7 Reversals and Ruptures in the
Mobilizations against Growing
Inequality

MARGARITA CHAVES

JUAN FELIPE HOYOS GARCÍA

ARTICLES

- 17 *"Disenchanted with the State":
Confronting the Limits
of Neoliberal Multiculturalism in
Colombia*
ANTHONY DEST
- 49 *Repairing Slavery in Colombia?
Mobilization of Law in a Multicultural
Context*
ELISABETH CUNIN
- 71 *Suffering as a Value: Expertise and
Commitment in the Economic
Reparations to the Victims of an
Argentinean "Tragedy"*
DIEGO ZENOBI

- 99 *Capital-Money of the Program
Children's Universal Allowance for
Social Protection in a Marginal
Neighborhood of Paraná, Argentina*
ANDRÉS DAPUEZ

- 125 *Archaeology and History of Africans
and Afro-descendants in Cauca,
Colombia*
DIÓGENES PATIÑO CASTAÑO
MARTHA C. HERNÁNDEZ

- 163 *Putos, Liberales y Arrechos:
Ethnographic Thoughts on
Homoerotic Desire between Men in a
Porn Video in Pereira, Colombia*
MATEO PAZOS CÁRDENAS
SEBASTIÁN GIRALDO AGUIRRE

Questions of method: a tribute to David Graeber

- 191** *Revolution in Reverse (or on the
Conflict between Political Ontologies
of Violence and Political Ontologies
of the Imagination)*
DAVID GRAEBER
- 213** David Graeber and the
Anthropology of Unequal Society
KEITH HART

Reversos y rupturas en las movilizaciones contra la desigualdad creciente

Margarita Chaves*

Juan Felipe Hoyos García**

Editores asociados de la *Revista Colombiana de Antropología*
Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH)

DOI: 10.22380/2539472X.1776

El presente volumen de la *Revista Colombiana de Antropología* se gestó durante un año marcado por acontecimientos nacionales y globales que han corroborado la dimensión de la crisis epocal que nos fractura como sociedades y como especie. El continuo aumento de la desigualdad, la violación de los derechos humanos, la militarización de las calles y los territorios, la resistencia a abordar los daños al ambiente y a los seres que habitan la Tierra como un proyecto de colaboración mutua se han hecho manifiestos en los impactos sobre el tejido social de una pandemia que deja a la deriva especialmente a los sectores más vulnerables.

La tragedia humana que significa la Covid-19 se tomó el centro de la atención pública con sus millones de fallecidos y enfermos, una recesión económica en ciernes y profundos cambios en nuestra vida cotidiana. Sin embargo, esta grave situación oculta más de lo que revela. Vimos cómo casi desaparecen las vigorosas protestas y denuncias que se desarrollaron durante todo el 2019 en contra de la crisis climática —frente a catástrofes que ponían en evidencia la responsabilidad humana en ellas— y, de igual modo, cómo han sido aplacados por medidas sanitarias y estados de excepción los estallidos sociales en decenas de ciudades de todo el mundo contra regímenes autoritarios. Incluso este volumen, que ha visto la luz gracias al esfuerzo de equipos editoriales confinados, sobrecargados de trabajo y solitarios debido a las medidas de la cuarentena y el distanciamiento social, enfrenta su verdadera crisis por el acorralamiento del modelo mercantil de evaluación y publicación científica.

En este contexto, recibimos también la triste noticia de la temprana partida de David Graeber. Su muerte nos aflige por la pérdida inmensa que representa para la antropología y el análisis social en las actuales circunstancias de desigualdad y atropellos del poder estatal y económico. No podíamos dejar de

* mchaves@icanh.gov.co / <https://orcid.org/0000-0002-9015-0680>

** jhoyos@icanh.gov.co / <https://orcid.org/0000-0001-7179-4360>

rendirle un homenaje y es por eso que en la sección “Cuestiones de método” incluimos la traducción al español de su artículo “Revolution in Reverse (or, on the Conflict between Political Ontologies of Violence and Political Ontologies of the Imagination)”. Dentro de las distintas y fascinantes propuestas de interpretación de este autor sobre el momento político que atropella la democracia, escogimos este texto por la resonancia que puede tener en Colombia. El descontento de las nuevas ciudadanías ante el brutal asesinato de jóvenes, líderes sociales y excombatientes de la extinta guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo (FARC-EP) se ha expresado en manifestaciones populares multitudinarias reprimidas por la brutalidad policial que simplifica la complejidad de las soluciones reclamadas al estado¹. Estas movilizaciones conectan, sin embargo, violencia y formas de la imaginación política sobre las que es necesario reflexionar, tal y como lo propone David Graeber en su ensayo. Además, la sección presenta la versión en español del artículo “David Graeber and the Anthropology of Unequal Society”, escrito por Keith Hart, como complemento a este homenaje.

Este volumen reúne artículos que, pese a llegar por fuera de las convocatorias temáticas, poseen cierta coherencia respecto de las luchas contra las estructuras de desigualdad que nos atraviesan como sociedad. Reflexiona sobre las respuestas que surgen por parte de las bases sociales ante la crisis del multiculturalismo como régimen de representación y garantía de derechos, así como frente al lugar de la reparación como la forma de relacionamiento entre los sujetos y el estado, desde donde reclaman por los incumplimientos de este fallido proyecto y reenmarcan las vulneraciones civiles a la luz de los derechos humanos. Las víctimas y las intermediaciones expertas que las acompañan activan por medio de este tipo de demandas los diversos instrumentos de las justicias transicionales y restaurativas en proceso de consolidación global.

Después de casi tres décadas de multiculturalismo colombiano, dos de los artículos de este volumen se preguntan por las transformaciones tanto de las dinámicas sociales que hicieron posible el reconocimiento de derechos en la diferencia como de las políticas que les dieron sustento. Dest sugiere que, mientras que las posibilidades de inclusión del modelo multicultural se agotan, desde los sujetos de la diferencia surgen apuestas que movilizan políticas del cuidado de la vida lideradas por el poder femenino y de defensa del territorio por las vías de hecho. Cunin, por su parte, plantea que en el escenario posmulticulturalista afrodescendiente se evidencia la movilización del derecho y las redefiniciones

1 A lo largo del texto se escribe la palabra *estado* en minúscula para no reificar el concepto.

del pasado y el presente para poner en juego las categorías de *esclavizado* o *descendiente de esclavos* y reclamar el estatus político de víctimas, en un contexto nacional con significativos instrumentos de justicia transicional. Paralelamente, Zenobi, refiriéndose a lo que sucede en Argentina, también pone de presente los límites de las relaciones jurídicas ordinarias entre víctimas y estado, cuando se promueve la reparación por incumplimientos en la protección a través de la movilización de los derechos humanos y las políticas transicionales. En otra clave, pero no menos relevante, otros artículos del volumen abordan categorías de aproximación a otras diversidades. Este es el caso del artículo de Pazos y Giraldo, quienes mediante el ejercicio etnográfico revelan significados de las prácticas homoeróticas en escenarios urbanos de una ciudad intermedia colombiana; el de Patiño y Hernández, que se aproxima a la vida cotidiana de hombres y mujeres esclavizados en el Cauca colonial, una de las regiones colombianas más vibrantes en términos de las manifestaciones de la diversidad étnico-racial; y, finalmente, el de Dapuez, que reflexiona sobre un programa argentino de transferencias monetarias condicionadas para jóvenes que deben decidir si plegarse a los requerimientos del programa o ingresar al mercado laboral mediante trabajos no calificados. Veamos qué propone cada uno de ellos en mayor detalle.

El artículo de Anthony Dest, “Desencantarse del estado’: confrontando los límites del multiculturalismo neoliberal en Colombia”, analiza los planteamientos de los movimientos afro e indígena de la región del norte del Cauca: por una parte, mujeres afrodescendientes que enfrentan la minería ilegal y el narcotráfico mediante redes de cuidado mutuo y del territorio sin el más mínimo apoyo estatal; por otra, el Proceso de Liberación de la Madre Tierra que adelanta una lucha por la recuperación de territorio por las vías de hecho, mientras encara una fuerte represión hacendaria y policial. Ambos movimientos convergen en su resistencia interétnica ante la amenaza del despojo por empresas y actores políticos y económicos poderosos, así como de la violencia de las mafias del narcotráfico y las bandas criminales que operan en el área. Sus líderes y lideresas expresan abiertamente reparos al régimen de incumplimiento de las políticas multiculturales y de integración étnica mediante recursos estatales, y cuestionan el marco de derechos diferenciados que han propiciado la cooptación de los movimientos sociales. Denuncian así la ausencia de justicia redistributiva y de alternativas al estado de cosas.

Los artículos de Cunin y de Zenobi parecieran sugerir que, por la vía de la movilización del derecho, el reconocimiento desemboca en las políticas de reparación. Sin embargo, los casos analizados por ellos se refieren a políticas de

reparación de naturaleza contrastada, en las que además el multiculturalismo y la justicia transicional intervienen diferencialmente.

Elisabeth Cunin, en su artículo “¿Reparar la esclavitud en Colombia? Movilización del derecho en un contexto multicultural”, examina dos casos en los que el derecho y la intervención de la Corte Constitucional se movilizan con el objeto de poner fin a una injusticia histórica, en ambos casos relacionada con la esclavitud. El primero está referido a la demanda por inconstitucionalidad de una ley del año 1851 sobre la libertad de los esclavos; el segundo, a una acción de tutela para defender un derecho de propiedad colectiva adquirido por una líder afrodescendiente en el marco de la legislación multicultural vigente. Si bien las reivindicaciones utilizan categorías alusivas a la historia, como descendiente de esclavo o esclavizado, son los marcos del multiculturalismo los que permiten establecer las normas legales de reconocimiento de la diferencia de los afrocolombianos en este tipo de procesos jurídicos. Como lo señala la autora, la sustitución de categorías culturales, como afrodescendiente, por categorías históricas, como esclavizado o descendiente de esclavos, genera la superposición de los planos jurídico e histórico y de sus respectivos registros y amplía la dependencia en la intermediación del derecho y de los abogados para hacer efectivo el marco de derechos multiculturales de los sujetos de la diferencia.

Vistos de manera paralela, los artículos de Dest y Cunin generan preguntas tanto de estrategia sobre los objetivos de la movilización política de afrodescendientes e indígenas como de epistemología sobre el papel de los conocimientos locales o la manera de hacer las cosas.

Aunque podría pensarse que en Argentina las reparaciones están relacionadas en su mayoría con los crímenes de las políticas represivas durante la dictadura militar, el artículo de Diego Zenobi, “El sufrimiento como valor: *expertise* y compromiso en las reparaciones económicas a las víctimas de una ‘tragedia’ argentina”, nos muestra una faceta diferente de las formas contemporáneas de la reparación. El autor reta las visiones más consolidadas de la teoría social sobre la reparación, entendida como una forma de modelamiento de la condición de víctima, para mostrar que las víctimas y los expertos que las acompañan también les dan forma a esos dispositivos de reparación. En este caso, analiza las demandas de las víctimas de la tragedia de Cromañón, el incendio de un local donde se desarrollaba un concierto de rock en el que murieron casi doscientos jóvenes. Se enfoca en cómo los abogados que representaron a las víctimas, antes que buscar indemnizaciones económicas, activaron el discurso de los derechos humanos y los instrumentos de la justicia transicional para involucrar al estado como responsable. Agencian así configuraciones morales sobre la corrupción y el sufrimiento excepcional de las víctimas para “hacer justicia”.

Vistos en conjunto, los artículos de Dest, Cunin y Zenobi hacen referencia directa a un cierto desarreglo en las categorías de las políticas que relacionan a los sujetos con el estado. De ahí el papel central que las reparaciones han empezado a asumir como interfase de estas relaciones en los planos simbólico, histórico, económico y político, y de su exigencia de institucionalización en la movilización del derecho. El resultado, si bien disímil, ha terminado por acentuar una juridización de las políticas públicas que corre paralela al surgimiento de un activismo que a la vez renuncia a los marcos del derecho y de las políticas institucionales. Un caso excepcional lo representan las asignaciones monetarias condicionadas como las que promueve el Banco Mundial en el sur global.

En este caso, podríamos afirmar, las políticas estatales dependen y se sostienen por medio de la globalización jerarquizada de programas de ingreso básico ciudadano, cuya universalización se propone hoy como medida urgente para enfrenar el aumento de la desigualdad económica. Sin embargo, la jerarquización de este tipo de medidas redistributivas del ingreso continúa presentando un tremendo diferencial en la manera como se llevan a efecto en los países nortatlánticos y del sur global. En el caso que analiza Andrés Dapuez en su artículo “Dinero-capital de la Asignación Universal por Hijo para la Protección Social en un barrio marginal de la ciudad de Paraná, Argentina”, una madre y su hijo se debaten entre la posibilidad de acumular lo que la política denomina *capital humano*, mediante la permanencia del hijo en el sistema educativo, o la de emplearse como obrero de la construcción y así, a su modo de ver, remediar de manera más eficiente sus cargas económicas. El caso es sugerente en cuanto permite una aproximación al contexto argentino, único país en América Latina donde el estado de bienestar alcanzó algún desarrollo. Dapuez invita a la reflexión sobre lo que sucede cuando la lógica de buscar una mejoría en las condiciones de vida de las mayorías, por medio de la seguridad en el trabajo, cede a las políticas focalizadas, como la de la Asignación Universal por Hijo, que buscan reducir la pobreza a largo plazo por medio del incremento del capital humano mediante pequeñas transferencias condicionadas a la educación en efectivo, es decir, garantizando un ingreso independientemente del trabajo. Las preguntas al respecto están abiertas y las herramientas conceptuales del análisis, en debate.

En “Arqueología e historia de africanos y afrodescendientes en el Cauca, Colombia”, Diógenes Patiño y Martha C. Hernández llevan a cabo un ejercicio de gran relevancia pero poco desarrollado en el país: la arqueología histórica de la esclavitud. Proponen una provechosa interlocución entre la historia, la arqueología y los estudios sobre procesos identitarios de las poblaciones afrocolombianas de la ciudad de Popayán y el norte del departamento del Cauca. Con base en indagaciones de terreno contrastadas con resultados de estudios previos

sobre la cultura material de poblaciones esclavizadas en Brasil y el sur de Estados Unidos, plantean una identificación de formas y técnicas cerámicas asociadas con asentamientos de esclavos en el departamento del Cauca. En diálogo con la información histórica disponible para esta región, la investigación abre un fértil campo para una discusión académica que potencie los estudios sobre los procesos identitarios y organizativos de las poblaciones afrocolombianas contemporáneas.

“*Putos, liberales y arrechos: reflexiones etnográficas sobre el deseo homoerótico entre hombres en una sala de videos porno en Pereira, Colombia*” es un artículo que nos lleva por los sugerentes espacios de encuentro homoerótico. Aquí Mateo Pazos y Sebastián Giraldo exploran las categorías sociales que organizan estos espacios y que, a la vez que se liberan de las ataduras heteronormativas, reproducen desigualdades sociales y patrones machistas configurados en la sociedad regional. También nos presentan las prácticas de aproximación y encuentro entre los hombres que visitan estos lugares, dando relevancia al espacio construido y a su historia dentro del proceso de urbanización regional. Cabe destacar varias características de este ejercicio etnográfico. Primero, su carácter autogestionado y al margen de cualquier marco académico institucional. Segundo, la asunción de los autores de su lugar simultáneo como usuarios y etnógrafos de esos espacios de encuentro. Esta autonomía y a la vez implicación del escenario etnográfico no obsta para que mantengan una lectura crítica y teóricamente informada sobre el proceso social que abordan.

Un lugar especial en este volumen ocupa la traducción del artículo de David Graeber que mencionamos al comienzo de esta nota editorial. Con este queremos rendir un homenaje a uno de los más importantes antropólogos de las últimas décadas, que infortunadamente nos dejó hace poco. Graeber deja a su muerte un legado paradigmático en su libro *En deuda: una historia alternativa de la economía* (Barcelona: Ariel, 2014), el cual, aun después de ser publicado, continuó su evolución al ser retomado por los activistas del movimiento Occupy Wall Street en contra de las cargas financieras del endeudamiento. Al artículo de Graeber lo acompaña la traducción del ensayo de Keith Hart: “David Graeber y la antropología de la sociedad desigual” que, publicado originalmente en su página The Memory Bank, está dedicado a comentar esta obra, que tal vez sea la más influyente de la política intelectual de Graeber.

En su participación política, David Graeber combinaba el activismo con la observación académica, y es por eso que es reconocido como un académico activista, un antropólogo insurgente, un internacionalista, profundamente involucrado en los movimientos que sus etnografías exploraban. En “Revolución al revés”, Graeber expone los principios de su anarquismo. Un anarquismo que

aboga por una izquierda que vaya mas allá de la política electoral y conjugue perspectivas democráticas de pequeña escala y el espíritu asambleario de los movimientos como espacios para consolidar la democracia directa. En este destaca los dos pilares de la acción directa: las capacidades radicales de la imaginación y la necesidad de colocar el cuidado en el centro de cualquier comunidad/colectividad, que en ningún otro espacio se encuentra más fuertemente establecido que en la esfera doméstica de la que surge la política feminista.

Tal vez sea clave recordar lo que afirmó Marshall Sahlins sobre su experiencia como director de la tesis doctoral de Graeber en la Universidad de Chicago:

¿Cómo supervisarías a un anarquista? David fue el estudiante más creativo que he tenido, constantemente poniendo al revés la sabiduría antropológica convencional, a menudo para mostrar cómo los pueblos ostensiblemente dominados, por sus propios medios, subvirtieron estados, reyes y otras instituciones coercitivas que los afligían para crear enclaves de comunidad autogestionados. El activismo de David y su antropología eran una pieza inseparable. El folleto “Fragmentos de una antropología anarquista” es su manifiesto anarquista. No se trata del lanzamiento de bombas o de la insurrección; se trata de cómo los pueblos de todo el mundo, desde la Amazonia hasta el Congo africano, han creado lentamente asilos de autodeterminación frente a los poderes espectrales o gubernamentales. Abogando así por una reconstrucción global, David se convirtió en muchos sentidos en una persona global en su propio ser.²

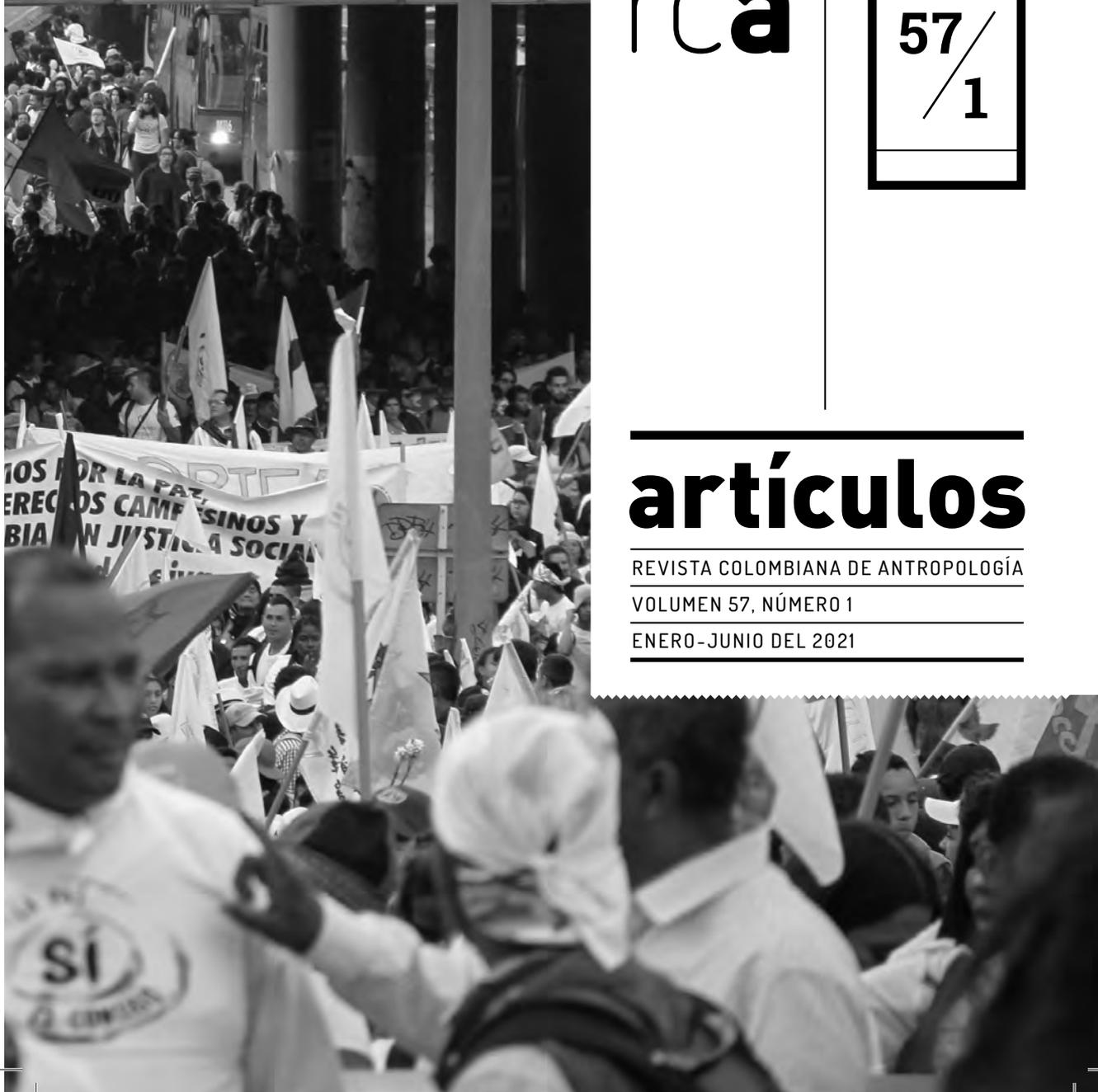
Queremos agradecer especialmente a Eva Mangieri por todo su trabajo de apoyo en la gestión y coordinación editorial de este volumen; a Bibiana Castro y María Angélica Ospina, por la corrección de estilo; a la investigadora María Teresa Salcedo, quien realizó la edición del artículo “*Putos, liberales y arrechos: reflexiones etnográficas sobre el deseo homoerótico entre hombres en una sala de videos porno en Pereira, Colombia*” para este volumen; a los evaluadores anónimos de los artículos, por su colaboración oportuna; y, finalmente, a Vladimir Caraballo Acuña, quien acaba de asumir el encargo de ser el editor general de la *Revista Colombiana de Antropología*. Fuimos muy afortunados por contar con sus revisiones antes de cerrar la edición de este volumen.

2 The New York Review, 5 de septiembre de 2020. Traducción propia.



Bogotá, octubre de 2016. Marcha en respaldo al acuerdo de paz. Tras ganar el *no* en el plebiscito por el acuerdo de paz con las FARC, cientos de delegaciones de todo el país viajaron hasta Bogotá para respaldar los acuerdos y dar un mensaje al gobierno nacional de que mantuviera la búsqueda de una salida negociada al conflicto. Fotografía de Miguel Ángel Martínez.





rCa

57 /
1

artículos

REVISTA COLOMBIANA DE ANTROPOLOGÍA

VOLUMEN 57, NÚMERO 1

ENERO-JUNIO DEL 2021

“Desencantarse del estado”: confrontando los límites del multiculturalismo neoliberal en Colombia

*“Disenchanted with the State”: Confronting the Limits
of Neoliberal Multiculturalism in Colombia**

Anthony Dest**

Lehman College, Bronx, Estados Unidos

DOI: 10.22380/2539472X.1374

RESUMEN

La adopción de las políticas multiculturales por parte del estado colombiano en la década de los noventa tuvo implicaciones de largo alcance para las luchas de comunidades negras e indígenas por la autodeterminación y la autonomía. En un contexto de violencia generalizada asociada con el conflicto armado, las políticas multiculturales parecían ofrecer una aparente protección. Sin embargo, después de casi tres décadas de reformas multiculturales, las comunidades negras e indígenas continúan enfrentando la violencia y el despojo a manos del estado, las corporaciones multinacionales, los narcotraficantes y otros grupos armados. Este artículo explora la dialéctica de autonomía/inclusión con el fin de entender por qué algunos movimientos sociales negros e indígenas se están apartando de las políticas del reconocimiento estatal.

Palabras clave: antropología del estado, autonomía, derechos sobre la tierra, violencia, racismo.

ABSTRACT

The Colombian government's embrace of multicultural policies in the 1990's had far-reaching implications for black and indigenous struggles for self-determination and autonomy. In the context of widespread violence associated with the armed conflict, multicultural policies seemed to offer a semblance of protection. However, after nearly three decades of multicultural reforms, black and indigenous communities continue to face disproportionate violence and dispossession at the hands of the state, multinational corporations, drug traffickers, and other armed groups. This article explores the autonomy/inclusion dialectic in order to understand why some black and indigenous social movements are turning away from the state's recognition policies.

Keywords: anthropology of the state, autonomy, land rights, violence, racism.

* Este trabajo fue publicado por primera vez el 12 de junio del 2020 en la revista *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, disponible en línea en <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/17442222.2020.1777728>. Traducción al español de Daniel Campo Palacios (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México).

** anthony.dest@lehman.cuny.edu / <https://orcid.org/0000-0002-7363-7331>

Introducción

En las reuniones organizadas por los movimientos sociales del suroccidente de Colombia con funcionarios del estado¹, a menudo se ven sillas vacías en frente de nutridas asambleas. Las sillas llevan pegados letreros escritos a mano con los nombres o cargos de funcionarios del gobierno que fueron invitados para responder a las problemáticas que condujeron a las movilizaciones. Estas sillas con frecuencia quedan desocupadas.

En abril de 2019, el presidente de Colombia, Iván Duque, dejó vacía una de estas sillas en Caldon (Cauca), después de las enormes protestas que bloquearon la carretera Panamericana durante casi un mes. La Minga en Defensa de la Vida, el Territorio, la Justicia y la Paz convocó a más de 15.000 personas de los movimientos de comunidades negras, indígenas y campesinas para protestar contra lo que ellos consideran promesas vacías del gobierno. Como un aspecto integral de la cultura y la política de la protesta en Colombia, las *mingas* son una forma de acción colectiva basada en una práctica indígena de trabajo comunal fundamentada en la solidaridad recíproca. Incluso después de haber alcanzado un acuerdo multimillonario con el gobierno que asignaba recursos y la creación de políticas que atendían las preocupaciones de los manifestantes, los organizadores de la minga insistían en hablar con Duque. Sin ningún aviso, el presidente llegó en helicóptero a Caldon, pero se negó a reunirse en el lugar donde se encontraba la asamblea debido a supuestos problemas de seguridad. Su renuencia a enfrentar a la gente reunida abría la posibilidad de un renovado esfuerzo para bloquear otra vez la vía Panamericana, pero, en cambio, los manifestantes regresaron a sus territorios. Esta ordalía sugiere algunos de los más profundos desafíos que las comunidades rurales enfrentan en cuanto a su reconocimiento, el imperio de la ley y el acceso a los recursos. También demuestra el poder potencialmente neutralizador de las promesas de un funcionario o de una institución.

En el transcurso de aproximadamente tres décadas, el poder establecido colombiano, en diálogo con otros actores transnacionales, afirmó su influencia hegemónica para definir los términos de la inclusión de comunidades negras e indígenas en el estado-nación por medio de políticas multiculturales. Durante este periodo, muchos movimientos sociales de comunidades negras e indígenas —así como movimientos no indígenas y no negros— experimentaron un proceso de institucionalización. En lugar de desafiar las premisas del poder estatal, sus

1 A lo largo del texto se escriben las palabras *estado* y *gobierno* con inicial minúscula con el fin de no reificar los conceptos. Esto corresponde con el espíritu desencantador del artículo.

luchas procuraron un cambio en la naturaleza de su inclusión en el estado-nación, ya fuera a través de su participación en la política electoral o abogando por sus derechos por medio de instituciones gubernamentales (Asher 2009; Cárdenas 2018; Hale 2006; Paschel 2016). Este cambio eclipsó en gran parte los esfuerzos por construir alternativas por fuera del marco multicultural dominante.

Figura 1. Sillas vacías en Corinto, Cauca



Fuente: fotografía del autor, marzo del 2017.

En 2014 dos movimientos sociales —la Movilización de Mujeres Afrodescendientes por el Cuidado de la Vida y los Territorios Ancestrales, y el Proceso de Liberación de la Madre Tierra— emergieron en el norte del Cauca en respuesta al fracaso del multiculturalismo jurídico para garantizar las condiciones para su autonomía y autodeterminación². En contraste con la tendencia de muchas organizaciones y personas que optaron por la política electoral y otras formas institucionalizadas de activismo, estos movimientos llevaron a cabo distintas expresiones de acción directa que demostraron la incapacidad del estado para

2 Vale la pena aclarar que el Proceso de Liberación de la Madre Tierra se enmarca en una larga historia para liberar la Madre Tierra que tiene sus raíces más inmediatas en un llamado a la acción con la misma consigna en 2005, realizado por la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN). Antes del 2005, el movimiento indígena del Cauca usaba la expresión *recuperar* para nombrar su estrategia de reclamo de tierras.

atender sus reclamos. Al señalar los legados del despojo racista y el compromiso estatal con el desarrollo capitalista, estos movimientos pusieron de manifiesto las deficiencias en la estatalización del multiculturalismo.

En este artículo exploro primero las razones por las que los movimientos sociales de comunidades negras e indígenas abogaron por el reconocimiento multicultural del estado en el contexto del conflicto armado. Luego propongo un análisis etnográfico sobre cómo la Movilización de Mujeres Afrodescendientes por el Cuidado de la Vida y los Territorios Ancestrales reevaluó el potencial de los derechos multiculturales en relación con las motivaciones de su marcha a Bogotá en 2014. En tercer lugar, examino cómo el Proceso de Liberación de la Madre Tierra lucha por promulgar formas de autodeterminación a un muy alto riesgo. Argumento que, en ambos casos, se produce un cambio significativo en las formas como algunos movimientos de comunidades negras e indígenas se relacionan con las políticas del multiculturalismo neoliberal y luchan por ir más allá de este.

La dialéctica autonomía/inclusión

La Constitución Política de Colombia de 1991 representó la adopción oficial del multiculturalismo al reconocer “la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana” y crear una serie de medidas explícitamente dirigidas a abordar las necesidades de comunidades negras, indígenas y rom. Estas políticas incluyeron nuevos procedimientos para obtener títulos de propiedad colectiva sobre la tierra, curules especiales en el Congreso de la República y otras *políticas de acción afirmativa*. A lo largo de las décadas del noventa y el 2000, las comunidades negras e indígenas lideraron campañas sin precedentes para hacer valer sus derechos recientemente reconocidos, navegando las rutas legales habilitadas por el giro multicultural. De acuerdo con Paschel (2016), “el reconocimiento de territorios colectivos para los pueblos indígenas y las comunidades negras significó la reforma agraria más importante en la historia del país” (82).

El cabildeo y las demandas judiciales, por supuesto, no fueron las únicas formas de lucha y el gobierno colombiano no endosó el multiculturalismo por casualidad³. Después de todo, para citar a Frederick Douglass (1857), “el poder

3 Ver Van Cott (2000), Warren y Jackson (2002) y Yashar (2005) para contrastar perspectivas sobre la emergencia del multiculturalismo en América Latina. Comparto la perspectiva de Hooker (2009): “El ímpetu en la adopción de los derechos grupales para grupos racial y culturalmente subordinados surge la mayoría de las veces de las luchas por la justicia que adelantan dichos grupos, mientras que las razones inmediatas por las que los grupos dominantes puedan estar

no concede nada sin una exigencia” (22) y las luchas históricas por el reconocimiento de comunidades negras e indígenas no fueron la excepción⁴. Sin embargo, las demandas de estas comunidades no fueron uniformes en su llamado por la autonomía y la autodeterminación, y algunos sectores de los movimientos explícitamente buscaron la integración en el estado-nación.

Las difíciles condiciones del conflicto armado tuvieron un peso importante en las estrategias desplegadas por las organizaciones negras e indígenas del país, en particular del norte del Cauca. Esta región, rica en recursos, se expande por los trece municipios⁵ por donde el río Cauca vierte sus aguas desde las montañas andinas hacia los valles cerca de Cali. En los años más álgidos del conflicto, terminó convertida en un importante campo de batalla durante la guerra. Actores armados ajenos a las comunidades lucharon por la preeminencia: la fuerza pública por parte del estado-nación, los movimientos guerrilleros fundados en el fervor revolucionario de los años sesenta y los grupos paramilitares auspiciados por las élites políticas y económicas. Para los años noventa, los costos de la guerra se expandían exponencialmente con el incremento del narcotráfico y la cada vez más evidente colusión entre fuerzas estatales, paramilitares y élites. Más allá de la diversidad de motivaciones de los actores, compartían un objetivo común por controlar el territorio.

Además de su reputación por la violencia asociada al conflicto armado, el norte del Cauca es conocido por alojar algunas de las organizaciones de comunidades negras e indígenas más importantes en Colombia. En 1971 el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) se separó del sindicato agrario más grande del país —la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC)— y se convirtió en uno de los principales protagonistas en la lucha por el reclamo de tierras para los pueblos indígenas en el Cauca (Campo 2020; Troyan 2015). El CRIC y, más tarde, la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN) —creada en 1994— se erigieron sobre siglos de resistencia al colonialismo y de disputas por el control de la tierra con grandes terratenientes, en las que combinaron tácticas como la ocupación de tierras y los recursos legales. En 1984 el Movimiento Armado

de acuerdo en considerar tales demandas variarán y pueden incluir preocupaciones sobre la estabilidad de la comunidad política, la presión internacional, etcétera” (157).

- 4 Este artículo se relaciona con recientes debates académicos en los que se analizan los movimientos sociales en América Latina (Álvarez et al. 2017). Para más trabajos académicos sobre comunidades negras y sus luchas contemporáneas por reconocimiento, ver Agudelo (2005), Asher (2009), Escobar (2008), Ng’weno (2007), Paschel (2016), Restrepo (2013) y Restrepo y Rojas Martínez (2004). Para ampliar sobre comunidades indígenas, ver Bocarejo (2015), Campo Palacios (2018), Chaves (2005), Gow (2008), Jackson (2019) y Rappaport (2005).
- 5 Los trece municipios son Santander de Quilichao, Buenos Aires, Suárez, Puerto Tejada, Caloto, Guachené, Villa Rica, Corinto, Miranda, Padilla, Jambaló, Caldono y Toribío.

Quintín Lame (MAQL), una guerrilla indígena, tomó una posición mucho más beligerante frente a las élites locales, los grupos armados y el estado. Sin embargo, este movimiento se desmovilizó para cumplir con los requerimientos de la participación indígena en la Asamblea Constituyente de 1991 (Espinosa 1996; Peñaranda 2015). En diversas ocasiones, el movimiento indígena del norte del Cauca ha trabajado en coalición con afrodescendientes y mestizos de la región⁶. Aunque los movimientos de comunidades negras no asumieron un carácter explícitamente “étnico” hasta los años noventa, organizaciones de base en comunidades negras ejercieron una influencia considerable en muchos municipios de la región e incluyeron muchos líderes que eventualmente se convertirían en parte integral del movimiento social del Proceso de Comunidades Negras (PCN)⁷. Después de la Constitución Política de 1991, los movimientos de comunidades negras e indígenas del norte del Cauca recalibraron su estrategia multifacética de buscar, de manera simultánea, el reconocimiento estatal, la participación en elecciones locales y el uso de técnicas de acción directa para construir autonomía.

Sin embargo, la intensificación del conflicto a finales de los años noventa interrumpió el impulso de los *nuevos movimientos sociales*, como la ACIN y el PCN, que se encontraban en proceso de expandir el potencial de un cambio democrático (Álvarez, Dagnino y Escobar 1998). El conflicto también constriñó la habilidad de las comunidades del norte del Cauca para abordar públicamente un diálogo significativo y una reflexión crítica sobre las transformaciones en curso. Silenció voces de disenso e impuso regímenes de control social. Los sujetos de la violencia temieron retaliaciones por hablar abiertamente sobre los impactos del conflicto. Aun así, muchos continuaron denunciando la violencia y el despojo con gran riesgo.

El recrudecimiento del conflicto armado también coincidió con el escaso interés del estado en la implementación de políticas multiculturales en el norte del Cauca. El entusiasmo inicial por modernizar a Colombia mediante reformas multiculturales se atenuó después de que los funcionarios comprendieran la amplitud de las demandas de los negros y los indígenas (Paschel 2016). La lentitud de las burocracias y la falta de voluntad política debilitaron el alcance de

6 Para más información sobre los esfuerzos por construir coaliciones interétnicas e interculturales en el norte del Cauca, ver Mesa Interétnica e Intercultural del Cauca (2013). En mi tesis doctoral también analizo el papel de los mestizos en la emergencia de lo que llamo la *política de la identidad campesina* en el norte del Cauca (Dest 2019).

7 El PCN fue creado en 1993 y tiene varias asociaciones regionales llamadas *palenkes*. El Palenke Alto Cauca opera en la región del norte del Cauca. Para más información sobre la *etnización de la negritud*, ver Restrepo (2013); para un análisis adicional de las transformaciones en las demandas del PCN, ver Asher (2009); y para ampliar sobre cómo las organizaciones comunitarias son un aspecto importante y desconocido del activismo negro, ver Perry (2013).

las reformas. No obstante, las políticas multiculturales parecían ofrecer a las comunidades negras e indígenas desgarradas por la guerra una apariencia de seguridad y autodeterminación frente al inminente desplazamiento y despojo. Los impactos del conflicto armado pusieron de manifiesto las tensiones entre las luchas comunitarias por la autonomía y la promesa de protección mediante la inclusión en las políticas multiculturales del estado. La dialéctica de autonomía/inclusión proporciona un espacio para entender por qué los movimientos sociales que lucharon por demostrar que “otro mundo es posible” se vieron envueltos en las maquinaciones burocráticas del estado-nación neoliberal (Gutiérrez 2014)⁸.

Su cambio hacia la participación en las instituciones gubernamentales puede entenderse como meramente pragmático u oportunista, pero esta perspectiva oscurece el potencial expansivo del poder estatal. A partir del trabajo de Foucault, Brown (1995) argumenta:

La paradoja de lo que llamamos el estado es a la vez un ensamblaje incoherente y multifacético de relaciones de poder y un vehículo de dominación masiva... A pesar de la tendencia casi inevitable de hablar del estado como una “cosa”, el dominio que llamamos estado no es una cosa, sistema o sujeto, sino un terreno significativamente ilimitado de poderes y técnicas, un conjunto de discursos, reglas y prácticas que cohabitan en una relación limitada, tensa y a menudo contradictoria entre sí. (174)

Como tal, el poder discursivo del estado-nación excede las estructuras y los cargos de elección popular que crea, pero ciertamente existen nodos de poder estatal —como las instituciones de gobierno, el Ejército, la Policía— que se involucran en formas específicas de sujeción y subyugación. Para Aretxaga (2005),

la confluencia de la violencia y el paternalismo, de fuerza e intimidación, sostiene al estado como un objeto de ambivalencia, un objeto de resentimiento por abandonar a sus súbditos a su propio destino y uno deseado como un sujeto que puede proveer a sus ciudadanos. (260)

Una ideología compartida —aunque sea algo inconexa o contradictoria— puede dar coherencia al estado-nación y funcionar como lo que Aretxaga (2005) llama el *guion insostenible* que une las dos palabras (257-259).

8 Gutiérrez (2014) discute una tensión similar entre lo que ella llama lo *comunitario-popular* y lo *nacional-popular*, por lo cual “la oscilación entre ambas miradas se expresa en sistemáticas contradicciones entre el anhelo de hacer desaparecer o de disolver el orden político y económico anterior para generalizar formas distintas de convivencia; y la intención, igualmente presente en las propias luchas, de conseguir mejores maneras de quedar incluidos en ese orden antiguo” (179, énfasis en el original).

En los años setenta y ochenta, el neoliberalismo se convirtió en el guion insostenible de los estados-nación de América Latina. Como un proyecto político que facilita el desarrollo capitalista al eliminar las políticas económicas proteccionistas y extender una cultura de consumo cosmopolita, el neoliberalismo interrumpió aspectos significativos de las políticas conservadoras de la época anterior, como el servilismo hacia las élites tradicionales y la Iglesia católica. Al hacerlo, también socavó el compromiso de los estados-nación latinoamericanos con la ideología asimilacionista del mestizaje.

La Constitución Política de Colombia de 1991 anunció la época del multiculturalismo neoliberal para uno de los países más desiguales del hemisferio occidental. Simultáneamente, marcó el cambio formal hacia las políticas multiculturales y desencadenó la implementación generalizada de reformas neoliberales que privatizaron las industrias nacionales. El giro hacia el multiculturalismo pareció crear el espacio para desafiar las bases racistas y excluyentes del estado-nación al expandir los derechos de los sujetos negros e indígenas. De acuerdo con Hale (2005),

en parte tomando el auge del activismo por los derechos culturales como un hecho inevitable, y en parte sustituyendo activamente un nuevo principio articulador, el régimen emergente de la gobernanza multicultural neoliberal da forma, delimita y produce diferencia en lugar de suprimirla. (12-13)

El multiculturalismo neoliberal, por lo tanto, tiene el “efecto distintivo de [...] ampliar la red de inteligibilidad del Estado, definir a los legítimos (e indignos) sujetos de derechos y rehacer la jerarquía racial” (Hale 2005, 14). Estas transformaciones dieron lugar a la creación *de facto* de nuevas limitaciones al activismo basado en los derechos que siguen influyendo en la política rural del norte del Cauca.

La experiencia colombiana con el multiculturalismo neoliberal puede entenderse por lo tanto como una *revolución pasiva*⁹. Gramsci (1971) concibió la revolución pasiva como un proceso por el cual el estado mitiga la influencia de los “grupos antagónicos” por medio de una “asimilación gradual pero continua” (59). El poder seductivo de una revolución pasiva reside en su habilidad para crear un *periodo de expectativa y esperanza*, al ofrecer la posibilidad de reformas aparentemente progresivas que finalmente “refuerzan el sistema hegemónico y las fuerzas de coerción militar y civil al servicio de las clases dominantes” (120). Interpretar el multiculturalismo neoliberal como una revolución

9 Stuart Hall llega a una conclusión similar al referirse a la *deriva multicultural* en Gran Bretaña como una revolución pasiva (Hall y Back 2009).

pasiva no implica que el estado-nación haya regresado sin problemas a una iteración de la ideología del blanqueamiento o que las transformaciones relacionadas con el multiculturalismo emanaran exclusivamente del gobierno y las poderosas instituciones internacionales. En cambio, sugiere que la revolución pasiva del multiculturalismo neoliberal en Colombia dio lugar a una coyuntura en la que el estado-nación restableció su posición hegemónica como árbitro sobre los derechos de sus sujetos jurídicos, y el conflicto armado desempeñó un papel crucial al empujar a las comunidades rurales negras e indígenas hacia el control del estado-nación (Cárdenas 2012; Ng’weno 2007).

El retorno a la dialéctica de la autonomía/inclusión hace factible conceptualizar el potencial de organización bajo los parámetros del multiculturalismo neoliberal. Si la revolución pasiva funciona como un proceso y no como una clausura, lo que hace es abrir la posibilidad de conceptualizar el multiculturalismo neoliberal como un terreno de impugnación política. Los movimientos sociales negros e indígenas en Colombia han intentado abrirse camino a través del aparato del estado en una estrategia que puede interpretarse como una forma de construir *poder dual*, excepto que los movimientos sociales negros e indígenas no aspiran a tomarse el control de la totalidad del estado-nación como las guerrillas de izquierda (Lenin [1917] 1964). En su lugar, muchos movimientos rurales negros e indígenas buscan alcanzar una forma distinta de autonomía, parecida a lo que Cattelino (2008) llama *soberanía interdependiente*, que describe las formas limitadas de autonomía que pueden lograrse mediante la articulación de un tipo de política cultural basado en identidades formalmente reconocidas por el estado-nación colonial (177). El reconocimiento estatal, por lo tanto, asume un rol central en determinar el alcance de las poblaciones negras e indígenas que reafirman sus derechos culturales a través de las políticas multiculturales del estado.

El multiculturalismo neoliberal proporciona a los gobiernos un espacio para usar los “derechos culturales para dividir y domesticar a los movimientos indígenas” (Hale 2004, 17). Hale y Millamán (2006), siguiendo a Rivera Cusicanqui, examinan este fenómeno como una característica que define “la era del *indio permitido*” en la que las expresiones integracionistas del activismo basado en la raza son cada vez más aceptadas, mientras que se rehúyen otras demandas más radicales:

El cumplimiento de la disciplina del mercado capitalista puede ser individual, pero ser igualmente eficaz como una respuesta colectiva; si las organizaciones de la sociedad civil optan por modelos de desarrollo que refuerzan la ideología de las relaciones productivas capitalistas, estas pueden encarnar y hacer avanzar el proyecto neoliberal como colectivos, no como individuos. Siempre y cuando los derechos culturales se

mantengan dentro de estos parámetros básicos, aquellas contribuyen directamente al objetivo del autogobierno neoliberal; refuerzan sus principios ideológicos mientras satisfacen necesidades profundamente sentidas; registran el disenso y al mismo tiempo direccionan estas energías políticas colectivas hacia fines no amenazadores. (Hale 2006, 75)

Smith y Rahier expanden el concepto de *indio permitido* en sus análisis sobre el *negro permitido* para abordar las formas en que este fenómeno también aplica a algunas expresiones del movimiento afrodescendiente de la región (Rahier 2014, 146; Smith 2016, 6, 112).

Tomados en conjunto, estos conceptos ofrecen un punto de vista para entender el impulso fundamentalmente moderador del multiculturalismo neoliberal, incluso en su forma potencialmente radical de *autonomía*, lo que reafirma el argumento de Laclau y Mouffe ([1985] 2014) de que “la autonomía, lejos de ser incompatible con la hegemonía, es una forma de construcción hegemónica” (127). Los activistas de los derechos culturales que han presionado más allá del espectro de la política permisible, por medio de formas de lucha explícitamente anties-tatales y anticapitalistas, se enfrentan a la estigmatización y a cargos criminales. La voluntad de los gobiernos de criminalizar ciertas formas de protesta social revela la rama represiva del multiculturalismo neoliberal, la cual disminuye el espacio legal para articular una política de oposición.

Dadas las condiciones del conflicto armado interno y las ventajas percibidas de intentar integrarse al estado-nación, la valía revolucionaria de muchos movimientos negros e indígenas fue disminuyendo a medida que participaban cada vez más en las *odiseas del reconocimiento* del multiculturalismo neoliberal (Klopotek 2011). En el norte del Cauca, la habilidad de hacer valer de manera efectiva su autonomía disminuyó significativamente con el aumento de la militarización posterior a la invasión paramilitar del bloque Calima de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) a finales de los años noventa (Villarraga 2018). A medida que el conflicto armado involucraba cada vez más a no combatientes en el marco de la guerra, mucha gente fue desplazada forzosamente desde las comunidades hacia los pueblos y ciudades cercanas. Las industrias extractivas y el agronegocio se aprovecharon del conflicto para acumular tierra y adquirir títulos mineros. Para el 2015, por ejemplo, el 90% de la tierra cultivable del municipio de Puerto Tejada estaba dedicada a la producción de caña de azúcar, así como el 92% en Padilla, el 57% en Villa Rica y el 62% en Guachené (Aguilar, Acosta y Moreno 2015, 18). El conflicto literalmente transformó el paisaje del norte del Cauca.

En *La nación y sus fragmentos*, Chatterjee (1993) interpreta la noción de revolución pasiva de Gramsci de la siguiente manera:

Los nuevos demandantes de poder, que carecen de la fuerza social para lanzar un asalto a gran escala contra las antiguas [clases] dominantes, optan por un camino en el cual las demandas por una nueva sociedad se “satisfacen en pequeñas dosis, legalmente, de una manera reformista”, de tal forma que no se destruye la posición política y económica de las antiguas clases feudales, se evita la reforma agraria y se impide especialmente a las masas populares conocer la experiencia política de una transformación social fundamental. (211)

Este efecto contundente de la revolución pasiva del multiculturalismo neoliberal fortalece la hegemonía del estado-nación y parece confirmar la sentencia de Lorde ([1984] 2007) de que “las herramientas del amo nunca dismantelarán la casa del amo” (110). Como una revolución pasiva de *absorción gradual pero continua* en el estado-nación, el multiculturalismo neoliberal estableció las condiciones para imponer formas inocuas de autonomía. En lugar de rotunda exclusión, ofrece clemencia —o lo que Rivera Cusicanqui (2012, 97, 100) llama *inclusión condicional*— a aquellos dispuestos a atenerse a su lógica.

El cerramiento *vis-à-vis* del multiculturalismo neoliberal no es, sin embargo, algo dado. Al encontrarse en lo que podríamos llamar la *dialéctica negativa* de autonomía/inclusión, algunos movimientos sociales rechazan una clausura o síntesis que se ajuste a la promoción por parte del estado-nación de una vulgar política de la identidad (Adorno [1966] 2007; Holloway, Matamoros y Tischler 2009). Es decir, se rehúsan a movilizarse exclusivamente a través de las categorías del estado-nación de *negritud* e *indigeneidad*, o lo que Coulthard (2014) llama la *política colonial del reconocimiento*. Sus luchas, por lo tanto, crean un espacio para desafiar los apuntalamientos ideológicos y materiales del multiculturalismo neoliberal.

La Movilización de Mujeres Afrodescendientes por el Cuidado de la Vida y los Territorios Ancestrales

El norte del Cauca fue alguna vez una frontera del Imperio español relativamente aislada donde los colonizadores sometieron a los pueblos indígenas y a los africanos esclavizados a regímenes de trabajo forzado. Con el tiempo, cimarrones y otros afrodescendientes que habían sido sometidos huyeron de los españoles y

crearon comunidades y palenques en las colinas y montañas, lejos de los centros coloniales de Popayán y Cali (Bryant 2014). Una de estas comunidades, Yolombó, fue fundada en la década de 1630 entre los ríos Cauca y Ovejas, y eventualmente se hizo parte del Consejo Comunitario Afrodescendiente del Corregimiento de La Toma: el lugar de nacimiento de la Movilización de Mujeres Afrodescendientes por el Cuidado de la Vida y los Territorios Ancestrales.

Al margen de los planes de desarrollo metropolitano, el campesinado del norte del Cauca sembró cultivos de subsistencia y extrajo oro en las montañas y los ríos. A pesar de su relativo aislamiento, esta población no estuvo por fuera del alcance de la formación del estado-nación colombiano. A lo largo del siglo XX, empresas multinacionales de minería de oro y la Federación Nacional de Cafeteros incursionaron en la región. La llamada revolución verde y el embargo de los Estados Unidos al azúcar de Cuba transformaron la producción de caña en el valle del río Cauca a mediados del siglo XX, lo que profundizó la concentración de la riqueza entre los terratenientes. En 1985 la represa hidroeléctrica de La Salvajina comenzó sus operaciones y generó una oleada de desplazamiento y resistencia de las comunidades campesinas, de personas negras, indígenas y mestizas de los alrededores, situación que continúa hasta la actualidad (Machado *et al.* 2017).

A mediados de la década del 2000, el norte del Cauca fue sometido a una nueva ola de colonización: una fiebre del oro mezclada con cocaína y, de manera más reciente, marihuana (Caicedo 2017). Las comunidades rurales de esta región fueron testigos de la afluencia de grupos armados y la llegada de foráneos. La imposibilidad de rastrear los orígenes del oro facilitó el lavado de dinero y los rumores sobre el aislamiento de las montañas del norte del Cauca abrieron el camino para que llegaran los cultivadores de coca que seguían siendo expulsados de sus hogares por el Plan Colombia, la multimillonaria iniciativa respaldada por los Estados Unidos que fusionó la “guerra contra las drogas” con la “guerra contra el terror”. Eludiendo a la Autoridad Nacional de Licencias Ambientales (ANLA), los mineros ilegales de oro —ocasionalmente en coordinación con las multinacionales mineras más grandes del mundo— trajeron *retros* (retroexcavadoras) para acelerar la extracción de riqueza de la tierra. Durante mi primera visita a una mina ilegal en 2011, recuerdo haber quedado estupefacto ante la escala de las operaciones. Esperaba un cambuche furtivo con trabajadores cerniendo discretamente el oro de la tierra. En cambio, ruidosas máquinas extraían incesantemente el metal precioso y arrojaban peligrosos desperdicios en los manantiales de la montaña. Los ríos —ahora contaminados con mercurio y cianuro— envenenaron la tierra, el ganado, los cultivos y la gente.

Para 2014, un grupo de mujeres declaró que ya había sido suficiente. Las amenazas de muerte por parte de grupos paramilitares asociados con los mineros

de oro ya no podían seguir constriñendo sus medios de vida. Estaban cansadas de ser degradadas por los hombres que acumulaban ganancias con su trabajo, que ocupaban sus tierras y las llamaban *chatarreras* porque recogían oro del barro removido por la maquinaria. La sopa de letras de los grupos armados (Autodefensas Gaitanistas de Colombia [AGC], Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia [FARC], Ejército de Liberación Nacional [ELN], Águilas Negras, Rastrojos, entre otros) hacía casi imposible determinar quién controlaba cada mina. Una de las minas ilegales de oro más grandes en San Antonio empleaba a más de mil personas a tan solo unos kilómetros de la carretera Panamericana, a las afueras de Santander de Quilichao, y migrantes de todo el país llegaron a trabajar ahí. Los improvisados puestos de comida y las nuevas rutas de autobús, así como los bulliciosos burdeles de Santander de Quilichao, acogieron su llegada. En mayo de 2014, parte de la mina se derrumbó y mató a decenas de personas. Fue cerrada temporalmente, solo después de que la tragedia atrajera la atención internacional. En cuestión de meses, la gente regresó a San Antonio y trató de revivir la fórmula alquímica de la mina que convertía muerte y destrucción en ganancia.

Luego de la tragedia en mayo de 2014, los dueños de las retros dispersaron la maquinaria pesada por la región con el fin de evitar su confiscación por las autoridades. En septiembre de 2014, el Consejo Comunitario de La Toma denunció en vano la aparición de doce retros sobre el río Ovejas. Cuatro años antes, el Consejo Comunitario había detenido exitosamente una orden de desalojo apoyada por el gobierno, a través de una campaña que obtuvo el apoyo generalizado de movimientos sociales y colectivos de abogados, tanto en Colombia como en el exterior. Sin embargo, la presión implacable sobre la comunidad para explotar su riqueza mineral continuó a pesar de la existencia de sentencias de la Corte Constitucional y de las múltiples apelaciones a la Ley 70 de 1993, también conocida como Ley de las Comunidades Negras¹⁰.

Las mujeres de la comunidad —muchas de ellas mineras y vinculadas al PCN— se encontraron y discutieron sobre los impactos de las minas ilegales, incluyendo la contaminación del río y la pérdida de prácticas mineras ancestrales. Tuvieron la idea de organizar una marcha de mujeres hacia Bogotá para hacerse escuchar por el gobierno, pero el temor a las retaliaciones de los paramilitares puso freno a sus planes. Además, el proceso patriarcal de toma de decisiones en las organizaciones locales hizo más difícil obtener el apoyo generalizado de la comunidad.

10 Sentencia 1045-A/2010 de la Corte Constitucional a favor del Consejo Comunitario de La Toma.

Francia Márquez, exrepresentante legal del Consejo Comunitario de La Toma y ganadora del Premio Ambiental Goldman 2018, se sentía frustrada. Les dijo a sus compañeras: “Si ninguna está dispuesta a ir conmigo, caminaré a Bogotá con mis dos hijos”. Su justa indignación provocó que el grupo reuniera recursos y organizara la campaña que se convertiría en la Movilización de Mujeres Afrodescendientes por el Cuidado de la Vida y los Territorios Ancestrales. Para las primas, tías, sobrinas y vecinas presentes en la reunión era impensable permitir que Francia enfrentara sola al gobierno.

Sofía Garzón, una de las participantes de la Movilización, enfatizó: “Nunca sentí la verdadera solidaridad como la sentí durante la movilización” (entrevista, 2018). Mujeres de otros consejos y organizaciones comunitarias del norte del Cauca se unieron al grupo inicial después de salir de La Toma hacia Bogotá, el 18 de noviembre de 2014. En las líneas iniciales de su primera declaración, definen su lucha conectando el legado de la esclavitud con la actual necesidad de asegurar los medios de vida para su posteridad o, como ellas lo llaman, los *renacientes*:

Somos mujeres negras norte caucanas, descendientes de africanos y africanas que fueron esclavizadas, conocedoras del valor ancestral que tienen nuestros territorios, sabemos que a muchos de ellos les tocó pagar con su vida nuestra libertad, sabemos de la sangre que derramaron nuestros ancestros y ancestras para conseguir estas tierras, sabemos que trabajaron años y años en condición de esclavitud para dejárnosla, nos enseñaron que la tierra no se vende, entendían que debíamos garantizar a los renacientes la permanencia en el territorio.¹¹

Este compromiso compartido entre ellas y con el territorio sirvió como base para la solidaridad mencionada por Garzón.

Durante este viaje, se encontraron en el camino con movimientos sociales, sindicatos y organizaciones estudiantiles con los que intercambiaron estrategias y construyeron conexiones en cada parada. La Guardia Cimarrona, organismo afrodescendiente correlativo a la Guardia Indígena, también acompañó la movilización aportando seguridad y preparando alimentos. En el frente internacional, grupos como la Red de Solidaridad con Comunidades Afrocolombianas (ACSN, por sus siglas en inglés) en los Estados Unidos y el pueblo indígena sami de Noruega, así como otros en Brasil, Canadá y Alemania, aportaron materiales y apoyo simbólico a la Movilización.

La segunda declaración de la Movilización clamó: “Los temores se vencen caminando juntas, cantando juntas”. En los menos de 100 kilómetros entre

11 Los comunicados escritos durante la Movilización están disponibles en <http://mujeresnegrascaminan.com/movilizacion/comunicados/>

Suárez y Cali, la Movilización ya se había hecho sentir, incluso con cobertura en los principales periódicos de Colombia. La segunda declaración decía:

El gobierno nacional también nos envió razón, nos pidió que delegáramos una pequeña comisión que llegara a Bogotá para hablar del tema de la minería criminal. “Ahora sí tienen tiempo” dijimos, nos pusimos a sacar las cuentas de cuántas veces en este año les pedimos que se encontraran con nosotras y decidimos que sí podemos encontrarnos con el Gobierno Nacional, [...] [pero] no será una pequeña delegación, será una reunión con nuestras hijas e hijos, sobrinas, sobrinos, con todas las mujeres que ya se vienen sumando.

Su rechazo a las propuestas del gobierno dejó claro que la Movilización no estaba interesada en negociar a través de representantes. A lo largo de las nueve declaraciones que escribieron colectivamente durante el curso de la marcha a Bogotá, fueron reiterativas en señalar que ya habían agotado los recursos legales para denunciar la minería ilegal, el conflicto armado y el desplazamiento. El final sin salida del recurso legal las obligó a actuar de otra manera. Su marcha desafiaba la estrategia del gobierno de sofocar la resistencia a través de la integración y de los ofrecimientos parciales.

Al llegar a Bogotá, la Movilización se reunió con representantes de los ministerios del Interior, Defensa y Medio Ambiente en las oficinas del Ministerio del Interior, cerca de la Casa de Nariño. Horas de vagas negociaciones no llevaron a nada y las mujeres se negaban a irse sin antes alcanzar una solución a sus exigencias. Arriesgándose al arresto, ocuparon las oficinas del ministerio durante la noche. Afuera, docenas de simpatizantes de la Movilización mantuvieron una vigilia con velas y cantos con la esperanza de que, al aumentar la atención sobre la situación, se evitaría que el Escuadrón Móvil Antidisturbios (Esmad) de la Policía sacara violentamente a las mujeres del edificio. Durante las subsecuentes reuniones con el gobierno, las mujeres de la Movilización se vieron cada vez más frustradas ante la falta de voluntad política del gobierno para tomar decisiones significativas. Francia Márquez confrontó apasionadamente a los funcionarios sobre la decisión de una corte de primera instancia que señaló a los habitantes del Consejo Comunitario Afrodescendiente del Corregimiento de La Toma como *perturbadores de mala fe*:

Cuatrocientos años aportándole a la construcción de este país ¿y somos perturbadores de mala fe? Cuatrocientos años desangrando nuestro pueblo ¿y somos perturbadores de mala fe? Cuatrocientos años enriqueciéndoles los bolsillos a otros y empobreciéndonos nosotros ¿y somos perturbadores de mala fe? Necesitamos esas respuestas claras, ¿sí? ¡Porque nosotros no somos ningunos perturbadores! Lo que hemos hecho

es construir la paz en este país y es la paz verdadera, no es la paz de discursos, no es la paz por las armas, es la paz de crear y parir hombres y mujeres de bien, y eso lo hemos hecho como comunidades negras, mujeres negras. Cuántas mujeres de nosotras se han desplazado desde sus territorios para que mientras ustedes están en estas oficinas ellas están criando a sus hijos, inculcándoles valores a sus hijos. ¿Y somos perturbadores de mala fe? ¿Cuántas de nosotras tienen que ir a casas de familia a lavarles los calzones [a ustedes]? ¡A muchas! ¿Y somos perturbadores de mala fe? Entonces nosotros queremos, como lo dijo la compañera, que nos dejen vivir en paz, y que el gobierno no nos venga a decir ahora con el discurso de que ustedes no pueden [...].

Si no pueden asumir ese problema el estado colombiano, que nos digan, para nosotros mismos saber si es que existe estado colombiano, estado social de derecho, o si no existe para nosotros. Pero que eso quede claro. ¡Porque estamos hartas! ¡Estamos cansadas! Estamos cansadas de que nos desplacen, estamos cansadas de que no podamos ir libremente por nuestro territorio, estamos cansadas de que hoy ya no podamos ir a comer un pescado porque está lleno de cianuro y mercurio, ¡estamos cansadas de toda esa mierda! ¡Estamos cansadas y no aguantamos más! Y por eso estamos aquí. Así nos toque con nuestra vida, pero vamos a garantizar que nuestros hijos, que nuestras hijas vuelvan y puedan seguir estando tranquilos en nuestros territorios. Ese fue el legado de nuestros ancestros, eso fue lo que hicieron cuando se liberaron de las cadenas y eso es lo que nosotras vamos a hacer. Entonces que quede claro aquí, y no queremos excusas. Nosotros hemos hecho miles de reuniones con el gobierno, desde el ministro, desde el presidente, de todo el mundo y nadie ha parado la situación [...].

¿¡Pa qué se creó este estado colombiano!? ¿No era para ponerlo al servicio del pueblo? ¿No era para proteger a todos los colombianos y colombianas? ¿O para qué se creó este estado colombiano? ¿Cuál fue el objeto de crear este estado? Si no era ese, entonces que nos digan. Si el objeto era saquear los territorios, si el objeto era entregárselo a otros países, si el objeto era producir la guerra por medio de todos esos fenómenos [...]

Porque esa minería, esas “locomotoras de desarrollo” no están generando paz, lo único que están generando es miseria, pobreza, hambre, desplazamiento. Y si no, que pregunten a cada una de las personas, de esos cuatro millones de personas desplazadas por qué se están desplazando de sus territorios. Nosotras no estamos dispuestas a ser uno más. Nosotras no estamos dispuestas a que nuestros hijos estén en las calles, en los semáforos y que la gente de saco y corbata nos mire como basura. Nosotras no estamos dispuestas a eso. Nosotras estamos dispuestas a permanecer en nuestros territorios, porque el territorio para nosotros

ha sido nuestro padre, ha sido nuestra madre y lo va a seguir siendo para nuestros hijos. (Márquez 2014, 1:58)¹²

Una grabación de su discurso se hizo viral poco después de su publicación, lo que atrajo más atención a las exigencias de la Movilización al gobierno nacional.

Su intervención también señaló un punto de quiebre para las demás participantes de la Movilización, al exponer las promesas vacías del estado-nación sobre libertad e igualdad para la gente negra y, en particular, para las mujeres negras. Sofía Garzón me contó en 2018 su reflexión sobre ese momento:

Es que ni siquiera les estamos pidiendo que nos den algo. [...] Y entonces cuando Francia dice “¿Para qué están ustedes?”, yo decía: “¡Uhhh! Ellos están para garantizar que no seamos libres y ellos están también para garantizar que nunca seamos iguales”. ¿No? Y entonces ella lo dice y todas lloramos porque los ojos se nos aguaron. No es que solo los ojos se me agüen a mí, yo volteaba y todas estábamos llorando. Porque yo siento que todas estamos en ese punto de “¡Ah!, es que vinimos acá con la esperanza de recibir una respuesta”. Y de las caras de las personas que nos están escuchando y después de mirar esta respuesta que estamos recibiendo, no se acerca para nada a los rostros y los gestos de amor que tuvieron las personas que nos acompañaron durante todo el camino. Es como “¡uy, no!, acá no va a pasar es nada”. [...] Era como cuando uno está en una película y se da cuenta de quién es el malo. Es como “Ah, ese que siempre ha dicho que es mi amigo es el que hizo todo el plan para que yo esté en esta situación verdaderamente mala”. Fue eso. Fue terminar de *desencantarse de lo que significa el estado*. (Entrevista, 2018, énfasis agregado)

Aun así, la Movilización eventualmente firmó un acuerdo con el gobierno que incluía varias promesas relacionadas con abordar el problema de la minería ilegal y reconocer los derechos colectivos de la gente negra en el norte del Cauca. Las mujeres decidieron firmar el acuerdo por un sentimiento compartido de tener la obligación de no llegar a casa con las manos vacías, muchas de ellas conscientes de que el documento en sí equivalía a poco más que una pieza de evidencia en una futura demanda. Pocas semanas después de regresar, la Movilización denunció la presencia de diecisiete retos más en la comunidad y posteriormente recibieron amenazas de muerte de los grupos paramilitares. A pesar de los resultados frustrantes de la Movilización, Garzón reflexionó años después sobre la experiencia con reverencia:

12 Manuel Matos, un amigo querido y miembro de la Red de Solidaridad con Comunidades Afrocolombianas (ACSN), editó, tradujo y subtituló la versión de este discurso recuperada el 22 de marzo de 2020.

Yo siento que eso me ha ayudado a ubicarme, ¿no? A saber que no espero nada. Es diferente cuando yo me relaciono con el otro sabiendo que no puedo esperar nada, porque yo siento que todavía mucha gente sigue esperando algo del estado. Y cuando seguimos esperando algo del estado, todavía no hemos terminado de tomar el control de nuestra vida porque hemos cedido el control de nuestra vida o una parte del direccionamiento de cómo va a ser nuestra vida a otros y a otras. (Entrevista, 2018)

Como tal, Garzón considera que la marcha a Bogotá de la Movilización en 2014 es la culminación de un proceso a través del cual dejó de considerarse a sí misma como un sujeto del estado, es decir, como alguien sometido por el estado¹³. Al considerar al estado como un *otro* y al evitar el vacío del contrato social del estado-nación, le exigió un nuevo marco centrado en su libertad y su autodeterminación, como individuo y como parte de un colectivo. Desde el 2014, los paramilitares, los narcotraficantes, las industrias extractivas y el estado-nación pusieron a prueba la convicción de la Movilización de que “nuestro amor por la vida es más grande que nuestro miedo a la muerte”. En el contexto de violencia continua, las mujeres han buscado crear redes de cuidado mutuo y del territorio que no estén determinadas por las instituciones gubernamentales o la financiación filantrópica. Esta forma de construir comunidad evade el encierro y expresa el potencial de horizontes políticos más allá del multiculturalismo neoliberal.

El Proceso de Liberación de la Madre Tierra

Bajo el multiculturalismo neoliberal, las experiencias de resistencia y autodeterminación como la Movilización son presionadas a sucumbir a la modernidad capitalista¹⁴. Para Reyes y Kaufman (2011), los subalternos están sometidos a un *doble vínculo*:

Cuando se los considera como simplemente excluidos del lugar de la soberanía debido a su violenta dominación por Occidente, los sujetos no occidentales no tienen otra opción más que demandar una inclusión definitiva, una en la cual su humanidad subyacente (*i. e.*, su soberanía)

13 Aquí dialogo con el uso que Hartman (1997) hace del término *subjection*, que suele traducirse como sometimiento o subordinación. Sin embargo, Hartman nos permite la posibilidad de también pensar en cómo se *sujeta* el sujeto.

14 Según Öcalan (2015), “el poder real de la modernidad capitalista no es su dinero o sus armas; su verdadero poder se encuentra en su habilidad para sofocar todas las utopías —incluida la utopía socialista la cual es la última y más poderosa de todas— con su liberalismo” (23).

pueda florecer. Pero cuando examinamos la naturaleza de la *exclusión inclusiva* sobre la cual funciona la soberanía occidental, en la que el juego de la universalidad ontológica y la particularidad histórica crea diferenciaciones jerárquicas asignadas a lugares geográficos (Europa/no Europa) dentro de una sola humanidad, estas demandas de inclusión hacen un llamado subrepticio a la autoaniquilación de estos sujetos subalternos y sus diferencias históricas particulares. En otras palabras, cuando estos sujetos son vistos como *excluidos* de la soberanía, la única trayectoria que les brinda el camino hacia la libertad es *asumir* la soberanía, dejar atrás su existencia histórica contra la cual el concepto de soberanía ya ha sido definido. (511-512)

Estos autores argumentan que el compromiso de los zapatistas de *mandar obedeciendo*

sugiere que existe una forma de organización social que elude completamente al soberano y su relación necesaria de orden y obediencia. Esta es una forma de poder que no se constriñe al (por vía del “contrato social”) ni se deriva de (por vía de la demanda o la petición) soberano. (515)

Semejante al espíritu rebelde que resuena de Rojava a Ferguson, el principio zapatista de mandar obedeciendo desafía las premisas básicas de las políticas del reconocimiento implícitas en el multiculturalismo neoliberal. Mandar obedeciendo demuestra la potencia de crear espacios autónomos para la liberación colectiva que trasciendan los límites impuestos por los estados-nación y el capitalismo.

En el norte del Cauca relucen algunas formas autóctonas de mandar obedeciendo que inspiran a sus habitantes a construir alternativas a la modernidad capitalista. Estas experiencias están enraizadas en historias profundas de resistencia a la esclavitud, a la guerra y a la explotación (Ararat *et al.* 2013; Bryant 2014; Friede 1976; Mina 1975; Rappaport 1998). Cuando emergen, encarnan lo que Rancière (2010) llamaría *disenso*. Para este autor, “el disenso no es una confrontación entre intereses u opiniones. Es la demostración (la manifestación) de una brecha en lo sensible. La manifestación política hace visible aquello que no tenía razón de ser visto” (38). Por ejemplo, la lucha del pueblo nasa por *liberar a la Madre Tierra* desafía las formas vigentes de despojo y colonialismo en el norte del Cauca al asumir la acción directa. Ellos no piden permiso a los dueños de las plantaciones de caña de azúcar, al estado-nación, a las organizaciones indígenas establecidas o a los poderosos de la región. En cambio, tumban la caña y siembran comida; recuperan la tierra.

Figura 2. Un participante de la Minga de Liberación de la Madre Tierra planta semillas en la tierra que han recuperado de los ingenios cañeros, mientras al fondo el Esmad dispara gas lacrimógeno a otros participantes. El hombre dijo: “Cada vez que tumbo la caña con mi machete, recuerdo la tierra que nos quitaron y me da más fuerza”.



Fuente: fotografía del autor, julio del 2015.

A principios de agosto del 2017, el Proceso de Liberación de la Madre Tierra realizó el Primer Encuentro Internacional de Liberadores y Liberadoras de la Madre Tierra, en Corinto, Cauca. Alrededor del mediodía del 3 de agosto de ese año, empecé a recibir alertas en mi teléfono a través de varios grupos de WhatsApp y Telegram que avisaban de la destrucción, por parte del Esmad, de las instalaciones del evento. El lugar del encuentro en sí era una acción directa, debido a que la tierra pertenecía formalmente a un ingenio cañero y el Proceso de Liberación de la Madre Tierra luchaba por recuperarla. La invitación del evento afirmaba:

Consideramos que para liberar la Madre Tierra es necesario liberar el pensamiento. Lo decimos de este modo: *desalambra la Tierra depende de desalambra el corazón*. Por eso invitamos a este encuentro a gente de cualquier rincón del mundo que ande, como pueblo, como persona, como colectivo, como proceso, como movimiento en el empeño de

liberar el corazón y la Tierra desde una lucha y una práctica concreta que confronte y deje de lado al capitalismo. (Proceso de Liberación de la Madre Tierra 2017)

De acuerdo con los primeros reportes, el Esmad irrumpió el día anterior en el lugar donde se llevaría a cabo la asamblea y destruyó las edificaciones que los organizadores habían construido durante un mes. Dos de los organizadores indígenas resultaron heridos como resultado de la confrontación con el escuadrón. En el bus de camino a Corinto, envié varios mensajes a algunos amigos preguntando por el estado del encuentro. Había rumores sobre un posible cambio del lugar de reunión, con el fin de garantizar un nivel mínimo de seguridad para los participantes, pero estos resultaron ser infundados.

Unos meses antes había estado en Corinto para el funeral de Javier Oteca, un activista indígena asesinado en marzo de 2017 en circunstancias sospechosas que parecían implicar a la seguridad privada de un ingenio cañero. Los organizadores del encuentro internacional, muchos de los cuales también habían asistido al funeral, entendían los riesgos de continuar con el evento. El título de su comunicado del 4 de agosto de manera audaz decía: “No nos despojarán de la palabra ni del territorio; el Encuentro Internacional de Liberadores y Liberadoras de la Madre Tierra sigue caminando”.

Figura 3. Funeral de Javier Oteca en Corinto, Cauca



Fuente: fotografía del autor, marzo del 2017.

En el camino tuvimos que pasar por dos retenes militares en los que uniformados fuertemente armados subieron a revisar el bus. La semana anterior dos buses y 100 hectáreas de caña habían sido incinerados en la zona. Los incendios llevaron a los conglomerados de caña de azúcar a hacer declaraciones públicas que estigmatizaron a los indígenas nasa del norte del Cauca como incendiarios (“Andi denuncia” 2017; “Asocaña denuncia” 2017). Esa misma semana, durante un foro público, el expresidente Álvaro Uribe desacreditó las demandas de tierras de los pueblos indígenas. Después de esto, continuó con una serie de *tweets* pidiendo “no más resguardos indígenas”, bajo el *hashtag* #SoluciónProblemasTierrasenCauca. Solo una semana antes, la congresista María Fernanda Cabal¹⁵ había respondido en un programa de televisión a una pregunta sobre la concentración de la tierra: “Yo le digo dónde está concentrada. Está en manos de los territorios colectivos de las comunidades negras y en manos de los resguardos indígenas” (“El baile de María Fernanda Cabal” 2017). El alineamiento antiindígena y antinegro entre el sector privado, los medios de comunicación y la clase política, así como el incremento de la presencia del Esmad, crearon un ambiente hostil que rodeaba el Encuentro Internacional de Liberadores y Liberadoras de la Madre Tierra en Corinto.

Afuera de la casa del Cabildo de Corinto, en el casco urbano, algunos jóvenes esperaban sentados en una camioneta. Iban camino al encuentro internacional y se ofrecieron a llevarme. Cuando llegamos al lugar vimos algunos miembros de la Guardia Indígena —un grupo autónomo de defensa comunitaria armado solo con bastones de madera y radios de comunicación— reunidos bajo la sombra de un árbol. Alrededor había pedazos esparcidos del campamento destruido por el Esmad. Los asistentes estaban sentados a la sombra, conversando y fumando cigarrillos. Uno de los organizadores nos señaló un camino que llevaba hacia el río Paila y nos dijo que el lugar del campamento internacional estaba en esa dirección. Nos pidió que regresáramos bajo el árbol a las 4:00 p.m. para una orientación de bienvenida y las instrucciones de seguridad. La situación se sentía todavía demasiado tensa y los organizadores nos indicaron cruzar al otro lado del río en caso de que el Esmad hiciera una nueva arremetida.

A las 4:00 p.m. un grupo dispar de alrededor de sesenta personas, incluyendo a comuneros indígenas, anarquistas y estudiantes universitarios de ciudades cercanas, se reunió bajo la sombra del árbol. Uno de los organizadores nos agradeció por asistir, especialmente bajo aquellas peligrosas condiciones y una

15 Senadora del partido de derecha Centro Democrático del que hace también parte Álvaro Uribe. Es de familia propietaria de ingenios y esposa del presidente de la Federación Colombiana de Ganaderos (Fedegán).

orden vigente de evacuación por parte del Esmad. Señaló que estas circunstancias reflejaban una realidad para las luchas indígenas, que era importante que la gente entendiera los riesgos que involucraba liberar a la Madre Tierra y que el desprecio del estado por los pueblos indígenas se manifestaba en las realidades de sus vidas cotidianas. Otro líder indígena presentó algunas reglas básicas del evento y dejó claro que no se podían tomar fotos de los rostros de ningún asistente, ya que estas podían ser usadas —como ha sucedido en el pasado— en procesos judiciales contra los participantes.

Durante el Encuentro Internacional de Liberadores y Liberadoras, los asistentes se presentaron y luego se organizaron en grupos de trabajo en los que se abordaron las distintas amenazas que enfrentaban los movimientos sociales que luchan contra el capitalismo a lo largo del mundo. La ubicua amenaza de la violencia estatal servía como una fuerza igualadora para todos los que participaban en el evento. Si había una arremetida del Esmad todos estaríamos expuestos al gas lacrimógeno, las balas de goma, el arresto o algo peor. Sin embargo, no era la primera vez que el Proceso se organizaba en estas condiciones; diversos esfuerzos para liberar la tierra, así como la reflexión crítica sobre la coyuntura, han definido su estrategia desde su fundación en 2014.

En su documento de 2016, *Libertad y alegría con Uma Kiwe*, el Proceso de Liberación de la Madre Tierra ofrece su propio análisis del multiculturalismo neoliberal:

Otros movimientos, al no poder tomárselo [el poder], pactan con el estado un trato de buen entendimiento a partir del reconocimiento de derechos, que más bien son migajas, goticas de miel. El resultado de ese amaño [noviazgo], con galanteo y caramelos, es la institucionalización de los movimientos. Mejor dicho, el adormecimiento de la tradición de lucha. De este modo, muchos movimientos dieron el paso y se casaron con el estado. Conversión a lo que siempre hemos enfrentado. Hicieron un nido dentro del capitalismo con el ropaje y el discurso de los tiempos de lucha [...].

Y así aparecemos en escena. La liberación de la Madre Tierra no es un nido dentro del estado ni dentro del capitalismo. Liberamos la Tierra del capitalismo, nos liberamos nosotros mismos, para volver al tiempo en el que simplemente gozamos la vida comiendo, bebiendo, danzando, tejendo, ofrendando al ritmo de Uma Kiwe. Somos un nido en el camino de la Madre Tierra. (Proceso de Liberación de la Madre Tierra 2016, 29-30)

De acuerdo con el Proceso de Liberación de la Madre Tierra (2016), “la Constitución del 91 no nos iba a encandelillar para siempre. Nos frotamos los ojos y, como dijimos, nos levantamos por la libertad de la Madre Tierra [...] después de 14 años de letargo” (12). Para ellos, el régimen de los derechos multiculturales

pasmó a los movimientos y las organizaciones sociales y los llevó a creer que el estado-nación les proveería garantías para desafiar el despojo del capitalismo. Su rechazo definitivo de ese marco normativo produjo el espacio para construir alternativas que no obstruyeran sus esfuerzos por promulgar el *Wët Wët Fxi'zenxi* —un aspecto vital de la cosmovisión indígena nasa, traducido comúnmente como *la buena vida* o *el buen vivir*— en el presente (Almendra 2017).

La praxis del Proceso de Liberación de la Madre Tierra no solo pone al estado a la defensiva. También es una aguda crítica de las tendencias en el movimiento indígena que buscan la integración al estado colombiano o a sus recursos. Su crítica abarca tanto las expresiones más conservadoras de la política indígena como las luchas indígenas aparentemente progresistas, enfocadas en el reconocimiento y la implementación de derechos adquiridos¹⁶. Como resultado, algunos líderes indígenas del norte del Cauca han denunciado públicamente la legitimidad del Proceso de Liberación de la Madre Tierra y, en privado, señalan el involucramiento de participantes no indígenas como evidencia de interferencia externa. Temen que el Proceso pueda socavar sus esfuerzos por adquirir financiación pública para los proyectos de gobierno indígena. Sin embargo, dada la primacía del mandato de *recuperar* o *liberar* la tierra dentro del movimiento indígena y su larga historia de acciones directas o del uso de las *vías de hecho*, organizaciones como la ACIN no han tomado una posición clara frente al Proceso. A pesar del incipiente apoyo en algunas comunidades del norte del Cauca y entre simpatizantes internacionales, el Proceso de Liberación de la Madre Tierra enfrenta una represión inmensa mientras intenta expandir el escenario de contestación política. Al rechazar la política del indio permitido, luchan por construir alternativas a la acumulación capitalista que resiste la institucionalización bajo la revolución pasiva del multiculturalismo.

Contra la política de la muerte

En abril de 2019, dos hombres armados irrumpieron en una reunión de activistas negros en el norte del Cauca. Lanzaron una granada y comenzaron a disparar. Francia Márquez y Sofía Garzón, de la Movilización de Mujeres Afrodescendientes, se encontraban entre los asistentes a dicha reunión. Los escoltas

16 Para ampliar sobre la cuestión del indigenismo de derecha de la Organización Pluricultural de los Pueblos Indígenas del Cauca (OPIC), ver Ramírez (2015).

de Márquez respondieron a los disparos y repelieron el ataque. Nadie murió durante el atentado, pero se presenta en un momento en el que cientos de activistas y líderes sociales han sido asesinados en Colombia desde la firma de los acuerdos de paz de 2016¹⁷.

Su roce con la muerte es evocador de la situación en que se encuentran los activistas que luchan por la autodeterminación más allá del marco del estado-nación. Los escoltas de Márquez, quienes evitaron la consumación de una tragedia, son trabajadores de la Unidad Nacional de Protección (UNP), una institución estatal. Sin embargo, Márquez y sus colegas fueron el blanco precisamente por oponerse a las políticas del gobierno. Por ejemplo, las amenazas de muerte de los grupos paramilitares suelen acusar a las comunidades negras e indígenas del norte del Cauca de ser “enemigos del desarrollo”. En años recientes, las amenazas se materializaron con el asesinato de docenas de líderes de los movimientos sociales de la región, a pesar del discurso de paz del gobierno nacional. La necesidad concreta de protección de Márquez prevaleció sobre su posición de principios en contra de invitar al estado a sus vidas. La formación de organismos autónomos de defensa comunitaria, como la Guardia Cimarrona, ha desempeñado un papel importante en la construcción de la capacidad de defender a individuos y comunidades en riesgo a nivel local. No obstante, para personas como Márquez, que fueron desplazadas forzosamente de sus territorios en el norte del Cauca y siguen siendo sujetas a amenazas de muerte, las preocupaciones inmediatas de seguridad exceden la capacidad de la Guardia Cimarrona de protegerlas en este momento en particular. Esa desesperación significó acercarse a la UNP, una institución estatal asediada por las críticas por sus medidas de seguridad ineficaces y su potencial colusión con los aparatos estatales de contrainteligencia. Los acercamientos con la UNP sirven como ejemplo extremo de cómo la dialéctica autonomía/inclusión se manifiesta en contextos de violencia.

Más a menudo, esta dialéctica se revela a sí misma en la tendencia de los movimientos sociales y las organizaciones políticas a lo largo del norte del Cauca a participar en la política electoral. Por ejemplo, tanto el activista indígena Feliciano Valencia de la ACIN como Francia Márquez de la Movilización de Mujeres Afrodescendientes se lanzaron como candidatos al Congreso de la República en 2018. Cada uno de ellos lideró campañas que prometían obtener las curules especiales en Senado y Cámara de Representantes respectivamente y asegurarse de que estos puestos respondieran a las necesidades del pueblo, no a los intereses

17 De acuerdo con la Defensoría del Pueblo, 479 líderes sociales fueron asesinados entre enero de 2016 y abril de 2019. Los números exactos, sin embargo, varían entre las agencias de monitoreo de violaciones de Derechos Humanos (“En los últimos 3 años han asesinado 479 líderes en Colombia” 2019).

de politiqueros corruptos. Al final, Valencia logró la curul del Senado y Márquez perdió en la Cámara.

Puede parecer curioso que Márquez optara por participar en la política electoral no más de cuatro años después de marchar a Bogotá. En julio de 2019, le pregunté por qué escogió ese camino a pesar de sus críticas condenatorias al estado durante la movilización de 2014. Ella respondió:

Quería ver la posibilidad de usar ese espacio para llegar a una reflexión de cómo terminar esa *política de muerte*. Otros que llegan es para mover la gente para apoyar una política de muerte, la mayoría de gente... Pero ¿poder para qué? Para seguir jodiéndole la vida a la gente. Estamos construyendo poder, pero para la élite tradicional. ¿Qué poder puede ser ese? Es muy duro de romper con eso.

Hemos intentado construir la autonomía, pero la gente toma el lado de los políticos. Todos los movimientos han estado fuera intentando generar la conciencia entre la gente. Los otros usan el poder para legitimarse ante la gente, para implementar políticas, para matar. Nosotros simplemente en la retaguardia resistiendo y resistiendo, y nos matan y nos matan [...]

Ese es el riesgo que asumí. Tengo esos miedos de los riesgos de entrar a la política electoral, pero lo vi como una alternativa que podía detener la política de la muerte. Lo vi como una oportunidad de usar ese espacio para reflexionar en las maneras de cómo acabar con la política de la muerte. Yo sabía que yo no iba a cambiar a todos los otros políticos, pero yo podía usar mi voz como plataforma para llevar otro mensaje a la gente. Quería generar otra plataforma política para organizar a la gente de otra mirada política.

La determinación de Márquez de participar en la política electoral demuestra una conciencia de los límites al involucrarse con el estado en sus propios términos. También reconoce los desafíos de construir apoyo popular para un proyecto político de autonomía bajo las condiciones actuales.

Un aspecto central de su acercamiento a la participación en la política electoral depende de distinguirse a sí misma de *los otros*, a quienes ella equipara con la *política de la muerte*. Para Márquez, la mayoría de los funcionarios electos —incluso si vienen de las comunidades negras— terminan sirviendo a los intereses del estado y el capital. Su campaña debía funcionar como una plataforma para romper con el estilo de la política que se sirve a sí misma. Al involucrarse en la política electoral, Márquez pone en práctica un dicho que Carlos Rosero, uno de los cofundadores del PCN, repite a menudo mientras se prepara para dictar talleres en el norte del Cauca: “Hay que montarlo para desbaratarlo”.

Entiendo el dicho de Rosero como una expresión de la disposición del movimiento a la creatividad y a la autocrítica, como evidencia de un proyecto político que se rehúsa al cerramiento. Sus palabras sugieren un reconocimiento velado de que el estado-nación, como existe actualmente, no resolverá los problemas que enfrenta la gente. Puede ser estratégico, de acuerdo con esta lógica, involucrarse con el estado y construir alternativas a través de instituciones estatales porque podría quebrantar el *status quo* y crear oportunidades improbables, como la titulación colectiva de millones de hectáreas de tierra para comunidades negras e indígenas. Como tal, movimientos sociales como el PCN intentan construir autonomía maniobrando a través de las oportunidades disponibles por medio del estado-nación y más allá de este (Álvarez *et al.* 2017). La clave de esta estrategia potencialmente contradictoria, no obstante, reside en la habilidad para resistir la tendencia hacia la cooptación (Rahier 2012).

Más de veinticinco años después de la institucionalización del multiculturalismo neoliberal, el potencial de *desbaratarlo* por medio de *montarlo* parece cada vez más improbable, debido a que la estrategia tiende a reforzar las estructuras de dominación del estado-nación (Hall 1996). Movimientos como el Proceso de Liberación de la Madre Tierra y la Movilización de Mujeres Afrodescendientes revelan una creciente frustración con la espera de que el gobierno llene una silla vacía (Proceso de Liberación de la Madre Tierra 2019). Los dos movimientos luchan por construir sus propias estrategias de supervivencia y de transformación social que niegan la potencial clausura de la dialéctica autonomía/inclusión. “Desencantarse del estado” crea un espacio para imaginar posibilidades y promulgar alternativas que se mueven más allá de los adornos del discurso de los derechos multiculturales del estado-nación.

Agradecimientos

Este artículo empezó como parte de mi tesis doctoral “After the War: Violence and Resistance in Colombia” y se benefició enormemente de los comentarios de mi comité tutorial: Charles Hale, Christen Smith, Tianna Paschel, Juliet Hooker, Edmund Gordon y Lina del Castillo. Estoy muy agradecido por los comentarios de Kiran Asher, Ajamu Baraka, Margarita Chaves Chamorro, Roosbelinda Cárdenas, Arturo Escobar, Sofía Garzón, Brian Hicks, Jean Jackson, Francia Márquez, Joanne Rappaport, Patricia Richards, Axel Rojas, Carlos Rosero, Robert Roupail y Gimena Sánchez, así como con los evaluadores anónimos de la revista *Latin*

American and Caribbean Ethnic Studies. Quisiera destacar mi aprecio por el compañerismo de Daniel Campo Palacios durante todo el proceso de la escritura del artículo y agradecerle profundamente por su traducción elegante. Me responsabilizo por cualquier error que pueda aparecer aquí.

Referencias

- Adorno, Theodor W.** (1966) 2007. *Negative Dialectics*. Traducido por Ernst B. Ashton. Nueva York: Continuum.
- Agudelo, Carlos.** 2005. *Retos del multiculturalismo en Colombia: política y poblaciones negras*. Medellín: La Carreta Editores; Institut de Recherche pour le Développement; ICANH; Iepri.
- Aguilar Ararat, Yellen, Carlos Acosta y Víctor Hugo Moreno Mina.** 2015. "Plan Etnodesarrollo 2015-2035". Asociación de Consejos Comunitarios del Norte del Cauca (Aconc), Santander de Quilichao. Inédito.
- Almendra Quiguanás, Vilma.** 2017. *Entre la emancipación y la captura: memorias y caminos desde la lucha nasa en Colombia*. Ciudad de México: Pensaré Cartoneras; Pueblos en Camino; En cortito que's pa'largo; Grietas Editores.
- Álvarez, Sonia E., Evelina Dagnino y Arturo Escobar, eds.** 1998. *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Re-Visioning Latin American Social Movements*. Boulder, CO: Westview Press.
- Álvarez, Sonia E., Jeffrey W. Rubin, Millie Thayer, Gianpaolo Baiocchi y Agustín Laó-Montes, eds.** 2017. *Beyond Civil Society: Activism, Participation, and Protest in Latin America*. Durham, NC: Duke University Press.
- "Andi denuncia a presuntos indígenas que quemaron buses y cultivos en Caloto, Cauca".** 2017. *El País*, 31 de julio. <https://www.elpais.com.co/colombia/andi-denuncia-a-presuntos-indigenas-que-quemaron-buses-y-cultivos-en-caloto-cauca.html>
- Ararat, Lisifrey, Eduar Mina, Axel Rojas, Ana María Solarte, Gildardo Vanegas, Luis Armando Vargas y Aníbal Vega.** 2013. *La Toma: historias de territorio, resistencia y autonomía en la cuenca del Alto Cauca*. Popayán: Observatorio de Territorios Étnicos; Consejo Comunitario Afrodescendiente del Corregimiento de La Toma.
- Aretxaga, Begoña.** 2005. *States of Terror: Begoña Aretxaga's Essays*. Reno, NV: University of Nevada Press.
- Asher, Kiran.** 2009. *Black and Green: Afro-Colombians, Development, and Nature in the Pacific Lowlands*. Durham, NC: Duke University Press.
- "Asocaña denuncia quema de buses y cultivos de caña en Caloto, Cauca".** 2017. *El País*, 30 de julio. <https://www.elpais.com.co/colombia/asocana-denuncia-quema-de-buses-y-cultivos-de-cana-en-caloto-cauca.html>

- “El baile de María Fernanda Cabal con Martín de Francisco y Santiago Moure”**. 2017. *Pulzo*, 25 de julio. <https://www.pulzo.com/nacion/maria-fernanda-cabal-baila-con-martin-francisco-santiago-moure/PP311776>
- Bocarejo, Diana**. 2015. *Tipologías y topologías indígenas en el multiculturalismo colombiano*. Bogotá: ICANH; Pontificia Universidad Javeriana; Universidad del Rosario.
- Brown, Wendy**. 1995. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bryant, Sherwin K**. 2014. *Rivers of Gold, Lives of Bondage: Governing through Slavery in Colonial Quito*. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press.
- Caicedo Fernández, Alhena**. 2017. “Vida campesina y modelo de desarrollo: configuraciones de despojo/privilegio en el norte del Cauca”. *Revista Colombiana de Antropología* 53 (1): 59-89. <https://doi.org/10.22380/2539472X.3>
- Campo Palacios, Daniel**. 2018. *Territorios, control y diferencia étnica: comunidades negras e indígenas frente al despojo en el norte del Cauca*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- . 2020. “Los desafíos del gobierno propio: poder e identidad étnica en el norte del Cauca, Colombia”. Tesis de Maestría, Departamento de Antropología Social, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.
- Cárdenas, Roosbelinda**. 2012. “Multicultural Politics for Afro-Colombians”. En *Black Social Movements in Latin America: From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism*, editado por Jean Muteba Rahier, 113-133. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- . 2018. “‘Thanks to My Forced Displacement’: Blackness and the Politics of Colombia’s War Victims”. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 13 (1): 72-93. <https://doi.org/10.1080/17442222.2018.1416893>
- Cattelino, Jessica R**. 2008. *High Stakes: Florida Seminole Gaming and Sovereignty*. Durham, NC: Duke University Press.
- Chatterjee, Partha**. 1993. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Chaves Chamorro, Margarita**. 2005. “Qué Va a Pasar con los Indios Cuando Todos Seamos Indios: Ethnic Rights and Reindianization in Southwestern Colombian Amazonia”. Tesis doctoral, Departamento de Antropología, University of Illinois, Urbana-Champaign.
- Coulthard, Glen**. 2014. *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Dest, Anthony**. 2019. “After the War: Violence and Resistance in Colombia”. Tesis doctoral, Instituto de Estudios Latinoamericanos Lozano Long, University of Texas, Austin.
- Douglass, Frederick**. 1857. *Two Speeches, by Frederick Douglass; One on West India Emancipation, Delivered at Canandaigua, Aug. 4th, and the Other on the Dred Scott Decision, Delivered in New York, on the Occasion of the Anniversary of the American Abolition Society, May, 1857*. Rochester, NY: C.P. Dewey, Printer, American Office.

- “En los últimos 3 años han asesinado 479 líderes en Colombia: Defensoría del Pueblo”.** *BLU Radio*, 26 de junio. <https://www.bluradio.com/noticias/en-los-ultimos-3-anos-han-asesinado-479-lideres-en-colombia-defensoria-del-pueblo-pcfo-218668-ie4370686>
- Escobar, Arturo.** 2008. *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes. New Ecologies for the Twenty-First Century*. Durham, NC: Duke University Press.
- Espinosa, Myriam Amparo.** 1996. *Surgimiento y andar territorial del Quintín Lame*. Quito: Abya Yala.
- Friede, Juan.** 1976. *El indio en lucha por la tierra*. Bogotá: Punta de Lanza.
- Gow, David D.** 2008. *Countering Development: Indigenous Modernity and the Moral Imagination*. Durham, NC: Duke University Press.
- Gramsci, Antonio.** 1971. *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. Editado por Quintin Hoare y Geoffrey Nowell-Smith. Nueva York: International Publishers.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel.** 2014. *Rhythms of the Pachakuti: Indigenous Uprising and State Power in Bolivia*. Durham, NC: Duke University Press.
- Hale, Charles R.** 2004. “Rethinking Indigenous Politics in the Era of the ‘Indio Permitido’”. *NACLA Report on the Americas* 38 (2): 16-21. <https://doi.org/10.1080/10714839.2004.11724509>
- . 2005. “Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America”. *Political and Legal Anthropology Review* 28 (1): 10-28. <https://doi.org/10.1525/pol.2005.28.1.10>
- . 2006. *Más que un Indio (More than an Indian): Racial Ambivalence and Neoliberal Multiculturalism in Guatemala*. Santa Fe, NM: School of American Research Press.
- Hale, Charles R. y Rosamel Millamán.** 2006. “Cultural Agency and Political Struggle in the Era of Indio Permitido”. En *Cultural Agency in the Americas*, editado por Doris Sommer, 281-301. Durham, NC: Duke University Press.
- Hall, Stuart.** 1996. “Race, Articulation, and Societies Structured in Dominance”. En *Black British Cultural Studies: A Reader*, editado por Manthia Diawara, Houston A. Baker, Jr., Ruth A. Lindeborg y Ruth H. Lindeborg, 16-60. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Hall, Stuart y Les Back.** 2009. “At Home and Not at Home: Stuart Hall in Conversation with Les Back”. *Cultural Studies* 23 (4): 658-687. <https://doi.org/10.1080/09502380902950963>
- Hartman, Saidiya.** 1997. *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*. Nueva York: Oxford University Press.
- Holloway, John, Fernando Matamoros y Sergio Tischler, eds.** 2009. *Negativity and Revolution. Adorno and Political Activism*. Londres: Pluto Press.
- Hooker, Juliet.** 2009. *Race and the Politics of Solidarity*. Nueva York: Oxford University Press.
- Jackson, Jean E.** 2019. *Managing Multiculturalism: Indigeneity and the Struggle for Rights in Colombia*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Klopotek, Brian.** 2011. *Recognition Odysseys: Indigeneity, Race, and Federal Tribal Recognition Policy in Three Louisiana Indian Communities*. Durham, NC: Duke University Press.

- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe.** (1985) 2014. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Nueva York: Verso Trade.
- Lenin, Vladimir I.** (1917) 1964. “The Dual Power”. En *Lenin Collected Works*, editado por Bernard Isaacs, vol. 24, 38-41. Moscú: Progress Publishers.
- Lorde, Audre.** (1984) 2007. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Berkeley, CA: Crossing Press.
- Machado, Marilyn, David López Matta, María Mercedes Campo, Arturo Escobar y Viviane Weitzner.** 2017. “Weaving Hope in Ancestral Black Territories in Colombia: The Reach and Limitations of Free, Prior, and Informed Consultation and Consent”. *Third World Quarterly* 38 (5): 1075-1091. <https://doi.org/10.1080/01436597.2017.1278686>
- Márquez, Francia.** 2014. “Permaneceremos - We Shall Remain”. Video de YouTube, 8:46. Consultado el 22 de marzo de 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=WeZoPACOOVU>
- Mesa Interétnica e Intercultural del Cauca.** 2013. *Voces, caminos y pasos para tejer juntos y juntas. Memoria de Encuentros Interétnicos e Interculturales del Norte del Cauca*. Bogotá: O. V. M. Procesos Editoriales.
- Mina, Mateo.** 1975. *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca*. Bogotá: Fundación Rosca de Investigación y Acción Social.
- Movilización de Mujeres Afrodescendientes por el Cuidado de la Vida y los Territorios Ancestrales.** S. f. “Comunicados”. <http://mujeresnegrascaminan.com/movilizacion/comunicados/>
- Ng’weno, Bettina.** 2007. *Turf Wars: Territory and Citizenship in the Contemporary State*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Öcalan, Abdullah.** 2015. *Manifiesto for a Democratic Civilization. Civilization: The Age of Masked Gods and Disguised Kings*. Vol. 1. Porsgrunn: New Compass Press.
- Paschel, Tianna S.** 2016. *Becoming Black Political Subjects: Movements and Ethno-Racial Rights in Colombia and Brazil*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Peñaranda Supelano, Daniel R.** 2015. *Guerra propia, guerra ajena: conflictos armados y reconstrucción identitaria en los Andes colombianos. El movimiento armado Quintín Lame*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica; Universidad Nacional de Colombia.
- Perry, Keisha-Khan Y.** 2013. *Black Women against the Land Grab: The Fight for Racial Justice in Brazil*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Proceso de Liberación de la Madre Tierra.** 2016. “Libertad y alegría con el Uma Kiwe”. <https://www.cric-colombia.org/portal/libertad-y-alegria-con-uma-kiwe-palabra-del-proceso-de-liberacion-de-la-madre-tierra/>
- . 2017. “Encuentro Internacional de Liberadoras y Liberadores de La Madre Tierra”. *Liberación de La Madre Tierra* (blog). 21 de junio. <https://liberaciondelamadretierra.org/en/encuentro-internacional-de-liberadoras-y-liberadores-de-la-madre-tierra/>
- . 2019. “El sujeto de la revolución es una sujeta: la Madre Tierra liberándose”. *Liberación de la Madre Tierra* (blog). 8 de julio. <https://liberaciondelamadretierra.org/el-sujeto-de-la-revolucion-es-una-sujeta-la-madre-tierra-liberandose/>

- Rahier, Jean Muteba.** 2012. *Black Social Movements in Latin America: From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- . 2014. *Blackness in the Andes: Ethnographic Vignettes of Cultural Politics in the Time of Multiculturalism*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Ramírez, Carlos Andrés.** 2015. "Indigenismo de derecha. La formación de la OPIC como 'revolución pasiva'". *Revista de Estudios Sociales* 51: 89-104. <https://doi.org/10.7440/res51.2015.07>
- Rancière, Jacques.** 2010. *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. Londres; Nueva York: Continuum.
- Rappaport, Joanne.** 1998. *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Durham, NC: Duke University Press.
- . 2005. *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*. Durham, NC: Duke University Press.
- Restrepo, Eduardo.** 2013. *Etnización de la negritud: la invención de las "comunidades negras" como grupo étnico en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Restrepo, Eduardo y Axel Rojas Martínez, eds.** 2004. *Conflicto e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Reyes, Álvaro y Mara Kaufman.** 2011. "Sovereignty, Indigeneity, Territory: Zapatista Autonomy and the New Practices of Decolonization". *South Atlantic Quarterly* 110 (2): 505-525. <https://doi.org/10.1215/00382876-1162561>
- Rivera Cusicanqui, Silvia.** 2012. "Ch'ixinakax utxiwa: A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonization". *South Atlantic Quarterly* 111 (1): 95-109. <https://doi.org/10.1215/00382876-1472612>
- Smith, Christen A.** 2016. *Afro-Paradise: Blackness, Violence, and Performance in Brazil*. Urbana; Chicago; Springfield, IL: University of Illinois Press.
- Troyan, Brett.** 2015. *Cauca's Indigenous Movement in Southwestern Colombia: Land, Violence, and Ethnic Identity*. Lanham: Lexington Books.
- Van Cott, Donna Lee.** 2000. *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. Pitt Latin American Series. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Villarraga Sarmiento, Álvaro.** 2018. *Bloque Calima de las AUC: depredación paramilitar y narcotráfico en el suroccidente colombiano*. Informe n.º 2. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Warren, Kay B. y Jean E. Jackson, eds.** 2002. *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Yashar, Deborah J.** 2005. *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Cambridge Studies in Contentious Politics. Cambridge; New York, NY: Cambridge University Press.

¿Reparar la esclavitud en Colombia?

Movilización del derecho en un contexto multicultural

*Repairing Slavery in Colombia? Mobilization of Law in a Multicultural Context**

Elisabeth Cunin**

Unité de Recherches Migrations et Société (Urmis), Institut de Recherche pour le Développement
Centre International de Recherches sur les Esclavages et les Post-esclavages (Ciresc), Francia

DOI: 10.22380/2539472X.1176

RESUMEN

En Latinoamérica, la abolición de la esclavitud y el acceso a la ciudadanía van de la mano. Quienes descienden de esclavos conocen un proceso de integración ambiguo entre una igualdad formal y la permanencia de jerarquías socioraciales. El giro multicultural de 1980-1990 enfatizó la necesidad de reconocer las diferencias y definió a las poblaciones afrodescendientes como un grupo étnico. En este contexto, ¿qué lugar ocupan las reparaciones de la esclavitud? Con base en la movilización del derecho, este artículo estudia dos sentencias de la Corte Constitucional sobre las reparaciones de la esclavitud enfocándose en tres temas: la articulación entre lógicas políticas y jurídicas de acción; el papel de la historia en el tribunal y la redefinición de las relaciones entre pasado y presente; y el racismo estructural en la propia administración judicial. La conclusión abre la reflexión sobre las transformaciones del marco multicultural reveladas por las reparaciones.

Palabras clave: reparaciones, esclavitud, derecho, historia, racismo.

ABSTRACT

In Latin America, the abolition of slavery and access to citizenship go hand in hand. Descendants of slaves experienced an ambiguous integration process between formal equality and the permanence of socio-racial hierarchies. The "multicultural turn" of 1980-1990 emphasized the need to recognize differences and defined Afro-descendant populations as an ethnic group. In this context, what place do reparations for slavery occupy? This article studies two judgments of the Colombian Constitutional Court on reparations for slavery, focusing on three issues: the articulation between political and legal logics of action; the role of history in court and redefinition of past-present relations; structural racism in the judicial administration itself. The conclusion opens the reflection on the transformations of the multicultural framework revealed by the reparations.

Keywords: reparations, slavery, law, history, racism.

* Este artículo fue escrito originalmente en francés, en el marco del programa ANR Repairs (Francia) "Reparaciones, compensaciones e indemnizaciones por la esclavitud (Europa-América-África, siglos XIX-XX", coordinado por el Centre International de Recherches sur les Esclavages et les Post-esclavages (Ciresc). La traducción del francés al español fue realizada por Isabel Marengo (Costa Rica).

** elisabeth.cunin@ird.fr / <https://orcid.org/0000-0003-3988-5435>

En la investigación social, el tema de las reparaciones se ha desarrollado a escala global, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial, la creación de la primera jurisdicción penal internacional en el juicio de Núremberg y el surgimiento de la noción jurídica de *crimen contra la humanidad*. También se ha expandido a propósito de la expoliación de tierras a los pueblos originarios, el internamiento de estadounidenses de origen japonés durante la guerra y, más recientemente, con las comisiones de justicia y verdad destinadas al retorno a la democracia.

Estas últimas han tenido un papel fundamental en América Latina y han sido objeto de múltiples estudios, en particular en relación con dinámicas sociales de democratización y justicia transicional. Hoy se alude a las reparaciones en casos tan diversos como aquellos referidos a violencia política, daños relacionados con la atención médica o afectaciones ambientales. Recientemente, el presidente de México, Andrés Manuel López Obrador, provocó un nuevo debate al reclamar al Estado español reparaciones por las consecuencias de la conquista (ver Urrutia 2019). En términos generales, las reparaciones tienen como objetivo poner fin a las injusticias históricas (colonización, esclavitud, crímenes contra la humanidad, etc.), cuyos efectos aún pesan en el presente. Más allá de la distinción entre víctimas y acusados, se refieren a toda la comunidad política y a la capacidad misma de una sociedad para reconocer la existencia de daños que no han sido indemnizados.

Este artículo se centra exclusivamente en las reparaciones relacionadas con la esclavitud en el caso colombiano. Su origen se puede rastrear a partir de la abolición de la esclavitud en los Estados Unidos durante el periodo de la Reconstrucción (1865-1877), cuando se propuso dar “40 acres y una mula” a los descendientes de esclavos. La cuestión de las reparaciones es recurrente en el debate militante e intelectual estadounidense y, más recientemente, ha venido creciendo en el Caribe (Comisión de Reparación de la Caricom). También se evoca episódicamente en otros lugares —en particular en Gran Bretaña, Francia, Mauricio, Brasil y Nigeria—, aunque hasta ahora no ha llegado a ser una referencia movilizadora. La Conferencia de Durban, preparada por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en 2001, le dio gran publicidad al tema, pero las reparaciones por la esclavitud no se incluyeron en la declaración final, una señal de la ausencia de consenso internacional al respecto.

En Colombia, en la década del 2000, el tema de las reparaciones relacionadas con la esclavitud se abordó en una serie de cinco libros coordinados por Claudia Mosquera Rosero-Labbé, profesora del Departamento de Trabajo Social en la Universidad Nacional de Colombia (Mosquera, Pardo y Hoffmann 2002; Mosquera y Barcelos 2007; Mosquera y León 2009; Mosquera, Laó-Montes y Rodríguez

2010; Mosquera, León y Rodríguez 2009). Si bien tratan de múltiples temáticas relativas a la esclavitud y sus consecuencias y no solamente de las reparaciones, estas publicaciones contribuyeron a visibilizar la cuestión en Colombia en la década del 2000. Para continuar el debate abierto por dicha colección, me he planteado aquí la siguiente pregunta: ¿cómo se articulan las reparaciones con las lógicas multiculturales desarrolladas en los años noventa?

En específico, este artículo aborda dos casos de reivindicaciones contemporáneas de reparaciones relacionadas con la esclavitud en Colombia¹, que involucran la movilización del derecho y la intervención de la Corte Constitucional. El primero es un reclamo de inconstitucionalidad contra la ley de abolición de la esclavitud del 21 de mayo de 1851 (Fallo C-931/09 de la Corte Constitucional, 10 de diciembre de 2009, “Demanda de inconstitucionalidad contra la Ley del 21 de mayo de 1851 sobre la libertad de esclavos”). El segundo es una acción de tutela para defender un derecho de propiedad obtenido en compensación de la esclavitud (Decisión de la Corte Constitucional T-601/16, 2 de noviembre de 2016, “Conservación de la identidad y protección de la vida de comunidades afrocolombianas”).

La dinámica de la reivindicación de los derechos, la judicialización de la política y el activismo legal han sido significativos en América Latina desde la década del 2000 (Epp 2013; Feoli 2016; Herrera 2015), particularmente en Colombia. La “democracia constitucional” de este país es antigua: comienza a fines del siglo XIX con la Constitución de 1886 y adquiere nuevas dimensiones con la declaratoria del Estado social de derecho en la Constitución Política de 1991, que también buscaba contribuir al fin del conflicto armado y reformular el contrato social (Cepeda 2004; Lemaitre 2009). En un contexto de débil legitimidad de los poderes Ejecutivo y Legislativo, la Corte Constitucional colombiana se cita como ejemplo por su influencia y la naturaleza innovadora de sus posiciones. Ambos rasgos se expresan especialmente en el reconocimiento legal de la multiculturalidad de la sociedad y el Estado.

El derecho se ha vuelto central en las movilizaciones sociales contemporáneas y la demanda de reparaciones por la esclavitud encaja perfectamente en este marco. Los casos estudiados nos permitirán comprender mejor la lógica de producción del derecho y la manera como esta producción combina herramientas jurídicas, compromiso político, instrumentalización de la historia y reactualización del racismo. Para ello, me inspiro en una antropología y una sociología del derecho atentas a la propia construcción del derecho (Dupret 2006; Israel 2008),

1 También hay que subrayar que el tema de las reparaciones a las víctimas del conflicto armado está muy presente en Colombia, en particular a partir de la Ley 1448 de 2011. Estas reparaciones incluyen una dimensión étnica (ver, por ejemplo, López et al. 2019) que solo remite de manera marginal a la cuestión de las reparaciones de la esclavitud (Codhes 2017).

que lo analizan en contexto y en acción y toman sus prácticas sociales de producción como objetos de estudio (Cuéllar 2000).

Después de presentar los casos, me enfocaré en la articulación entre lo jurídico y lo político en las dos sentencias de la Corte Constitucional². Así mismo, analizaré el recurso al derecho considerando que tiene una dimensión política que se revela en la transformación de la legitimidad de la política y de los modos de gobierno (Commaille y Dumoulin 2009, 65; Garapon 2008, 14). En ese sentido, con el análisis de los argumentos de las dos sentencias, mostraré cómo un discurso y un compromiso políticos atraviesan la acción de los jueces. Luego examinaré el lugar otorgado a la historia en la construcción del discurso jurídico.

De otra parte, las reparaciones por la esclavitud presuponen una compensación por un acto cometido en el pasado. Conducen a “poner la historia en un tribunal” para juzgar hoy los daños causados en una época anterior (Ogletree 2003, 1055). Si la historia es ahora justiciable, me pregunto entonces, ¿qué lugar le dan los jueces y las juezas a la narrativa histórica en su defensa jurídica? Finalmente, me detendré en la contribución del derecho a la identificación del racismo: ¿aportan las sentencias herramientas nuevas para denunciar la discriminación, en particular la estructural? ¿O más bien la revelan en las propias prácticas jurídicas? ¿Qué consecuencia tiene esta discriminación en el acceso al derecho? La conclusión me permitirá reflexionar sobre los vínculos entre las reparaciones y el multiculturalismo: ¿estamos presenciando una transformación, una crítica, una superación del giro multicultural de los años ochenta y noventa en las Américas?

Las dos sentencias de la Corte Constitucional

La Corte Constitucional se creó en 1991 como parte de los cambios acaecidos en Colombia con el establecimiento de una Asamblea Nacional Constituyente (1989) y una nueva Constitución Política (1991). Esta entidad judicial es garante de la integridad y soberanía de la Constitución y simboliza el espíritu de pluralismo, participación, igualdad y respeto a la dignidad humana, promovido por los constituyentes (Cepeda 2004, 166). La Constitución de 1991 amplió el alcance de la

2 En el artículo se usará la sigla SCC para abreviar “sentencia de la Corte Constitucional de Colombia”. [N. de la E.]

acción pública de inconstitucionalidad al hacerla accesible a la ciudadanía en general. También creó la acción de tutela, mecanismo que permite a cualquier ciudadano o ciudadana acudir a la Corte Constitucional si considera que no se han respetado sus derechos fundamentales.

Demanda de inconstitucionalidad contra la ley de abolición de la esclavitud del 21 de mayo de 1851³

En 2009, Antonio Eduardo Bohórquez Collazos, abogado y profesor de derecho en Barranquilla, presentó una demanda de inconstitucionalidad en la Corte Constitucional contra la ley de abolición de la esclavitud del 21 de mayo de 1851. Él afirmaba que la ley había ignorado el principio de la dignidad humana y había introducido una “omisión legislativa” que compensaba a los antiguos amos, pero no a los nuevos libres por los daños materiales e inmateriales sufridos. Para el demandante, la ley no había sido derogada y sus efectos desiguales no habían sido corregidos; por lo tanto, estaba en contradicción con la Constitución de 1991. La Corte Constitucional, presidida por la magistrada María Victoria Calle Correa⁴, se declaró incompetente para responder a la solicitud de Bohórquez Collazos: la Ley de 1851 ya no estaba vigente y ya no producía efectos en el orden jurídico contemporáneo. El contenido normativo de la Ley de 1851 se consideraba modificado por normas posteriores —caso particular de la Constitución de 1853 que elevó la prohibición de la esclavitud al estatus constitucional— o se excedía debido a su ubicación histórica —procedimientos de abolición limitados en el tiempo—. Para justificar esta decisión, la Corte se basó primero en un argumento jurídico y volvió a las condiciones de definición de su jurisdicción en relación con una acción de inconstitucionalidad, la delimitación de los efectos legales de una ley y la derogación de las normas, en referencia a varias sentencias anteriores.

Sin embargo, aunque no se considerara competente, la Corte acompañó su sentencia con una denuncia de las desigualdades sociorraciales y la inacción del Estado, no rechazó la idea de las reparaciones e incluso mencionó las medidas que debían tomarse para “reparar” las consecuencias de la esclavitud

3 SCC C-931 del 10 de diciembre 2009, “Demanda de inconstitucionalidad contra la Ley del 21 de mayo de 1851 sobre la libertad de esclavos”. Esta sentencia fue objeto de un artículo de Viridiana Molineros Hassan (2013), quien la considera un ejemplo del nuevo constitucionalismo latinoamericano y el respeto por los derechos.

4 Magistrada de la Corte Constitucional en el periodo 2009-2017. Apoyada por el expresidente Álvaro Uribe, es sin embargo considerada una magistrada independiente y liberal, en particular por haberse pronunciado a favor del derecho al aborto y del matrimonio entre personas del mismo sexo, a diferencia del expresidente.

(SCC C-931/09, párr. 18). Además, adjunta a la sentencia iba una apelación (salvamento de voto) de los jueces Juan Carlos Henao Pérez⁵ y Luis Ernesto Vargas Silva⁶, quienes refutaban las conclusiones de María Victoria Calle Correa y consideraban que la Corte era competente para responder a la solicitud de Bohórquez Collazos.

Acción de tutela para defender un derecho de propiedad obtenido en compensación de la esclavitud⁷

En el segundo caso estudiado, Edelmira Ortega de Marrugo, como miembro de la comunidad de copropietarios de la hacienda Arroyo Grande, presentó en enero de 2014 una acción de tutela contra varias administraciones públicas (la Inspección de Policía de Arroyo Grande, el Ministerio del Interior, el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural [Incoder], la Procuraduría General de la Nación, la Personería Distrital de Cartagena, la Fiscalía General de la Nación, entre otras) que no intervinieron para proteger el derecho de propiedad de la comunidad de Arroyo Grande, expulsada de sus tierras por el conflicto armado. Ortega denunció que las familias que habían sido históricamente propietarias de predios fueron forzadas a desplazarse y que las administraciones públicas no intervinieron para proteger sus derechos.

La región donde se localiza la hacienda, en la costa caribe, ha estado marcada por el conflicto colombiano y hoy es objeto de fuertes intereses de desarrollo (turismo, minería). Sus terrenos abarcan una extensión de casi 18.000 hectáreas, estratégicamente ubicadas entre Cartagena y Barranquilla y atravesadas por la carretera que une a las dos ciudades. La tutela se basa en una reivindicación sin precedentes: la tierra fue otorgada colectivamente a 113 familias afrocolombianas en 1897 en compensación por la esclavitud⁸. En noviembre de 2016, la Sala

5 Fue magistrado del Consejo de Estado, asesor de la Procuraduría General de la Nación y presidente de la Corte Constitucional (2009-2010). En 2012 fue elegido como rector de la Universidad Externado de Colombia.

6 Fue magistrado de la Corte Constitucional (2009-2017) y designado su presidente en 2014. Presidió la Sala Especial de Seguimiento creada para la ejecución de la Sentencia Estructural T-025 de 2004 que declaró un estado de cosas inconstitucional en materia de desplazamiento forzado. Desde el 2017 ocupa el cargo de relator sobre derechos de los migrantes en la Comisión Interamericana de Derechos Humanos.

7 SCC T-601 del 2 de noviembre 2016, “Conservación de la identidad y protección de la vida de comunidades afrocolombianas”.

8 Ver también el caso de Guamal, estudiado por Sofía Lara Largo (2016) en su tesis doctoral.

Quinta de Revisión de la Corte Constitucional, que estudia las tutelas seleccionadas por los jueces y que entonces era presidida por la magistrada Gloria Stella Ortiz Delgado⁹, falló a favor de la demandante al ordenar a la Agencia Nacional de Tierras —anteriormente Incoder— que procediera a aclarar los derechos de propiedad de las tierras de Arroyo Grande (delimitación geográfica, validación de títulos de propiedad), con prioridad sobre los “derechos de las comunidades étnicas afrodescendientes, en virtud de la especial protección constitucional de que gozan, que, como se indicó, redunda en el enriquecimiento cultural de toda la nación colombiana” (resoluciones 2 y 3).

La Sentencia T-601/16 (“Antecedentes”, párr. 9) presenta la atribución del título a 113 descendientes de esclavos y esclavas como forma de “compensación...” o pago por los años de trabajo forzado (Auto 530 de la Corte Constitucional, 17 de noviembre de 2015). Esta es la primera vez que se identifica y moviliza un texto histórico que otorga indemnizaciones a descendientes de esclavos para justificar un derecho contemporáneo de propiedad colectiva. Además, la sentencia se refirió a la discriminación estructural contra las poblaciones afrodescendientes.

Por lo tanto, el acceso a la tierra no se fundamentó aquí —al menos inicialmente— en la Ley 70 de 1993, la herramienta central del multiculturalismo colombiano (Hoffmann 2004). Esta otorga la propiedad colectiva de la tierra a las poblaciones definidas como *comunidades negras*, que ocupen “tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico” y se identifiquen por sus “prácticas tradicionales de producción”. La tutela de 2016 abre así un precedente notable en el contexto colombiano: reconoce un derecho territorial colectivo para las poblaciones afrodescendientes que no se basa en la legislación multicultural vigente. Un criterio histórico (obtener un título de propiedad como descendientes de esclavas y esclavos a fines del siglo XIX) reemplaza aquí los criterios administrativos (tierra vacía), geográficos (Pacífico, ríos) y antropológicos (prácticas tradicionales).

La dimensión política del derecho

Los dos casos estudiados se basan fundamentalmente en la referencia a herramientas jurídicas: incumplimiento de la ley de abolición de la esclavitud a la luz

9 Magistrada de la Corte Constitucional desde el 2014, de la cual fue presidenta hasta 2020. Ocupó cargos en el Consejo de Estado, el Consejo Superior de la Judicatura y la Fiscalía General de la Nación.

de la Constitución de 1991 y violación de los derechos de propiedad denunciada mediante la tutela de Arroyo Grande. Sin embargo, el discurso jurídico también estuvo acompañado por posturas más políticas sobre las consecuencias de la esclavitud, el papel del Estado y las desigualdades de la sociedad colombiana. En este contexto, se propone aquí analizar los mecanismos de esa superposición entre lo jurídico y lo político en los propios textos de la Corte.

La Sentencia C-931/09 sobre la inconstitucionalidad de la ley de abolición de 1851 solicita la opinión de varios actores con posicionamientos múltiples y contradictorios, en un excelente ejemplo de un debate político abierto por el propio espacio jurídico¹⁰. Por un lado, los ministerios de Cultura, del Interior y de Justicia, la Academia Colombiana de Jurisprudencia, académicos de las universidades del Cauca, Icesi y Santiago de Cali, y el ciudadano Jack J. Smith¹¹ rechazan la solicitud de Antonio Eduardo Bohórquez Collazos. Los argumentos presentados son los siguientes: 1) la solicitud no cumple con las condiciones para la revisión de la constitucionalidad de una medida anterior a la Constitución de 1991, tal como se define en la SCC C-571/2004; 2) la ley de manumisión no tiene efectos legales hoy porque sus efectos ya han tenido lugar y porque fue revocada por disposiciones constitucionales en 1858, 1863, 1886 y 1991; 3) al suprimir la esclavitud, la ley de manumisión ha restaurado la dignidad de los antiguos esclavos y no es el origen del racismo; 4) los derechos reivindicados por la solicitud de inconstitucionalidad no existían en ese momento. Estos actores consideran que el cuestionamiento de la Ley de 1851 cae dentro del dominio político, no del jurídico, particularmente la aplicación del artículo 13 de la Constitución de 1991 sobre la igualdad y la garantía de no discriminación.

Por otro lado, tres organizaciones apoyan la solicitud de Bohórquez Collazos. El Proceso de Comunidades Negras (PCN)¹² afirma que los efectos de la Ley de 1851 todavía son palmarios y que la esclavitud es una realidad actual para las poblaciones afrocolombianas. El Centro de Estudios de Derecho, Justicia

10 De su lado, la SCC T-601/16 incluye las respuestas de las administraciones públicas cuestionadas por la tutela. La naturaleza misma de la acción de tutela estudiada, que acusa a las administraciones, las dispone en una lógica de defensa de sus propias prácticas y no de discusión de un problema público.

11 La sentencia no especifica su estatus ni la razón de su audiencia. Jack J. Smith May, originario de la isla de San Andrés, fue auxiliar judicial en la Corte Constitucional en 2009, antes de trabajar en el Ministerio de Relaciones Exteriores.

12 El PCN es una de las principales organizaciones afrocolombianas, muy activa en particular en la dinámica de organización de las poblaciones negras y su acceso a la tierra en el marco de la Ley 70 de 1993.

y Sociedad (DeJusticia)¹³ y el Observatorio de Discriminación Racial¹⁴ también consideran que la Ley de 1851 todavía está vigente formalmente. Al referirse a la esclavitud como un crimen, ambos señalan que los efectos de esta se manifiestan hoy en la continuidad de la discriminación y la marginación social que padecen dichas poblaciones. Las tres organizaciones consideran que la Corte Constitucional tiene el deber de exigir una política de reparaciones colectivas e integrales que afirme la identidad del grupo étnico, genere condiciones de igualdad efectiva, responda a las violaciones de los derechos humanos y denuncie la responsabilidad del Estado.

La SCC C-931/09 favoreció ampliamente la expresión de múltiples opiniones sobre los efectos de la ley de abolición; en este sentido, desempeñó un papel decisivo en el surgimiento de un debate plural y abierto sobre la esclavitud. Aquí es interesante constatar que las posiciones antagónicas se refieren a un equilibrio invertido entre las lógicas jurídicas y políticas. Por un lado, para los actores que rechazaron la inconstitucionalidad de la ley de abolición, los argumentos están estrictamente en un registro jurídico y consideran que una discusión sobre la ley de abolición y sus efectos es una decisión política. Por otro lado, quienes abogan por aceptar el reclamo de inconstitucionalidad confían en un discurso político (la esclavitud como un crimen contra la humanidad, el racismo contemporáneo, el deber del Estado de reparar la esclavitud) para justificar una acción jurídica. De hecho, la Corte considera este argumento como “circular” (SCC C-931/09, “Consideraciones y fundamentos”, tít. 4.4.2) porque se basa en una petición de principio, que parte de la conclusión a la que pretende llegar.

En última instancia, la Corte Constitucional se declara incompetente para responder a la solicitud de Antonio Eduardo Bohórquez Collazos, ya que la Ley de 1851 no está vigente y no tiene ningún efecto en el orden jurídico contemporáneo. El contenido normativo de esta ley se considera modificado por normas posteriores —este es el caso particular de la Constitución de 1853, que eleva la prohibición de la esclavitud al estatuto constitucional— o caduco porque se encuentra históricamente situado.

Adicionalmente, la SCC C-931/09 integra una apelación de los magistrados Juan Carlos Henao Pérez y Luis Ernesto Vargas Silva, quienes no comparten las conclusiones de la Corte y la obligan a presentar una aclaración de la sentencia

13 DeJusticia es una ONG de investigación-acción enfocada en la promoción de los derechos humanos a través de la producción de conocimiento, capacitación, propuestas de políticas públicas o litigios estratégicos. Ver su web oficial: <https://www.dejusticia.org/>

14 Centro de investigación y formación de la Universidad de los Andes. Ver su web oficial: <http://www.odracial.org/>

(“aclaración de voto”). Por un lado, sobre la base de muchas sentencias anteriores, consideran que la Corte es competente para responder a la solicitud de inconstitucionalidad emitida por Bohórquez Collazos y, por otro lado, que es necesario profundizar la cuestión de la vigencia actual de la ley de abolición del 21 de mayo de 1851 y sus efectos legales. Su argumento es doble: esta ley nunca ha sido derogada explícitamente y todavía tiene efectos legales, precisamente relacionados con la omisión denunciada, el pago de indemnizaciones a los antiguos amos y no a los antiguos esclavos. Leída a la luz de la Constitución de 1991, la Ley de 1851 no permitió garantizar los mismos derechos a los amos y a los esclavos, y este efecto negativo de la norma no fue compensado.

Este llamado se convierte en una plataforma para las reparaciones relacionadas con la esclavitud. Los dos magistrados se refieren a la noción de *reparaciones históricas* que remite a la existencia de

hechos ocurridos en el pasado, que han producido daño severo a grupos de población específicos o determinables, que, a pesar del paso del tiempo (décadas o siglos) y la certeza en cuanto a su naturaleza antilegal e ilegal, no han sido objeto de medidas institucionales para corregir sus consecuencias. (Anexo a SCC C-931/09, “Salvamento de voto”, punto 35)

Para Henao Pérez y Vargas Silva, la Corte Constitucional perdió la “oportunidad histórica” de reconocer, conforme a la Constitución de 1991, el crimen de esclavitud y sus consecuencias y de exigir las reparaciones para las víctimas de la esclavitud en Colombia. Su llamamiento parte de la necesidad (política, histórica, moral) de introducir reparaciones para justificar la inconstitucionalidad de la ley de abolición. Por su parte, María Victoria Calle Correa proporciona una respuesta estrictamente jurídica a esta apelación; sin embargo, afirma repetidamente que la incompetencia de la Corte para decidir sobre la inconstitucionalidad de la ley de abolición no relativiza los efectos devastadores de la esclavitud y el racismo. Aun si estos “no son consecuencias jurídicas controlables” de la ley de abolición (anexo a SCC C-931/09, “Aclaración de voto”, punto 14), sí afectan directamente los derechos de las poblaciones afrocolombianas.

Luego, la Corte hace un llamado al reconocimiento del crimen de la esclavitud, a la reconstrucción de la memoria, a la adopción de las medidas necesarias para reducir las desigualdades, a la aplicación del principio de consulta previa resultante del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), a la lucha para combatir las prácticas racistas pasadas y presentes. Estas reivindicaciones no fueron necesarias, ya que la Corte dictaminó jurídicamente sobre su incompetencia; al mismo tiempo, transmiten un fuerte mensaje al Estado y a la sociedad colombiana. Aquí se perfilan dos configuraciones de la dimensión

política de la Corte Constitucional: mientras que la apelación de Henao Pérez y Vargas Silva tiende a defender un punto de vista político con el uso de herramientas jurídicas, la sentencia de Calle Correa se limita al marco jurídico, al tiempo que introduce un posicionamiento político en su margen.

Cuando el juez deviene historiador

En las dos sentencias de la Corte Constitucional, la historia tiende a ser convocada como un “elemento de la prueba”, junto con las herramientas jurídicas. Las sentencias cuestionan la relación implícita entre el derecho y la historia como disciplina científica¹⁵. Los registros que alimentan las dos sentencias contienen muchos elementos históricos. Producen un efecto cognitivo real al aportar una contribución erudita a la historia de la esclavitud y de la posesclavitud. La ley de abolición del 21 de mayo de 1851 está integralmente publicada y ha sido ampliamente comentada. A este respecto, puede plantearse entonces la cuestión del nivel de autoridad y legitimidad de la Corte Constitucional para elaborar una narrativa histórica que justifique una decisión de orden jurídico.

La SCC C-931/09 (n. 24) cita una bibliografía consecuente de veintiséis referencias históricas, se basa en numerosas obras de especialistas y contiene múltiples notas al pie de página que especifican su argumentación. Su narrativa histórica se sitúa en el registro de la cientificidad sin cumplir con las condiciones de esta: falta de información sobre autores y autoras, falta de presentación de la metodología y las fuentes, falta de validación por parte de pares. Si bien este recurso a la historia se presenta primero en una lógica de contextualización de la Ley de 1851 (SCC C-931/09, “Aclaración de voto”, introducción) que aparece gradualmente como una forma de comprender mejor los eventos pasados, luego se convierte en una verdadera lección de historia que ya no solo trata las leyes (la primera abolición de Antioquia, la Ley de 1851, constituciones sucesivas), sino que se extiende a la influencia de Haití, a la posición de Simón Bolívar, a una comparación con los Estados Unidos, al papel de los cimarrones, a las tensiones raciales a principios del siglo XIX.

Por su parte, la SCC T-601/16 propone una “breve reseña” (“Consideraciones de la Corte Constitucional”, punto 30) de la situación de las poblaciones afrocolombianas. Esta, sin embargo, se extiende desde la llegada de Cristóbal Colón

15 Ver Audoin-Rouzeau (2016), sobre Ruanda.

hasta nuestros días y no incluye ningún trabajo especializado, a excepción del de Manuel Zapata Olivella. Toma ciertas posiciones generales afirmativas y definitivas¹⁶ sin datos históricos de referencia. Es de esta manera, por ejemplo, como la sentencia se remonta a la ley de abolición de la esclavitud. Si bien menciona la SCC C-931/09, es muy crítica con respecto a la Ley de 1851 cuando dice que las promesas de libertad no fueron efectivas de inmediato y solo se garantizó la libertad física (“Consideraciones de la Corte Constitucional”, puntos 35-36). La sentencia de 2009, en cambio, adoptó una postura más neutral, que no implicó la evaluación de las consecuencias históricas de la ley y se limitó a medir su valor jurídico.

Estas dos sentencias ofrecen opiniones contrastantes sobre el mismo evento histórico fundamental, al tiempo que presentan sus puntos de vista como certezas. Ambos textos contienen gran cantidad de alusiones a un vocabulario de autoridad y afirmación (“es evidente”, “es claro”). Se inscriben en el campo del conocimiento en el que las controversias y desacuerdos son muy comunes. Pero la presentación de síntesis históricas sin asperezas ni polifonía cuestiona las modalidades de su elaboración y la imposición de visiones unívocas de la historia que, además, entran en contradicción entre las dos sentencias. En términos más generales, las sentencias mencionadas plantean la cuestión del uso de disciplinas científicas, como la historia y la antropología, en la producción de normas jurídicas (Bocarejo 2011). Como Bruno Latour (2002, 252-255) nos recuerda, los registros de enunciación del jurista y del investigador son radicalmente diferentes: el primero produce lo justo, dice el derecho, basándose en la jurisprudencia; el segundo busca la verdad recolectando hechos fundamentados en la experiencia —del laboratorio, de la etnografía, de los archivos—. Al introducir otras disciplinas en el proceso jurídico, la Corte transforma la ciencia en experticia que enuncia un juicio de autoridad, capaz de “tener la última palabra” (Latour 2002, 252), y sustenta parte de su deliberación en un corpus no jurídico. Si la historia ahora es justiciable, queda por ver si se juzga la historia con herramientas jurídicas o si los tribunales reescriben la narrativa histórica producida por los historiadores.

Viridiana Molinares (2013) insiste en la naturaleza innovadora de la SCC C-931/2009, que introduce una larga presentación histórica, acompañada de algunas referencias literarias, y permite una contextualización sociohistórica del derecho, que a menudo es muy abstracto. Esta apertura, sin embargo, también da la impresión de una cierta instrumentalización de la historia al servicio de la demostración legal. Diana Bocarejo (2011), a través de su estudio de las

16 Las poblaciones afrodescendientes no tuvieron los mismos derechos que las otras en el período republicano (“Consideraciones de la Corte Constitucional”, punto 30); las poblaciones afrodescendientes tienen un concepto distinto de la tierra (“Consideraciones de la Corte Constitucional”, punto 69).

sentencias de la Corte Constitucional sobre las poblaciones indígenas, demostró claramente la lógica de la distinción entre “comunidades con cultura” y “comunidades sin cultura”: solo las primeras, capaces de aprovechar su ancestralidad, pudieron reclamar sus derechos territoriales. Del mismo modo que la Corte tiende a construir un *otro étnico* territorializado, en nombre de su supuesta competencia antropológica, se podría decir que produce una narrativa histórica global y lineal que reescribe los textos de los historiadores, aunque estos sean múltiples y contradictorios. Ya no se trata de partir de una premisa actual (racismo, desigualdades, desplazamiento forzado, violencia) para poner la historia frente a un tribunal, sino de producir una narrativa histórica al servicio de la herramienta jurídica.

Discriminación estructural: argumentación jurídica, disfunción administrativa y acceso a los derechos

La SCC T-601/2016 sobre Arroyo Grande aborda un nuevo desafío, el de la discriminación estructural, que cuestiona directamente el funcionamiento mismo de las instituciones, más allá de los actos individuales. Este tema no fue presentado por la demandante; es un elemento de la estrategia propia de la magistrada a cargo de la tutela. La sentencia muestra un argumento jurídico en construcción, pero más que todo es una ilustración empírica de esta discriminación estructural en la propia burocracia estatal, en particular jurídica.

La Corte Constitucional denuncia una situación de discriminación estructural¹⁷ que conduce a la vulnerabilidad del derecho fundamental a la identidad étnica y cultural de la comunidad afrodescendiente de Arroyo Grande. Sin que sea posible detectar —por parte de las autoridades— un rechazo explícito a la validación de una escritura de propiedad, según la Corte es indiscutible que los actores menos dotados de capital (social, económico, político), que a menudo se confunden con las poblaciones negras en la región, también son aquellos cuyos derechos son los menos respetados y garantizados. Un ejemplo es la incertidumbre

17 El racismo individual trata más sobre la intención y el posicionamiento ideológico de las personas; la discriminación estructural trata sobre prácticas y orientaciones consideradas como sistémicas, remite a una forma de racismo sin racista y racismo sin raza (Dunezat y Gourdeau 2016).

administrativa que caracteriza el derecho de propiedad (pérdida o no renovación de títulos de propiedad, inexactitud en la delimitación de la tierra).

¿Cuáles son los argumentos de la Corte Constitucional para calificar el caso de Arroyo Grande como uno de discriminación estructural? La Corte se basa principalmente en la jurisprudencia, en referencia a seis sentencias dictadas entre 1994 y 2014. Dos tratan casos de discriminación —por orientación sexual para la SCC C-481/1998 y contra las trabajadoras sexuales para la SCC T-629/2010—, pero no mencionan el tema de la discriminación estructural. Las otras sentencias lo abordan directamente: la situación de discriminación sexual y la referencia a la “estructura discriminatoria” de la administración (SCC T-098/1994); discriminación racial en la universidad y mención de “patrones clasistas, sexistas o racistas [que] persisten en las estructuras jurídicas, sociales, institucionales” (SCC T-691/2012); análisis en profundidad de la noción de discriminación estructural para personas con discapacidad (SCC C-671/2014); evocación de “patrones de discriminación estructural” debidos al incumplimiento de la consulta previa de las poblaciones negras (SCC T-969/2014).

Esta dinámica muestra hasta qué punto la Corte está nuevamente en la frontera entre lo jurídico y lo político, entre la convocatoria de sentencias existentes y la creación de nuevas normas. Como lo recuerda la SCC T-691/2012, “la Corte Constitucional se preocupó desde un inicio por *mostrar* de qué manera las discriminaciones estructurales siguen inmersas en las culturas dominantes de los distintos pueblos, comunidades y grupos sociales que habitan Colombia” (énfasis propio), con lo que se ubicó en el registro del voluntariado político para “mostrar” la existencia de discriminación estructural. Y la Corte es consciente de la dificultad de identificar este tipo de discriminaciones “naturalizadas en la vida diaria y casi invisibles para la mayoría de la sociedad” (SCC T-691/2012), que no pueden medirse con una prueba de igualdad (SCC T-969/2014) y que no son equivalentes a una suma de comportamientos particulares de exclusión (SCC C-671/2014).

Si la referencia a la discriminación estructural refleja una jurisprudencia “en proceso”, esta se ve de manera clara en las prácticas administrativas, tal como se leen en el texto de la tutela. En este sentido, si bien es difícil para las juezas y los jueces “mostrar” la discriminación estructural, la propia sentencia nos muestra esta discriminación en acta. Las actividades de las administraciones públicas, tal como están restituidas en la sentencia, así como los mecanismos concretos del procedimiento jurídico de la acción de tutela, informan de manera muy empírica sobre las disfunciones institucionales ordinarias y la descalificación recurrente de la defensa de los derechos que contribuyen a la exclusión e inferiorización de ciertos sectores de la población. Una ilustración al respecto es

ofrecida por el camino mismo de la tutela en la institución jurídica. En enero de 2014, la Corte Superior de Cartagena rechaza dos veces la acción de tutela, primero porque el primer magistrado solicitado era, él mismo, dueño de un terreno en Arroyo Grande; luego porque se reprochó a Edelmira Ortega de Marrugo no haber demostrado su condición de representante legal de los copropietarios de Arroyo Grande. Después de admitir la tutela, la Corte Superior de Cartagena niega las acusaciones que contiene. La demandante cuestiona esta decisión y envía su solicitud a la Corte Suprema de Justicia. Esta declara la nulidad de todo el procedimiento anterior y ordena reanudarlos desde el principio. La acción de tutela es remitida de nuevo a la Corte Superior de Cartagena, que niega también las peticiones de la demandante, quien una vez más cuestiona esta opinión y se dirige otra vez a la Corte Suprema; esta rechaza la tutela porque la demandante no ha agotado los otros mecanismos de defensa legal. Tales idas y vueltas administrativas duran todo el 2014. En marzo de 2015, la Corte Constitucional se hizo cargo del caso, relanzó el procedimiento legal (nuevos elementos de información, nuevas entrevistas con las administraciones implicadas, análisis del contexto histórico y de la situación de las poblaciones afrodescendientes) y este culminó en noviembre de 2016.

Además, a lo largo de las cien páginas del texto de la tutela, donde se describen las interacciones entre reclamantes y administraciones, aparece un conjunto de frases cortas, prácticas ordinarias, formas de interacción que, a través de su acumulación y su repetición, esbozan una lógica institucional de trato diferencial negativo: falta de responsabilidad o competencia de las administraciones, indiferencia frente a la incertidumbre legal, envío de las solicitudes de una administración a otra, argumento de falta de medios, respuestas que eluden las solicitudes, cuestionamiento del estatus de los denunciantes (origen étnico, representatividad). La acción de tutela en sí revela la dimensión empírica efectiva de la discriminación sistémica y la falta de respeto por los derechos, tanto en las prácticas de las administraciones públicas como en el procedimiento jurídico.

Esta situación cuestiona también el acceso al derecho, o más bien a los derechos, y la transición de un Estado de derecho a un “Estado de los derechos” (Baudot y Revillard 2015). El título heredado del siglo XIX, formalmente registrado ante las autoridades competentes, no parece ser prueba suficiente de la legalidad de la posesión de las tierras. Ha sido necesario que los demandantes, pero también la Corte Constitucional, movilizaran argumentos adicionales: el apoyo de una asociación negra (Fundación para el Desarrollo de las Comunidades Negras e Indígenas Afrodescendientes [Fundaconeafro]) y tres consejos

comunitarios¹⁸ para registrarse en la lógica multicultural; la referencia al estatus de “sujetos de especial protección constitucional, debido a la diversidad étnica y cultural” (SCC T-601/2016, “Consideraciones de la Corte Constitucional”, párr. 2), en el marco de la vulneración de los derechos relacionados con el conflicto y el desplazamiento forzado; la reivindicación de una identidad cultural, tradiciones y costumbres propias, de pertenencia a una comunidad y del vínculo ancestral con el territorio, con referencia a una lógica de etnicización de la alteridad. Esta estrategia de multiplicar los argumentos de justificación y reclamo probablemente responde en gran parte a la discriminación estructural experimentada por los demandantes y a las disfunciones administrativas de los procedimientos de control de propiedad. De hecho, es en calidad de *sujeto de protección especial*, no como *descendiente de esclavos* o como *ciudadana*, como Edelmira Ortega de Marrugo pudo iniciar el procedimiento de tutela.

Esta lógica de acción confirma la fragilidad del sistema jurídico colombiano que obliga a una persona a poseer un derecho de propiedad, ser descendiente de esclavo, miembro de una comunidad, poseer rasgos culturales específicos o ser víctima de desplazamiento forzado para ser atendida por las administraciones públicas. Además, relativiza la naturaleza innovadora del reconocimiento de reparaciones relacionadas con la esclavitud que se han hecho efectivas al movilizar también herramientas multiculturales. La Corte otorgó derechos de propiedad a los miembros de los tres consejos comunitarios, a pesar de que no aparecen como herederos de los 113 propietarios registrados en 1897 (SCC T-601/2016, “Consideraciones de la Corte Constitucional”, párr. 59). La lógica étnica (pertenecer a un consejo comunitario) tuvo prioridad sobre la lógica histórica (transmisión de un título de propiedad como descendientes de esclavos). De hecho, las numerosas resoluciones adoptadas por la Agencia Nacional de Tierras (2869 de 27 de junio de 2018, 2433 de 27 de febrero de 2019, 4100 de 12 de abril de 2019) para aclarar la situación ya no hacen referencia a una reparación relacionada con la esclavitud y los “esclavos”, reemplazados por la mención de consejos comunitarios y “comunidades étnicas afrodescendientes”. La sentencia cuestiona la efectividad del acceso a los derechos, facilitado por el reconocimiento de la diferencia e incluso las diferencias, pero también confrontado el riesgo de fragmentación del derecho —para grupos étnicos, personas desplazadas, víctimas, descendientes de esclavos—. Así mismo, muestra que la cuestión de las reparaciones por la esclavitud no es legítima y que se ha abandonado gradualmente en favor de

18 Creados en el marco de la Ley 70 de 1993, los consejos comunitarios son entidades administrativas y jurídicas que permiten la gestión de los territorios colectivos por parte de las comunidades afrodescendientes.

herramientas más clásicas del derecho individual de propiedad o del derecho étnico colectivo.

Conclusiones

Varios estudios han demostrado que uno de los desafíos del activismo legal contemporáneo se encuentra fuera de los tribunales, con la apropiación de las decisiones judiciales y los textos legales por parte de los actores directamente interesados y el resto de la sociedad (Rodríguez y Rodríguez 2010). En este sentido, la efectividad social de las dos sentencias analizadas es bastante limitada. La SCC C-931/09 sobre la Ley de 1851 provocó un debate contradictorio en torno a la abolición y sus consecuencias e hizo posible recordar las desigualdades y la marginación que afectan a las poblaciones afrodescendientes. Sin embargo, la solicitud de inconstitucionalidad de la ley de abolición fue rechazada. Por su parte, la SCC T-601/2016 sobre Arroyo Grande es una victoria legal para la demandante y un cuestionamiento directo a la inacción del Estado. Sin embargo, demuestra ser un verdadero rompecabezas administrativo, jurídico y político¹⁹ y plantea la cuestión del acceso a un derecho que, al tiempo que se convierte en plural (derecho de los afrocolombianos, derecho de los descendientes de esclavos, derecho de las víctimas del conflicto, etc.), también sigue siendo incierto.

¿Son las reparaciones una extensión de las políticas multiculturales introducidas en la década de los noventa? ¿O una ruptura que denuncia los límites del multiculturalismo? Las dos sentencias estudiadas se refieren a la región Caribe —la SCC C-931/2009 es otorgada por un abogado de Barranquilla; la SCC T-601/2016 trata sobre tierras entre Barranquilla y Cartagena— que durante mucho tiempo permaneció fuera de las dinámicas multiculturales relacionadas con el Pacífico²⁰. Por lo tanto, aparecen nuevas prácticas (movilización del derecho,

19 Sobre las dificultades para identificar a los propietarios y delimitar las tierras, ver Agencia Nacional de Tierras (2019a). Como consecuencia de la SCC T-601/2016, esta entidad ha sido encargada de verificar la validez de los títulos de propiedad, identificar las tierras baldías bajo control del Estado y establecer los límites geográficos de los terrenos (Agencia Nacional de Tierras 2019b). La sentencia también hizo un llamado a manifestación pública para identificar potenciales propietarios/as desconocidos/as y encargó a la Agencia Nacional de Tierras de validar o no los títulos de propiedad.

20 Recordemos que la Ley 70 de 1993 está dirigida a las poblaciones del Pacífico identificadas por sus “prácticas tradicionales de producción”. Se puede aplicar en “otras zonas del país”, que tienen las mismas características geográficas (tierra baldía, áreas rurales, estar ubicadas a lo largo de los ríos) y culturales (prácticas tradicionales de producción). Estas condiciones, de hecho, han limitado en gran medida el uso de esta ley para la tenencia de la tierra en el

solicitudes de la Corte Constitucional), nuevas demandas (legado de la esclavitud, discriminación estructural), nuevos actores (abogados, jueces, Corte Constitucional, ONG expertas en derecho, en lugar de los movimientos étnicos y las organizaciones de base) y nuevos contextos locales (Caribe) que reflejan la necesidad de inventar repertorios de acción que vayan más allá del marco multicultural. Las reflexiones sobre el territorio, la identidad, el origen étnico, la cultura o la categoría *afrocolombiano*, que marcaron la década de los noventa, dan paso a reclamos sobre *descendientes de esclavos* o incluso *esclavizados*²¹, víctimas, justicia transicional, discriminación o memoria. Las movilizaciones políticas de asociaciones de base se transforman en reivindicaciones por los derechos lideradas por los juristas cuyo compromiso también tiene una dimensión política; el enfoque cultural basado en la disciplina antropológica deja lugar a una redefinición de la relación entre pasado y presente y la reescritura de la historia; la lógica de acción centrada en el reconocimiento de la diferencia se complementa con una denuncia del racismo²².

Sin embargo, la demanda de reparaciones se origina indudablemente en el marco multicultural abierto en la década de los noventa que hizo pública y legítima la cuestión del reconocimiento de las diferencias, permitió el surgimiento de una nueva generación de actores autodefinidos como afrocolombianos y estableció las normas legales movilizadas por las solicitudes de reparación. De hecho, el marco multicultural se considera obvio en las sentencias de la Corte Constitucional que toman como punto de partida la existencia no problematizada de un grupo étnico afrocolombiano. En este sentido, mucho más que un abandono, observamos una reificación de este marco. Además, más que una sustitución de las categorías de *afrocolombiano* y *afrodescendiente* por las de *descendiente de esclavo* y *esclavizado*, más que una transición de lo cultural a lo histórico, de lo antropológico a lo jurídico, estamos presenciando una superposición de diferentes registros. Esto autoriza una mayor capacidad de agencia, pero también tiende a condicionar el acceso al derecho a múltiples pertenencias, definidas en términos

Caribe (ver Durán 2007 y la obtención tardía de un título de propiedad colectiva en las islas del Rosario en 2014).

- 21 La SCC C-931/2009 utiliza el término *persona esclavizada* y no *esclavo* o *esclava*.
- 22 Ver, por ejemplo, las actividades del Observatorio de Discriminación Racial de la Universidad de los Andes en <http://www.odracial.org/> o el proyecto de investigación Lapora en la Universidad de Cambridge sobre antirracismo en <https://www.lapora.sociology.cam.ac.uk/>

de identidad (afrocolombiana, indígena), de género, de generación y ahora de estatus político (víctima) y herencia histórica (descendiente de esclavos)²³.

Al mismo tiempo, este acceso a los derechos pasa por una competencia experta cada vez más necesaria —la solicitud de inconstitucionalidad de la ley de abolición es impulsada por un abogado; las ONG de defensa de los derechos humanos ahora desempeñan un papel de intermediarias— y procedimientos legales largos y complejos —el caso de Arroyo Grande se inició en enero de 2014, ha pasado por muchas entidades legales y administrativas y aún no ha sido resuelto—. Es importante subrayar que la solicitud de inconstitucionalidad, realizada de forma aislada por un abogado de Barranquilla, no ha sido retomada por las organizaciones afrocolombianas²⁴. Otra pista queda abierta a futuras investigaciones: el papel de la subjetividad, de las trayectorias personales y profesionales, de las relaciones de poder de y entre quienes ejercen el derecho, sea como litigantes o administradores de justicia (Cuéllar 2008). Parece así que la fábrica del derecho responde más a los intereses de los magistrados (Corte Constitucional como foro político, introducción del tema de la discriminación estructural, rivalidades personales y profesionales) que a las necesidades de la ciudadanía.

Referencias

Agencia Nacional de Tierras. 2019a. “Agencia de Tierras denuncia intentos de sabotaje a proceso de clarificación de caso Arroyo Grande”. <https://www.agenciadetierras.gov.co/2018/08/24/agencia-de-tierras-denuncia-intentos-de-saboteo-a-proceso-de-clarificacion-de-caso-arroyo-grande/>

Agencia Nacional de Tierras. 2019b. *Informe de visita técnica de georreferenciación de la reconstrucción histórica cartográfica del predio de mayor extensión conocido como la antigua hacienda de campo nombrada Púa, y el predio Púa (lote #2 de la antigua “Hacienda Púa”) y replanteo del polígono definido para el predio Hacienda Arroyo Grande*. Cartagena: Ministerio de Agricultura de Colombia. https://www.agenciadetierras.gov.co/wp-content/uploads/2019/05/SEJUT-F-001-PACLA_HACIENDA-DE-CAMPO-PUA_VF-fusionado-firmado.pdf

23 Y, más recientemente, de campesinos/as (Renaf 2018) y de naturaleza (ver la SCC T-622/2016, que reconoce el río Atrato, en la región del Pacífico colombiano, como sujeto de derechos).

24 El coloquio “De reparaciones colectivas a reparaciones históricas para el pueblo afrodescendiente en Colombia” —realizado en marzo de 2017 en Cali— ilustra esta situación: las actas no mencionan la iniciativa de Antonio Eduardo Bohórquez Collazos ni las referencias a la legitimidad de las reparaciones en la sentencia o en el salvamento de voto (Codhes 2017).

- Audoin-Rouzeau, Stéphane.** 2016. "Chercheurs dans le prétoire. Retour sur le procès Simbikangwa (2014). Un dialogue magistrat-historien". *Grief* 3: 175-182.
- Baudot, Pierre-Yves y Anne Revillard, dirs.** 2015. *L'État des droits: politique des droits et pratiques des institutions*. París: Presses de Sciences Po.
- Bocarejo, Diana.** 2011. "Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político". *Revista Colombiana de Antropología* 47 (2): 97-121. <https://doi.org/10.22380/2539472X.959>
- Cepeda Espinosa, Manuel José.** 2004. "La defensa judicial de la Constitución". En *Fortalezas de Colombia*, editado por Fernando Cepeda Ulloa, 145-211. Bogotá: Ariel; Banco Interamericano de Desarrollo.
- Codhes (Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento).** 2017. *Informe. Retos para una agenda nacional e internacional de reparaciones para el pueblo y comunidades afrodescendientes en Colombia*. Bogotá: FOS Colombia; Observatorio de Reparación Colectiva; Codhes. http://convergenciainoa.org/wp-content/uploads/2018/08/Taller-RC_VerVIII.pdf
- Commaille, Jacques y Laurence Dumoulin.** 2009. "Heurs et malheurs de la légalité dans les sociétés contemporaines. Une sociologie politique de la 'judiciarisation'". *L'Année Sociologique* 59: 63-107. <https://doi.org/10.3917/anso.091.0063>
- Cuéllar Vázquez, Angélica.** 2000. *La justicia sometida: análisis sociológico de una sentencia*. Ciudad de México: FCPyS; Miguel Ángel Porrúa.
- . 2008. *Los jueces de la tradición: un estudio de caso*. Ciudad de México: Sitesa; UNAM.
- Dunezat, Xavier y Camille Gourdeau.** 2016. "Le racisme institutionnel: un concept polyphonique". *Migrations Société* 163 (1): 13-32. <https://doi.org/10.3917/migra.163.0013>
- Dupret, Baudoin.** 2006. *Droit et sciences sociales*. París: Armand Colin.
- Durán Bernal, Carlos Andrés.** 2007. *¿Es nuestra isla para dos?: conflicto por el desarrollo y la conservación en islas del Rosario, Cartagena*. Bogotá: Universidad de los Andes/Ceso/Departamento de Antropología.
- Epp, Charles R.** 2013. *La revolución de los derechos: abogados, activistas y cortes supremas en perspectiva comparada*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Feoli, Marco V.** 2016. "Judicialización de la política y activismo judicial: una aproximación a América Latina". *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos* 27 (1): 75-98. <https://doi.org/10.15359/rldh.27-1.4>
- Garapon, Antoine.** 2008. *Peut-on réparer l'histoire? Colonisation, esclavage, Shoah*. París: Odile Jacob.
- Herrera, Carlos Miguel, dir.** 2015. *Le constitutionnalisme latino-américain aujourd'hui: entre renouveau juridique et essor démocratique?* París: Kimé.
- Hoffmann, Odile.** 2004. *Communautés noires du Pacifique colombien: innovations et dynamiques ethniques*. París: Karthala; IRD.
- Israël, Liora.** 2008. "Question(s) de méthode. Se saisir du droit en sociologue". *Droit et Société* 69-70: 381-395. <https://doi.org/10.3917/drs.069.0381>

- Lara Largo, Sofía.** 2016. “Estrategias de apropiación territorial en un contexto de relación interétnica en Guamal, Caldas”. *Revista Colombiana de Antropología* 52 (1): 117-138. <https://doi.org/10.22380/2539472X5>
- Latour, Bruno.** 2002. *La fabrique du droit: une ethnographie du Conseil d'Etat*. París: Editions la Découverte.
- Lemaitre Ripoll, Julieta.** 2009. *El derecho como conjuro: fetichismo legal, violencia y movimientos sociales*. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad de los Andes.
- López, Óscar, Tulio Rojas, Carlos Duarte, Grace Boffey y Dayver Betancourt.** 2019. *Análisis de la política pública de reparación a las víctimas pertenecientes a comunidades étnica y culturalmente diferenciadas*. Bogotá: Universidad Libre.
- Molinares Hassan, Viridiana.** 2013. “Afrodescendientes: otro caso de garantismo de la Corte Constitucional colombiana”. *Vniversitas* 62 (127): 189-221. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.VJ127.aocg>
- Mosquera, Claudia, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann, eds.** 2002. *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; ICANH; IRD.
- Mosquera Rosero-Labbé, Claudia y Luiz Claudio Barcelos, eds.** 2007. *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Observatorio del Caribe Colombiano.
- Mosquera Rosero-Labbé, Claudia, Agustín Laó-Montes y César Rodríguez Garavito, eds.** 2010. *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas negras*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Universidad del Valle.
- Mosquera Rosero-Labbé, Claudia y Ruby Esther León Díaz, eds.** 2009. *Acciones afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal: entre bicentenarios de las independencias y Constitución de 1991*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Mosquera Rosero-Labbé, Claudia, Ruby Esther León Díaz y Margarita María Rodríguez Morales, eds.** 2009. *Escenarios post-Durban: para pueblos y personas negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Ogletree, Charles J., Jr.** 2003. “The Current Reparations Debate”. *U.C. Davis Law Review* 36 (5): 1051-1072.
- Renaf (Red Nacional de Agricultura Familiar).** 2018. “La Declaración de los Derechos de los Campesinos sí podría proteger al campesinado colombiano”. <http://agriculturafamiliar.co/la-declaracion-de-derechos-campesinos-si-podria-protger-al-campesinado-colombiano/>
- Rodríguez Garavito, César y Diana Rodríguez Franco.** 2010. *Cortes y cambio social: cómo la Corte Constitucional transformó el desplazamiento forzado en Colombia*. Bogotá: DeJusticia.
- Urrutia, Alonso.** 2019. “Que España se disculpe por las matanzas: AMLO”. *La Jornada*, 25 de marzo. <https://www.jornada.com.mx/ultimas/politica/2019/03/25/amlo-pide-disculpa-publica-de-rey-de-espana-a-500-anos-de-la-conquista-4821.html>

El sufrimiento como valor: *expertise* y compromiso en las reparaciones económicas a las víctimas de una “tragedia” argentina

*Suffering as a Value: Expertise and Commitment in the Economic
Reparations to the Victims of an Argentinean “Tragedy”*

Diego Zenobi*

Universidad de Buenos Aires

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

DOI: 10.22380/2539472X.1312

RESUMEN

En las últimas décadas puede observarse la proliferación de mecanismos de reparación de la violencia que clasifican, jerarquizan y modelan la condición de víctima. Aquí me baso en la idea de que existe una relación entre la finalidad de esos dispositivos y las expectativas de las personas que realizan sus propias evaluaciones morales sobre aquellos. En este trabajo analizo los pedidos de indemnización elaborados por los abogados de las víctimas del incendio de la discoteca Cromañón, que ocurrió en 2004 y dejó 194 muertos y 1.500 heridos. Mostraré que la elaboración de aquellas demandas está estrechamente conectada con las expectativas de justicia sostenidas por estos expertos del derecho comprometidos con la lucha pública y política de las víctimas. Pretendo mostrar que así como los dispositivos hacen personas, también las personas hacen dispositivos.

Palabras clave: reparaciones, víctimas, expertos, Argentina, tragedia de Cromañón.

ABSTRACT

In recent decades, a proliferation of mechanisms for the redress of violence can be observed. They classify and model the condition of the victims. Here I state that there is a relationship between the purpose of these mechanisms and the expectations of the victims' lawyers who make their own moral evaluations of them. In this paper I analyze the requests for compensation made by those lawyers of the victims of a fire occurred in Argentina that left 194 dead and 1500 injured. I will show that the elaboration of these requests is closely connected with the expectations of justice of those legal experts committed to their struggle. I will show that just as devices make people, so do people make devices.

Keywords: reparations, victims, experts, Argentina, tragedy of Cromañón.

* diego.zenobi@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0002-9652-8330>

Introducción: *expertise* y reparación del daño

Desde fines del siglo XIX, las ideas sobre la responsabilidad estatal con relación a ciertos tipos de daños y su reparación han recorrido un largo camino. La idea según la cual el Estado debe reparar el daño por el cual es responsable se remonta al año 1873, cuando, en el marco del famoso caso Blanco, el Tribunal de Conflictos francés determinó que el Estado debía indemnizar a una niña que fue herida al ser atropellada por un vagón operado por trabajadores de una fábrica de gestión estatal (Jiménez 2013). Si bien desde inicios del siglo XX los pedidos reparatorios dirigidos a Estados involucrados en situaciones bélicas fueron recurrentes, la noción de *reparación* adquirió un sentido renovado luego de la Segunda Guerra Mundial. Las políticas reparatorias que se pusieron en marcha décadas después del Holocausto para indemnizar a diferentes grupos sociales que sufrieron la violencia en ese periodo se constituyeron en un estándar a la hora de poner en marcha formas de compensación por las injusticias cometidas por los Estados (Chaumont 2000; Torpey 2001). Con la invención y difusión de la justicia transicional (Lefranc 2009) como un modo específico de luchar contra la impunidad y promover la defensa de los derechos humanos, las políticas reparatorias alcanzaron difusión global.

Pero también existen otros contextos y tipos de casos en los que surgen demandas de reparación que no serían reconocidos *a priori* como “casos de derechos humanos” atendibles por la justicia transicional, esto es, que no están directamente conectados con la violencia ni el terror provenientes del Estado. Se trata de situaciones que involucran daño ambiental (Fourcade 2016) o sociocultural (Oliveira 2020), catástrofes naturales (Revet 2007) o tecnológicas (Petryna 2004; Silva 2015), contaminación de personas con agentes patógenos (Barbot y Dodier 2015; Fillion y Torny 2015), etc.

Con el paso de los años, se ha configurado un campo de *expertise* muy desarrollado en torno a la reparación, que incluye la existencia de publicaciones especializadas, posgrados, protocolos, entre otros. Algunas de las preguntas planteadas por filósofos del derecho, científicos sociales y los propios agentes de justicia con el objetivo de diseñar mejores y más adecuadas modalidades reparatorias permiten entrever algunos conflictos y dilemas recurrentes que son objeto de reflexión: ¿cuándo podemos afirmar que ciertas formas de ejercer la violencia deben ser entendidas como violaciones a los derechos humanos?, ¿cuáles son los mecanismos a través de los cuales podemos demostrar el vínculo entre un hecho y el daño que se denuncia y por el cual se exige reparación?, ¿quién

y cómo debe certificar el daño?, ¿cómo reparar aquello que se nos representa como irreparable?, ¿cómo estimar la valuación del daño cuando hablamos de sufrimiento y muerte?¹.

En el presente trabajo abordaré algunos de esos interrogantes comunes a diversos contextos de violencia en los que se pone en juego la expectativa de reparación. Analizaré el papel que desempeñaron algunos abogados con relación a los dispositivos de reparación económica —concretamente, las solicitudes de indemnización— orientados a reparar los efectos destructivos de un incendio ocurrido en la ciudad de Buenos Aires en 2004, durante un concierto de rock en el establecimiento República Cromañón, que tuvo como saldo 194 jóvenes muertos y 1.500 heridos. Este hecho —que fue definido por la prensa nacional como la mayor catástrofe no natural de la historia argentina— provocó una profunda conmoción social y desató un proceso político contencioso de enorme magnitud que se extendió con mayor intensidad entre 2005 y 2008. Durante esos años, los parientes de los fallecidos y los sobrevivientes impulsaron movilizaciones colectivas mensuales que reunieron a miles de personas que *exigían justicia* en las calles de Buenos Aires: para ellos, justicia implicaba que el Estado fuera reconocido como responsable del incendio y que las personas acusadas judicialmente por lo sucedido fueran encarceladas. En ese movimiento de lucha llevé adelante mi trabajo de campo por dos años.

Paralelamente a esas acciones contenciosas en el espacio público, las víctimas también impulsaron acciones jurídicas en el ámbito penal y en el civil donde presentaron aproximadamente 1.600 solicitudes de indemnización². La elaboración de una parte de esas demandas civiles presentadas por los abogados de los que aquí me ocupo estuvo alimentada por el lenguaje de los derechos humanos y por las herramientas desarrolladas en el marco de la justicia transicional. Esas acciones eran consideradas por las víctimas y por los abogados que las representaban como un paso más hacia el reconocimiento de la responsabilidad estatal por lo sucedido. En este trabajo mi punto de partida es que, aun cuando el papel anunciado de estos mecanismos reparatorios sea el de gestionar la situación de

1 Desde las culturas legales más diversas, los especialistas preocupados por reparar de forma adecuada a las víctimas han dado diferentes respuestas a algunas de esas preguntas (Feldman 2000).

2 Entre 2008 y 2009 se desarrolló el juicio principal en el que se absolvió a la mayor parte de los acusados. Años después, esta situación fue modificada por instancias judiciales superiores que revirtieron el fallo, lo que condujo a prisión a más de una decena de personas, entre las que se encontraban el dueño del local, el gerente, los músicos de la banda de rock que tocaba esa noche y algunos policías y funcionarios estatales. Aún no han finalizado los juicios civiles, muchos de los cuales recibieron sentencias favorables para los demandantes y se continúan pagando.

quienes han sufrido el daño y la violencia, aquellos deben tratarse como dispositivos conformados por un conjunto variable de agentes (quienes los conciben, quienes los ponen en funcionamiento y quienes son objeto de su intervención) y elementos (discursos, normas, objetos) que desempeñan distintos papeles y que se encuentran ensamblados (Dodier y Barbot 2017). De modos más bien sutiles y opacos —y mucho menos abordados por la literatura especializada en el tema—, esos dispositivos definen, clasifican y jerarquizan a las personas que han sufrido un daño y contribuyen a la producción social de su condición de víctimas (Zenobi y Marentes 2020).

Si observamos las cosas desde este punto de vista, se hace evidente que las víctimas no están solas, sino que son un producto social surgido de un complejo ensamblaje (Jensen y Ronsbo 2014). Este puede articular elementos tales como historias clínicas, test psicológicos, instrumentos de medición o aparatos de laboratorio, al igual que la participación de diversos tipos de especialistas como médicos, ingenieros, psicólogos, biólogos, abogados y expertos de varias disciplinas, quienes contribuyen a producir conexiones entre hechos y daños a través de los medios técnicos que manejan (Das 1995b; Dodier 2009; Todeschini 1999). En particular, en lo que respecta al derecho, las cuestiones que la normativa preocupada por reparar establece que deben encuadrarse, cuantificarse y demostrarse (tipos de daños, conexiones causales, etc.) son, en gran medida, sus propias creaciones (Ross Meyer 2014).

Como ya he anticipado, me ocuparé de los *abogados comprometidos* (Vecchioli 2006) con las víctimas y el movimiento político y mostraré cómo discuten los dispositivos de reparación económica disponibles y cómo trabajan por reformularlos, al menos en parte. Para abordar esta cuestión, central en este trabajo, me baso en las ideas de Dodier y Barbot (2017), quienes proponen una aproximación pragmática a los dispositivos frente a los cuales las personas se posicionan. La acción social puede verse modelada en la relación con estos, ya que los sujetos los critican o se apoyan en ellos para alcanzar sus fines (Dodier y Barbot 2017). Un enfoque procesual de esa relación coloca en el centro las evaluaciones morales que realizan los agentes, así como sus expectativas, más allá de las finalidades formales que los dispositivos puedan expresar. En este caso, veremos cómo los abogados que me ocupan —que son a la vez parientes de un joven fallecido y miembros del movimiento de lucha— alteran y reorientan los dispositivos indemnizatorios movilizándolo ideas, conceptos y herramientas provenientes de la justicia transicional, en la búsqueda de asimilar un caso desplegado en el ámbito del derecho civil a uno de derechos humanos.

Según Bourdieu (2000), el campo jurídico está estructurado en torno al efecto de desconocimiento que resulta de suponer que se basa en los principios

de universalidad, neutralidad y autonomía en relación con las presiones externas. Lejos de ser un simple disfraz ideológico, se trata de la base del funcionamiento del campo. Aquí pretendo describir de qué modo aquella apropiación y manipulación “técnica” del dispositivo de reparación dejan expuesto un conjunto de consideraciones de tipo moral que lo modelan. Al hacerlo, mostraré que la manera en que se producen las demandas civiles está estrechamente conectada con las expectativas de *conseguir justicia*, sostenidas por los abogados comprometidos con la lucha de las víctimas a las que representan (Barbot, Winance y Parizot 2015). Mi intención entonces es evidenciar que, así como los dispositivos hacen personas, no es menos cierto que las personas hacen dispositivos.

Los derechos humanos como recurso global/local

Unos días después del incendio en Cromañón, desde el gobierno de la ciudad se pusieron en marcha medidas orientadas a atender la situación de las víctimas que, por cuestiones logísticas y coyunturales, quedaron a cargo de la Subsecretaría de Derechos Humanos de la Ciudad de Buenos Aires, sin que hubiera una intención de inscribir el caso dentro de ese universo³. Mientras eso ocurría, las personas movilizadas que exigían justicia —entre quienes estaban los abogados de los que aquí me ocupo— señalaban que el incendio había sido posible a causa de la *corrupción política* que toleraba el funcionamiento irregular de los locales nocturnos de la ciudad, los cuales operaban sin las condiciones mínimas de seguridad⁴. Los abogados a los que me refiero se presentan a sí mismos como víctimas, junto a otros familiares y a los sobrevivientes del hecho. Uno de ellos es el padre de un joven fallecido en el incendio y la otra mantuvo un vínculo de cercanía y afecto durante años con parte de su familia. Desde ese lugar, pusie-

-
- 3 Desde allí se puso en marcha un programa de atención a las víctimas que incluía asistencia médica (para la salud física y mental) y un subsidio mensual; en segundo término, en 2013 la legislatura de la ciudad sancionó una ley de reparación integral; en tercer lugar, el gobierno de la ciudad desplegó formas de reparación simbólica: día de conmemoración, intervenciones visuales en estaciones de metro, construcción estatal de un memorial y apoyo a uno construido por las víctimas.
 - 4 Por este motivo, uno de los objetivos del movimiento entre 2005 y 2006 fue la destitución de Aníbal Ibarra, en ese entonces jefe de gobierno de la ciudad de Buenos Aires. Esto se logró en marzo de 2006, cuando fue sucedido por Mauricio Macri, quien ocho años después fue electo presidente de la república.

ron en juego su *expertise* como parte de su compromiso con la causa política y la búsqueda de justicia impulsada desde el movimiento. Sobre un total de 1.600 pedidos indemnizatorios, elaboraron aproximadamente 160 y se centraron en la responsabilidad estatal por la falta de controles adecuados. En las demandas que hicieron, la relación entre responsabilidad estatal y el daño sufrido fue trazada apelando a documentos, categorías y jurisprudencia aportados por el orden transnacional.

Si se considera el ámbito de lo transicional, estudios sobre Latinoamérica y Centroamérica han encontrado que, al inicio de las transiciones hacia la democracia, los esfuerzos jurídicos se centraron en el esclarecimiento de la verdad con un menor énfasis en la realización de juicios y el establecimiento de programas de reparación, cuestiones que se mantuvieron relegadas a un segundo plano (Gutiérrez 2019). Hacia la década de los noventa, esa tendencia se fue modificando. En el año 1997, luego de casi diez años de trabajo, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) aprobó el documento *La administración de la justicia y los derechos humanos de los detenidos: la cuestión de la impunidad de los autores de violaciones de los derechos humanos (civiles y políticos)*, que postula la necesidad de promover medidas de *reparación integral*, un modo de reparar que incluye diversas cuestiones como restitución, indemnización, rehabilitación y reparación simbólica.

Si observamos el caso argentino, desde mitad de los años noventa y sobre todo luego de los 2000, algunas de las demandas de los organismos de derechos humanos fueron incluidas como parte de las políticas estatales que incorporaban aquellas nociones de reparación promovidas por los organismos transnacionales (restitución, indemnización, rehabilitación y reparación simbólica)⁵. A lo largo de ese proceso, los damnificados por el terrorismo de Estado en Argentina fueron consagrados, legitimados y reconocidos como víctimas que debían ser reparadas (Guglielmucci 2015; Vecchioli 2005). En ese camino, el trabajo jurídico realizado por abogados comprometidos con la causa de los derechos humanos fue determinante. Vecchioli (2006) ha señalado que la posición de esos profesionales es construida desde dos frentes: se define por el compromiso público y colectivo con una causa y, al mismo tiempo, ese compromiso político se construye sobre la existencia de un conocimiento técnico, una *expertise* que los posiciona de un modo particular en el mundo del activismo y, sobre todo, en relación con las víctimas y sus familiares. En este sentido, ejercer la profesión se torna una condición de posibilidad del activismo jurídico. Los abogados que elaboraron las

5 Para un detalle sobre la evolución de las formas de reparación económica a estas víctimas, véase Guglielmucci (2015).

demandas civiles que me ocupan también son abogados comprometidos, en este caso, con la lucha de las víctimas del incendio.

Como producto de la transnacionalización y la vernacularización, su globalización y las apropiaciones locales, los derechos humanos se han constituido en uno de los prismas centrales bajo el cual entender e interpretar diversos tipos de violencia (Merry 2006). Siguiendo este camino, aquellos profesionales del derecho plantearon la necesidad de una *asimilación* y solicitaron que el caso en cuestión fuera tratado siguiendo la doctrina de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH) para casos de violaciones a los derechos humanos:

Somos los únicos abogados que hicimos el planteo de asimilación de la doctrina de la Corte IDH. Las otras demandas se estructuraron como demandas de daños tradicionales basadas en el derecho civil. Lo hicimos porque en la causa penal ya fueron probados los hechos de corrupción de parte de funcionarios del Estado que debían controlar las condiciones de seguridad del local para que no se incendie. Se violaron derechos humanos. (Abogada, entrevista, agosto de 2016)

Como parte de su trabajo para que el incendio del local República Cromañón fuera reconocido como un *caso de derechos humanos* en la justicia civil argentina, incorporaron a las demandas el documento de la ONU que lleva como título *Principios y directrices básicos sobre el derecho de las víctimas de violaciones manifiestas de las normas internacionales de derechos humanos y de violaciones graves del derecho internacional humanitario a interponer recursos y obtener reparaciones* (2005). Al citar el principio 8, señalan que “se entenderá por víctima a toda persona que haya sufrido daños [...] como consecuencia de acciones u omisiones que constituyan una violación manifiesta de las normas internacionales de derechos humanos o una violación grave del derecho internacional humanitario” (demanda civil presentada por un sobreviviente)⁶. En esa misma línea, la jurisprudencia citada en las demandas refiere centralmente a casos tramitados por la Corte IDH de la Organización de Estados Americanos (OEA) y se centra en casos de violencia estatal y paraestatal en diferentes partes de Latinoamérica, como Argentina, Perú y Guatemala: desaparecidos, víctimas de violencia policial, personas torturadas, etc.

Se advierte en esta estrategia un intento de innovación que se presenta como una forma de lucha contra modos vigentes ya legitimados para situaciones que son entendidas *a priori* como de derechos humanos: esa jurisprudencia que refiere a hechos previos ya acreditados es reinterpretada en función de

6 Para respetar el anonimato de los involucrados y de los procesos, se omitirán otros datos de referencia de las demandas civiles citadas en el artículo.

la propia lucha del presente. Los abogados son profesionales capaces de constituir en problemas jurídicos los problemas expresados en el lenguaje ordinario y tienen el poder de crear las aspiraciones jurídicas, de manipularlas —o de disuadirlas—, así como de anticipar las posibilidades de éxito de las diferentes estrategias (Bourdieu 2000, 190). Cualquier caso debe ser desingularizado para que sea visto como una demanda normal (Boltanski, Darré y Schiltz 1984) y las víctimas deben producir una definición del problema que denuncian más allá de su caso particular (Henry 2007). En ese camino, aquella *expertise* puede contribuir a promover una ampliación del propio caso tendiendo puentes y conexiones con otro tipo de situaciones. El paradigma de los derechos humanos aporta un lenguaje previsible y legítimo a las víctimas que aspiran a ser reconocidas, al asimilar el caso al de víctimas ya legitimadas en el contexto argentino como las del terrorismo de Estado.

El sufrimiento (excepcional) como valor

Acontecimientos que tienen orígenes muy diferentes, tales como desastres naturales, genocidios o situaciones de violencia política, pueden ser tratados como eventos críticos que alteran los marcos colectivos de percepción, transforman los órdenes sociales y subjetivos y propician nuevas formas de significación (Das 1995a). Se trata de situaciones que modifican las condiciones existentes, con lo cual generan nuevas posibilidades y producen y legitiman transformaciones de estatus y jerarquías (Visacovsky 2011). Ahora bien, ¿cómo es posible objetivar ese aspecto extraordinario, fuera de lo esperable, en un reclamo indemnizatorio?, ¿cuál es el sentido que ello adquiere cuando se trata de fundamentar la reparación de la violencia?

Si bien los artefactos estatales, como leyes, políticas públicas y normativa, hablaban del incendio como una *tragedia* y las víctimas lo llamaban *masacre*, ambas formas de nominación coincidían en destacar su aspecto singularmente negativo. Ese carácter excepcional del siniestro se vio reflejado en las demandas civiles. Tales artefactos jurídicos categorizaron al evento crítico como un *hecho notorio* y enfatizaron “lo indeleble de la tragedia que ha impreso en la sensibilidad de los ciudadanos, lo terrible de lo padecido, el descontrol y los daños que siguieron, como los sucesivos padecimientos de las víctimas” (demanda civil presentada por una sobreviviente). Así, desde la óptica de los abogados, el perjuicio que sufrieron las víctimas no estaba centrado solo en cuestiones patrimoniales

o materiales, sino —y sobre todo— en su salud psíquica y emocional y en las consecuencias negativas que esto traía para la proyección de futuro de esos jóvenes, tal como se verá más adelante.

En la conformación de causas políticas a través de las cuales las víctimas reclaman y demandan derechos, es central la producción de una política de las causas (Barthe 2010) mediante la cual ellas pueden demostrar la relación entre un hecho del pasado y la situación de sufrimiento del presente. Se trata de las actividades orientadas a establecer lazos de causalidad entre hechos generadores y daños. Muchas veces, para comprender (el éxito o el fracaso de) una causa política, es necesario atender al proceso de construcción concomitante de la política de las causas. Las demandas de indemnización forman parte de la construcción jurídica de esas relaciones de causalidad⁷. Allí se destaca el papel de los expertos, sobre todo cuando estos se comprometen y apoyan la causa de las víctimas (Redfield 2006). Peritos técnicos de diversas profesiones que actúan en el ámbito judicial penal o civil ponen en juego *técnicas morales* (Gatti 2013) que contribuyen a producir normatividad, calificaciones y descalificaciones que tienen un estatuto de derecho (Lenoir 1993). Ellos pueden producir conexiones que contribuyen a que ciertos hechos sean socialmente definidos como tragedias, accidentes, masacres, etc.

En los artefactos jurídicos, como testimonios, resoluciones, leyes, decretos, normativas, etc., suelen incurrirse términos que dan cuenta de la excepcionalidad de las situaciones sobre las que se legisla: en este caso, las categorías que se pusieron en marcha fueron *magnitud, pánico, desesperación, letalidad y trauma*. A través de cálculos, categorías técnicas y proyecciones, los arquitectos e ingenieros que actuaron como peritos señalaron que la estructura material y espacial del local impidió la correcta evacuación del público. En la demanda civil, ellos se refirieron a las condiciones materiales deficientes, “numerosísimas irregularidades estructurales en términos de estructura y ventilación, así como a [...] [las] muy numerosas y muy marcadas diferencias de dimensiones respecto a los medios de salida, entre los planos y la realidad” (demanda civil presentada por familiares de un fallecido).

En los informes forenses citados en las demandas se señala que algunos cuerpos exhibían “cianosis, negro de humo en rostro, laringe y tráquea y edema agudo pulmonar” (demanda presentada por la madre de un fallecido). El cianuro hallado por los forenses era una marca del carácter trágico de la situación,

7 La epistemología y la filosofía han participado de las discusiones sobre los usos jurídicos de nociones como *causalidad* o *probabilidad* en casos de demandas indemnizatorias por contaminación (Parascandola 1996).

pues se trataba de un elemento letal que había reducido drásticamente las posibilidades de supervivencia. El cianuro actúa de manera extremadamente rápida por lo que, según los expertos, “con tres respiraciones en un ambiente en el que se encuentra condensada esa sustancia, la persona pierde el conocimiento, convulsiona y muere en minutos” (demanda civil presentada por un sobreviviente). Así, las condiciones materiales y subjetivas permitieron definir aquel escenario como una *trampa mortal*:

las posibilidades de escapar con vida de esa trampa mortal eran absolutamente inciertas y aleatorias [...]. [L]os médicos indicaron que [...] el efecto de la atmósfera lesiva, asimismo, pudo verse triplicado cuando la persona está en movimiento, lo que generalmente sucede frente al pánico y la desesperación. [...] Esos factores motivaron que las personas que estaban en el local se agolparan, empujaran y pisaran tratando de salir. Así se formaban verdaderas “pilas humanas” dentro del salón que llegaban hasta los 2 metros de altura. (Demanda civil presentada por un sobreviviente)

Si bien emociones negativas como el *miedo*, la *desesperación* y la *angustia* pueden representar dilemas morales para las víctimas que se movilizan políticamente (Zenobi 2020), en cambio, pueden traer buenos resultados en la arena legal (Bandes 1996). Aquí el sufrimiento extremo y excepcional aparece como un valor a pagarse.

Aunque el experto suele ser pensado como un agente que actúa en nombre de la ciencia y la técnica y que reclama para sí la neutralidad axiológica (Neiburg y Plotkin 2004), tal como ha advertido Boyer (2008), es la propia ideología de la *expertise* la que nos conduce a verlos de esa manera. De este modo, mientras que los expertos —abogados, en este caso— pueden sostener que las normas jurídicas son “neutrales”, desde una perspectiva analítica considero que las herramientas, explicaciones y normas técnicas que usan contribuyen a consagrar una cierta normatividad (Lenoir 1993). El saber médico realiza su aporte al dar cuenta del escenario temerario que debieron enfrentar los afectados por situaciones de desastres, en este caso particular, cuando —con base en una explicación que relacionaba la ansiedad, la transpiración y la respiración agitada— se definió que, a causa de aquella atmósfera lesiva, las posibilidades de morir se habían triplicado.

Como señala Ross Meyer (2014), la ley no se ocupa de cualquier tipo de sufrimiento, sino de aquel que es entendido con base en ciertos ideales como injustificado, inmerecido (17). En este caso, además se advierte que las demandas se hacen cargo de un tipo de sufrimiento excepcional, único, fuera de lo esperable. Aquí, lo normal, lo previsible, es la contracara ausente que refleja la

singularidad del daño sufrido. La puesta en juego de las nociones de *trauma* y *estrés postraumático* hablan de ello. La noción de trauma ha pasado de ser un signo de infamia a uno de reconocimiento: las víctimas traumatizadas son personas normales que reaccionan de forma normal ante un hecho extraordinario (Fassin 2014). Y ello se ha constituido en un proceso expandido tanto en países centrales como en Latinoamérica (Arosi 2017; Sarti 2011; Zenobi 2017). El sufrimiento del que las víctimas deben dar cuenta y que debe ser oficialmente reconocido en los instrumentos de reparación de la violencia no se limita al daño físico. El escenario descrito por los peritos técnicos también fue conectado con el sufrimiento psíquico de quienes sobrevivieron a esta situación excepcional. Este adquiere un carácter traumático cuando se trata de una situación particularmente estresante como esta, que

[se] grabó indeleblemente en la psiquis de mi representada: en un ámbito que era una cámara de gas a oscuras [...]. Este cuadro nunca se borra del alma de la víctima que padeció un hecho horrible que nunca va a olvidar, y siguió a eso un estrés postraumático que persistió en el tiempo. (Demanda civil presentada por un sobreviviente)

El manejo de ciertas categorías de percepción y de apreciación irreductibles a los no especialistas, legos y profanos es un principio central de estructuración del campo jurídico. Pero si bien suele prestarse atención destacada al papel del derecho, en contextos muy diversos de violencia diferentes agentes especializados ponen en juego saberes y técnicas que remiten a campos de conocimiento como la arquitectura, la medicina o la psicología. Se trata de una amalgama de saberes que suelen presentarse como *auxiliares* del saber jurídico: por medio de sus conocimientos, que posiblemente son crípticos para los legos —incluyendo ahora a los operadores judiciales (Schuck 1986)—, ellos logran echar luz y contribuir a la comprensión de los hechos. La certificación conjunta, a través de un entramado de saberes heterogéneo, contribuye a definir un evento crítico como un suceso excepcional y traumático, lo que puede constituirse en un modo de producción de valor.

Un campo en disputa: los dos modos de la reparación

Mi punto de partida es que los documentos burocráticos mediante los cuales las víctimas de desastres, violencia estatal o interpersonal solicitan ser reparadas no pueden ser tratados como producciones dadas. Creo en cambio que deben ser abordados como productos sociales, morales y políticos. Las luchas y controversias en el campo jurídico hablan de esa particularidad. Con respecto a las formas de reparación, una de estas luchas está fundamentada sobre la existencia de dos modos en pugna de entender la reparación. La propia historia de la Corte IDH habla de ese proceso.

A partir de la década de los noventa, las reparaciones se fueron convirtiendo en el eje del Sistema Interamericano de Derechos Humanos (SIDH) dentro del cual funciona la Corte IDH. En sus primeras intervenciones, la Corte se limitaba a utilizar el concepto de *indemnización*, muy ligado a una definición de contenido patrimonial y pecuniario. Si hasta ese momento dominaba una concepción del daño y la compensación en términos económicos, con el paso de los años, la noción de *reparación* fue desplazando a la de indemnización y se dictaron sentencias que incluían medidas de concientización y memoria, reformas legislativas, ubicación de restos mortales, etc. (Rousset 2011). Este nuevo modo de entender el daño y su reparación es difundido por el orden jurídico transnacional desde hace algunas décadas.

Como parte de la búsqueda de justicia centrada en que el Estado fuera reconocido como responsable por los daños, los abogados sostenían que las exigencias de reparación podían ser llevadas a cabo de modos diferentes. En efecto, frente a las formas centradas en los aspectos pecuniarios, a las que llaman “tradicionales”, ellos oponen otras “más actuales” que expresan una mirada “integral” con la que se reconocen como abogados y como víctimas. La primera postura es identificada por ellos con el *derecho de daños* propio del marco civil local, mientras que las segundas serían aquellas generadas en el marco de la justicia transicional y divulgadas desde los organismos transnacionales. Estas diferentes posiciones sobre la reparación forman parte de una lucha en el campo jurídico en el que los abogados se ubican como combatientes, como profesionales comprometidos con las formas de reparación más actuales:

los jueces están formados en la ecuación económica de los daños y perjuicios, la figura del lucro cesante, el uso de baremos... Las demandas que elaboramos nosotros van en contra de este tipo de demandas.

Estamos llevando adelante una batalla con jueces formados en ese esquema clásico. (Abogado, entrevista, mayo de 2016)

A modo de diferenciación de quienes estarían formados en la *mirada clásica*, pecuniaria, estos profesionales rescatan la perspectiva de la integralidad y asumen posiciones innovadoras al articularla en el contexto del derecho civil local. En ese camino debe comprenderse su utilización de la definición de *víctima*, proporcionada por la ONU (2005), que forma parte de la *mirada integral*. Allí se afirma que víctima es “toda persona que haya sufrido daños, individual o colectivamente, incluidas lesiones físicas o mentales, sufrimiento emocional, pérdidas económicas o menoscabo sustancial de sus derechos fundamentales”. En la elaboración de demandas indemnizatorias, esas variadas formas de daño son traducidas a *rubros indemnizatorios* entre los que pueden encontrarse algunas categorías clásicas vinculadas al paradigma economicista de la reparación económica, tales como daño psicológico, valor vida o daño moral. Pero junto a aquellas categorías tradicionales, en las demandas de las víctimas del incendio se retoma la definición de víctima aportada por la ONU y se la sitúa en relación con otras categorías como el rubro *proyecto de vida*, que también están basadas en la mirada integral difundida por el orden transnacional⁸.

La categoría *daño al proyecto de vida* fue reconocida por primera vez por la Corte IDH en el marco del caso María Elena Loayza Tamayo vs. Perú del año 1997. La aparición de determinadas figuras, conceptos y tipologías jurídicas abre un campo de posibilidades novedoso al establecer que existe un cierto bien que debe protegerse (Ross 2014). Según la Corte IDH (1998), el rubro indemnizatorio proyecto de vida “atiende a la realización integral de la persona afectada, considerando su vocación, aptitudes, circunstancias, potencialidades y aspiraciones, que le permiten fijarse razonablemente determinadas expectativas y acceder a ellas”. En el campo jurídico existe una controversia acerca de la claridad y fundamento doctrinario de esta categoría, así como sobre la posibilidad de resarcirla económicamente. Además, al analizar su autonomía conceptual, algunos juristas sostienen que puede asimilarse al daño moral o al psíquico (Aráoz 2015)⁹.

8 Esta figura fue incorporada al Código Civil argentino en el año 2014. Según su artículo 1738, la indemnización “[i]ncluye especialmente las consecuencias de la violación de los derechos personalísimos de la víctima, de su integridad personal, su salud psicofísica, sus afecciones espirituales legítimas y las que resultan de la interferencia en su proyecto de vida”.

9 La categoría *proyecto de vida* fue desarrollada por el jurista peruano Carlos Fernández Sessarego (2003), quien afirma que, a diferencia del daño psíquico o el daño moral, no repercute solo en la esfera íntima de la persona y la sobrepasa, ya que le niega a esta la capacidad de decidir libremente cómo quiere vivir su vida. En el caso Loayza Tamayo, dos jueces apoyaron esa figura y consideraron “la concepción materialista del *homo economicus*, lamentablemente aún prevaleciente en nuestro tiempo” (Corte IDH 1998). Sin embargo, el tercer juez sostuvo

Las posibilidades abiertas por la nueva categoría proyecto de vida fueron retomadas por los abogados de las víctimas del incendio. Su incorporación en las demandas amplió la noción de daño más allá de lo material, pero también de los aspectos psicosomáticos y del daño moral. Por esa vía, también se extendió la esfera de las personas afectadas; es decir, ya no se trata solo de aquel directamente perjudicado sino, con base en una conceptualización que relaciona familia, parentesco y sufrimiento, de formas de daño más extendidas: “La frustración definitiva del proyecto de vida, de esa planificación humana, impacta de manera determinante en ese núcleo familiar” (demanda civil presentada por familiares de un fallecido). Al poner en el centro esta figura jurídica novedosa, ellos se distancian del “simple daño” a través del cual se exige una reparación en dinero y se esfuerzan por reorientar el dispositivo de acuerdo con ciertas expectativas más amplias de justicia. Si bien *a priori* el dispositivo indemnizatorio se basa en la compensación económica, los abogados pretenden situar en el eje de la discusión no tanto el valor monetario del daño, sino la responsabilidad estatal por el sufrimiento que puede alcanzar a toda una familia y orientar el dispositivo de acuerdo con sus expectativas de justicia.

Aunque la construcción de nexos entre hechos pasados y sufrimiento actual a través de categorías jurídicas forma parte de una política de las causas, esa construcción es llevada adelante en diálogo con las ideas de los abogados de las víctimas acerca de la justicia y de su compromiso con el movimiento de lucha, es decir, con la causa política. A través de ese trabajo jurídico que se mueve entre los usos legitimados y los intentos de estirar y reorientar las clasificaciones, ciertos conceptos y categorías del derecho civil son adaptados, impugnados, resignificados y manipulados en circunstancias concretas.

Técnicas, teorías, conceptos, categorías que están informados por posiciones morales y políticas son las herramientas que los expertos ponen en juego. De ahí la importancia de traer a escena a los productores de las demandas y de incorporar tanto su concepción del derecho como su posición en el campo político más amplio del movimiento de lucha.

a través de su voto que el concepto en cuestión “adolece de falta de claridad y fundamento jurídico” (Corte IDH 1998) y que puede asimilarse al daño moral o al psíquico.

La demostración del daño y su valuación

Las formas de valuación económica incorporan todo tipo de suposiciones sobre las relaciones sociales (Carruthers 2010; Zelizer 2005). Como ha demostrado numerosa literatura sobre el tema (Lacerda 2015; Luzzi 2015; Tello 2003), en las discusiones y debates acerca de la reparación a víctimas de violencia en Latinoamérica el dinero ocupa un lugar destacado. En función de estas cuestiones, el dinero es visto como un medio inadecuado de reparación, así como contaminante, un medio que ensucia, mancha a quien lo acepta.

En lo que hace a la valuación del daño, los abogados comprometidos con la causa de las víctimas del incendio apuntaron contra la perspectiva jurídica conocida como *análisis económico del derecho*, a la que acusan de ser reduccionista. Se trata de una corriente de pensamiento que aplica métodos propios de la economía en el razonamiento jurídico. En contra de la idea de que “todo tiene un precio”, uno de los abogados, quien es padre de un joven fallecido en el incendio, sostiene:

El problema es mensurar económicamente algo inconmensurable. La incapacidad que genera haber perdido un dedo con una sierra eléctrica está medida en los baremos de derecho laboral, pero eso no es comparable a haberse quedado encerrado en un lugar que se incendió, se apagó la luz y que parecía la cámara de gas de Auschwitz, como ocurrió en el incendio de Cromañón. Operar con esa lógica economicista sería creer que un hijo es lo mismo que un auto, como si yo pudiera perder mi hijo y comprar otro con dinero. Eso es falso. Esa teoría contradice el hecho de ser víctima, porque te ubica en el lugar de alguien que solo pide dinero, pero la reparación para una víctima no surge de una ecuación algebraica según ciertos rubros indemnizatorios. El dinero no te repara nada. Nosotros pedimos justicia, que el Estado se haga cargo. Eso es lo que tiene verdadera capacidad reparatoria. (Abogado, entrevista, mayo de 2016)

Como puede verse, la frontera entre lo que tiene y lo que no tiene precio marca una diferencia entre situaciones como accidentes laborales que implican la pérdida de un miembro y situaciones como el incendio que conducen a perder la vida de un modo especialmente trágico. Desde esa perspectiva, las posiciones derivadas del análisis económico del derecho que pretenden calcular y fijar objetivamente el valor del daño no serían adecuadas para tramitar circunstancias como las del incendio y otras similares.

Dicha frontera —entre lo que puede admitir valuación de algún tipo y lo que no— es producto de la oposición entre *mundos hostiles* (Zelizer 2005): por un lado, el mundo privado de los afectos, el amor y las relaciones familiares y, por otro lado, el mundo público del mercado, regido por las reglas de la competencia

y el individualismo. La oposición entre familia y mercado es constitutiva de nuestra *doxa* occidental, está estrechamente relacionada con el desarrollo histórico de lo privado y lo público como esferas de la vida social separadas entre sí (*cf.* Collier, Rosaldo y Yanagisako 1997). Según Bourdieu (1997), aquella *doxa* define la familia como un universo fundado sobre un conjunto de prescripciones normativas que la (re)presentan como el lugar de la solidaridad, la confianza y el don. En suma, del desinterés.

Tanto las críticas a la orientación pecuniaria de la reparación —de las que me he ocupado en secciones previas— como las dirigidas al análisis económico del derecho muestran los desajustes entre la orientación y finalidad de los dispositivos indemnizatorios tradicionales disponibles y las propias elaboraciones de los demandantes para pensar una indemnización justa. Tal como han mostrado Barbot, Winance y Parizot (2015) para el caso de los dispositivos reparatorios, el dispositivo puede ser objeto de críticas y de intentos de reformularlo o, al menos, de reorientarlo. En el caso de reparaciones a víctimas de violencia suele observarse que, frente a los conflictos y dilemas desatados por la posibilidad de poner precio a lo sagrado (la vida, la sangre), hay un esfuerzo de las víctimas y de sus abogados por destacar la intención de utilizar el dispositivo de reparación como un mecanismo que contribuye a alcanzar justicia a través de la responsabilización estatal. De esto habla el hecho de que se coloquen en el centro de los pedidos indemnizatorios categorías como daño moral y daño al proyecto de vida que, a diferencia de otras como daño físico o lucro cesante, no requieren ser demostradas y son de difícil valuación monetaria.

Por un lado, en lo que respecta al *daño moral*, en derecho civil se asume que se trata de un tipo de daño que no debe ser demostrado, una cuestión que no necesita certificación alguna: “la víctima de violaciones a los derechos humanos [...] no debe acreditar haber sufrido daño moral, toda vez que ‘resulta evidente, pues es propio de la naturaleza humana que [...] experimente dolores corporales y un profundo sufrimiento’” (demanda civil presentada por una sobreviviente). Por su parte, en lo relativo al daño al proyecto de vida, existen controversias sobre la demostración y la valuación, en consonancia con las controversias sobre su autonomía conceptual y su resarcimiento a las que me referí. La Corte IDH no ha establecido principios lógicos y claros que permitan evaluar con precisión este tipo de daño y su valuación (Aráoz 2015).

Mientras que las formas que los abogados de las víctimas del incendio definen como tradicionales parecen brindar herramientas como fórmulas, baremos, proyecciones, etc. para calcular el daño y su reparación pecuniaria, aquellas que los abogados llaman las *nuevas corrientes* ya no se esfuerzan por valorar ese tipo de situaciones y reconocen esa dificultad explícitamente aceptando la

arbitrariedad de las cifras. En lo que respecta a la determinación del importe por el rubro *valor vida*, las demandas refieren a jurisprudencia de otros casos en los que se ha

“desechado la posibilidad de aplicar módulos de cálculo financiero, al declararse, con agudeza, que un padre, un hijo, un esposo o una esposa no constituyen para los suyos un capital que se mida por la renta que pueda dar...”; [y consideran que] la norma aplicable [...] deja librado “a la prudencia de los jueces fijar el monto de la indemnización (art. 1084 parte 2º Código Civil de la Nación)”. En virtud de lo expuesto, considero que el daño generado por la pérdida de la vida de A.B. debe ser valuado en la suma de pesos \$ 1.000.000 (un millón de pesos) para cada uno de sus padres. (Demanda civil presentada por familiares de un fallecido)

Como se ha señalado para otros contextos, a diferencia de las pérdidas que son tenidas como esperables o habituales y que pueden ser medidas por el valor de mercado, o el establecimiento de medidas promedio, desde la óptica de los actores del universo jurídico las pérdidas que son tenidas como “inusuales” no pueden ser fácilmente “normadas” y la falta de conformidad a un patrón o mercado hace que para ellos sea más difícil establecer la compensación (Ross 2014).

Si bien las demandas se refieren en reiteradas oportunidades a la dificultad, la imposibilidad y la arbitrariedad de las formas de valuación, se establecieron algunos criterios *de control* basados en eventos similares sobre los que existe amplia jurisprudencia, como el atentado terrorista a la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA) de Buenos Aires o la explosión de una fábrica de armamento militar¹⁰. A partir de allí, es posible establecer montos mínimos a pagar por debajo de los cuales se ofendería la dignidad de las víctimas¹¹. Como han

10 En el año 1994 hubo un atentado con explosivos en la sede de la mutual de instituciones judías argentinas AMIA, en el que murieron 85 personas. El hecho desató un gran movimiento de protesta y reivindicación de justicia que recorrió la sociedad argentina durante una década. Entre el 2000 y el 2004 se realizó un juicio que finalizó con la absolución de todos los acusados y la revelación de un amplio encubrimiento que incluía a funcionarios judiciales, al presidente de la nación, al presidente de una de las principales organizaciones de la comunidad judía argentina, a policías y a servicios de inteligencia. Otra explosión ocurrió en 1995, esta vez en una fábrica de armamentos militares, ocasión en la que murieron siete personas. En 2014 se dictó sentencia condenatoria a cuatro altos funcionarios militares, bajo el cargo de haber hecho estallar la fábrica con el objetivo de ocultar el contrabando de armas a Ecuador y Croacia.

11 El primero de estos mecanismos de control se basó en una fórmula que consideraba los montos que el propio Estado había ofrecido a las víctimas como *compensación* —lo cual fue rechazado (ver más adelante)— y una actualización según el Índice de Precios al Consumidor, lo que aumentaba esa cifra en un 50%. El segundo mecanismo recuperaba las fórmulas utilizadas para indemnizar a las víctimas del atentado y de la explosión mencionada: prescribían para los familiares “un beneficio extraordinario equivalente a la remuneración mensual de los agentes Nivel A, Grado 0, del Escalafón del Personal del Sistema Nacional de Empleo Público [...] por el coeficiente cien (100)” (demanda civil presentada por familiares de un fallecido).

mostrado otras investigaciones, las víctimas de violencia pueden reorientar los dispositivos de compensación en función de las expectativas de justicia (Luzzi 2015; Tello 2003). En este caso, los abogados llevan a cabo ese trabajo al imponer categorías de daño amplias, abarcadoras, que no deben ser demostradas y que son de una dudosa, imprecisa o imposible valuación.

La reparación económica y la movilización política

Durante la década de los noventa, algunos Estados latinoamericanos que habían atravesado periodos dictatoriales pusieron en marcha dispositivos de reparación económica e indemnizaron a las víctimas del accionar represivo (Aydos 2002; Guembe 2006; Rosito y Damo 2014). Tal como se ha señalado en la sección previa, la bibliografía temática muestra que las dificultades de “poner precio” se articulan con una mirada sobre el dinero que puede ser visto como un agente que corrompe, que contamina. Esta idea está sostenida sobre una crítica de larga data: en el caso de Marx, según Carruthers (2010), apuntaba a que el dinero despersonalizaba y reducía las lógicas de las relaciones sociales preexistentes a las del mercado; según Zelizer (1994), Simmel realizaba una crítica similar que esta autora puso en cuestión al mostrar los sentidos atribuidos al dinero en la vida cotidiana.

En los casos de reparaciones a víctimas de violencia en los que el Estado es el responsable de su desgracia, los dilemas sobre los pagos indemnizatorios y la suciedad del dinero adquieren particular dramatismo: esos pagos pueden ser entendidos como intentos de “comprar el silencio”. Desde inicios de 1980, la actividad de los organismos de derechos humanos en Argentina estuvo centrada en la búsqueda de la verdad y en las acciones penales concomitantes, por lo que las demandas civiles no formaron parte de las estrategias colectivas que constituían a las víctimas como un colectivo que exigía justicia (Luzzi 2015; Tello 2003; Vecchioli 2005). Aunque la mayoría de los familiares de las víctimas aceptó la reparación, no faltaron cuestionamientos morales y políticos que se veían reflejados en las formas de nombrar ese dinero como *plata quemada*, *dinero maldito*

En cambio, los sobrevivientes de esos hechos con lesiones *gravísimas* recibieron un 70% y por lesiones *graves*, un 60%. Como tercer y último modo de control, se solicitó que al momento de la sentencia se actualizara el monto de pago y que este fuera equivalente a la cifra estimada en dólares estadounidenses —a la que los abogados se referían como *moneda estable y dura*—.

o *mal habido* (Guembe 2006). Así fue como en la década de los noventa, en el caso de los organismos de derechos humanos de Argentina, el dinero se constituyó en un clivaje que articuló conflictos entre organizaciones. Mientras que algunos familiares de desaparecidos aceptaron cobrar el pago de una compensación económica prevista por ley, las Madres de Plaza de Mayo rechazaron ese dinero bajo el lema “Las que cobran las indemnizaciones se prostituyen”. Quienes condenaban el cobro consideraban que “la fuerza de la cosa dada” por el Estado implicaba entregar a cambio la lucha (Tello 2003).

En el caso del Movimiento Cromañón, la mayor parte de los familiares siempre estuvo muy informada acerca de la causa penal: semanalmente se realizaban reuniones con los abogados. Las víctimas consideraron que la presentación de demandas civiles era parte de sus derechos como afectadas y creían que se trataba de un dinero justo. En cambio, rechazaron el ofrecimiento de una compensación económica que realizó el Estado que las obligaba a dejar de lado las presentaciones civiles, por verlo como un intento de silenciar sus reclamos penales. De todos modos, al igual que en los casos previamente mencionados, las acciones civiles nunca fueron objeto de estrategias discutidas y elaboradas colectivamente y no se habló públicamente del tema. Desde la óptica jurídica, la idea de que se trata de una cuestión individual se corresponde con la división en el campo jurídico entre derecho privado y derecho público: “A muchos familiares les generaba dilemas reclamar plata por sus hijos. Ese tema era una cuestión de derecho privado; por eso, no armamos reuniones grupales para debatir el tema. Era mucho más importante la cuestión penal que la civil” (abogada, entrevista, agosto de 2016).

Así fue como, en un contexto de movilización y lucha política, la cuestión civil quedó reducida a un lugar secundario. Por ese motivo, se trataba de un tema del que nadie hablaba en público ni en las conversaciones informales en privado. Incluso, los propios interesados que habían presentado demandas desconocían las particularidades de la demanda civil que habían presentado los abogados en su representación o cuál era el estado de avance o la situación del pedido indemnizatorio realizado.

No obstante, al igual que en el caso de las víctimas de terrorismo de Estado, la cuestión funcionó como un disparador para lanzar acusaciones y articular algunas dinámicas en el nivel de la lucha política. Así, si bien era visto como un dinero justo, en algunos casos se objetaba a quienes querían cobrarlo y se los trataba como aprovechadores. Estas acusaciones ocurrían especialmente en el caso de los sobrevivientes del incendio que exigían indemnizaciones, pero que no habían iniciado acciones en el plano penal: se los acusaba de buscar dinero en lugar de buscar justicia. Del total de 1.600 demandas civiles presentadas, en 850 casos las víctimas también se presentaron como querellantes en la justicia

penal. Es decir, que en 750 casos solo se presentaron como demandantes civiles. Si bien los pedidos de indemnizaciones no representaron un conflicto ético, ya que era un dinero considerado como justo y merecido, en algunas ocasiones se ha denunciado a algunas de esas 750 personas que han renunciado a ser querellantes penales y que “solo buscan dinero a costa de los muertos”. Ese es el caso de la organización Transformemos Nuestras Vidas (TNV), una asociación civil conformada por sobrevivientes del incendio.

Las primeras apariciones públicas de TNV sucedieron en mayo del 2006 cuando hicieron público su primer boletín de difusión de actividades, divulgado por correo electrónico¹². Allí se señalaba a modo informativo que los sobrevivientes que pretendieran iniciar demandas civiles no estaban obligados a presentarse como querellantes en la acción penal, pero que “es conveniente hacerlo para poder acreditar mejor la concurrencia el día del recital y los perjuicios sufridos por sus consecuencias. Eso nos facilita la prueba en el juicio civil”. Esta forma de entender la cuestión invertía el interés de las víctimas movilizadas en las calles que exigían justicia penal y que dejaban al dispositivo de reparación económica en segundo plano. De un modo inverso, estos sobrevivientes consideraban la querrela penal como una simple “ventaja”, una *prueba* más para poder alcanzar el fin último y más relevante para ellas de obtener una indemnización. En varias ocasiones se sugirió que se trataba de falsas víctimas que pretendían ganar dinero con la masacre a costa de dejar de lado el reclamo de justicia. Como con las acusaciones de hechicería, estas dejaban expuesta una teoría moral (Zenobi 2010).

A diferencia del modo en que ha sido tratada esta cuestión en otros casos, aquí el dilema moral que representan las indemnizaciones no es tanto un producto de aquella oposición entre representaciones e ideales, ya que la oposición ideal entre “mundos hostiles” no despertó dificultades cuando las víctimas pidieron justicia (causa penal) y dinero (causa civil) —que fue visto como un dinero merecido, justo—. Lejos de ser meramente un asunto representacional, esta oposición no se traduce automáticamente en un conflicto ético para los actores. El cisma entre *verdaderas víctimas* y *falsas víctimas* solo se expresó en el caso de quienes se limitaron a pedir indemnizaciones y renunciaron a la lucha pública por justicia y al juicio penal.

12 El documento ya no está disponible en línea.

Cierre: la Víctima, las víctimas y sus especialistas

En numerosos contextos de victimización se observa un proceso opuesto y complementario en el que se expresa el carácter particular pero a la vez más genérico de la postura de las víctimas (Gatti 2017). Ellas se posicionan desde el dramatismo de su situación particular como un modo de producir el valor social de la catástrofe vivida, al mismo tiempo que construyen conexiones con otro tipo de situaciones a las que consideran asimilables. Resulta central el papel que desempeñan los abogados, sin cuya participación las expectativas de justicia no podrían traducirse al campo jurídico. Como he mostrado, en ese campo aparentemente autónomo se dan las luchas entre los especialistas que defienden formas diferentes de entender la reparación. Sin embargo, ellos, “adversarios objetivamente cómplices, se ayudan mutuamente: compiten pero sobre bases comunes” (Bourdieu 2000, 172).

El papel de los abogados comprometidos que hacen de su compromiso político una condición de su actividad profesional —por ejemplo, los abogados de derechos humanos (Vecchioli 2006)— muestra la porosidad del campo jurídico: al igual que en otros casos de reparación de la violencia, la justicia civil (reparación) puede ser vista como un actor que puede contribuir a *hacer justicia* (retribución)¹³. De modo similar a lo que se observa en otras experiencias, frente a esos desajustes entre los objetivos institucionales formales de los mecanismos y las expectativas de las personas, los abogados realizan su trabajo de reorientar el dispositivo reparatorio para acercarlo al cumplimiento de sus expectativas. Desde su lugar de abogados y de víctimas, la manipulación de las herramientas jurídicas en el marco del derecho civil está en función de la causa y política y del ideal de justicia que se centra en la responsabilización del Estado.

Contra la crítica clásica según la cual el dinero influye negativamente en las relaciones sociales, se ha sostenido que el dinero afecta lo social tanto como lo social afecta al dinero (Carruthers 2010; Zelizer 2005). Como ha mostrado Fourcade (2016) para la valuación de los desastres naturales, aquí también puede notarse cómo lo emocional, lo moral y lo afectivo relativo al carácter “sagrado” de ciertas relaciones sociales modelan las solicitudes que forman parte del dispositivo jurídico de indemnización económica. Las nociones sobre la letalidad

13 En un sentido inverso, cuando la justicia penal es vista como un mecanismo de reparación simbólica, ocurre lo opuesto. En Argentina, este último caso está representado por el cruce entre trauma e impunidad, del que se han ocupado numerosos autores y profesionales “psi” que cruzan el campo de la salud mental con el de los derechos humanos (Zenobi 2017).

del veneno, el sufrimiento extendido hacia la familia, el sufrimiento psíquico, el calificativo de masacre y hecho notorio, etc., son las categorías morales que vienen a modelar y justificar las categorías técnicas jurídicas y las formas de poner precio.

Aquí intenté mostrar que, así como los dispositivos hacen personas, las personas hacen dispositivos. Si bien el campo jurídico suele representarse bajo la idea de “autonomía” en relación con las presiones externas, he sostenido que el rumbo que toman sus dispositivos puede estar relacionado con las causas políticas en las que se expresan las expectativas de justicia que fundamentan las prácticas jurídicas de los abogados comprometidos. Ocurre así una convergencia entre la acción de las víctimas movilizadas y la de los profesionales cuyos saberes pueden ser un gran recurso a la hora de nutrir la causa pública (Dodier 2009; Fillion y Torny 2015).

El hecho de que las demandas civiles fueran un tema “personal” del que no se hablaba en público sugiere que para las víctimas era un tema tabú, rodeado de prohibiciones y reglas relativas a cuándo y con quiénes podía tratarse la cuestión. Desde hace más de un siglo, los antropólogos sabemos que la existencia de tabúes y prescripciones remite a una forma de producir valor social: como ha mostrado magistralmente Radcliffe-Brown (1974) al analizar las formas de producción de valor, las situaciones como las crisis vitales (nacimientos, casamientos, muertes) son socialmente valoradas debido a que son ritualizadas y no al revés. A diferencia de la perspectiva nativa que ve en la vida y el sufrimiento humano cuestiones sagradas invaluable, si ponemos la mirada en una escala temporal más larga, puede sugerirse que —como muestran Zelizer (2005) o Fourcade (2016) para otros dispositivos—, el dinero y las demandas civiles serían mecanismos que contribuyen a la sacralización de determinadas relaciones sociales. En este trabajo he procurado exponer que, más allá de evaluar la eficacia de los mecanismos de reparación, desde una perspectiva sociológicamente distanciada es posible echar luz sobre los supuestos, las relaciones de poder, las asimetrías y las evaluaciones morales que ponen en juego los especialistas y los legos que los hacen funcionar.

Referencias

Aráoz Falcón, Candelaria. 2015. “Dano ao ‘projeto de vida’. Um novo horizonte às reparações dentro do Sistema Interamericano de Direitos Humanos?”. *Revista Direitos Humanos e Democracia* 3 (5): 47-88. <https://doi.org/10.21527/2317-5389.2015.5.47-88>

- Arosi, Ana Paula.** 2017. “Ativismo de vítimas do incêndio na boate Kiss: evento traumático, causa pública e conflitos morais”. *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity* 2017/1, papel 168. <http://dx.doi.org/10.1387/pceic.16911>
- Aydos, Valéria.** 2002. “Vidas marcadas: experiências de tortura nas trajetórias de presos políticos no período da Ditadura Militar em Porto Alegre, Rio Grande do Sul”. Tesis de Maestría en Antropología Social, UFRGS, Porto Alegre.
- Bandes, Susann.** 1996. “Empathy, Narrative, and Victim Impact Statements”. *The University of Chicago Law Review* 63 (2): 361-412. <https://doi.org/10.2307/1600234>
- Barbot, Janine y Nicolas Dodier.** 2015. “Victims’ Normative Repertoire of Financial Compensation: The Tainted hGH Case”. *Human Studies* 38 (1): 81-96. <https://doi.org/10.1007/s10746-014-9330-4>
- Barbot, Janine, Mariel Winance e Isabelle Parizot.** 2015. “Imputer, reprocher, demander réparation. Une sociologie de la plainte en matière médicale”. *Sciences Sociales et Santé* 33: 77-105. <https://doi.org/10.3917/sss.332.0077>
- Barthe, Yannick.** 2010. “Causa política y ‘política de las causas’. La movilización de los veteranos de ensayos nucleares franceses”. *Revista de la Carrera de Sociología* 7 (7): 264-302. <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/entramadosyperspectivas/article/view/2602>
- Boltanski, Luc, Yann Darré y Marie-Ange Schiltz.** 1984. “La dénonciation”. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 51: 3-40. <https://doi.org/10.3406/arss.1984.2212>
- Bourdieu, Pierre.** 1997. “Espíritus de familia”. En *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*, 126-138. Barcelona: Anagrama.
- . 2000. “Elementos para una sociología del campo jurídico”. En *La fuerza del derecho*, editado por Pierre Bourdieu y Gunter Teubnar, 153-220. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Boyer, Dominique.** 2008. “Thinking through Anthropology of Experts”. *Anthropology in Action* 15 (2): 38-46. <https://doi.org/10.3167/aia.2008.150204>
- Carruthers, Bruce.** 2010. “The Meanings of Money: A Sociological Perspective”. *Theoretical Inquiries in Law* 11 (1): 51-74. <https://www7.tau.ac.il/ojs/index.php/til/article/view/733>
- Chaumont, Jean-Michelle.** 2000. “Du culte des héros a la concurrence des victimes”. *Criminologie* 33: 167-183. <https://doi.org/10.7202/004712ar>
- Collier, Jane, Michelle Z. Rosaldo y Sylvia Yanagisako.** 1997. “¿Is There a Family? New Anthropological Views”. En *The Gender/Sexuality Reader*, editado por Roger N. Lancaster y Micaela Di Leonardo, 71-81. Nueva York; Londres: Routledge.
- Corte IDH (Corte Interamericana de Derechos Humanos).** 1998. *Caso Loayza Tamayo. Sentencia del 27 de noviembre*. San José, Costa Rica: Corte IDH.
- Das, Veena.** 1995a. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1995b. “Suffering, Legitimacy and Healing: The Bhopal Case”. En *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, 137-175. Oxford: Oxford University Press.

- Dodier, Nicolas.** 2009. "Experts et victimes face à face". En *Mobilisations de victimes*, editado por Sandrine Lefranc y Lilian Mathieu, 29-36. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Dodier, Nicolas y Janine Barbot.** 2017. "A força dos dispositivos". *Revista Sociedade e Estado* 32 (2): 487-518. <https://doi.org/10.1590/s0102-69922017.3202010>
- Fassin, Didier.** 2014. "De l'invention du traumatisme à la reconnaissance des victimes. Genèse et transformations d'une condition morale". *Vingtième Siècle. Revue d'Histoire* 123 (3): 161-171. <https://doi.org/10.3917/vin.123.0161>
- Feldman, Eric.** 2000. "Blood Justice: Courts, Conflict, and Compensation in Japan, France, and the United States". *Law & Society Review* 34 (3): 651-701. <http://doi.org/10.2307/3115140>
- Fernández Sessarego, Carlos.** 2003. "El daño al 'proyecto de vida' en la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos". *Derecho PUCP* 56: 659-700. <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/derechopucp/article/view/10593>
- Fillion, Emaneulle y Didier Tornay.** 2015. "De la réparation individuelle à l'élaboration d'une cause collective. L'engagement judiciaire des victimes du distilbène". *Revue Française de Science Politique* 65 (4): 583-607. <https://doi.org/10.3917/rfsp.654.0583>
- Fourcade, Marion.** 2016. "Dinero y sentimientos: valuación económica y la naturaleza de la 'Naturaleza'". *Apuntes de Investigación del CECyP*, 27: 69-125. <http://www.apuntescecy.com.ar/index.php/apuntes/article/view/596>
- Gatti, Gabriel.** 2013. "Moral Techniques. Forensic Anthropology and Its Artifacts for Doing Good". *Sociología y Tecnociencia/Sociology and Technoscience* 3 (1): 12-31. <https://1library.co/document/qo5v3mky-moral-techniques-forensic-anthropology-artifacts-doing-good.html>
- . 2017. *Un mundo de víctimas*. Barcelona: Anthropos.
- Guembe, María José.** 2006. "Economic Reparations for Grave Human Rights Violations: The Argentinean Experience". En *Handbook of Reparations*, editado por Pablo de Greiff, 21-54. Nueva York: Oxford University Press.
- Guglielmucci, Ana.** 2015. "Transición política y reparación a las víctimas del terrorismo de Estado en la Argentina: algunos debates pendientes". *Taller. Revista de Sociedad, Cultura y Política en América Latina*, 2.^a época, 4 (5): 24-42. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/51280>
- Gutiérrez, Martha.** 2019. "Negar el pasado: reparaciones en Guatemala y El Salvador". *Colombia Internacional* 97: 175-209. <https://doi.org/10.7440/colombiaint97.2019.07>
- Henry, Emanuelle.** 2007. *Amiante: un scandale improbable. Sociologie d'un problème public*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Jensen, Steffen y Henrik Ronsbo.** 2014. "Introduction. Histories of Victimhood: Assemblages, Transactions, and Figures". En *Histories of Victimhood*, editado por Steffen Jensen y Henrik Ronsbo, 1-22. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Jiménez, William.** 2013. "Origen y evolución de las teorías sobre la responsabilidad estatal". *Diálogos de Saberes. Investigaciones y Ciencias Sociales* 38: 63-78. <https://doi.org/10.18041/0124-0021/dialogos.38.2013.1832>

- Lacerda, Paula.** 2015. *Meninos de Altamira: violência, ‘luta’ política e administração pública*. Río de Janeiro: Garamond.
- Lefranc, Sandrine.** 2009. “La professionnalisation d’un militantisme réformateur du droit: l’invention de la justice transitionnelle”. *Droit et Société* 73: 561-589. <https://doi.org/10.3917/drs.073.0561>
- Lenoir, Remi.** 1993. “Objeto sociológico y problema social”. En *Iniciación a la práctica sociológica*, editado por Patrick Champagne, Remi Lenoir, David Merllié y Louis Pinto, 57-102. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Luzzi, Mariana.** 2015. “Pagar para reparar. Debates públicos y dilemas privados ante las políticas de reparación económica a las víctimas del terrorismo de Estado en Argentina”. En *Muerte, política y sociedad en la Argentina*, editado por Sandra Gayol y Gabriel Kessler, 251-276. Buenos Aires: Edhasa.
- Merry, Sally Engle.** 2006. “Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle”. *American Anthropologist* 108 (1): 38-51. <https://doi.org/10.1525/aa.2006.108.1.38>
- Neiburg, Federico y Mariano Plotkin.** 2004. *Intelectuales y expertos: la constitución del conocimiento social en Argentina*. Buenos Aires: Paidós.
- Oliveira, Lucas Cravo de.** 2020. “Fronteiras improváveis entre tempos e direitos: constitucionalismo compartilhado entre os sistemas de justiça estatal e Mëbêngôkre Kayapó no acidente do Gol 1907”. Tesis de Doctorado en Derecho, Universidade de Brasília, Brasilia.
- ONU (Organización de las Naciones Unidas).** 1997. *La administración de la justicia y los derechos humanos de los detenidos: la cuestión de la impunidad de los autores de violaciones de los derechos humanos (civiles y políticos)*. Ginebra: ONU/Comisión de Derechos Humanos.
- . 2005. *Principios y directrices básicos sobre el derecho de las víctimas de violaciones manifiestas de las normas internacionales de derechos humanos y de violaciones graves del derecho internacional humanitario a interponer recursos y obtener reparaciones (Resolución 60/147)*. Nueva York: Asamblea General de la ONU. <https://www.ohchr.org/sp/professionalinterest/pages/remedyandrepairation.aspx>
- Parascandola, Mark.** 1996. “Evidence and Association: Epistemic Confusion in Toxic Tort Law”. *Philosophy of Science* 63: 168-176. <https://doi.org/10.1086/289949>
- Petryna, Adriana.** 2004. “Biological Citizenship: The Science and Politics of Chernobyl-Exposed Populations”. *Osiris* 19: 250-265. <https://doi.org/10.1086/649405>
- Radcliffe-Brown, Arthur.** 1974. *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Península.
- Redfield, Peter.** 2006. “A Less Modest Witness: Collective Advocacy and Motivated Truth in a Medical Humanitarian Movement”. *American Ethnologist* 33 (1): 3-26. <https://doi.org/10.1525/ae.2006.33.1.3>
- Revet, Sandrine.** 2007. *Anthropologie d’une catastrophe: les coulées de boue de 1999 au Venezuela*. París: Presses Sorbonne Nouvelle.
- Rosito, João Baptista Alvares y Arlei Sander Damo.** 2014. “A reparação por perseguição política e os relatos de violência nas caravanas da anistia”. *Horizontes Antropológicos* 20 (42): 181-212. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832014000200008>

- Ross Meyer, Linda.** 2014. "Suffering the Loss of Suffering: How Law Shapes and Occludes Pain". En *Knowing the Suffering of Others: Legal Perspectives on Pain and Its Meanings*, editado por Austin Sarat, 15-61. Alabama: The University of Alabama Press.
- Rousset Siri, Andrés.** 2011. "El concepto de reparación integral en la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos". *Revista Internacional de Derechos Humanos*, 1: 59-79. <http://www.revistaidh.org/ojs/index.php/ridh/article/view/6>
- Sarti, Cynthia.** 2011. "A vítima como figura contemporânea". *Caderno CRH* 24 (61): 51-61. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-49792011000100004>
- Schuck, Peter.** 1986. *Agent Orange on Trial: Mass Toxic Disasters in the Courts*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Silva, Telma Camargo da.** 2015. "Tracing Identities through Interconnections: The Biological Body, Intersubjective Experiences and Narratives of Suffering". *Vibrant Virtual Brazilian Anthropology* 12 (1): 260-289. <http://dx.doi.org/10.1590/1809-43412015v12n1p260>
- Tello, Mariana.** 2003. "La fuerza de la cosa dada: derechos humanos, política y moral en las 'indemnizaciones' a las víctimas del terrorismo de Estado en Argentina". En *Antropología e Direitos Humanos*, vol. 2, organizado por Roberto Kant de Lima, 37-74. Río de Janeiro: Universidade Federal Fluminense.
- Todeschini, Maya.** 1999. "Illegitimate Sufferers: A-Bomb Victims, Medical Science, and the Government". *Daedalus* 128 (2): 67-100. <http://www.jstor.org/stable/20027555>
- Torpey, John.** 2001. "Making Whole What Has Been Smashed: Reflections on Reparations". *The Journal of Modern History* 73 (2): 333-358. <https://doi.org/10.1086/321028>
- Vecchioli, Virginia.** 2005. "La nación como familia. Metáforas políticas en el movimiento argentino por los derechos humanos". En *Cultura y política en etnografías sobre la Argentina*, editado por Sabina Frederic y Germán Soprano, 241-270. Quilmes: UnQui; Prometeo.
- . 2006. "A luta pelo direito: engajamento militante e profissionalização dos advogados na causa pelos direitos humanos na Argentina". Tesis de Doctorado en Antropología, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Río de Janeiro.
- Visacovsky, Sergio, ed.** 2011. *Estados críticos: la experiencia social de la calamidad*. La Plata: Ediciones Al Margen.
- Zelizer, Vivianne.** 1994. *The Social Meaning of Money*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- . 2005. *La negociación de la intimidad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Zenobi, Diego.** 2010. "O antropólogo como "espião": das acusações públicas à construção das perspectivas nativas". *Mana* 16 (2): 471-499. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/antropologia/article/view/9103>
- . 2017. "'Esperando justicia'. Trauma psíquico, temporalidad y movilización política en la Argentina actual". *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity* 2017/1, papel 170. <http://dx.doi.org/10.1387/pceic.16921>

—. 2020. “Antropología política de las emociones: las movilizaciones de víctimas en América Latina”. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 25 (1): 123-144. <https://doi.org/10.1111/jlca.12446>

Zenobi, Diego y Maximiliano Marentes. 2020. “Panorama sobre la producción social de las víctimas contemporáneas”. En *Movilización de víctimas y demandas de justicia en la Argentina contemporánea*, editado por María Victoria Pitia y Sebastián Pereyra, 67-100. Buenos Aires: Teseo.

Dinero-capital de la Asignación Universal por Hijo para la Protección Social en un barrio marginal de la ciudad de Paraná, Argentina*

Capital-Money of the Program Children's Universal Allowance for Social Protection in a Marginal Neighborhood of Paraná, Argentina

Andrés Dapuez**

Universidad Nacional de Entre Ríos (UNER)

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

University of Maryland at College Park

Observatorio de Transformaciones Socioeconómicas (ANID/PCI/Max Planck Institute), Chile

DOI: 10.22380/2539472X.1155

RESUMEN

En este artículo analizo el caso de una madre y su hijo, beneficiarios de la Asignación Universal por Hijo, una transferencia monetaria condicionada que exige la escolarización del menor. El abandono de la escuela y la entrada esporádica del joven en el mercado laboral desencadenan en el ámbito doméstico disputas y proyecciones económicas a corto y largo plazo sobre lo que varios autores han denominado capital humano y dinero-capital, nociones centrales en estas transferencias. En cuanto ambos beneficiarios interpretan la exigencia educativa del programa como condición necesaria para alcanzar una vida mejor, concluyo que los diseñadores de la política pública y sus destinatarios coinciden en caracterizar una forma cada vez más popular de dinero del que se esperan retornos económicos a futuro, como si se tratara de una inversión.

Palabras clave: capital humano, transferencias monetarias condicionadas, Asignación Universal por Hijo para la Protección Social, antropología del capital, dinero-capital.

ABSTRACT

In this paper I analyze the case of a mother and her child, beneficiaries of the Universal Child Allowance, a conditional cash transfer that requires the minor's schooling. School dropouts and the sporadic entry of young people into the labor market trigger domestic disputes and short-term and long-term economic projections on what various authors have called human capital and money-capital, central notions in these transfers. As both beneficiaries interpret the educational requirement of the program as a necessary condition to achieve a better life, I conclude that the designers of public policy and their recipients coincide in characterizing an increasingly popular form of money from which future economic returns are expected, as if it were an investment.

Keywords: human capital, conditional cash transfer, Children Universal Allowance for Social Protection, anthropology of capital, capital-money.

* El autor agradece las lecturas críticas de los evaluadores anónimos de este artículo y sus sugerencias. El texto ha ganado claridad conceptual gracias a ellos.

** <https://orcid.org/0000-0003-0253-9619> / afdapuez@fceco.uner.edu.ar

El capital desde uno de sus márgenes

¿Qué ocurre cuando los beneficiarios de un programa de transferencias monetarias condicionadas, en un barrio periférico de la ciudad de Paraná¹, se anticipan a su finalidad y reflexionan sobre las posibilidades de mejorar sus ingresos a futuro invirtiendo en educación o, en otras palabras, cuando los destinatarios de la política discuten sus posibilidades y la conveniencia de acumular lo que en el discurso experto de los economistas se denomina *capital humano*? Las investigaciones sobre capital humano, iniciadas en la escuela monetarista de Chicago, no solo han delimitado y definido un fenómeno, sino que también han creado un nuevo capital en el cual invertir y del cual esperar retornos. Las entrevistas realizadas con una madre y un hijo beneficiario de la Asignación Universal por Hijo (en adelante, AUH) sirvieron para indagar qué tipo de entendimiento tenían no solamente de la finalidad a largo plazo de la AUH, sino también del proceso de inversión en salud y educación del menor, en cuanto activos que le aumentarían las posibilidades de obtener mejores ingresos a futuro². Aunque no usen las mismas palabras que los economistas, ellos interpretan el propósito de acumular capital humano que diversas políticas públicas señalan como condición necesaria, pero no suficiente, para tener una vida mejor. Así, diseñadores e implementadores de políticas públicas como las transferencias monetarias y los sectores beneficiarios de estas coinciden en caracterizar una forma cada vez más popular de dinero: un *dinero-capital* del que se esperan retornos económicos.

Para precisar más el análisis de las expectativas que la transferencia produce, defino como dinero-capital el efectivo de esta transferencia, considerado como un activo o *asset* del cual se espera un flujo de ingreso futuro. Como se verá, esta definición es mucho más simple y abarcadora que la fórmula marxista

1 Paraná es una ciudad argentina situada en la provincia de Entre Ríos, que tiene una población de 339.930 habitantes distribuidos en 80.284 hogares (Indec 2010). Según la Encuesta Permanente de Hogares, en el tercer trimestre del 2018 el 10,5% de los hogares paranaenses recibían una ayuda monetaria proveniente del Estado u otra organización (Argentina, Ministerio de Economía, Hacienda y Finanzas, Gobierno de Entre Ríos, Dirección General de Estadísticas y Censos 2018).

2 Si bien el propósito de acumulación de capital humano está siendo discutido a la luz del desempleo o subempleo de grupos hipercalificados educacionalmente en Europa, donde algunos autores ven nacer a la nueva clase altamente educada del precariado (Standing 2011), en Argentina, sectores políticos y sociales argumentan que el acceso a educación, salud y habilidades laborales específicas son condiciones de posibilidad para salir de la pobreza. La efectividad a largo plazo de las transferencias monetarias —por ejemplo, coadyuvar a romper el ciclo de reproducción de la pobreza— parece convivir perfectamente con su efectividad a corto plazo: administrar con paliativos las expectativas de una nueva clase social mundial compuesta por más de 2.000 millones de precarizados que trabajan en la economía informal (OIT 2018).

dinero-mercancía-dinero. En esta última, Marx (2000) considera que “la circulación de dinero como capital es un fin en sí mismo, porque la valorización del valor toma su sitio solamente dentro de este movimiento renovado. El movimiento del capital por lo tanto es sin límites” (108).

La sintaxis marxista presupone así no solamente la existencia de la mercancía como forma sobre la que se construye la moneda, sino también la pre-existencia de un dinero simple; un dinero que podría escapar al movimiento sin límites del capital. Por el contrario, las preocupaciones manifestadas por las receptoras-administradoras³ de la AUH y sus hijas/os, los beneficiarios de esta política, con relación al objeto *capital humano*, al mandato de su acumulación y a su dinero, parecen ir en contra de cualquier noción de dinero simple. Recorro aquí a sus reflexiones y experiencias, teniendo en cuenta los objetivos del programa AUH. Según un documento del Observatorio de la Seguridad Social de la República Argentina:

La Asignación Universal por Hijo para Protección Social es uno de los programas más ambiciosos que se ha implementado en los últimos años en Argentina, no solo por sus efectos sobre la reducción de la pobreza y la indigencia en el corto plazo, sino además por ser una política de desarrollo que incentiva la inversión en capital humano y en el cuidado de la salud, con claros efectos en el largo plazo. (Anses 2011, 5)

La AUH es un programa nacional de transferencias monetarias condicionadas (TMC) cuyos beneficiarios son los infantes, niñas, niños y jóvenes de 0 a 18 años que concurren a la escuela y cumplan con el calendario estatal de vacunación y salud, así como los discapacitados de cualquier edad⁴. Si bien se la considera como una ampliación del régimen de la seguridad social, la AUH consta de condicionantes dinerarios del comportamiento de las madres administradoras. Como el mismo documento lo indica:

-
- 3 El Decreto 614/2013 del Poder Ejecutivo Nacional en la República Argentina establece que las madres tienen prioridad para cobrar la AUH. Por ello, en la práctica, la mayoría de las personas que reciben la transferencia son mujeres. La norma menciona que: “la mujer es uno de los pilares fundamentales en el que se apoya la familia y la sociedad, teniendo un rol fundamental en el cuidado de los hijos. Que dicha condición la hace esencial al momento de ser la receptora de los recursos otorgados por la Seguridad Social para dar cobertura a los niños, adolescentes y personas con discapacidad”. [N. de la E.]
 - 4 Los beneficiarios deben pertenecer a grupos familiares que se encuentren desocupados o se desempeñen en la economía informal con ingresos inferiores al salario mínimo vital y móvil (SMVM). La prestación monetaria no retributiva es de periodicidad mensual y se abona a uno solo de los padres o tutores. Para ampliar, véase el Decreto 1602/2009 (BO del 30 de octubre de 2009), “Asignaciones familiares”, en <http://www.ilo.org/dyn/travail/docs/1804/DECRETO%201602.pdf>

Teniendo en cuenta la cantidad de menores que se ven beneficiados por esta política y los efectos positivos no solo de corto sino de largo plazo que significan las condicionalidades de salud y educación, no cabe dudas que la Asignación Universal por Hijo es uno de los programas de asistencia social más importante que se ha implementado en los últimos tiempos, con un fin claro de equidad distributiva. (Anses 2011, 5)

Por lo tanto, y teniendo en cuenta una especie de consenso entre beneficiarios e implementadores de estas transferencias sobre el dinero-capital que implican, en este artículo pregunto: ¿qué ocurre cuando uno de los beneficiarios, en vez de continuar estudiando y acumular capital humano, elige dejar la escuela y dedicarse a un empleo que le ofrece mayores ingresos que la AUH?

Acumular capital humano en los márgenes

En la ciudad de Paraná, entre el 2017 y el primer semestre de 2018, a través de un muestreo de casos seleccionados pseudoaleatoriamente, realicé una serie de encuestas, grupos focales y entrevistas en profundidad a beneficiarias de las transferencias monetarias AUH⁵. El objetivo principal fue determinar qué incidencia tenían distintos futuros imaginados en los consumos —reales y proyectados— de bienes y servicios, con especial énfasis en los servicios estatales de salud y educación. En conjunto con las receptoras de dichos programas, realizamos alrededor de 120 presupuestos familiares en los que se consignaron ingresos, egresos y modos de administración de las respectivas unidades domésticas. A partir de esta información, confeccioné presupuestos de hogares típicos y propuse varias categorías de receptores de las transferencias monetarias y usos comunes y diferentes de esos dineros (Dapuez *et al.* 2017). Uno de esos casos será analizado en este artículo. Se trata de una familia cuyo ingreso total supera la media de las familias receptoras de AUH relevadas⁶.

-
- 5 En el marco del proyecto de investigación orientada que dirijo (Conicet-UNER 14620140100048CO), detectamos que varios beneficiarios de la AUH, en general varones menores, intentaban abandonar o efectivamente abandonaban la escuela secundaria para trabajar en ocupaciones precarias y temporales, entre las que se destacaban las de construcción. Para más información sobre sus trayectorias educacionales, sugiero ver la tesis doctoral en ciencias sociales de Laura Raffo (2020) en la UNER, que también dirigí.
- 6 El presupuesto mensual del hogar que describo se compone de los siguientes ingresos al mes de marzo de 2020: uno altamente variable, proveniente de la pareja de Marina, de alrededor de ARS 15.000 (USD 175 aproximadamente) obtenidos por la manufactura y venta de ladrillos; un salario social complementario —para realizar tareas comunitarias administrado por el gremio

En una segunda etapa de la investigación, a partir de agosto del 2018, analicé tanto fuentes primarias (entrevistas y encuestas con funcionarios, expertos y receptores de las transferencias monetarias) como secundarias (Censo de Población y Vivienda, informes de programas sociales de desarrollo), para emprender la escritura de distintos artículos sobre las características locales de implementación de la AUH en la provincia de Entre Ríos. En varios me he dedicado a determinar los aspectos sociodemográficos de las unidades domésticas receptoras de AUH, tomando en cuenta principalmente los presupuestos familiares de las unidades domésticas como objeto de investigación. Por medio de técnicas de recolección de datos que combinan el método etnográfico, la creación de presupuestos y ciertas herramientas de la demografía —siguiendo los estudios de Fricke (1994), Guyer (1997) y Paolisso *et al.* (2002)—, he realizado una primera categorización de los hogares receptores de transferencias monetarias en la provincia de Entre Ríos. Cabe aclarar que, de cualquier manera, la principal técnica para recolectar estos datos fue la entrevista en profundidad sobre presupuestos familiares. Aunque los informantes pueden ser muy reservados acerca de sus gastos, los presupuestos de las personas de bajos ingresos son muy poco elásticos: en su mayor parte se destinan al rubro alimentación, aunque hay excepciones. En la investigación de campo también entrevisté a trabajadores de empresas de préstamos predatorios, que ofrecían dinero a altas tasas de interés para la compra de teléfonos celulares y motocicletas. Según las administradoras de AUH, solo una minoría de ellas se había involucrado en este tipo de inversiones.

local de los ladrilleros, relacionado con el Movimiento Evita— de ARS 8.500 (USD 99 aproximadamente), proveniente del Estado nacional; tres transferencias monetarias condicionadas AUH —una por discapacidad y otras dos para la protección social—, una proveniente de la tarjeta alimentaria y una del programa Hacemos Futuro para madres vulnerables. Sumados dan un parcial de ARS 25.500 (USD 298 aproximadamente) y un total de ingresos de ARS 49.000 (USD 572 aproximadamente) por mes, en el mejor de los casos. Marina vive con dos de sus hijos —un varón discapacitado de 15 años y una niña de 13 años— y su pareja —de 38 años— en una casa hecha con maderas, chapas y plástico. Su hijo mayor, Lucas, vive con su novia en una habitación o “casa” adyacente. Lucas y su novia se alimentan por lo menos una vez al día de la cocina de Marina. Esporádicamente, contribuyen con alimentos o dinero. Uno de los reclamos más persistentes de Marina es hacia Lucas, para que él provea de alimentos a su novia y se independice económicamente del hogar materno.

Dinero-capital e inversión en capital humano

En el caso que voy a presentar, un joven de quince años entra en el mercado de trabajo como albañil temporario, con lo cual no solo pone en cuestión el objetivo explícito del programa AUH, sino también la relación con su madre. En resumen, Lucas reprueba el año, consigue trabajo informal en la construcción y no quiere volver a la escuela; así inicia una discusión con su madre sobre la responsabilidad materna y sobre los retornos económicos que de él se pueden esperar, a mediano y largo plazo, si abandona la escuela.

En este caso, las expectativas de obtener un buen trabajo una vez finalizada la escolarización tienen gran importancia en el cálculo que las personas realizan sobre sus vidas. Aunque la fase de inversión en capital humano a largo plazo ha sido desatendida en la mayor parte de la literatura sobre transferencias monetarias y economías populares, el caso aquí analizado permite entender que las madres administradoras de las transferencias pretenden que sus hijos acumulen el capital humano necesario para obtener un buen trabajo, pero siempre haciendo un cálculo entre los costos a corto plazo versus los beneficios en el largo. En el caso de Marina (ver nota a pie 6), como se mostrará más adelante, la independencia económica y alimentaria de su hijo conspira en contra de este objetivo.

En general, las madres administradoras de AUH proyectan la inversión en capital humano más allá de los procesos de educación formal, secundaria y, en muchos casos también, terciaria y universitaria. Tanto las receptoras de AUH como los beneficiarios conocen perfectamente el objetivo de la política: acumular capital humano para mejorar sus perspectivas laborales en el largo plazo. Aquí, las orientaciones económicas populares coinciden con los diseños expertos de la política de transferencia monetaria (Fiszbein *et al.* 2009).

No son solamente las madres quienes consideran que los fines de la transferencia monetaria se orientan principalmente a este tipo de acumulación de capital humano en sus hijos. Sectores bajos y medios de la sociedad hacen el mismo diagnóstico: una cierta educación, salud y alimentación acumulada en los hijos es la condición de posibilidad para que puedan lograr ascenso social y obtener “un buen trabajo”. En Argentina, los discursos modernistas sobre la razón de ser de la escuela pública, gratuita y obligatoria y sobre la relación entre madres e hijos/os preceden y justifican la búsqueda de acumular capital humano. En suma, las transferencias monetarias de AUH y su dinero-capital refuerzan y modifican

ideas, argumentos, debates y políticas públicas en torno a la gratuidad de la salud y la educación favorables a la inversión en capital humano.

Uno de los objetivos de este artículo es, por lo tanto, dejar en claro que, al menos entre algunos sectores pobres de la Argentina, circula un dinero-capital promovido por la AUH y que está relacionado con nociones intuitivas de capital humano. Fragmentos de varios discursos estatales sobre la utilidad económica de la educación son permanentemente recortados, apropiados y proyectados como prefiguraciones de mejores futuros posibles para los alumnos de bajos recursos. Recreando nuevas culturas del monetarismo (Guyer 2016, 75, 110), programas como la AUH sitúan a las administradoras y a los beneficiarios en una de las zonas más intensas de formación del capital, en este caso, el humano⁷.

Numerosos funcionarios del Estado argentino, algunos de los cuales implementan y controlan los programas de transferencias monetarias, parecerían concebir estos dineros en términos no capitalistas⁸, es decir, no como una renta de un capital. ¿Por qué? Al presuponer que los dineros distribuidos por dichos programas solamente ofrecen a sus destinatarios un incremento de liquidez y nuevas posibilidades de consumo, los beneficiarios de las transferencias monetarias son imaginados y representados como receptores y administradores de un dinero simple, que no aseguraría en ningún caso un retorno de capital. Así, los programas de transferencias monetarias, se cree, funcionarían como un mecanismo compensatorio al redistribuir ingresos hacia quienes no se benefician de los circuitos económicos “capitalistas”.

Como lo sugieren Fotta y Balen (2019), el Estado nación marginaliza a través de prácticas de exclusión-inclusión (11), al mismo tiempo que marca a sus pobres como poblaciones a incluir. Pero, a pesar de que este mecanismo estatal sea

7 Una parte de la bibliografía especializada, por ejemplo, Hanlon, Barrientos y Hulmes (2010), quienes hablan de una revolución desarrollista desde el sur global —noción que también reproduce Ferguson (2015, 13)—, ubica en dos países latinoamericanos, el Brasil de 1995 y el México de 1997, el origen de las transferencias monetarias condicionadas. Sin embargo, estas fueron diseñadas, implementadas y rediseñadas en los Estados Unidos y Canadá durante la revolución paradigmática del monetarismo. Lena Lavinas (2013, 13) sitúa en un informe de 1968 del economista estadounidense Richard Zeckhauser, presentado a la RAND Corporation, la idea de asociar condiciones a la asistencia social. Esta historia de la economía se podría saldar si se leyera con cuidado las cronologías y los análisis de las políticas de transferencias monetarias y programas de ingresos garantizados durante los años setenta. Sobre la experimentación social con estos, se puede consultar, por ejemplo, Hum y Simpson (1993).

8 El decreto presidencial de creación de la AUH entre sus considerandos reza que “no implica necesariamente el fin de la pobreza, pero inculcablemente ofrece una respuesta reparadora a una población que ha sido castigada por políticas económicas de corte neoliberal” (Decreto 1602/2009). Sin embargo, el hecho de que la AUH, como otros programas de transferencias monetarias condicionadas, haya sido diseñada por medio de un saber experto relacionado con la economía conductista y el monetarismo lleva a preguntar hasta dónde podría ser efectivo utilizar una herramienta del neoliberalismo para paliar sus propios efectos.

analizado como lo hacen los autores citados, el proceso de reproducción capitalista no se agota en la participación del Estado como estigmatizador de poblaciones, en el sentido de marcar a los no incluidos, ni tampoco en la redistribución de los ingresos del conjunto de la sociedad. La inyección de dinero-capital en forma de transferencias monetarias para sacar de la pobreza a grandes sectores poblacionales difícilmente puede ser explicada en términos de marcación del dinero (Zelizer 1994). La domesticación de los dineros, a través de su personalización, no agota las posibilidades de inversión y retornos de un dinero-capital.

Es interesante destacar el aporte de Simone Polillo a la perspectiva de Zelizer sobre marcación del dinero, dinero industrial y capitalización generalizada del dinero. Polillo (2017) incluye la noción de Veblen de *dinero industrial* como mediador entre el mundo de los negocios, “un mundo aparentemente separado de las relaciones que conciernen a los hogares”, y estos últimos. Sin embargo, al sostener que “presupuestar un dinero para invertirlo es marcarlo”, Polillo (2017, 89), al igual que Zelizer, cae en una especie de simplificación. ¿No será que los sectores de escasos recursos presupuestan sus gastos a futuro siguiendo el modelo de las empresas y los negocios? Lo contrario sería sostener que la marcación de dineros de los sectores menos pudientes que estudia Zelizer preexiste y modela prácticas empresariales. Un caso opuesto es el que presenta Becker (1981), quien considera a los hogares en sus decisiones de inversión como complejas empresas capitalistas. En pocas palabras, invertir es mucho más explicativo que marcar.

Usos y abusos de la noción *marcación* de Zelizer han derivado en tantas interpretaciones como intérpretes culturalistas se han empeñado en contradecir hechos básicos como que el Estado capitalista es el principal acuñador de moneda; que los pobres tienen poco dinero y los ricos mucho; que pobreza y riqueza son relaciones básicamente económicas; y que, por más marcas que un pobre le haga a una cantidad escasa de dinero, no se puede contradecir o contrarrestar absolutamente el poder semiótico de un Estado acuñador e inversor o de un millonario que dispone de grandes sumas para contratar y comprar grandes cantidades de bienes y servicios. Y, en este caso, no se puede contrarrestar que el Estado invierta en capital humano de sus sectores más pobres.

La inversión en capital humano que realiza el Estado a través de programas de transferencias condicionadas se objetiva en la implementación de un nuevo dinero-capital. Baste aclarar ahora que las diferencias teóricas entre dinero neutral⁹, el que ofrece solamente una liquidez —y que termina realizándose en

9 La noción de *neutralidad del dinero* y, por ende, la de *dinero neutral* refieren a una forma de entenderlo como algo desacoplado de la productividad y de la producción general. El monetarismo considera que el dinero es neutral en el largo plazo, es decir, que la cantidad de

un consumo— y el dinero-capital —que asegura retornos económicos a futuro— han sido ampliamente estudiadas desde diversas perspectivas teóricas por Marx (2000, 103-129), Friedman (1969), Keynes (1936), Lagos y Rocheteau (2008) y Monnet (2015), entre otros. En resumidas cuentas, la mayor apuesta de este artículo es recalcar que el dinero de AUH aparece también a los ojos de sus receptores como una forma particular de capital que “genera un retorno real” (Monnet 2015, 35): el que proviene de la acumulación de capital humano. Por lo tanto, el descubrimiento de un dinero-capital entre los sectores más pobres de una sociedad probaría una nueva efectividad económica de las transferencias: la de reproducir a sus beneficiarios como agentes capitalistas.

Marina y Lucas: trabajo, dinero y capital humano

Marina vive en un asentamiento de la ciudad de Paraná. Se trata de una barriada de viviendas de madera y chapas que consta de dos parcelas divididas por una avenida. El asentamiento se formó alrededor de la explotación de hornos de ladrillos, con una mayoría de migrantes del pueblo entrerriano de Santa Elena. Llegué ahí a instancias de un representante del gremio de ladrilleros. El barrio tiene una fuerte identidad política marcada por esta agrupación. Sus habitantes, más allá de que trabajen o no en la producción artesanal de ladrillos, se autodenominan *ladrilleros* para realizar reclamos ante políticos y gobernantes.

Marina tiene tres hijos y vive con su pareja. Lucas, su hijo mayor, ya hace dos años que se construyó una vivienda con cartones junto a la de su madre. Según me lo contó, lo hizo para cohabitar con su novia. Las dos unidades domésticas están muy cerca y muchas veces funcionan como habitaciones de un conjunto mayor, en donde circulan alimentos, préstamos de dinero y objetos, favores y otros servicios. Los presupuestos de ambas están íntimamente relacionados. La AUH de Lucas es cobrada y administrada por su madre. Lucas tiene otros ingresos esporádicos, pero regularmente le pide dinero y ayudas materiales a ella, principalmente para comida y ropa.

dinero no afecta finalmente a la economía real. Keynes y los poskeynesianos rechazan este supuesto, tanto en el largo como en el corto plazo.

Cuando se refiere a algunos de sus problemas, en este caso, uno relacionado con nuestra investigación, Marina me explica por qué Lucas tiene que repetir el tercer año de la escuela secundaria:

También fue mi culpa... este año... porque todos los años... porque él nunca pasó libre, siempre pasaba rindiendo. Todos los años llegaba el día de la mesa de examen, yo le daba la plata, el documento, y él iba y se inscribía. Había sido que este año tenía que ir yo a inscribirlo, ¿viste? Y yo confiada... encima lo ayudé, lo preparé, le hice un resumen, por lo menos de las dos materias. Las otras las iba a sacar este año. Pero cuando llegó, no lo dejaron rendir porque tenía que ir yo a inscribirlo, así que repitió. (Marina, entrevista, diciembre de 2018)

Marina se culpa a sí misma porque su hijo ha repetido el año y ahora reflexiona sobre la posibilidad de que ese fracaso escolar haya sido la causa de que Lucas esté trabajando de albañil. Aunque ella envió a su pareja a anotarlo en otra escuela, Lucas se rehusó:

Lo anoté en la Escuela Hogar. Conseguí banco. De once de la mañana a cinco de la tarde. Porque ellos entran y tienen talleres. A mí me pareció una escuela bien... fue el Lázaro a anotarlo. Y le mostraron. Y entran a las once, hasta la una tienen taller, comen... Dicen que comen rebién. Le dan la comida, todo. Y después, de una a cinco, la escuela. ¡Y no! Se enojó. Dice: “Yo no voy a ir”. Pero mi mamá le influye mucho: “¿Cómo lo vas a mandar ahí? Esa escuela es... va a venir el otro... Como está en un barrio feo, dicen...”. No sé. Yo no conozco. No quiere ir. Y, aparte, ya está trabajando y está viendo la plata. (Marina, entrevista, diciembre de 2018)

Marina pudo haber inscrito personalmente a su hijo, en dos escuelas distintas, aunque no lo hizo. Se siente culpable de haberlo enviado a él y a su pareja a anotarlo. Cree no haber cumplido con una condicionalidad del programa. Pero esto no es lo más importante. Lo que está en juego, según ella, es el futuro de Lucas. Este futuro se complica aún más, de acuerdo con Marina, porque es posible que la novia de su hijo también pierda el año y deje la escuela. La deserción escolar de Lucas significa que Marina perderá el dinero de la Asignación Universal para la Protección Social del año que viene, pero también algo más importante: un futuro para él.

Y yo le dije al Lucas:

—Yo no voy a cobrar más la asignación si vos no vas. Está bien, no importa, lo que yo quería era que vos estudies.

Y [Lucas] me dice:

—Ahhhh... ¡porque cobrás!

—¡No! Si yo cuánto tiempo cobré la asignación familiar. Cobraba, me acuerdo... Cuando recién empecé a cobrar [eran] \$ 150, \$ 130, y yo te obligaba a ir a la escuela [lo mismo] porque no me importaba. Es más, cobraba cada tres o cuatro meses [...] porque para juntar eso...

No es por la plata... Porque si no hubiese cobrado nada, ellos iban a ir a la escuela igual. (Marina, entrevista, diciembre de 2018)

Marina disminuye el poder condicionante de la transferencia de AUH. La condición que ella cree no haber cumplido, inscribir a su hijo, es relativizada con el ejemplo del pasado: cuando ella recibía la escasa asignación familiar y enviaba “igual” que ahora a sus hijos a la escuela. Al comparar la plata de la AUH con la de la Asignación Familiar que cobraba cuando ella trabajaba, minimiza el efecto que el dinero podría tener para responsabilizarla, en este caso, de inscribir personalmente a su hijo. Ella mandaría a la escuela a Lucas reciba o no la AUH. Pero si la escuela no certifica su asistencia, el Estado automáticamente discontinúa la asignación.

Según Lucas, ella lo obliga a ir a la escuela porque quiere seguir cobrando la AUH. El dinero está condicionado a la asistencia de Lucas a la escuela, entonces, le hace pensar a él que es esa la razón más importante para que su madre lo obligue a escolarizarse. Pero, para la madre, el dinero y la escuela contribuyen a un logro mayor: que Lucas pueda acumular ciertos conocimientos, habilidades y destrezas que le permitan vivir mejor en un futuro de largo plazo.

Formas del capital

Con el surgimiento de la noción de capital humano, los conceptos de riqueza y de pobreza incorporaron habilidades y destrezas humanas que anteriormente no habían sido consideradas como objetos económicos. En particular, esta nueva *forma de capital* se vuelve fundamental para explicar, por ejemplo, “la rápida recuperación de posguerra de países que han sufrido destrucción severa de sus plantas y equipamientos durante la guerra” y, también, el estado perenne de subdesarrollo de otros países que solo asignan un rol prioritario a la formación de capital económico al presuponer la superabundancia de sus recursos humanos (Schultz 1961, 16). Theodore Schultz (1961, 1) explica que el crecimiento económico de los Estados Unidos solo puede ser deducido de las cualidades acumuladas en su población, por medio de la educación, servicios de salud, entrenamiento laboral y la migración para conseguir mejores oportunidades.

Los trabajos de Mincer (1958, 1981), Schultz (1961), Becker ([1964] 2009) y posteriormente Sen (1997) y Goldin (2016), entre otros, no solo estudian un objeto nuevo, el capital humano; también establecen que su carencia es una causa eficiente de la pobreza¹⁰. Sin embargo, la descripción de capital humano del monetarismo depende del reconocimiento de áreas de la realidad social existentes por fuera del mercado y que antes no habían sido consideradas como fenómenos económicos.

A este proceso de descubrimiento, reconocimiento y apropiación disciplinaria de la vida cotidiana se lo ha denominado críticamente *economización de la vida* (Murphy 2017, a partir de Foucault [1978-1979] 2007, 262). Como tan bien lo señaló Michel Foucault ([1978-1979] 2007) hace más de cuarenta años, la misma noción de capital humano implica la descomposición del factor trabajo, noción no solo de sentido común, sino también uno de los pilares de la economía política a partir de Adam Smith, pero esta vez desde la misma perspectiva del trabajador. Al comportar el trabajo un capital (humano), “es decir una aptitud, una idoneidad” incorporada y, por otro lado, un ingreso, un salario o “un flujo de salarios” (263), la descomposición del trabajo en capital y renta induce, desde luego, a una cierta cantidad de consecuencias bastante importantes. Si, como lo señaló Foucault, el objeto capital humano fue fundamental para descomponer el concepto económico de trabajo y recomponerlo en términos neoliberales, una de las más importantes intervenciones de un Estado capitalista será solucionar las trampas de mercado por medio de transferencias monetarias.

A más de cuarenta años de este análisis, la acumulación de capital humano se transformó en el objetivo último de varias políticas. Dicha acumulación no es solamente una finalidad en sí misma¹¹, sino también un objetivo a largo plazo, como lo refieren mis informantes, de un capitalismo que nunca termina de lograrse. Lo que se designa en términos de capital humano comienza a formar

10 Esta carencia ha sido luego relacionada con una serie de mecanismos perversos, fallas o trampas que el mercado ejecuta. Estas impiden que la *capitalización* intergeneracional de ciertas destrezas, habilidades y conocimientos, en definitiva, de capital humano, den su fruto (Mayer-Foulkes 2007). Mayer-Foulkes no solo analiza así lo que él denomina *fallas de mercado en capital humano* en México. Lo que hace es relacionar causalmente las trampas generadas a partir de la carencia de capital humano con la imposibilidad de la acumulación de múltiples capitales, y comienza circularmente por el nuevo origen de la riqueza, el capital humano. Su propuesta aboga por que el Estado solucione o, por lo menos, modere estas fallas mercantiles a través de inversiones en capital humano. Sin embargo, el concepto originario de capital humano posee una potencia explicativa, para ponerlo de alguna manera, mucho mayor a la de las *trampas del mercado*.

11 Para un análisis teórico, véase Dallorso (2013).

parte del sentido común de los mismos sujetos económicos y transforma subjetividades sin las cuales no se puede pensar la vida económica activa¹².

A diferencia de otros análisis que objetivan el dinero de las transferencias monetarias como piezas de dineros donados o militados (Wilkie 2013), mis informantes consideran que los dineros de la AUH deben ser capitalizados principalmente para el bienestar y la educación de los beneficiarios. Dicha inversión, según Marina, redundará en beneficios económicos a mediano y largo plazo, lo que su hijo en ningún caso contradice. La decisión de Lucas de abandonar la escuela no se basa en un diagnóstico distinto sino en entender que él no podrá terminar con esta inversión y, por lo tanto, que en su caso no será posible capitalizarla. Aunque las etnografías de procesos de inversión popular y de sus ecologías (D'Avella 2014) sean escasas, existe acuerdo sobre un *ethos* capitalista particular de las clases medias (Adamovsky, Visacovsky y Vargas 2014) en el que se resalta la potencialidad de las inversiones en educación, alimentación y salud para el ascenso social en la Argentina del siglo XX.

Derecho al capital y obligación de la madre

A diferencia de toda una corriente bibliográfica que considera la AUH desde la perspectiva de derechos (Abramovich 2006) o de ampliación de derechos (Mazzola 2015), mi interpretación no intenta una justificación jurídica de la actual fase del capitalismo, denominada *capitalismo virtual*, porque sus características son mayormente imaginarias y virtuales (Hart 2001, 313). Mi interés no es dar cuenta de la emergencia de nuevas formas jurídicas que intentan objetivar las cambiantes relaciones del capital con el trabajo en la actualidad. Sin embargo, tomo seriamente una noción proveniente del monetarismo y analizo sus diversas reinterpretaciones porque esta forma parte fundamental del dispositivo transferencias monetarias; es más, está explícitamente indicado como su objetivo principal a largo plazo. ¿Pero qué pasa cuando no se alcanzan los objetivos deseados? ¿Se

12 Según Nicolás Dallorso (2013): “La teoría del capital humano, al proponer un esquema de razonamiento que introduce en el análisis el factor tiempo, dado que una decisión intertemporal de inversión en un stock de conocimientos garantizaría un rendimiento futuro, se presenta como un adecuado conjunto de hipótesis explicativas para articular los objetivos de corto y largo plazo de las TMC y para la gestión política de las conductas y los comportamientos de los individuos en situación de pobreza” (118). En este sentido, una forma determinada de gestión de la pobreza, como también lo señala Agudo Sanchíz (2015), es que los pobres se conciben como sujetos en formación, en los que la acumulación de capital humano, una de las principales funciones de las TMC, sea parte de sus pedagogías.

mejoran el sistema de salud o el sistema educativo, cuyas demandas han sido incentivadas por las transferencias? No. En vez de invertir en educación (mejores escuelas, mayores salarios para los docentes, etc.) y salud (mejores hospitales, mayores salarios para los profesionales de la salud, etc.) de la población, se le comunica que fue provista de más derechos —esta última opción es más barata—.

Al disimular los condicionantes del comportamiento en términos de *corresponsabilidades* de las madres para con sus hijos, el autodenominado nuevo paradigma de ampliación de derechos (v. g. Kliksberg y Novacovsky 2015; Mazzola 2015) produce una descripción de las transferencias monetarias más como un derecho que como un dinero. Desde una posición estadocéntrica, ese “derecho” del beneficiario desplaza el eje económico de análisis de un programa contra la pobreza. Se lo interpreta principalmente como formación de un nuevo tipo de ciudadanía. A ese nivel discursivo, la gubernamentalidad como “conciencia de sí del gobierno” (Foucault [1978-1979] 2007, 17) se expresa principalmente a través de funcionarios e investigadores que priorizan una forma jurídica del capitalismo (17) por sobre su manifestación económica.

En consecuencia, la acumulación de capital humano, objetivo manifiesto de las transferencias condicionadas, queda de presente solamente en un cúmulo de buenas intenciones. La evaluación de la efectividad del programa se hace más dificultosa al expresarse en términos de derechos, ya no de vacunaciones y chequeos de salud provistos, de certificados escolares y de puestos de trabajo obtenidos. La magia monetarista del Estado también es performativa: da derechos por una módica suma. Comparada con la construcción de nuevas escuelas, *aggiornamento* del currículo escolar, prestación de salud de calidad, etc., es ínfima. Así, tanto el discurso de los funcionarios estatales como el de la autodenominada perspectiva de ampliación de derechos, al utilizar nociones de *reconocimiento y justicia distributiva* (Fraser y Honneth 2003) aplicando estos ideales a las transferencias monetarias (Ferguson 2015), desplaza el problema desde lo infraestructural hacia lo cultural. La supuesta utilidad de las transferencias es subsanar fallas del mercado sin que el Estado realice las grandes inversiones que son necesarias en salud y educación. Al enfocarse en incentivar la demanda de salud y educación, con un énfasis en los comportamientos de las madres, se presupone que el funcionamiento de los sistemas de salud y educación es óptimo o, por lo menos, bueno. ¿Por qué? Porque la teoría que le diera origen, allá por los años sesenta en Estados Unidos, así lo suponía.

Pero, como lo sostiene Agudo Sanchíz (2015), del análisis de las intencionalidades de los discursos de las políticas no puede deducirse que los gobernados se constituyan a sí mismos como sujetos gobernables (18) ni que estas intenciones alcancen. En este caso particular y aunque algunos investigadores promuevan la

perspectiva de ampliación de derechos o, desde el discurso oficial, tanto el presidente Mauricio Macri como la presidenta Cristina Fernández hayan coincidido en que la AUH no debe ser considerada “como un regalo, sino como un derecho” (“La buena imagen del kirchnerismo” 2015; Lewkowicz 2010), la AUH es percibida por la mayoría de sus receptores —Marina y Lucas entre ellos— como un dinero a invertir, en la ingente tarea de ganarse la vida. Si bien una cosa es lo que dice el discurso de la política y otra lo que los beneficiarios hacen con ella, estos últimos entienden bien cuál es el objetivo de la política: acumular capital humano para salir de la pobreza y efectivamente tener más derechos. Esta inversión no depende de su denominación esporádica. Mencionadas o no en términos de capital humano, según se utilice o no el lenguaje experto, la intencionalidad y la efectividad de los programas de transferencias monetarias, creados a su vez por economistas educados en Estados Unidos, deben ser primero analizadas en sede económica. Del éxito o fracaso de esta acumulación depende, luego, el verdadero alcance de las políticas y sus posteriores análisis críticos en contextos divergentes.

Las políticas de transferencias monetarias, si bien surgieron como alivios momentáneos para que se realizaran cambios estructurales en los años noventa (Levy 2008), luego prolongaron en el tiempo el objetivo manifiesto de la acumulación de capital humano en sus beneficiarios a través de diversas implementaciones. Como lo sostienen mis entrevistados y los expertos que diseñaron los programas de transferencias monetarias, el objetivo principal de la AUH, y de las transferencias monetarias condicionadas en general (Fiszbein *et al.* 2009), es lograr una mejoría en las potencialidades laborales de sus beneficiarios, a través de la mentada acumulación de capital humano.

Ir a la escuela: ¿por el dinero de la AUH o para acumular capital?

Las implementaciones de los programas de transferencias monetarias han afectado de distintas maneras la maternidad de las receptoras-administradoras, la pobreza y la misma naturaleza social del dinero —ver, por ejemplo, en Chile, Murray y Cabaña (2018); en México, Agudo Sanchíz (2015); y en Argentina, Dapuez *et al.* (2017)—. El caso argentino consta aproximadamente de cuatro millones de beneficiarios que reciben ARS 1.600 (USD 40) por mes y, por lo tanto, se hacen circular unos ARS 6.400.000.000 (USD 160.000.000) por mes, a montos aproximados para fines del 2018.

En nuestro caso, el poder del dinero de AUH se pone en comparación polémica con el dinero que Lucas recibía como albañil. El poder decisorio que le da la administración de su sueldo contrasta con el que cobra y administra Marina. En un caso, cobra y administra Lucas. En el otro, cobra y administra ella. Pero al discutir la madre con su hijo la razón de por qué él debe continuar yendo o no a la escuela y al evaluar la efectividad condicionante del dinero, también se consideraron —más allá de quién posee el dinero y lo administra— los retornos económicos que la inversión educativa en Lucas pudiera rendir en distintos escenarios futuros.

Marina arguye que esos retornos probablemente serán mayores mientras más años de escolarización curse Lucas. Pero Lucas parece decidido a sostener que es el dinero presente, contante y sonante, el que manda. Él compara cantidades, parece elegir la mayor cantidad de su sueldo como albañil ante la menor cantidad que ofrece la AUH. Lucas apuesta al dinero aquí y ahora. Su madre, a los retornos de mediano y largo plazo que el capital humano acumulado en Lucas pudiera rendir. De esta manera, Marina parece tomar en serio los lineamientos principales del programa AUH sobre la acumulación de capital humano en sus beneficiarios, básicamente porque refuerza la ideología de la educación obligatoria argentina como mecanismo para el ascenso social y económico. Sin embargo, para Lucas, el problema sigue siendo el mismo:

yo estaría trabajando si no [estuviera] viviendo con ella [la señala a la madre]. No estaría comiendo con ella, pero como voy a la escuela, no puedo hacer nada... Toda mi vida hice ladrillos y como que no conozco mucho para hacer otra cosa. (Lucas, entrevista, abril de 2019)

Una vez que vuelve a la escuela, Lucas se encuentra con el mismo escenario. La madre le pide que se mantenga económicamente a sí mismo y a su novia. Que repita el tercer año y que encuentre un trabajo. “Que vea el esfuerzo”, que sepa el “valor de mantenerse”, según Marina. Teniendo en cuenta que el logro de los objetivos de la política de AUH depende prioritariamente de relaciones filiales entre madres e hijos o hijas, son las madres, muchas veces escasamente escolarizadas, desocupadas o precarizadas laboralmente, mal alimentadas o víctimas de violencia de género, a quienes se las hace responsables de que sus hijos continúen o vuelvan a la escuela para terminar sus estudios.

Al repetir sus expectativas de escolarizar a Lucas, Marina nos asegura algo de lo que también ella quiere convencerse: que lo mejor para Lucas es seguir estudiando y no trabajar como albañil. Marina dice tener las mismas expectativas educacionales con respecto a Lucas que cuando recibía las asignaciones familiares, cuando ella estaba “en blanco”. Pero si así fuera, el poder condicionante

del dinero para acumular capital humano en Lucas sería nulo. Como lo podemos ver en la entrevista a Marina, ella nos quiere dejar en claro que, mediara o no la condicionalidad del dinero de la AUH, habría mandado de cualquier manera a su hijo a la escuela.

Sin embargo, después de escuchar otras entrevistas con ella y con otras mujeres del mismo barrio, sus palabras parecen dirigidas a disminuir la potencia del refuerzo conductual que el dinero de la asignación implica o la consiguiente vergüenza a la que somete a sus receptoras su pérdida, en el caso de no cumplir las condicionalidades. Perder ese dinero mensual dejaría en falta a Marina con respecto a las otras madres del barrio, quienes sí cumplen con las exigencias. La AUH refuerza, así, el mandato moral y legal que predica que los menores no deben insertarse en el mercado inmediatamente, como vendedores de fuerza de trabajo barata, sino acumular más capital humano para que, “en el futuro”, “tengan un mejor trabajo”. Marina dice sentirse responsable de que Lucas continúe en la escuela, ya que eso le asegurará un mejor porvenir a su hijo. Lucas y su madre tuvieron al respecto muchas peleas o discusiones. Ella alega que su hijo ganaba mucho más como albañil que como beneficiario de AUH, pero que se lo gastaba en ropa para él o para su novia, sin hacerla partícipe de estos gastos. En una entrevista, ella repite el reclamo que le hiciera a su hijo: “A mí no me diste nada [de la plata ganada en la construcción]... Para eso, que estudie”.

La elección de Marina por conservar la fuente de ingreso de la AUH contra un ingreso tres o cuatro veces mayor, proporcionado por el empleo de Lucas como albañil temporario, se justifica no solamente por quién administraría los dineros. Los hechos de que le paguen “un sueldo por él”, de que “[Lucas] debe estudiar” y de que “aún es muy chico para trabajar” configuran las ideas de condicionalidad que el Estado le comunica a la madre. En este punto, es crítico decidir si estas razones de consecución de capital humano para con su hijo son atendibles o si Marina solo prioriza la administración de un dinero que proviene del Estado regularmente.

Volver a la escuela o tener una vida en el horno

Cuando Marina le dice a su hijo: “Bueno, ahí está [la plata de la asignación]... ¡Estudiá! ¡Terminá la escuela!”, ella considera que el capital humano es una condición de posibilidad para salir de la pobreza. Si hubiera sido por Lucas o por su

cálculo de corto plazo, él habría continuado trabajando como ladrillero o albañil y ganando más dinero que lo que se percibe por la AUH. Si hubiera sido por la perspectiva estatal, Marina habría reclamado y disfrutado de su “derecho” a la AUH, así como del “derecho” de escolarizar a su hijo. Sin embargo, Marina y Lucas interpretan la finalidad de estos derechos en cuanto medios para distintos objetivos. Ambos terminan considerando que la educación de Lucas no es un fin en sí mismo, sino una inversión en su futuro.

Al contarnos cómo había comenzado a trabajar como albañil con su tío, Lucas nos recuerda que ese día su tío lo vio sentado, sin hacer nada, le dijo que “tenía que acompañarlo” y fueron a hacer unos cimientos en una obra. Para él, “no hacer nada no fue nunca una opción”. Si hubiera sido solamente por él, “no volvía” a la escuela, pero el temor a que el enojo de su madre se prolongara y el dolor que ese enojo le provocó lo motivaron a inscribirse en otra escuela para recursar el segundo año del secundario. Fue su madre entonces quien ejerció, de alguna forma, una influencia para que Lucas recursara. Al considerar que “le pagan un sueldo por él”, ella logró que Lucas dejara de trabajar como albañil. Pero también el sufrimiento propio y ajeno funcionó como orientación vital en la vida de Lucas. Cuando habla del trabajo en el horno de ladrillos o en la construcción, del trabajo de su tío o del propio, lo hace con respeto, pero también con cierta pena. Puntualmente, nos dice que el trabajo en el horno “no es trabajo para nadie”. Cuando le preguntamos por qué, respondió:

y no, no es trabajo para nadie porque tenés que tener un montón de fuerza para hacer. Después llega un tiempo en el que no querés hacer más nada. Por ejemplo, mi tío, el Turco, ya anda dolorido de tantas cosas por tanta fuerza que hace con todo esto. Eso es mucho. Tener una vida en el horno no es lindo. Mi papá quiso que estudie, pero [también me dijo]: “Si no estudiás, vas a tener que trabajar”. Mi papá nunca se preocupó por mí. (Lucas, entrevista, marzo de 2019)

En otra entrevista, Lucas dice: “Trabajando en los hornos ganaba más de lo que ganaba trabajando como albañil. Yo un día me cansé [de trabajar en la construcción] y dije: ‘Yo para trabajar como negro, no trabajo más’. Mi tío se fue también” (entrevista, abril de 2019). Sus palabras muestran una suerte de aprendizaje del sufrimiento y un razonamiento. Al explicar por qué no quería recursar en la nueva escuela, adonde lo habían inscrito después de que no pudiera rendir las materias previas, explica que ahí, en la Escuela Hogar, le habían dado “un puntazo¹³ a un amigo”: “Siempre hay problemas en la [Escuela Hogar]”. Sin

13 Herida de poca gravedad hecha con la punta de un arma o de otro instrumento punzante. [N. de la E.]

embargo, después de tomar la decisión de volver a la escuela dice que “a mí ahora me conocen y me respetan”. Los riesgos y padecimientos que enfrenta, en el horno de ladrillos o en las tareas de la construcción, se comparan con los de retomar la escuela. Aunque esta pueda ser peligrosa y los dineros de la AUH sean escasos en comparación con los que puede ganar trabajando, él entrevé un mejor futuro en la prolongación de su educación.

Capitalismo y reservas de capital humano

Si, como dice Foucault, una vez que es inventada la noción de capital humano la retribución salarial es traducida en términos de renta, las políticas de transferencias monetarias no solo apoyan la descomposición neoliberal del trabajo —en renta y capital humano—, sino que también implican la promesa de rentabilidad creciente del capital humano a futuro. Si se persiste en situar a los receptores y administradores de las transferencias por fuera de las sociedades capitalistas contemporáneas, como si estos estuvieran completamente libres de este mandato de acumulación de capital o de gestionar cualquier tipo de relación con un capital, las políticas de transferencias monetarias serán malentendidas.

En general y con algunas excepciones como Wilkis (2013), los receptores y administradores de transferencias monetarias son considerados agentes económicos precapitalistas. Entre otros fenómenos, también se ignora que con las transferencias monetarias el Estado intenta maximizar la capitalización de transferencias gratuitas de cuidado de madres a hijas/os. Distintos regímenes de gratuidad, entre los más importantes aquellos que regulan las transferencias de bienes y servicios entre madres-hijas/os y, mucho menos, entre padres-hijas/os, son los que sustentan la acumulación de lo que los economistas han llamado capital humano. La provisión gratuita de cuidado filial parece ser no solamente concomitante con la de la transferencia monetaria. Esta última, como toda transferencia, está definida como un traspaso de recursos de un agente económico a otro, que no tiene como contrapartida la prestación de servicios ni la entrega de bienes (Hunt 2005, 290-301). Pero las dos transferencias, la de bienes y servicios maternales y la estatal, aunque tienen como objeto al mismo beneficiario, funcionan encabalgándose una en la otra. La relación dineraria entre Estado y madres administradoras de AUH sobredetermina y se explica si y solo si se presupone un intercambio gratuito (de bienes y servicios) que estas madres prestan a sus hijos y que el dinero de la asignación sanciona.

Así, el dinero recibido por las madres administradoras no se vuelve, en el acto mismo de su recepción y administración, un dinero radicalmente distinto al que fue distribuido por los Estados nación. Tampoco desaparece en su gasto particular el diseño que los economistas monetaristas y conductistas de Estados Unidos, primero, y organismos internacionales como el Banco Interamericano de Desarrollo y el Banco Mundial, después, le imprimieron. En el caso mencionado de Lucas y su madre, si bien ellos no hablan de acumulación de capital humano o de capacidades, ambos reconocen que el dinero de la AUH está principalmente destinado a mejorar la trayectoria educativa de Lucas. Por lo tanto, el mandato de educar al beneficiario perdura como una de las principales fuerzas de ley que el dinero comunica. Esta nos habla de las asimetrías que existen entre dadores del dinero y sus receptores y nos conduce de estudiar la mera recepción y gasto del dinero de la AUH hacia la investigación de una inversión en capital humano. Para ponerlo de una manera más simple, el imperativo de acumulación de capital humano debe ser considerado inherente al dinero de la AUH, aunque las madres receptoras y administradoras desconozcan las teorías y lenguajes disciplinarios por medio de los cuales las transferencias han sido diseñadas. La inversión estatal en el capital humano de la población más pobre incrementa el poder de compra en sus administradoras y las sujeta a más obligaciones en la formación de ciudadanos aptos para un capitalismo que no termina de ser definido. Sujeción que ellas ya experimentaban como mandato moral antes de la percepción de la asignación.

Conclusiones

James Ferguson (2015) se preguntaba si las transferencias monetarias ayudan a insertar a las personas *en* el capitalismo, después de —supuestamente— “haber demostrado que tales políticas no destruyen o erosionan la socialidad o la mutualidad” entre los pobres (128). Sobre el caso sudafricano sostiene que cualquier posibilidad de habitar fuera del capitalismo y de la economía dineraria (*cash economy*) se extinguió en el siglo XIX. Y si bien critica los programas de transferencias monetarias porque parecen tomar al “sistema capitalista” como dado y concentrarse en mejorarlo (128), en ninguna parte de su libro nos describe los nuevos dineros que emergen de las transferencias monetarias. Aunque este autor sostenga que las transferencias monetarias impulsan nuevas economías de distribución en el sur global —siguiendo en esto a Hanlon, Barrientos y Hulme (2010)—

y promuevan condiciones más equitativas para el surgimiento de diversas formas de vida, al mismo tiempo que advierte las amenazas de nuevas formas de abyección y de sujeción estatal, no repara en el fin último de estas transferencias: la acumulación de capital humano en sus receptores (Fiszbein *et al.* 2009) y la creación de un nuevo dinero-capital. Asimismo, otras investigaciones sobre transferencias monetarias han ignorado sintomáticamente las diversas formaciones y acumulaciones de capital que deberían producir. Al presuponer que las transferencias son recibidas en sectores marginales al capital, han asimilado estos últimos a las culturas precapitalistas. Otras áreas de estudios se han dedicado principalmente a estudiar las dimensiones abstractas y globales del capital humano (Downey y Fisher 2006; Kalb 2013; Murphy 2017; Streeck 2016), pero sin incorporar el estudio de las transferencias monetarias ni la creación de nuevos dineros.

Al no haber sido estudiada la formación popular de capitales, no solo se ignora un comportamiento típico de madres que invierten en el capital humano de sus hijos, sino también la producción de un nuevo dinero-capital. Aunque las receptoras-administradoras de la AUH pueden, por supuesto, renunciar a las transferencias monetarias voluntariamente, negarse a recibir las o incurrir en faltas que impliquen para ellas y, de un año al otro, para sus hijos la discontinuidad del programa, no pueden sin embargo redefinir unilateralmente la naturaleza del capital, del dinero y del rol materno que el Estado y los organismos internacionales han previsto para ellas. Al investigar la formación de capital humano en un barrio urbano-marginal y detectar evidencias empíricas que demuestran que los beneficiarios de AUH saben qué es el capital humano, aunque evalúen sus posibilidades de acumulación de manera diferente a los economistas y los burócratas responsables de la implementación de la política, intenté contribuir al análisis de la formación desde abajo de una antropología del capital.

Los beneficiarios de políticas públicas de transferencias monetarias son los principales intérpretes de estas: ellos son los primeros y más importantes analistas de lo que es el capital humano hoy en día. Como lo muestran varias etnografías (Agudo 2015; Dapuez 2013; Murray y Cabaña 2018), la administración de la pobreza y de la precariedad ha sido altamente efectiva por medio de transferencias monetarias. Al tiempo que se controlaron situaciones sociales volátiles por medio de la distribución regular de pequeñas cantidades de dinero, la misma noción de capital cambiaba mientras el capital se extendía a nuevas áreas del planeta. En este sentido, una de las consecuencias más importantes de la implementación de políticas de transferencias monetarias es una cierta humanización del capital. Esta implica un fenómeno ambiguo. Uno de los factores de reproducción neocapitalista parece ser, de ahora en más y crecientemente, un conjunto de habilidades y conocimientos incorporados en las poblaciones

humanas. Esta empresa global de acumulación de capital humano, por otro lado, implica que grandes sectores poblacionales sean considerados como reservorios para la producción del futuro.

Por lo tanto, la forma jurídica que toma el Estado capitalista con respecto a las transferencias monetarias u otras medidas similares de intervención, en tanto y en cuanto buscan principalmente capitalizar a sus ciudadanos, no puede ser analizada aisladamente de las necesidades prácticas, concretas y situadas del capital y de su formación. Al modificarse radicalmente el capital y su formación, al cambiar el régimen capitalista de una fase industrial a una fase de conocimiento e información, el ejército industrial de reserva parece dejar lugar a un nuevo reservorio poblacional de capital humano.

Personas como Lucas y Marina reinterpretan la acumulación de un cierto capital humano día a día. El capital humano es una de las acumulaciones más urgentes para quienes, precarizados y carentes de otras formas de capital, luchan por sobrevivir. La antropología debería investigar las variadas formas en las que el capital emerge en la vida cotidiana de la gente. En pocas palabras, habrá de surgir una antropología del capital que dé cuenta de las diversas capitalizaciones que ocurren cotidianamente. Las que un fenómeno global como el de las transferencias condicionadas produce nos plantean la necesidad de una disciplina que sea más precisa, puntual y crítica en el estudio de las formas de vida emergentes entre las políticas del Estado capitalista, sus regímenes de gratuidad capitalista, sus apropiaciones creativas, los mercados y los hogares. Si bien una antropología del capital también tendría que dar cuenta de otras modulaciones de este (Rajan 2006, 2012), la creación de una nueva subdisciplina que investigue el capital humano, su ideación, creación y reproducción como objeto principal en las sociedades capitalistas, se vuelve imprescindible para comenzar a responder a preguntas más generales sobre la naturaleza misma del capital en estos tiempos.

Referencias

- Abramovich, Víctor.** 2006. "Una aproximación al enfoque de derechos en las estrategias y políticas de desarrollo". *Revista de la Cepal* 88: 35-50. <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/11102>
- Adamovsky, Ezequiel, Sergio Eduardo Visacovsky y Patricia Vargas, comps.** 2014. *Clases medias: nuevos enfoques desde la sociología, la historia y la antropología*. Buenos Aires: Ariel.

Agudo Sanchíz, Alejandro. 2015. *Una etnografía de la administración de la pobreza*. Ciudad de México: Iberoamericana.

Anses (Administración Nacional de la Seguridad Social)/Observatorio de la Seguridad Social. 2011. *Asignación Universal por Hijo para Protección Social: una política de inclusión para los más vulnerables*. Anses/Observatorio de la Seguridad Social, Argentina. <http://observatorio.anses.gov.ar/archivos/documentos/AUH%20para%20Protecci%C3%B3n%20Social.pdf>

Argentina, Ministerio de Economía, Hacienda y Finanzas, Gobierno de Entre Ríos, Dirección General de Estadísticas y Censos. Ministerio de Economía, Hacienda y Finanzas. Gobierno de Entre Ríos. 2018. *Tabulados básicos. Aglomerado Gran Paraná. Encuesta Permanente de Hogares. 3er Trimestre de 2018*. Paraná: Dirección General de Estadísticas y Censos. <https://www.entrerios.gov.ar/dgec/trabajoeingresos/>

Becker, Gary S. (1964) 2009. *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

—. 1981. *Treatise on the Family*. Cambridge MA: Harvard University Press.

“La buena imagen del Kirchnerismo motiva el abrupto cambio de discurso en Mauricio Macri”. 2015. *Eldiario24.com*, 22 de julio. <http://m.eldiario24.com/nota/356717/la-buena-imagen-del-kirchne-rismo-motiva-el-abrupto-cambio-de-discuro-en-mauricio-macri.html>

Dallorso, Nicolás Santiago. 2013. “La teoría del capital humano en la visión del Banco Mundial sobre las Transferencias Monetarias Condicionadas”. *Estudios Sociológicos* 31 (91): 113-139. <https://estudiossociologicos.colmex.mx/index.php/es/article/view/120/120>

Dapuez, Andrés. 2013. “Promissory Prestations: A Yucatec Village between Ritual Exchange and Development Cash Transfer”. Tesis de Doctorado en Antropología Sociocultural, Departamento de Antropología, Johns Hopkins University, Baltimore, MD.

Dapuez, Andrés, María Laura Raffo, María Kendziur y Juan Carlos Sabogal. 2017. “De la interface monetaria madre-Estado al ombligo del dinero. Administración doméstica de la ‘Asignación Universal por Hijo para Protección Social’ en Paraná, Argentina”. *Iberoamericana. Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies* 46 (1): 65-76. <http://doi.org/10.16993/iberoamericana.107>

D’Avella, Nicholas. 2014. “Ecologies of Investment: Crisis Histories and Brick Futures in Argentina”. *Cultural Anthropology* 29 (1): 173-199. <https://doi.org/10.14506/ca29.1.10>

Downey, Greg y Melissa Fisher. 2006. “Introduction: The Anthropology of Capital and the Frontiers of Ethnography”. En *Frontiers of Capital: Ethnographic Reflections on the New Economy*, editado por Melissa S. Fisher y Greg Downey, 1-30. Durham, NC: Duke University Press.

Ferguson, James. 2015. *Give a Man a Fish: Reflections on the New Politics of Distribution*. Durham, NC: Duke University Press.

Fiszbein, Ariel, Norbert Schady, Francisco Ferreira, Margaret Grosh, Niall Keleher, Pedro Olinto y Emmanuel Skoufias. 2009. *Conditional Cash Transfers: Reducing Present and Future Poverty (English). A World Bank Policy Research Report*. Washington D. C.: World Bank. <http://documents.worldbank.org/curated/en/914561468314712643/Conditional-cash-transfers-reducing-present-and-future-poverty>

- Fotta, Martin y Maria Elisa Balen.** 2019. "Introduction: Rearticulations of Rural Livings through Conditional Cash Transfers". En *Money from the Government in Latin America: Conditional Cash Transfer Programs and Rural Lives*, editado por Maria Elisa Balen y Martin Fotta, 3-30. Londres: Routledge.
- Foucault, Michel.** (1978-1979) 2007. *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fraser, Nancy y Axel Honneth.** 2003. *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*. Londres: Verso.
- Fricke, Thomas.** 1994. *Himalayan Households: Tamang Demography and Domestic Processes*. Nueva York: Columbia University Press.
- Friedman, Milton.** 1969. *The Optimum Quantity of Money, and Other Essays*. Londres: Macmillan.
- Goldin, Claudia.** 2016. "Human Capital". En *Handbook of Cliometrics*, editado por Claude Diebolt y Michael Hauptert, 55-86. Berlín: Springer.
- Guyer, Jane I.** 1997. "Endowments and Assets: The Anthropology of Wealth and the Economics of Intrahousehold Allocation". En *Intrahousehold Resource Allocation in Developing Countries: Models, Methods, and Policy*, editado por Lawrence Haddad, John Hoddinott y Harold Alderman, 112-125. Washington D. C.: IFPRI; The Johns Hopkins University Press.
- . 2016. *Legacies, Logics, Logistics: Essays in the Anthropology of the Platform Economy*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Hanlon, Joseph, Armando Barrientos y David Hulme.** 2010. *Just Give Money to the Poor: The Development Revolution from the Global South*. Sterling: Kumarian Press.
- Hart, Keith.** 2001. *The Memory Bank: Money in an Unequal World*. Knutsford: Texere.
- Hum, Derek y Wayne Simpson.** 1993. "Economic Response to a Guaranteed Annual Income: Experience from Canada and the United States". *Journal of Labor Economics* 11 (1): 263-296. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdf/10.1086/298335>
- Hunt, Robert.** 2005. "One Way Economic Transfers". En *A Handbook of Economic Anthropology*, editado por James G. Carrier, 290-301. Cheltenham: Edward Elgar.
- Indec (Instituto Nacional de Estadística y Censos de la República Argentina).** 2010. *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010*. <https://www.indec.gov.ar/indec/web/Nivel4-CensoNacional-999-999-Censo-2010>
- Kalb, Don.** 2013. "Financialization and the Capitalist Moment: Marx versus Weber in the Anthropology of Global Systems". *American Ethnologist* 40: 258-266. <https://doi.org/10.1111/amet.12018>
- Keynes, John Maynard.** 1936. *The General Theory of Employment, Interest and Money*. Cambridge: Macmillan; Cambridge University Press.
- Kliksberg, Bernardo e Irene Novacovsky.** 2015. *El gran desafío: romper la trampa de la desigualdad desde la infancia. Aprendizajes de la Asignación Universal por Hijo*. Buenos Aires: Biblos.

- Lagos, Ricardo y Guillaume Rocheteau.** 2008. "Money and Capital as Competing Media of Exchange". *Journal of Economic Theory* 142 (1): 247-258. <https://doi.org/10.1016/j.jet.2006.07.005>
- Lavinas, Lena.** 2013. "21th Century Welfare". *New Left Review* 84: 5-40. <https://newleftreview.org/issues/ii84/articles/lena-lavinas-21st-century-welfare>
- Levy, Santiago.** 2008. *Good Intentions, Bad Outcomes: Social Policy, Informality, and Economic Growth in Mexico*. Washington D. C.: Brookings Institution Press.
- Lewkowicz, Javier.** 2010. "La asignación llegó a los hijos de los temporarios". *Página 12*, 2 de diciembre. <https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-157916-2010-12-02.html>
- Marx, Karl.** (1867) 2000. *El capital: crítica de la economía política*. Vol. 1. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Mayer-Foulkes, David.** 2007. "Fallas de mercado en capital humano. La trampa intergeneracional de la pobreza en México". *El Trimestre Económico* 74 (295): 543-614.
- Mazzola, Roxana.** 2015. *Nuevo paradigma: la Asignación Universal por Hijo en la Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Mincer Jacob.** 1958. "Investment in Human Capital and Personal Income Distribution". *Journal of Political Economy* 66 (4): 281-302. <https://www.jstor.org/stable/1827422>
- . 1981. "Human Capital and Economic Growth". NBER Working Paper Series, documento de trabajo 803, National Bureau of Economic Research, Cambridge. <https://www.nber.org/papers/w0803.pdf>
- Monnet, Éric.** 2015. "Money and Capital. The Contributions of Capital in the Twenty-First Century to Monetary History and Theory". *Annales* 70 (1): 33-44. <https://doi.org/10.1017/S2398568200000935>
- Murphy, Michelle.** 2017. *The Economization of Life*. Durham, NC: Duke University Press.
- Murray, Marjorie y Gabriela Cabaña.** 2018. "Beyond Cash, Beyond Conditional: Ingreso Ético Familiar and the Senses of Poverty in a Group of Mapuche Women". En *Money from the Government in Latin America Conditional Cash Transfer Programs and Rural Lives*, editado por Maria Elisa Balen y Martin Fotta, 162-177. Abingdon, UK: Routledge.
- OIT (Organización Internacional del Trabajo).** 2018. *Women and Men in the Informal Economy: A Statistical Picture*. Ginebra: ILO.
- Paolisso, Michael, Kelly Hallman, Lawrence Haddad y Shibesh Regmi.** 2002. "Does Cash Crop Adoption Detract from Child Care Provision? Evidence from Rural Nepal". *Economic Development and Cultural Change* 50 (2): 313-327. <https://doi.org/10.1086/322881>
- Polillo, Simone.** 2017. "From Industrial Money to Generalized Capitalization". En *Money Talks: Explaining How Money Really Works*, editado por Nina Bandelj, Frederick Wherry y Viviana Zelizer, 89-104. Princeton: Princeton University Press.
- Raffo, Laura.** 2020. "Un bien futuro. Expectativas educacionales de las administradoras de la Asignación Universal por Hijo para la Protección Social, durante el periodo 2015-2018 en la ciudad de Paraná (Entre Ríos)". Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, UNER.

- Rajan, Kaushik Sunder.** 2006. *Biocapital: The Constitution of Post-Genomic Life*. Durham, NC: Duke University Press.
- . 2012. *Lively Capital: Biotechnologies, Ethics and Governance in Global Markets*. Durham, NC: Duke University Press.
- Schultz, Theodore.** 1961. "Investment in Human Capital". *American Economy Review* 51: 1-17. <https://www.jstor.org/stable/1818907>
- Sen, Amartya.** 1997. "Human Capital and Human Capability". *World Development* 25 (12): 1959-1961. [https://doi.org/10.1016/S0305-750X\(97\)10014-6](https://doi.org/10.1016/S0305-750X(97)10014-6)
- Standing, Guy.** 2011. *The Precariat: The New Dangerous Class*. Londres: Bloomsbury.
- Streeck, Wolfgang.** 2016. *How Capitalism End?* Londres: Verso.
- Wilkis, Ariel.** 2013. *Las sospechas del dinero: moral y economía en la vida popular*. Buenos Aires: Paidós.
- Zelizer, Viviana.** 1994. *The Social Meaning of Money: Pin Money, Paychecks, and Other Currencies*. Nueva York: Basic Books.

Arqueología e historia de africanos y afrodescendientes en el Cauca, Colombia

Archaeology and History of Africans and Afro-descendants in Cauca, Colombia

Diógenes Patiño Castaño*

Martha C. Hernández**

Universidad del Cauca, Colombia

DOI: 10.22380/2539472X.967

RESUMEN

Este artículo de arqueología histórica analiza evidencias del pasado e historia de los africanos esclavizados y sus descendientes en Popayán y norte del Cauca, durante los siglos XVIII y XIX. Utilizando datos de archivo, investigación de sitios arqueológicos, cultura material y oralidad, el estudio explora las relaciones sociales entre amos y esclavos para dar cuenta de sus asentamientos, áreas de labores domésticas, agrícolas y mineras en el campo. Los datos conducen al análisis de la cotidianidad, la servidumbre, la ancestralidad, la resistencia y la emancipación afrocolombianas, todos temas escasamente investigados en Colombia, especialmente en la región suroccidental. Al ofrecer un panorama inicial sobre estos asuntos, la investigación amplía y fortalece los estudios afrodiaspóricos a través de la historia, las memorias, las tradiciones y los patrimonios en nuestra sociedad pluriétnica colombiana.

Palabras clave: arqueología histórica, esclavitud, afrodescendientes, Cauca.

ABSTRACT

This historical archaeology article analyzes evidence of the past and history of enslaved Africans and their descendants in Popayán and north of Cauca, during the 18th and 19th centuries. Using archival data, investigation of archaeological sites, material culture and orality, it explores the social relations between masters and slaves and provides an account of their settlements, areas of domestic work, agriculture, and mining in the countryside. The data gathered contributes to the analysis of everyday life, servitude, ancestry, resistance, and Afro-Colombian emancipation, topics scarcely investigated in Colombia, especially in the southwestern region. By offering an initial overview of these issues, this research strengthens Afro-diasporic studies through the history, memories, traditions, and heritages within Colombia's multi-ethnic society.

Keywords: historical archaeology, slavery, afro-descendants, Cauca.

* diopatin@unicauca.edu.co / <https://orcid.org/0000-0002-0110-0017>

** marthaseh@hotmail.com / <https://orcid.org/0000-0003-1751-158X>

Estudios de arqueología histórica afro en Colombia

Los estudios de arqueología histórica en Colombia iniciaron en la década de los ochenta con trabajos esporádicos en centros históricos y lugares patrimoniales. En las últimas dos décadas, estas investigaciones ampliaron su campo de interés a través de análisis sociales, económicos y políticos coloniales, y ahondaron en estudios de arquitectura, industrias y cultura material, temáticas que conducen a repensar las dinámicas y cambios sociales de las épocas colonial y republicana en nuestro país (D. Patiño 2012; Therrien *et al.* 2002); en el suroccidente, la arqueología histórica es aún más reciente. Algunos estudios se han llevado a cabo en Popayán (época colonial): por ejemplo, las excavaciones en la Casa de la Moneda y el convento de San Francisco (Patiño y Zarankin 2010) o los trabajos de grado de antropología (Universidad del Cauca) en las haciendas esclavistas de Calibío y Coconuco o sobre el contacto cultural en Popayán, que tienen en cuenta la materialidad arqueológica y los documentos históricos (Buitrago 2010; Caicedo 2006; Méndez 2007; Londoño 2011).

Sin embargo, el estudio de los africanos esclavizados y libres no se explicitó en ninguno de estos trabajos. Investigaciones en arqueología histórica específicamente sobre los esclavos africanos y afrodescendientes no existen, y las que se relacionan con este tema lo hacen de modo muy general. Ejemplo de ello son las tesis mencionadas, otra en las haciendas Bateas y Tune con esclavos en las vecindades de Neiva (Huila) (Suaza 2006, 2007) y aquella realizada sobre una comunidad negra que inicialmente explotó sal en la región páez (Escobar 2019). Quizás el trabajo más destacado por su carácter interdisciplinar es el realizado en la hacienda Cañasgordas (Valle del Cauca), que aún continúa siendo analizado (López 2014); por otro lado, estos sitios andinos se conectaban con aquellos de los reales de minas del Chocó, como Nóvita y San Juan (López 2007). En el norte del país, el sitio Palenque de San Basilio está mejor estudiado desde la historia (Colmenares 1979; Navarrete 2008, 2012a, 2012b; Zuluaga y Romero 2011) y la antropología (Escalante 1964; Friedemann 1974, 1992; Friedemann y Arocha 1986), pero escasamente desde la arqueología (Mantilla 2010, 2013).

En esta región del país, las comunidades afrodescendientes se asentaron principalmente en la costa pacífica, valle del Patía, norte del Cauca y Valle del Cauca. Sus orígenes se ubican principalmente en el oeste de África (Guinea, Senegal, Nigeria, Congo y Angola) y su inserción en el continente fue parte de un largo proceso de colonización europea (Maya 1998). El aporte cultural afro, la

materialidad, los asentamientos, la resistencia, el cimarronaje con palenques o quilombos, la vida cotidiana y sus relaciones sociales son temas que aún esperan ser estudiados desde la arqueología histórica. Los trabajos más destacados en este sentido se encuentran en Brasil (Quilombo Palmares y Mato Grosso) (Funari 1998); las islas de Cuba, Barbados, Dominica y Jamaica, entre otras con múltiples sitios arqueológicos e históricos de plantaciones de caña de azúcar, algodón y tabaco (Deagan 1987; Orton y Hirton 2005); y el sureste de los Estados Unidos, con sus puertos de entrada en Charleston (Carolina del Sur) y sus plantaciones agrícolas; en todos se observa como principal fuente laboral la presencia de hombres y mujeres africanos esclavizados (Singleton 1999). En la actualidad, las comunidades afro hacen uso de diferentes estudios, entre ellos los arqueológicos e históricos, para combatir el racismo y la discriminación y reivindicar su pasado, sus tradiciones y su memoria colectiva (Balanzátegui 2018; Mantilla 2016; Maya 2015; Ogundiran y Falola 2007).

Enfoque teórico y metodológico

Los estudios en arqueología histórica son relevantes en cuanto relacionan las culturas o los grupos étnicos y la multivocalidad. Esta área del conocimiento busca —junto con otras disciplinas similares, como la etnografía o la etnohistoria— interpretar la historia y la cultura de una comunidad. Para ello, combina en sus métodos fuentes históricas (documentos) y datos arqueológicos (estudios arqueológicos de contextos culturales). Aborda temas como la reconstrucción de la cultura y la memoria ancestral de los pueblos desde un pasado histórico y arqueológico (Funari y Zarankin 2004; Patiño y Zarankin 2010; Schávelzon 2001)¹.

Desde hace más de una década, en Latinoamérica se han investigado con las comunidades afrodescendientes procesos especialmente referidos a la diáspora africana². Esto posibilitó pensar más en estudios de campo antropológicos

-
- 1 En cierto sentido, la arqueología histórica se aleja de los asuntos tradicionales de la historia que, más encaminada a los análisis estadísticos y economicistas, olvida a sus propios actores en el diario vivir. Contrario a esto, varios autores han trabajado dichos tópicos desde una arqueología crítica social y posprocesualista, especialmente derivados de los enfoques de Hodder, Miller, Shanks y Tilley, siguiendo a su vez los parámetros de la teoría crítica de Foucault, Bourdieu y Giddens (Shanks 1992; Whitley 1998).
 - 2 Este concepto se refiere a la dispersión y el éxodo de las gentes africanas y sus descendientes como consecuencia de la esclavitud y la migración forzada desde África hacia otras partes del mundo (Singleton y Souza 2009, 9).

y arqueológicos que estuvieran en relación directa con las comunidades, que son las más interesadas en los resultados de las investigaciones sobre su pasado arqueológico y ancestral. Para lograrlo, también han sido importantes las arqueologías y antropologías colaborativas y la acción de los investigadores comprometidos, puesto que sus resultados sirven a la comunidad y a la academia (Colwell-Chanthaphonh y Ferguson 2008)³. Así, los estudios en arqueología deben encaminarse hacia el análisis de los elementos materiales e inmateriales que sirvan para entender las dinámicas culturales, en beneficio del conocimiento y la resistencia de estas sociedades (Mosquera, Pardo y Hoffmann 2002; OTE 2012; D. Patiño 2012; Patiño y Zarankin 2010; Restrepo 1997).

Área de estudio y trabajo de campo

Con el interés de estudiar la diáspora africana en el sur del país, el Grupo de Arqueología de la Universidad del Cauca seleccionó dos regiones destacadas por la presencia afro en el Cauca. Una corresponde a la ciudad de Popayán y las haciendas cercanas conocidas como Yambitará, Calibío, Pisojé y Coconuco. En la ciudad se destacan los sitios Casa de la Moneda, Casa Sánchez y los conventos El Carmen, La Encarnación y el Colegio de Misiones de los Jesuitas, todos con presencia de mano de obra esclava. La segunda región corresponde al norte del Cauca, una zona destacada por el desarrollo de los reales de minas (oro aluvial) con asentamientos de cuadrillas de esclavos africanos. Los sitios estudiados corresponden a Santa María, Domingullo, Japio y La Bolsa (Villa Rica) en la región de Quilichao y Caloto, una zona en que los dueños de las haciendas —europeos y comerciantes— no escatimaron en la compra de esclavos africanos (figura 1)⁴.

-
- 3 No se trata de decir qué es arqueología y qué no lo es, sino de aunar esfuerzos entre académicos y comunidades para comprender las diversas formas de identidad a través del estudio del pasado y la memoria, con el fin de superar formas de exclusión, dominación y subordinación.
 - 4 Los materiales relacionados en este artículo provienen de varias fuentes (etnográficas, arqueológicas y registros fotográficos). Los sitios arqueológicos seleccionados corresponden a estudios previos autorizados por el ICANH y sus materiales reposan en la Universidad del Cauca; otros materiales fueron registrados en los sitios visitados.

Figura 1. Sitios con presencia afro en Popayán y norte del Cauca



Fuente: mapa elaborado por Juan Cely, 2020.

Con este estudio analizamos la presencia afro desde el pasado arqueológico e histórico durante el dominio colonial español en los siglos XVIII y XIX. Tres aspectos metodológicos fueron importantes: los datos de archivo, la investigación arqueológica y las fuentes orales. Los datos de archivo contienen una rica documentación que, aunque no esté escrita por africanos, revela aspectos críticos de las relaciones sociales (amos/esclavos), económicas y políticas usadas en muchos estudios históricos, pero en pocos arqueológicos. Las fuentes primarias provienen del Archivo Central del Cauca (ACC), del Archivo General de la Nación (AGN) y del Archivo General de Indias (AGI, Sevilla, España) y se hizo uso de bibliografía especializada como fuente secundaria. Para el estudio, se seleccionaron documentos sobre esclavos africanos y manumisos de la región, desde

el siglo XVIII hasta mediados del siglo XIX. De otra parte, el trabajo de campo arqueológico se enfocó en la visita de sitios dentro de la ciudad: Casa de la Moneda, conventos religiosos y casonas de familias esclavistas, todos muy activos en el periodo estudiado. Para las zonas rurales, se seleccionaron varias haciendas y algunos reales de minas en las vecindades de Popayán y el norte del Cauca. Se adelantaron prospecciones arqueológicas al azar en las visitas a sitios donde hubo presencia negra africana, en especial aquellos con áreas de servicios (cocina, huerta, capilla, cementerio, vivienda y áreas anexas). La información se contrastó con algunas excavaciones de arqueología histórica realizadas previamente por el Grupo de Arqueología. Por último, personas de las comunidades afrodescendientes ofrecieron sus aportes a través de la oralidad (narrativas) y sus materialidades en los sitios visitados. Esta metodología de investigación etnográfica y colaborativa otorga a los resultados un valor cultural y social, no solo para las ciencias sociales, sino también para las propias comunidades, en virtud de la reconstrucción de su pasado, memoria e historia.

Migración forzosa de esclavos africanos a América

La trata de africanos esclavos duró más de 250 años desde 1600. Durante esos siglos, barcos de traficantes y piratas asolaron las costas de África Occidental, quienes penetraron además en Senegal, Guinea Bissau, Zambia, Sierra Leona, Costa de Marfil, Ghana, Nigeria, Congo y Angola, cuyas poblaciones estaban organizadas en amplios reinados compuestos por tribus étnicas tradicionales. Pueblos enteros que habitaban a lo largo de los ríos y en las sabanas que hacían parte de los grandes imperios (Malí, Jolof, Songhai, Akan, Benin, Congo, entre otros) fueron diezmados por ingleses, españoles, portugueses, franceses y holandeses, quienes comerciaban y se articulaban al tráfico de esclavos de los mismos reinos africanos. El comercio de seres humanos involucró fundamentalmente a gentes ashantis, minas, balantas, fautis, yorubas, ibos, popos, ararats, lucumíes, yolofos, walofs, fulanis o mandingos, traídas a tierras desconocidas (Maya 2015; Uribe 2014).

Las rutas del comercio de esclavos hacia América durante el siglo XVI hasta mediados del XIX iban de África Occidental al Caribe y Norteamérica y otras se dirigían de África a Brasil; ambas triangulaban con puertos en Inglaterra (Londres, Liverpool y Bristol), Portugal (Lisboa), Francia (Bordeaux) y España

(Cádiz y Sevilla). En los últimos siglos de la Colonia también existían rutas directas entre África y América, lo que indica el aumento de la trata de esclavos para suplir la demanda de mano de obra en las haciendas, minas, plantaciones y demás empresas de la economía colonial europea. Cuando lograban sobreponerse a la travesía del Atlántico, los negros eran vendidos en los principales puertos de América: La Habana, Santo Domingo, Panamá o Cartagena de Indias, Charleston, Baltimore, Savannah y Nueva Orleans (Walvin 2011; Williams 1994).

Africanos esclavos en Popayán

Como mencionábamos, la arqueología histórica de la diáspora africana es reciente en los trabajos de campo en Colombia, y más abordada por la historiografía y la antropología con base en los documentos coloniales, etnografías y estudios socioculturales en la costa del Pacífico y el interior andino (Friedemann 1992, 1993; Mosquera, Pardo y Hoffmann 2002). También es cierto que poco se conoce desde la perspectiva de los asentamientos, la vida cotidiana, la resistencia y la emancipación de los negros y su descendencia en el país y en el resto de Latinoamérica. Sabemos que cada región tuvo sus propios desarrollos culturales a partir de la influencia española, indígena americana y africana, no solo en lo cultural, sino en el campo sociorracial de la época (Bonilla 2010).

La presencia negra mayoritaria en el suroccidente de Colombia se percibe en las regiones del valle del Patía, el norte del Cauca y la costa pacífica (figura 1). Popayán y su gobernación constituyeron una de las regiones coloniales más importantes de la Nueva Granada. Durante los siglos XVII y XVIII, la ciudad fue pujante gracias a la mano de obra esclava negra e indígena que explotó las minas de oro y las haciendas. Germán Colmenares (1979) acertó en llamarla *ciudad de esclavistas*: en épocas coloniales, las *piezas de esclavos* eran compradas, vendidas o heredadas entre familias españolas y criollas de Popayán.

En todos estos sitios hubo presencia de personas esclavizadas que trabajaban en diferentes oficios dentro de instituciones laicas y religiosas, casonas de familias adineradas y en las haciendas cercanas. Las manzanas o las cuadras próximas a la plaza central eran distribuidas entre los gobernantes españoles, personas que se desempeñaban como administradores, militares y religiosos; más alejados de estos círculos se hallaban la clase de comerciantes y los grupos menos favorecidos, que ocupaban zonas periféricas y desarrollaban actividades en varios oficios (artesanos, arrieros, agricultores, joyeros, entre otros). Los

grupos sociales más pobres se ubicaron en el sur y occidente de la ciudad; sus casas, aunque ocupaban lotes, no poseían elementos suntuarios o de elaborada arquitectura, pero sí tenían solares para la huerta y los animales domésticos. No existe en la ciudad un espacio que haya sido exclusivamente ocupado por negros libres, aunque se cree que algunas familias vivieron en el barrio Bolívar. Los esclavizados trabajaban para sus amos y eran importantes por su valor comercial —hasta 500 patacones— y su servicio en las casonas de la urbe, las haciendas y las minas. Los indígenas, en su gran mayoría, fueron dados en encomienda a los españoles, quienes los explotaron casi sin límites (Pérez 2018).

En los estudios de arqueología histórica en la ciudad los materiales culturales más recurrentes son las producciones alfareras locales e importadas. Los sitios donde se perciben desperdicios corresponden a las áreas de servicios y patios. En estas zonas, es notoria la mezcla de cerámicas de tradición europea con la cerámica de producción local —conocida como criolla— y de tradición indígena; así mismo, recientemente se identificaron materiales alfareros con características y técnicas africanas. En trabajos anteriores sobre Popayán (Caicedo 2006; Méndez 2007; Londoño 2011) es recurrente encontrar afirmaciones acerca de que la producción alfarera en la ciudad colonial solo era obra de indígenas y criollos españoles —además de objetos importados de América y Europa (lozas, mayólicas, porcelanas, etc.)—. Igualmente, sostienen que estos materiales y sus usos también diferenciaban claramente los grupos sociales de la urbe entre la élite payanesa y las gentes del común. Sin embargo, sorprende que en las clasificaciones cerámicas tradicionales de elaboración local los autores de dichos estudios no distinguan aquellas cerámicas con características africanas; en el análisis de sus cerámicas no aparecen los materiales culturales que atestiguan la presencia de esclavos y manumisos en la ciudad y otros espacios coloniales. Está documentado que la importación de esclavos negros africanos —a través de los puertos de Cartagena de Indias, Honda o Buenaventura— trajo consigo las ideas y técnicas de culturas y etnias africanas. Estos conocimientos fueron reconfigurados y recontextualizados en América bajo el sistema de esclavización colonial.

Trabajos como este abren la discusión sobre un nuevo panorama desde la arqueología histórica para el estudio de la presencia negra en la Colonia y sus aportes culturales a la sociedad, que no solo se reflejan en las técnicas y manufacturas alfareras, sino también en las prácticas gastronómicas con que deleitaban a sus amos y que, mezcladas con aquellas indígenas y españolas, produjeron extraordinarias combinaciones en las mesas coloniales (G. Patiño 2012). De otro lado, la cultura material alfarera refleja elementos simbólicos de resistencia (cruces, equis, líneas incisas, etc.) que se asocian al sincretismo religioso o a marcas

africanas de carácter étnico o clánico. Algunos autores afirman que el uso de estos símbolos tiene relación con el ejercicio ritual de una expresión religiosa, en este caso, una ancestral africana realizada de manera privada o colectiva, que puede asociar actividades de magia, brujería, adivinación, conjuro y vudú, entre otras prácticas (Fennell 2003, 11; González-Wippler 2008, 117-122). Estas decoraciones presentes en la alfarería afro⁵ de la época colonial y republicana en Popayán también se pueden interpretar como elementos de la resistencia social y cultural de aquellos grupos humanos esclavizados durante la servidumbre en propiedades de aristócratas, eclesiásticos, militares, hacendados y mineros. Cerámicas similares se han encontrado en otras latitudes, por ejemplo, en sitios de plantaciones en Estados Unidos, asociadas con materiales indígenas que se han clasificado como cerámicas *colonoware* de uso doméstico, con marcas y decoraciones similares en pastas de baja cocción; así mismo, en el Caribe y Brasil hay similares materiales (Agostini 2013; Singleton 1999)⁶.

A continuación, nos referiremos a cinco sitios con presencia afro en la región de Popayán: Casa Sánchez (lote Bicentenario), conventos La Encarnación y El Carmen, hacienda Yambitará y hacienda Coconuco.

Casa Sánchez

En la ciudad, a pocas cuadras de la plaza central, se localiza esta casona que perteneció a la familia del general José María Sánchez hasta finales del siglo XIX. El general era adinerado y entre sus propiedades figuraban otras casas, lotes, un tejtar llamado La Curtiembre, un molino con casa de teja en Chiribío y, además, era dueño de la hacienda Antón Moreno en el sur de la ciudad. En la casona estudiada era de esperarse que los objetos excavados fueran de gentes de la élite social y sus sirvientes, entre ellos, esclavos dedicados a los trabajos de la residencia. En el año 2018 se realizaron excavaciones arqueológicas en la casa, en las que se intervinieron las áreas de la cocina, los cuartos y los patios. En el sitio se halló abundante material alfarero producido localmente; algunos de los materiales son de clara procedencia afro, lo que indicó la presencia de esclavos o libres negros en la casona (figura 2).

-
- 5 El uso de los términos *alfarería afro* o *cerámicas afro* en este trabajo refiere a los materiales cerámicos hallados en espacios ocupados por grupos negros durante los siglos XVIII y XIX, aunque se prevé la continuidad de las formas y técnicas en el siglo XX. También es previsible encontrar en ocasiones técnicas combinadas, ya que estos grupos laboraban con indígenas y españoles criollos, especialmente en la ciudad.
 - 6 Estos temas y otros de la cultura material afro serán de interés en futuros estudios interdisciplinarios en arqueología histórica.

Figura 2. Casa Sánchez: excavaciones arqueológicas en las cocinas y el patio interior

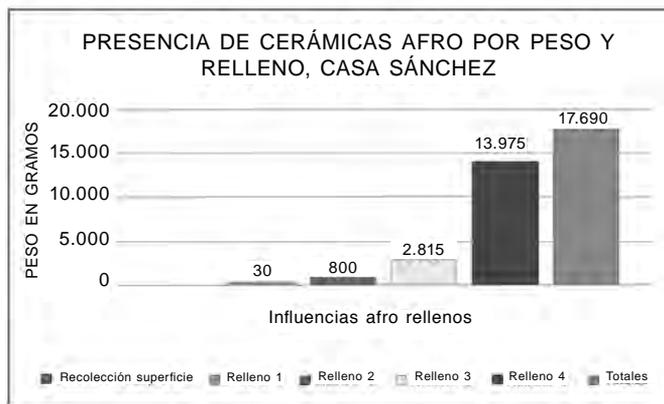
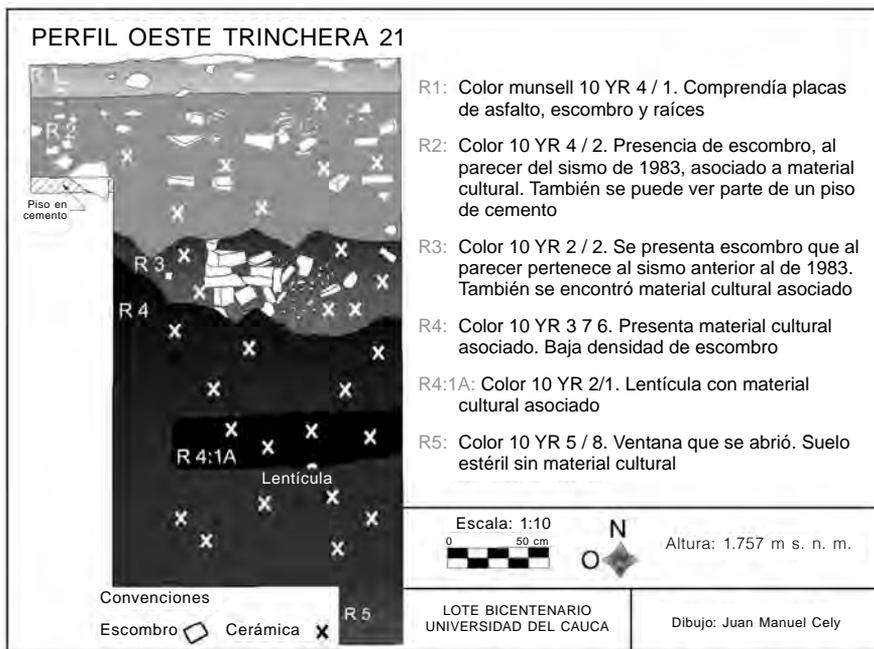


Fuente: fotografía de los autores, 2017.

El grupo de cerámicas afro hallado procede del área de la cocina y el patio de la casona. Pesó en total 17.620 gramos, lo cual representa el 15% de los materiales alfareros, entre los que se encontraron cerámicas de tradición indígena y de producción local con técnicas europeas (vidriados, mayólicas y criollas), además de vajillas importadas (lozas y mayólicas). En este trabajo únicamente nos referiremos a las cerámicas afro que fueron de uso exclusivo en la cocina y en las que predominaron las formas de cántaros para líquidos, vasijas globulares, cayanas con asas horizontales, platos y cuencos con rastros de hollín de los fogones. La manufactura usada fue el modelado con superficies alisadas y algo bruñidas, con brillo y ahumado en la superficie externa por la cocción de alimentos en cocinas de carbón. Las pastas son oscuras, rosáceas o grises. La decoración es escasa; en algunas vasijas se observan líneas incisas, presión digital, impresión triangular, punteado y aplicación de tiras adornadas con triángulos. La presencia de esta cerámica en el sitio fue más evidente en los rellenos 3 y 4 del área de basuras domésticas (Tr-21) (figura 3). La cronología de los materiales arqueológicos se constató mediante muestras radiocarbónicas de los rellenos oscuros (R3 y R4), los cuales arrojaron fechas de 1830 ± 30 BP (Beta 493048) y 1850 ± 30 BP (Beta 493049), lo que permite determinar una temporalidad de mediados del siglo XIX (Hernández 2018). La alfarería en mención no presenta ningún tipo de pintura y se diferencia notablemente de aquellas europeas que introdujeron el torno y el

vidriado como técnicas principales, así como de aquellas de tradición indígena, caracterizadas por pasta café a rojiza friable con decoraciones de patrones de líneas y uso de pinturas o engobes (Hernández 2018).

Figura 3. Casa Sánchez (lote Bicentenario). *Arriba:* estratigrafía Tr-21; rellenos R3 y R4: mayor concentración de materiales cerámicos afro, mezclados con alfarerías de tradición indígena, producción local (vidriados) y producción foránea (lozas, mayólicas, porcelanas). *Abajo:* tabla con el peso del material alfarero afro en Casa Sánchez



Fuente: figuras elaboradas por Juan Cely, con base en Hernández (2018).

La decoración de las cerámicas afro es escasa. Contiene pequeñas incisiones que simulan patrones étnicos de escarificación, consistente en líneas cortas o puntos seguidos que recuerdan los cortes en la piel de caras y cuerpos africanos. Tres líneas incisas en el borde de un cuenco evocan las líneas de escarificación facial que indican la filiación clánica de un individuo. Otro fragmento de cerámica contiene un patrón curvilíneo grabado (exciso) que se asemeja a ciertas decoraciones de cuencos rituales en África Occidental (Nigeria) para la toma de bebidas y comidas sagradas (fufú, cuenco-ñame o vino de palma). Otros patrones como marcas en equis (X) o en cruz (+) corresponden al símbolo de la cosmografía bakongo⁷ y la filosofía muntu del África; también son evidentes letras o signos en ciertas cerámicas afro (figuras 4 y 5). Estas decoraciones están relacionadas con la resistencia cultural y social de grupos esclavizados frente al régimen de explotación en la economía colonial y la evangelización cristiana (Agostini 2013; Arocha *et al.* 2008; Hernández 2015; Pereira 2013; Souza 2013).

La presencia de pipas en arcilla es otra característica particular de la alfarería afro. Estos elementos usados para fumar tabaco están decorados con incisiones y puntos en la parte superior del vaso. Como se dijo, las pipas y cerámicas afro aparecen en los depósitos arqueológicos mezcladas con alfarerías de tradición indígena, foránea, botellas de vidrio y otras basuras históricas que contienen restos óseos que indican el consumo de vacunos, caprinos y porcinos, lo que en la Casa Sánchez refleja principalmente una dieta proteica. Los materiales mencionados evidencian que las familias prestantes de Popayán se caracterizaban por consumir ciertos elementos suntuarios que los distinguían del resto de la escala social colonial. Su riqueza económica estaba basada en el auge de la minería, el comercio de mercancías y el trabajo de esclavos en toda la región del Virreinato de la Nueva Granada.

7 El cosmograma bakongo africano se representa con una equis (X) o cuatro cuadrantes en cruz (+) que simbolizan los ciclos del sol; a su vez, representan el mundo de los vivos (sol) y el mundo de los espíritus (luna, tinieblas) o la transición entre el mundo de los vivos y los muertos, separados por el agua o *kalunga* (Fennell 2003, 4-8; Ferguson 1992, 116; Matthews 2010, 183-185; Silva 2013, 226-227; Souza y Pereira 2009, 539).

Figura 4. Arriba izq.: olla. Arriba der.: cuenco con diseño curvilíneo. Centro: pipas en cerámica (una con símbolo africano bakongo X). Abajo izq.: cuenco con impresión digital. Abajo der.: cuenco con el símbolo X.



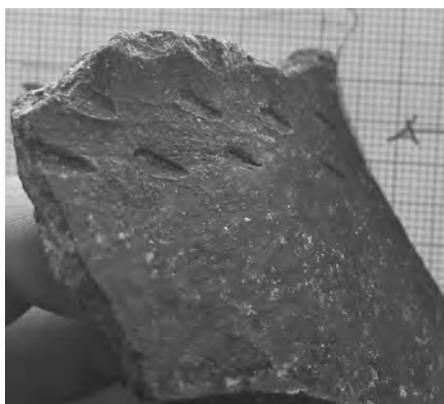
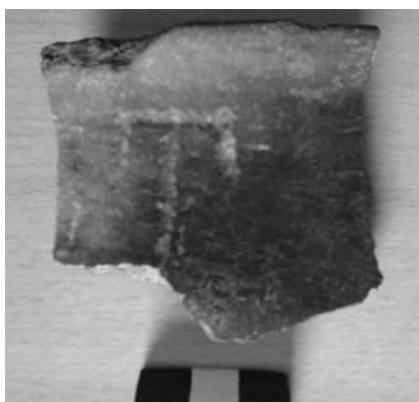
Fuente: fotografías de los autores, 2019.

Conventos La Encarnación y El Carmen

La mayoría de los conventos y monasterios de Popayán tuvieron esclavos africanos que eran comprados, vendidos o prestados según los vaivenes de la economía colonial. Sobre el tema poco se ha analizado, pero en los archivos históricos existen cientos de documentos eclesiásticos que refieren en detalle las transacciones con esclavos por parte de religiosos. Muchos negros tuvieron a clérigos como amos cuando trabajaban en los grandes monasterios y templos de la ciudad, como también en las haciendas y minas de oro de propiedad de la Iglesia o a título personal, localizadas en el norte del Cauca, el valle del Patía y la costa pacífica. En la ciudad, igualmente, eran solicitados los africanos por sus dotes culinarias para servir en la cocina y la mesa de los conventos (ACC, sig. 19959, 2150, 8550). Algunas comunidades religiosas como los jesuitas, los carmelitas, los agustinos y, en menor proporción, los camilos, los franciscanos y los dominicos constituyeron en la Colonia verdaderos emporios económicos con entradas en dinero, dotes, haciendas y minas de oro, con lo cual se mantenían las grandes edificaciones y templos de Popayán. Uno de los casos más conocidos es el de la Compañía de Jesús (misiones jesuitas) y sus grandes haciendas agrícolas con esclavizados en el Virreinato de la Nueva Granada durante los siglos XVII-XVIII.

En la escasa arqueología de los conventos de La Encarnación y El Carmen, en el centro de Popayán, los esclavos que convivieron con las religiosas dejaron elementos de la cultura material que constatan su presencia e importancia en estos lugares. Se han reportado elementos de la cultura material a través de alfarería europea, local criolla y afro, presente en espacios de cuartos y áreas domésticas de las enormes edificaciones religiosas. Los materiales hallados corresponden a cerámicas de cocina con técnicas afro, dedicadas en su mayor parte a cocer y servir los alimentos: se trata de vasijas oscurecidas por el hollín de los fogones a leña; su pasta contrasta de café a oscura, con superficies alisadas y algo bruñidas por el carbón. La decoración de estas es simple pero reveladora, especialmente porque en algunas aparecen marcas excisas (grabadas) de letras como *RF*, *T* y *Carm*; otras están representadas con el signo de la cruz, que puede indicar elementos religiosos o sincréticos africanos; por su parte, las marcas con letras podrían remitir al alfarero que las manufacturó; además, la decoración con puntos e incisiones cortas recuerda las escarificaciones faciales o corporales africanas (figura 5) (Agostini 2013; Pereira 2013; Souza 2013).

Figura 5. Cerámicas afro. *Arriba:* marcas de letras inscrites en poscocción, conventos El Carmen y La Encarnación, Popayán. *Mitad:* cerámicas con incisiones (escarificación). *Abajo izq.:* cerámica con incisiones seguidas que simulan escarificación. *Abajo der.:* cerámica con tres incisiones en cuenco, similares a estatuilla con escarificación yoruba, Nigeria, marca étnica.



Fuentes: fotografías de los autores, 2019.

Hacienda Yambitará, Popayán

Esta propiedad, ubicada al nororiente de la ciudad, fue levantada por Fernando de Belalcázar a comienzos del siglo XVIII, quien aparece en 1789 como propietario de varias haciendas, casas y minas, además de registrar en estos sitios los nombres y edades de unos noventa esclavos bozales y criollos. En las relaciones se anotan los nombres de castas⁸ africanas congo, conga, carabalí y mina, siendo el primero el que más se repite en las listas de las haciendas de Mojibío, Guambía y La Estancia (Yambitará) (figura 6). Hacia 1800 la propiedad fue de Pedro Borrero; posteriormente fue residencia del obispo Salvador Jiménez de Enciso (1816-1841) y, en la época de la Independencia, albergó a Simón Bolívar y John P. Hamilton, entre otros.

Figura 6. Hacienda Yambitará. *Izq.:* área posterior, patios. *Der.:* área de cocina y huerto



Fuente: fotografías de los autores, 2018.

Normalmente, las personas esclavizadas en estas haciendas de tierra fría vivían en ranchos de paja cerca de la casona; mientras los hombres trabajaban en actividades ganaderas, quema de teja y ladrillo en hornos, algunas mujeres estaban al servicio de los amos. En el registro arqueológico, se halló material cultural colonial y republicano en los alrededores de la cocina y el huerto de la casona. Los basureros alcanzaban el metro y medio de profundidad con rellenos que

8 Las castas registradas por los escribanos en testamentarias, avalúos e inventarios hacen referencia a la región o etnias originales en África. Con el tiempo, estos nombres pasaron a ser apellidos entre las familias de afrodescendientes que no obtuvieron el apellido de sus amos.

contenían cerámicas importadas y locales, botellas de vidrio, metales, vainillas de armas, cuentas de collar, botones, peines de carey, entre otros. Igualmente, se hallan restos óseos de animales, en particular de ganado vacuno. Las cerámicas afro fueron escasas y de uso en la cocina, similares en pasta y manufactura a aquellas vistas en sitios de Popayán. Entre los elementos recuperados llama la atención un talismán o amuleto en metal con símbolos relacionados con el amor, la fertilidad, la suerte y la salud. Este tipo de objetos fue usado en la Colonia por blancos, criollos y negros y servían como protección, aunque en algunos sitios afro, como São Paulo y el puerto de Valongo en Río de Janeiro en Brasil, están asociados a brazaletes, cuentas y fibras de animales típicos de las religiones africanas (Agostini 2013, 86-88; Guran *et al.* 2017, 251). El otro objeto se encontró al norte de la hacienda, cerca al viejo puente del río Cauca: se trata de una escultura en piedra de cantera cuyos rasgos o estilo son claramente africanos. El artista esculpió en la roca volcánica un conjunto de cinco personas cuyos cuerpos se hallan entrelazados en una posición de danzantes o como si participaran de una ceremonia especial. Este tipo de escenas se asemejan a las representadas en el África Occidental, especialmente en las estatuillas nigerianas nok-ifé, esculpidas en piedra o madera (figura 7).

Figura 7. Arriba izq. y der.: escultura en piedra (55 cm) (detalle superior y vista completa).
Abajo der.: talismán en metal.



Fuente: de las esculturas, Hernández (2015); del talismán: fotografía tomada por los autores, 2020.

Los reducidos materiales afro registrados en la hacienda indican probablemente que los esclavos negros no fueron numerosos. Más bien, destacamos que los españoles, desde comienzos de la Colonia, aprovecharon las comunidades indígenas de la región para someterlas en encomiendas, por lo que estas tribuaban y trabajaban como mano de obra en las haciendas agrícolas y ganaderas (Díaz 1994).

Esclavos en la hacienda Coconuco

Las tierras de la hacienda se ubican a 23 km de Popayán en una región montañosa y fría en las faldas del volcán Puracé en la cordillera Central. El territorio fue ocupado por los indígenas coconucos, sometidos en encomienda y entregados a Pedro de Velasco y sus herederos en 1706. Posteriormente, estas tierras entraron en propiedad de Dionisia Manrique, viuda del alférez real Diego Velasco. Hacia 1708 el alférez contaba con innumerables propiedades. Coconuco para entonces no reporta esclavos; muy probablemente, el trabajo recaía en los indígenas encomendados, quienes atendían la agricultura del trigo y los ganados de la hacienda (Marzahl 1978, 21). Documentos de 1736 afirman que en Coconuco ya había esclavos: uno de ellos fue su mayordomo, llamado Sebastián Velasco, a quien se le siguió juicio por haber azotado y llevado al cepo al indio Agustín Cabezas (ACC, sig. 7665). Finalmente, la marquesa Dionisia, sin herederos a la vista, otorgó la hacienda a los jesuitas mediante testamento fechado en 1744 (Velásquez, Díaz y Morales 2010, 91).

Los jesuitas en Coconuco, como en el resto de las haciendas que poseían, fueron buenos administradores de su economía colonial agrícola-ganadera-minera y, aunque tenían muchos esclavos en otras latitudes, allí no se nombran registros de negros esclavos, lo que hace suponer que su trabajo era catequizar indígenas y usarlos como mano de obra en el campo. La hacienda fue confiscada a estos misioneros en 1767 y pasó a manos de la Junta de Temporalidades, que la remató en 15.000 patacones a Francisco A. de Arboleda; este, a su vez, la dejó en heredad al religioso Manuel M. Arboleda para luego pasarla a José María de Mosquera en 1819. La hacienda continuó con el desarrollo de la ganadería y los cultivos y se destacó por la producción de harina de trigo con molino hidráulico, además de contar con una curtiembre para procesar los cueros de ganado y de obtener productos lácteos. Para entonces, había allí 38 esclavos negros que vivían en núcleos familiares, cuya procedencia no es segura, pero probablemente venían de áreas cercanas de otras haciendas y minas de los Mosquera (Ahumada 2010, 269).

Para 1827, la hacienda quedó en manos de Tomás C. de Mosquera. Contaba con José María Agredo como mayordomo, la persona que administraba los 33

esclavos existentes, 16 hombres y 17 mujeres, incluyendo a sus hijos e hijas. Los apellidos y oficios que aparecen listados en las cartas de la época son Mandinga, Lucumí, Carball (*sic*) (capitán) y Tapia (curtidor) (Helguera 1970). Básicamente, esta fue una propiedad que funcionó con mano de obra indígena y una minoría negra, que se desempeñaron en labores de servicio doméstico o como curtidores, molineros y queseros en casas construidas para tales fines. Los esclavos, al parecer separados de los indígenas, comenzaban sus faenas temprano, rezaban en el oratorio y tomaban alimentos en el trabajo, cuyas jornadas alcanzaban las doce horas, incluyendo sus descansos (Helguera 1970, 199-202).

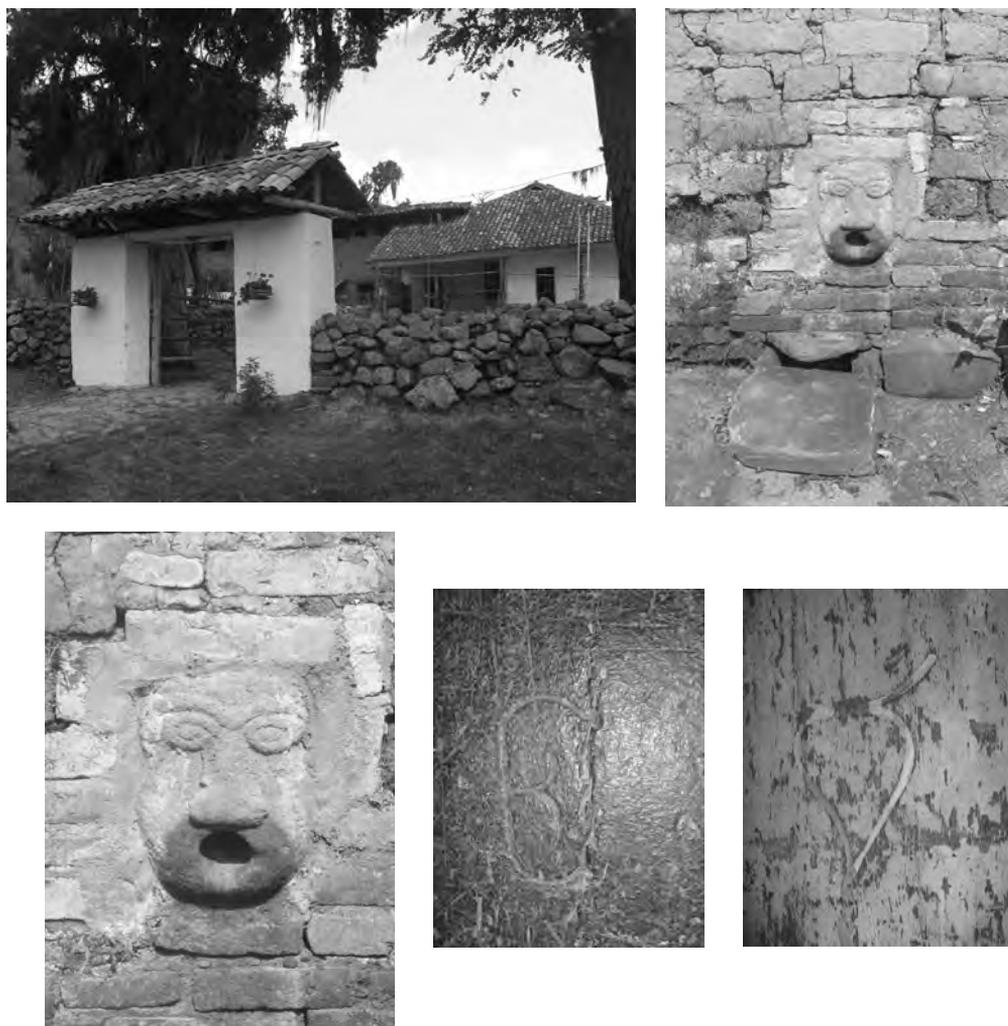
La amplia casona de la hacienda fue construida de una planta baja y su esquina occidental, de dos plantas. Al igual que en las otras haciendas, la disposición de su arquitectura en escuadra (L) dividía claramente los espacios ocupados por amos, mayordomo y sirvientes. No se sabe con certeza si había cabañas para los demás esclavos fuera del perímetro de la casona.

Mediante estudios de arqueología histórica, se pudo comprobar la presencia de elementos africanos en las áreas de servicios de cocina y cuartos donde vivían y laboraban esclavas y esclavos. Un basurero de 90 cm de profundidad, situado cerca de la cocina, arrojó datos de interés sobre la cultura material de la casona. Allí se obtuvieron materiales alfareros con recurrencia de cerámicas locales de influencia indígena, criolla (vidriada), afro y de vajillas importadas (lozas y porcelanas), que indicaron claramente diferencias entre los ocupantes de la hacienda: amos, mayordomo, indígenas y esclavos. También se observó en el sitio la mezcla de huesos de animales domésticos, de bovinos y caprinos. Otros elementos corresponden a la construcción de la casona, como ladrillos, tejas, clavos de forja, entre otros, objetos típicos de un basurero de las épocas colonial y republicana (Patiño y Monsalve 2019).

Las cerámicas afro se relacionan con el oficio desarrollado en la cocina, la preparación de alimentos. Las pastas son de color café a oscuro con superficie alisada y muy poca decoración; tienen forma de cuencos, cayanas y ollas subglobulares; en algunos casos, se notan técnicas alfareras indígenas y criollas locales, como el estilo cerámico crespó (Therrien *et al.* 2002). En el lugar también se aprecian algunos rastros de elementos afro, como la cabeza esculpida en piedra por donde sale el agua del chorro o pileta, o los ojos, nariz y boca que resaltan en la figura humana, con rasgos negroides inconfundibles. También se encontraron marcas dejadas en las puertas de la cocina, donde aparece la figura del corazón, además de letras grabadas en la dura madera. Las marcas en hierro se usaban durante la Colonia para determinar la propiedad de esclavos y ganados. En los escritos del general Mosquera se consignan cuatro marcas a mano alzada con la letra T, probablemente en alusión al nombre de Tomás, pegadas a la figura

del círculo y el triángulo; similares marcas se usaron para esclavos (Navarrete 2012b, 122; Patiño y Monsalve 2019) (figura 8).

Figura 8. Hacienda Coconuco. Elementos africanos en el área de servicios. *Arriba izq.:* fachada de la hacienda. *Arriba der.:* escultura afro en el chorro de la hacienda. *Abajo izq.:* detalle escultura afro en el chorro. *Abajo centro y der.:* marcas de símbolos en puertas de madera de la cocina.



Fuente: fotografías de los autores, 2019.

Esclavos en haciendas y minas del norte del Cauca

Esta región geográfica fue ampliamente ocupada por africanos esclavizados en épocas coloniales, entre cuyas áreas se destacan las de Santander de Quilichao y Villa Rica. Para estos territorios, también existe una abundante documentación histórica en archivos que incluye diferentes aspectos de la vida cotidiana de africanos comprados y esclavizados para las haciendas y minas de esta región. Se exploraron las haciendas y reales de minas de Domingullo, Santa María, La Bolsa, Japio, Caicedo, Villa Rica y Quintero. En estos sitios se llevaron a cabo prospecciones arqueológicas en áreas ocupadas por esclavos mineros y de haciendas agroganaderas. La información colectada en archivos y en los sitios fue de interés para analizar la cotidianidad, la materialidad de la cultura negra, las condiciones de trabajo, los asentamientos y otros aspectos culturales de su pasado. Los sitios son una muestra arqueológica que corrobora el pasado en condiciones de esclavitud y cómo estas comunidades, a través de su cultura, creencias, ancestralidad y cimarronaje, resistieron la opresión que se mantenía desde tiempos coloniales.

Esclavos en el Real de Minas de Santa María

En este sitio se fundó el primer pueblo para la explotación de oro, denominado Quilichao. Allí se construyó un caserío que contó con plaza de mercado, casas, calles empedradas, iglesia, cementerio y ranchos de esclavos que laboraban en las minas (Herrera 2009) (figura 9).

En una amplia área se establecieron varias minas de extracción de oro fluvial. Entre las más destacadas estaban Cerrogordo, Domingullo, Agua Blanca, Cimarronas, San Bernabé, Ahumadas, Vetica y Convento, cuyos propietarios eran vecinos adinerados de Popayán. Entre los dueños de estas minas figuraban familias como los Arboleda, los Prieto, los Salazar, los Valencia y otros; varias de ellas pertenecían a la Iglesia, mediante los conventos de las Carmelitas y La Encarnación de Popayán (Herrera 2009, 182-183).

Para la explotación de las minas coloniales era indispensable la adquisición de esclavos negros. Por la cantidad de estas y los intereses de los propietarios payaneses, se percibe un gran y activo comercio de esclavos que, una vez adquiridos, podían ser trasladados de un sitio a otro, incluso hacia las haciendas para el laboreo de la caña de azúcar y la administración de ganados; así mismo,

Figura 9. Sitio Real de Minas de Santa María, Quilichao



Fuente: fotografía de los autores, 2019.

se trasladaban entre zonas mineras de los Andes a la costa pacífica. En las minas de Juana del Campo Salazar, en 1743 y 1744, figura un listado de treinta esclavos, entre bozales, mulatos y criollos, cuyas familias eran de castas congo, conga y mina (ACC, sig. 9908). En esta zona también se registran casos de resistencia afro, como aquel que se reporta en 1734 por la fuga del negro Pedro Gualimvio (*sic*) con “una calza de hierro en un pie”, quien huyó de las minas de Quinamayó (ACC, sig. 8575).

En la visita al sitio de Santa María se observaron las ruinas del poblado. Allí se localizó el área de la iglesia, pero su estructura ya no existe y algunas partes de la muralla en piedra aún se perciben formando un rectángulo con dos entradas visibles en una loma alta al oeste del sitio. Por los relatos orales de la comunidad, se cree que la plaza de mercado estaba ubicada donde se hallan cuatro grandes palmeras en medio del sitio. Sobre el cementerio, los moradores creen que se ubicó al norte, en otra loma. Ruinas de piedras y ladrillos se encuentran diseminadas en un área de aproximadamente cuatro hectáreas en un terreno ondulado; estas han sido removidas y han servido como cimientos de casas, ranchos y caminos actuales (figura 10).

Figura 10. Sitio Real de Minas de Santa María. *Der.:* área de la capilla y ruinas de murallas en piedra del real de minas. *l.zq.:* ladrillos y ruinas de la capilla



Fuente: fotografías de Diógenes Patiño, 2019.

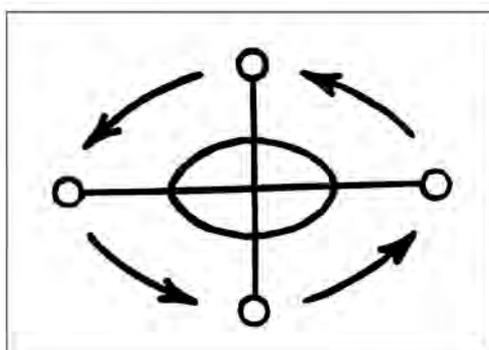
Los materiales culturales recolectados en la superficie arrojaron fragmentos de antiguas vasijas cerámicas, pasta rojiza a café, con poca decoración. La cerámica se elaboró por modelado o rollos y se quemó en atmósfera oxidante; sus formas comunes fueron ollas globulares, cuencos y platos. La decoración es escasa, con diseños aplicados, incisos y digitales, especialmente en los bordes. También, tal como en otros sitios arqueológicos afro, aparece el símbolo de la X en una vasija, lo que indica su relación con el cosmograma bakongo africano. Se trata de cerámicas elaboradas por esclavos que vivían y trabajaban en el real de minas y en lugares vecinos lavando oro para sus amos y cultivando los platanales para su sostenimiento. Estos materiales alfareros están asociados a pedazos de barro de paredes, ladrillo, rocas y piedras que alguna vez sirvieron de cimientos en la construcción de las casas familiares. Algunos documentos se refieren a los ranchos o a las barracas que se usaban para alojar a los esclavos en haciendas y minas alejados de las edificaciones principales (ACC, sig. 11286, 11495). Las alfarerías foráneas europeas fueron pocas, pero existen vidriadas, mayólicas locales y lozas, así como vidrio, dientes de animales, metates y piedras de moler.

En la visita al sitio vecino El Palmar, ubicado en la margen izquierda del río Quinamayó, encontramos en abandono la antigua capilla doctrinera y el cementerio de negros esclavos, que fue usado hasta el siglo pasado. La mayoría de las tumbas estaban marcadas con el símbolo de la cruz cristiana, pero dos enterramientos afro presentaron el símbolo africano del cosmograma bakongo⁹. Una marca fabricada en hierro tiene 50 cm de alto; sus lados forman una cruceta con cuatro espacios, tres de ellos rematan en pequeños círculos y en el centro contiene una estrella de seis puntas que representa de alguna manera el sincretismo religioso vivido por estas poblaciones negras. La segunda marca fúnebre representa otra vez el cuadrángulo, pero esta vez doble, uno hecho por dos barras de hierro horizontal y vertical que rematan en tres círculos abiertos y el otro, un cuadrángulo romboidal hecho por las barras más pequeñas dispuestas de manera oblicua, todo cerrado en un semicírculo en hierro puesto en la parte superior; a ello hay que agregar otro cuadrángulo dibujado en el muro de cemento en forma de X. En todos los esquemas dibujados se percibe el cosmograma bakongo¹⁰ como símbolo de las creencias y espiritualidad africanas, también llegadas a América (figura 11). Los artistas afros fabricantes de estas “cruces” del siglo pasado representaron el simbolismo, la religiosidad y la espiritualidad de la diáspora africana, aún presentes en los miembros de esta comunidad; a pesar de la imposición del cristianismo en la región, lograron esconder sus deidades africanas en santos católicos (Arocha *et al.* 2008; Friedemann y Arocha 1986; Serrano 1998). De otro lado, en tiempos modernos, el símbolo sincrético de la estrella de David (mundo judeocristiano) se relaciona con la cultura rastafari de Etiopía, cuyos practicantes creen que su rey liberaría a toda la población negra de América y los llevaría a la tierra prometida (Faúndez 2011, 190).

9 En este caso de contextos fúnebres, el símbolo del cosmograma bakongo se interpreta como el paso del mundo material de los vivos al mundo espiritual de los muertos (Matthews 2010, 184-185). En el Cauca, los muertos se despiden con cantos (alabaos, jugas) al son de tambores, cununos y guasaes (Arocha *et al.* 2008).

10 En el Pacífico, el velorio de los muertos se toca con tambores y se canta el *lumbalú*, lo que recuerda el pensamiento de las gentes del Congo (bantú y la filosofía muntu). Allí, *kalunga* se relaciona con el agua, sitio de los espíritus de los muertos que, a su vez, se representa con una línea horizontal que separa la vida y la muerte en el cosmograma bakongo (Arocha 2009, 91; Arocha y Lleras 2008; Friedemann 1993, 98).

Figura 11. El Palmar, cementerio afro. *Arriba izq.:* marca en la tumba en tierra de F. R. V., 1952. *Der.:* marca en la tumba en tierra de María Obdulia González, 1975. *Abajo izq.:* cosmograma bakongo usado para representar el ciclo de la vida y la muerte.



Fuente: fotografías de los autores, 2019; figura del cosmograma bakongo elaborada por Juan Cely con base en Matthews (2010, 184).

Minas y esclavos en Santa Bárbara de Domingullo

Cerca de Santander de Quilichao aún existe la capilla doctrinera de los esclavos que laboraban en las minas de oro explotadas por las religiosas de la comunidad de las carmelitas y otras minas. En un documento de 1739, cuando las minas eran del presbítero Ignacio de la Concha, se afirma que las raciones de carne fresca y sal para los esclavos se daban cada quince días, además de un almud de maíz y plátano cada ocho días. Tenía como capitán al negro Bernardo Condá (ACC, sig. 8175). En un inventario de 1750, las minas de Domingullo listaban en sus familias castas como mina, chamba, congo, arará, setré, longu, conga, carabalí, luango y combo. Además, registraban herramientas, ganados, rancherías y platanares (ACC, sig. 8244).

En los terrenos de los hermanos Rosa, Eulalia y José Fabio Angola se registró una cantidad notable de materiales cerámicos afro, algo de vidrio, loza y una ficha de juego. Al igual que en Santa María, en un fragmento de cuenco aparece la incisión de una X que representa el cosmograma bakongo, presente en varios sitios. También se registró en superficie una pipa en cerámica con decoración punteada e incisa y la figura de una serpiente estilizada, otro símbolo mítico africano de poder y fertilidad (figura 12). Juan Mina, vecino del área, afirma que las vasijas de barro eran hechas desde hacía mucho tiempo por las mujeres alfareras, quienes las quemaban en *asaderos* (atmósfera oxidante) en tierra. Hoy esta práctica está casi desaparecida y solo se encuentra como oficio en la comunidad negra de Santa Rita en Caloto.

Figura 12. *Izq.*: cerámica con marca de X (cosmograma bakongo), Santa María. *Centro*: cerámica con borde impreso. *Der.*: pipa en cerámica con símbolo de serpiente, hallada en el sitio Dominguillo.



Fuente: fotografías de los autores, 2019.

En el área de Dominguillo se registraron los rastros de la minería de aluvión dejados por las cuadrillas de esclavos negros. Estos consisten en largas hileras de piedra apilada por sectores de 10, 15 y 20 metros de largo, a lado y lado del río Páez-Quinamayó y sus afluentes. Hombres y mujeres esclavizados utilizaban esta técnica para abrir las acequias o canalones y depurar con agua las arenas auríferas (*tambar*) con herramientas de hierro (almocafres y barras) y bateas de madera (*mazamorreo*). Se observa que algunos de estos canales desviaban las aguas de la quebrada —por ejemplo, en la quebrada Ratón— y se hacían pequeñas obras de ingeniería, como puentes en piedra, que permitían el paso de un lado a otro. Estos procesos y técnicas continúan entre las comunidades negras actuales y en la explotación del oro de manera artesanal.

Los sitios visitados corresponden al sector de la quebrada Ratón, cerca del cementerio, en las fincas de Damaris Campo y Walter Lasso. En esta última, además de las pilas de piedras acumuladas en la quebrada, se halló un empedrado que conforma un corral rectangular de 11x9 metros y un muro de alrededor de 1,20 metros de altura, con entrada en la esquina suroeste (figura 13). Por la poca altura de los muros, podría tratarse de un sitio para el encierro de animales.

Las familias de esclavos vivieron en el área cerca de sus animales domésticos, rocerías, platanales y lugares de trabajo, elementos que son correlacionados en documentos históricos sobre la región.

Figura 13. Minas de Dominguillo, quebrada Ratón: corral en piedra



Fuente: fotografía de los autores, 2019.

Esclavos en la hacienda de Japio

Este sitio, que se encuentra en la jurisdicción de Caloto, fue una de las haciendas más importantes de la época colonial y republicana. Al parecer, Japio nació en 1588 como lugar de estancia para los fundadores militares de Caloto. Posteriormente, se convirtió en una de las grandes posesiones de los jesuitas (Compañía de Jesús, Colegio de Misiones de Popayán) en el Nuevo Reino de Granada hacia 1722. Parte de la economía agrícola colonial se movía en manos de esta institución religiosa y empresarial capitalista. A mediados del siglo XVII, los religiosos adquirieron tierras en Quilichao y las de Japio y ya habían comprado las minas de Jélima en 1651. Con el tiempo, la hacienda incluyó ganados, caña de azúcar y muchos esclavos; funcionaba como bisagra entre Popayán, el Alto Cauca (Jélima y Coconuco)

y el Valle del Cauca (hacienda Llanogrande, Sepulturas y Zabaletas). Hacia 1787, cuando ya había sido expropiada a los jesuitas y era de la administración de Temporalidades, Japio pasó a manos de la familia Arboleda, esclavistas payaneses con recuerdos encontrados entre las comunidades negras del norte del Cauca. En el siguiente siglo, la visitó varias veces Simón Bolívar en sus gestas y campañas libertarias (Castrillón 2007; Colmenares 1979; Llanos 1979; Sendoya 1975).

En los documentos históricos aparecen las minas de San Nicolás asociadas a Japio. Allí laboraron los esclavos negros haciendo acequias, cerca de sus rozas y ranchos. Cuando los jesuitas fueron expulsados, los esclavos listados en el inventario de 1776-1777 sumaban 139, con nombres de castas como congo (capitán), mina, carabalí, mulato, guaguí, forí, guereche, maragoto (oficial de carpintería) y guasambo (ACC, sig. 11495, Junta Municipal de las Temporalidades). El documento también deja ver que se trasladaban esclavos a otras minas. Por ejemplo, el negro Manuel fue llevado a las minas de Jélima; otros llegaban de Pasto o Popayán. Por otro lado, se especifican sus costos y edades, se anotan sus enfermedades o traumas y, en el lado izquierdo del listado, se marcó una cruz (+) para indicar que el esclavo o la esclava habían fallecido. También se listan todas las herramientas para el trabajo agrícola y en las minas; aparece la cocina con techo de paja y puerta de madera, así como el trapiche con sus *massas* de madera, hornilla y fondos, hormas azucareras en cerámica y canoas meleras.

En la hacienda Matarredonda, que también era de los jesuitas, vivían 97 esclavos bajo las órdenes del negro capitán general Manuel de Jesús, que pertenecían a castas africanas como mandinga, mina, forí, vilongo, sundé, braba y carabalí. En el mismo legajo documental se describen veinte ranchos de paja de los negros, descritos según su condición como “buenos” y “malos”, con mangas y corrales donde estaban sus animales. Cerca de estos estaban los platanares y cañaduzales. También existía un horno para la quema de ladrillo y teja. En la hacienda igualmente había cientos de cabezas de ganado vacuno y caballar que atender.

Los documentos indican que en la región de Jélima, Quilichao y Caloto se presentaron varios casos de resistencia de negros y negras que huyeron para formar palenques (*quilombos*) lejos de las haciendas y las minas. Una de estas áreas parece haberse establecido en el río Cauca —antes selvático e inhóspito— y en las riberas del río Palo (el cucho de Angola, río Cauca y los montes de Cocoró, Puerto Tejada), tal como lo registra la oralidad afro (Zuluaga y Romero 2011, 274).

La casona de la hacienda de Japio sufrió transformaciones a lo largo de los siglos hasta encontrar lo que hoy existe: una edificación reconstruida de estilo colonial, salones espaciosos en la planta baja, cuartos en la parte alta y capilla doctrinera. El área de servicio (cocinas) se encontraba por fuera de la casa, en otra edificación; tenía un trapiche para la molienda de la caña de azúcar con la

cual se obtenían mieles y aguardiente, muy apetecidos en los mercados de pueblos y ciudades. Había ranchos donde habitaban los esclavos negros, pero rastros de estas edificaciones no se observan en el lugar, debido a los trabajos agrícolas modernos. En la casa de la hacienda se conserva una olla subglobular de estilo africano con decoración incisa (escarificación) por debajo del cuello (figura 14).

Figura 14. Vasija con características alfareras afro



Fuentes: fotografía de Diógenes Patiño, 2019.

El sitio Caicedo en Japio formaba parte de las tierras de la hacienda que, al diluirse en la República, pasaron a ser fincas pequeñas de los negros libres que habían trabajado para la hacienda. Según la comunidad de esta vereda, Caicedo inició con pocas casas de bahareque y paja. Algunos elementos cerámicos se conservan, como las ollas para guardar agua fresca o tinajas globulares de cuello estrecho y tapa.

Hacienda esclavista La Bolsa en Villa Rica

Se trata de un sitio cercano al río Cauca, con zonas planas monocultivadas con caña de azúcar para los ingenios industriales del Valle del Cauca y Cauca. La historia de Villa Rica y su asentamiento negro está estrechamente ligada a la hacienda colonial La Bolsa, que fue propiedad de los jesuitas hasta su destierro en el siglo XVIII. Luego pasó a manos de Francisco y Julio Arboleda, quienes también poseían minas de oro en Quinamayó y Quilichao. La Bolsa además se relacionaba con las haciendas Quintero, Pilamo y Perico Negro (Puerto Tejada), localizadas en la zona plana del valle del río Cauca y reconocidas por la ganadería y la producción de mieles a partir de la caña de azúcar.

Según los relatos orales negros, Villa Rica se fundó por primera vez en un caserío denominado La Cecilia, conformado por negros y negros libres después de la abolición de la esclavitud en 1851. Posteriormente, se trasladó al sitio conocido como El Chorro, donde se establecieron casas de bahareque con techo de paja y se trabajaron las tierras en las primeras fincas de pancoger (plátano, yuca, cacao, maíz) y ganados. Así mismo, en la oralidad se guardan elementos de la resistencia afro: se menciona un sitio de negros huidos de La Bolsa y otras partes y probablemente un palenque conocido como El Cucho de Angola, cuya ubicación quedaba a orillas de la quebrada San Jorge, cerca del río Cauca. Hoy Villa Rica se asienta en antiguos terrenos de La Bolsa, por donde pasaba el camino real que venía de Jamundí, sitio conocido como Llanos del Terronal, adonde se trasladó debido a las inundaciones de 1932 (Alfredo Viveros, 2018, comunicación personal).

La casona de la hacienda consta de planta baja con tres cuartos amplios, zona de servicio con cocina y una planta alta con cuatro cuartos espaciosos (figura 15). En la memoria oral afro se cree que en la planta baja existía el cuarto de castigo, donde eran azotados los esclavos cuando no cumplían con sus labores o eran presos al huir (Luis G. Ramos, 2014, comunicación personal). En el costado occidental se erigió la capilla doctrinera, que tenía cimientos en piedra, paredes de ladrillo, adobe y techo de teja (Viveros 2019). En el estudio de arqueología histórica se constatan las ruinas de la capilla con algunos materiales culturales.

Figura 15. Hacienda esclavista La Bolsa, en Villa Rica

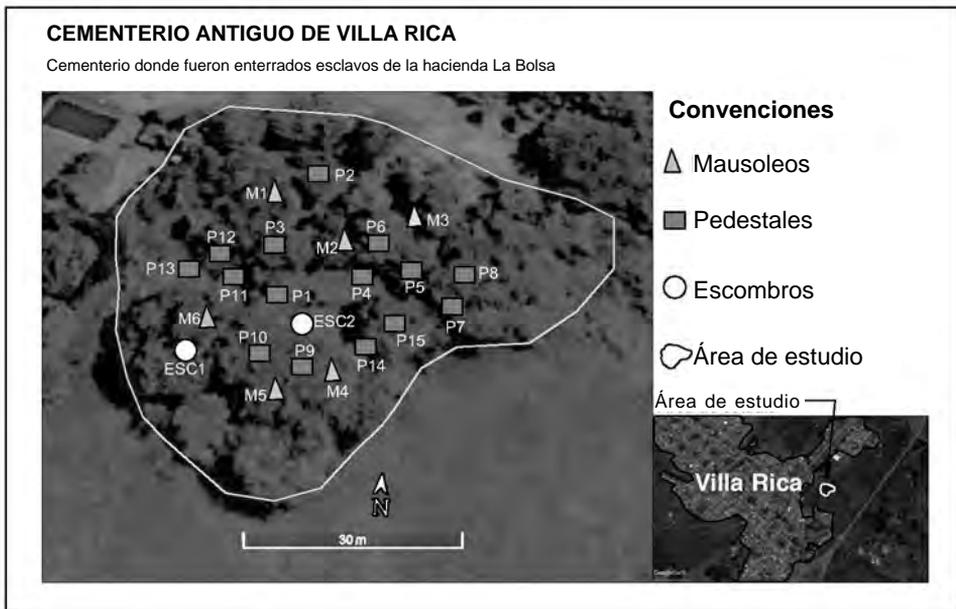


Fuente: fotografía de los autores, 2019.

Las evidencias arqueológicas de los esclavos africanos en Villa Rica se encuentran en la casona de la hacienda, la capilla doctrinera y el cementerio de los esclavos. Las muestras, aunque no muy abundantes, consistieron en cerámicas culinarias, asociadas a lozas, metales y vidrio, y metates para molienda en la cocina. También se registró el camino en piedra que unía la casona con la capilla. Uno de los espacios más llamativos y que ha perdurado en la memoria oral de Villa Rica es el cementerio de los esclavos (figura 16), donde reposan los ancestros más antiguos y aquellos de siglos posteriores, y que se utilizó hasta su traslado al nuevo cementerio al noroccidente del pueblo:

Allá era el cementerio donde enterraban a los esclavos, sino que después de que pasó ese tiempo tan triste, eso quedó siempre de cementerio de la comunidad, y allá hay mucha gente que no fue esclava y quedó enterrada allí; después la comunidad compró el terreno por allá en la época, no sé, los sesenta, se compró un terreno para hacer el actual cementerio. Las tumbas antiguas de esclavos deben estar allí y eran sepultados en tierra y esterillas en fosas, que luego de tapparlas se les colocaba una cruz en madera; es por eso por lo que no se ven a simple vista. (Alfredo Viveros, 2018, comunicación personal)

Figura 16. Hacienda La Bolsa. *Arriba:* cementerio de los esclavos. *Abajo:* cementerio y sus ceibas ancestrales.





Fuente: mapa elaborado por Juan Cely; fotografía de los autores, 2019.

Palabras finales: arqueología histórica afro y procesos libertarios

La arqueología histórica se preocupa por analizar las relaciones sociales de grupos subalternos en procesos históricos modernos asociados a la formación de los Estados nación. En Colombia, los estudios arqueológicos de la diáspora y la participación del negro en el Estado son limitados. Con los trabajos que surgen se abre para el Cauca y el resto del país la posibilidad de investigar sitios urbanos y rurales que exploren los procesos emancipatorios de esclavos unidos a pobladores libres, con fines de alcanzar la libertad y nuevas formas de vida social, económica y política del negro en Colombia.

En el Cauca, los sitios destacados para estos fines se encuentran en Popayán y sus haciendas vecinas, así como en las zonas de las haciendas del norte, las minas de Caloto, Santander de Quilichao y Quinamayó, importante región que conectaba el Cauca con el valle del río Cauca y Chocó. Los esclavos y los manumisos entraron a formar parte de las guerras independentistas de Bolívar, Tacón, Obando y López, o de quien quiera que hablase el lenguaje abolicionista de la libertad. En la hacienda Japio, como sitio de importancia arqueológica e

histórica, se tejieron los pormenores de las guerras de independencia del sur. El lugar permaneció por décadas (1840-1870) ocupado, embargado y saqueado por los caudillos de turno que tomaban como botín sus espaciosos salones y los trapiches con el aguardiente de la destilería (Burgos 2008). Las guerras en el sur entre españoles, criollos y esclavos fueron cruentas y, aunque la independencia se alcanzó en 1810, el proceso de emancipación duró varias décadas más, pasando por la ley de libertad de vientres (1821), para consolidarse en 1851 bajo el gobierno de José Hilario López.

Hoy, las haciendas coloniales son un símbolo de poder y en sus tierras industrializadas se desarrolla el monocultivo de la caña de azúcar. En sus márgenes se asientan pueblos descendientes de esclavos negros que a menudo enfrentan la exclusión, el racismo y las violencias tanto estatales como paraestatales. Conocer el pasado histórico de estas comunidades, sus legados y reivindicaciones es aún una materia pendiente a la que la arqueología histórica, la documentación en archivos y la oralidad ancestral afro tienen mucho que aportar.

Agradecimientos

Este estudio fue posible gracias a la Vicerrectoría Académica de la Universidad del Cauca, al Departamento de Antropología y al Consejo Comunitario de la Cuenca del Río Paéz-Quinamayó (Curpaq, Santander de Quilichao). A todas las personas que intervinieron, ¡muchas gracias!

Referencias

Fuentes primarias

Archivo Central del Cauca (ACC), Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.

Archivo General de Indias (AGI), Sevilla, España.

Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá, Colombia.

Fuentes secundarias

Agostini, Camila, org. 2013. *Objetos da escravidão: abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado*. Río de Janeiro: 7 Letras; Petrobras; Ministério da Cultura.

- Ahumada Escobar, Catalina.** 2010. "Configuración social de la hacienda Coconuco, 1770-1850". *Sociedad y Economía* 19: 263-278. <https://bibliotecadigital.univalle.edu.co/handle/10893/600>
- Arocha, Jaime.** 2009. "Homobiósfera en el Afropacífico". *Revista de Estudios Sociales* 32: 86-97. <http://journals.openedition.org/revestudsoc/16539>
- Arocha, Jaime y Cristina Lleras, coords.** 2008. *Velorios y santos vivos: comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*. Bogotá: Museo Nacional de Colombia.
- Balanzátegui, Daniela C.** 2018. "Collaborative Archaeology to Revitalize an Afro-Ecuadorian Cemetery". *Journal of African Diaspora Archaeology & Heritage* 7 (1): 42-69. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/21619441.2018.1480117>
- Bonilla, Heraclio, ed.** 2010. *Indios, negros y mestizos en la Independencia*. Bogotá: Planeta; Universidad Nacional de Colombia.
- Buitrago, Victoria.** 2010. "Arqueología histórica: los negros en las haciendas de Calibío y Coconuco, siglos XVII-XIX". En *Arqueologías históricas, patrimonios diversos*, editado por Diógenes Patiño y Andrés Zarankin, 155-174. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Burgos, Juan Ramón.** 2008. "Japio o la grandeza del Viejo Cauca". <http://croniquillas.blogspot.com/2008/05/japio-o-la-grandeza-del-viejo-cauca.html>
- Caicedo, Ana Sofía.** 2006. "Arqueología del contacto cultural en la Popayán colonial: finales del siglo XVI y siglo XVII". Tesis de pregrado en Antropología, Universidad del Cauca, Popayán.
- Castrillón, Diego.** 2007. *Muros de bronce: Popayán y sus estancias históricas, humanas y territoriales*. Cali: Impresora Feriva.
- Colmenares, Germán.** 1979. *Historia económica y social de Colombia*. Vol. 2: *Popayán, una sociedad esclavista, 1600-1800*. Bogotá: La Carreta.
- Colwell-Chanthaphonh, Chip y Thomas John Ferguson, eds.** 2008. *Collaboration in Archaeological Practice, Engaging Descendant Communities*. Lanham: Altamira Press.
- Deagan, Kathleen.** 1987. *Colonies of Florida and the Caribbean 1500-1800*. Vol. 1: *Ceramics, Glassware, and Beads*. Washington D. C.; Londres: Smithsonian Institution Press.
- Díaz, Zamira.** 1994. *Oro, sociedad y economía: el sistema colonial en la gobernación de Popayán, 1533-1733*. Bogotá: Banco de la República.
- Escalante, Aquiles.** 1964. *El negro en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Escobar, Julián.** 2019. *La comunidad negra de Páez: un acercamiento arqueo-histórico al poblamiento afrodescendiente en el sector de El Salado (Páez, Cauca), entre los siglos XVIII y XIX*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Faúndez, Gustavo.** 2011. "Resistencia y creación en Babylon: retazos de la cultura rastafari entre los jóvenes chilenos". *Sociedad y Equidad* 2: 182-205. <https://doi.org/10.5354/0718-9990.2011.14978>
- Fennell, Christopher.** 2003. "Group Identity, Individual Creative, and Symbolic Generation in a BaKongo Diaspora". *International Journal of Historical Archaeology* 7 (1): 1-31. <https://doi.org/10.1023/A:1023267019232>

- Ferguson, Leland.** 1992. *Uncommon Ground: Archaeology and Early African America, 1650-1800*. Washington: Smithsonian Books.
- Friedemann, Nina S. de** 1974. *Minería, descendencia y orfebrería artesanal: litoral pacífico, Colombia*. Bogotá: Imprenta de la Universidad Nacional.
- . 1992. “Huellas de africanía”. *Thesaurus* 47 (3): 543-560.
- . 1993. *La saga del negro en Colombia: presencia africana del negro en Colombia*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Friedemann, Nina S. de y Jaime Arocha.** 1986. *De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá: Planeta.
- Funari, Pedro Paulo.** 1998. “A arqueologia de Palmares. Sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana”. *Studia Africana* (Barcelona) 9: 175-188.
- Funari, Pedro Paulo y Andrés Zarankin, comps.** 2004. *Arqueología histórica en América del Sur*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- González-Wippler, Migene.** 2008. *Santería: la religión*. Madrid: Arkano Books.
- Guran, Milton, José Pessoa, Monica Lima y Rosana Pinhel Mendes.** 2017. *Valongo Wharf Archaeological Site: Proposal for Inscription on the World Heritage List*. Río de Janeiro: Ministerio de Cultura.
- Helguera, José León.** 1970. “Coconuco: datos y documentos para la historia de una gran hacienda caucana 1832, 1842 y 1876”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 5: 189-203. <http://www.bdigital.unal.edu.co/35906/1/36355-151513-1-PB.pdf>
- Hernández, Martha C.** 2015. “Monitoreo arqueológico en la red de acueducto y alcantarillado. Sistema estratégico de transporte público en la ciudad de Popayán”. Manuscrito inédito.
- . 2018. “Excavaciones y monitoreo arqueológico en el lote Bicentenario. Casa Sánchez”. Universidad del Cauca, Popayán; ICANH. Informe inédito.
- Herrera, Martha.** 2009. *Popayán: la unidad de lo diverso: territorio, población y poblamiento en la provincia de Popayán, siglo XVIII*. Bogotá: Ediciones Uniandes/Ceso.
- Llanos, Héctor.** 1979. *Japio: modelos de hacienda colonial en el valle del río Cauca (S. XVI-XIX)*. Cali: Universidad del Valle.
- Londoño, Wilhelm.** 2011. “Arqueología histórica de Popayán y la visibilización de su cultura tradicional”. *Revista Colombiana de Antropología* 47 (1): 91-112. <https://doi.org/10.22380/2539472X.926>
- López, Francisco.** 2007. “Los invisibles del Real de Minas. Reflexiones y propuestas en torno al sitio arqueológico de Nóvita Viejo, Alto San Juan-Chocó (Colombia). Siglos XVIII-XIX”. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia* 17: 391-417. <https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.2007.89808>
- . 2014. “Proyecto arqueológico hacienda Cañasgordas (Cali-Valle). Siglos XVII-XIX. Reconocimiento, prospección e intervenciones en el contexto funerario”. ICANH, Bogotá. Informe inédito.

- Mantilla, Caterina.** 2010. "San Basilio de Palenque: configuración histórica de un espacio social beligerante". En *Arqueologías históricas, patrimonios diversos*, editado por Diógenes Patiño y Andrés Zarankin, 175-196. Popayán: Universidad del Cauca.
- . 2013. "Transformações da paisagem cultural contemporânea de uma povoação de origem quilombola na costa norte da Colombia. San Basilio de Palenque. Séculos XIX e XX". En Agostini 2013, 105-128.
- . 2016. "Arqueología y comunidades negras en América del Sur". *Vestigios* 10 (1): 15-35. <https://doi.org/10.31239/vtg.v10i1.10565>
- Marzahl, Peter.** 1978. *Town in the Empire: Government, Politics, and Society in Seventeenth Century Popayan*. Austin: University of Texas Press.
- Matthews, Christopher.** 2010. *The Archaeology of American Capitalism*. Gainesville, FL: University Press of Florida.
- Maya, Luz Adriana.** 1998. "Demografía histórica de la trata por Cartagena 1533-1810". En *Geografía humana de Colombia: los afrocolombianos*, editado por el Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 10-52. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- . 2015. "Presentación de la exposición". En *¡Mandinga sea! África en Antioquia*, curaduría y edición del catálogo por Luz Adriana Maya Restrepo y Raúl Cristancho, 17-26. Bogotá; Medellín: Universidad de los Andes/Facultad de Ciencias Sociales/Departamento de Historia/Ediciones Uniandes; Museo de Antioquia. Catálogo de la exposición.
- Méndez, Miguel.** 2007. *Historia y arqueología de la unidad conventual de San Francisco de Popayán*. Popayán: Diseño Gráfico e Impresiones.
- Mosquera, Claudia, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann, eds.** 2002. *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; ICANH; IRD. https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers11-03/010029701.pdf
- Navarrete, Cristina.** 2008. *San Basilio de Palenque: memoria y tradición. Surgimiento y avatares de las gestas cimarronas en el Caribe colombiano*. Cali: Universidad del Valle.
- . 2012a. *Desarrollo de la esclavitud en Colombia: siglos XVI y XVII*. Cali: Universidad del Valle.
- . 2012b. *Génesis y desarrollo de la esclavitud en Colombia: siglos XVI y XVII*. Cali: Universidad del Valle.
- Ogundiran, Akinwumi y Toyin Falola, eds.** 2007. *Archaeology of Atlantic Africa and the African Diaspora*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.
- Orton, Oliver James y Lois E. Hirton.** 2005. *Slavery and the Making of America*. Oxford: Oxford University Press.
- OTE (Observatorio de Territorios Étnicos) / Pontificia Universidad Javeriana.** 2012. *Poblaciones negras en el norte del Cauca*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. http://etnoterritorios.org/apc-aa-files/92335f7b3cf47708a7c984a309402be7/cartilla_poblaciones_negras_en_el_norte_del Cauca.pdf

- Patiño, Diógenes.** 2012. *Patrimonio y arqueología histórica: una mirada desde la Popayán colonial*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Patiño, Diógenes y María Luisa Monsalve.** 2019. "Indigenous Communities, Archaeology and, Volcanism in Puracé, Cauca, Colombia". *Quaternary International* 505: 85-97. <https://doi.org/10.1016/j.quaint.2018.04.014>
- Patiño, Diógenes y Andrés Zarankin, eds.** 2010. *Arqueologías históricas, patrimonios diversos*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Patiño, Germán.** 2012. *Fogón de negros: cocina y cultura en una región latinoamericana*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Pereira, Luís Claudio.** 2013. "Africanos no Mato Grosso. Cultura material, identidades e cosmologías". En Agostini 2013, 37-58.
- Pérez, María Teresa.** 2018. *Hábitat, familia y comunidad en Popayán, 1750-1850*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Preston, Suzanne.** 2012. *Royal Art of Africa: The Majesty of Form*. Londres: Laurence King Publishing.
- Restrepo, Eduardo.** 1997. "Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia". En *Antropología en la modernidad*, editado por María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo, 279-320. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Schávelzon, Daniel.** 2001. *Catálogo de cerámicas históricas de Buenos Aires (siglos XVI-XX). Con notas sobre la región del Río de la Plata*. Buenos Aires: Fundación para la Investigación del Arte Argentino; Telefónica Argentina.
- Sendoya, Mariano.** 1975. *Caloto ante la historia*. Cali: Imprenta Departamental del Valle del Cauca.
- Serrano, José.** 1998. "Hemo de morí cantando porque llorando nací". En *Geografía humana de Colombia*, t. 4, editado por Adriana Maya, 243-262. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Shanks, Michael.** 1992. *Experiencing the Past: On the Character of Archaeology*. Nueva York: Routledge.
- Silva Santos, Vanicléia.** 2013. "Arqueologia das bolsas de mandinga: artefatos africanos de proteção no Brasil colonial". En Agostini 2013, 221-244.
- Singleton, Theresa, ed.** 1999. *"I, Too, Am America": Archaeological Studies of African American Life*. Charlottesville: The University Press of Virginia.
- Singleton, Theresa y Marcos André Torres de Souza.** 2009. "Archaeologies of the African Diaspora: Brazil, Cuba, and the United States". En *International Handbook of Historical Archaeology*, editado por Teresita Majewski y David Gaimster, 449-469. Nueva York: Springer.
- Souza, Marco André Torres de.** 2013. "Por uma arqueologia da criatividade: estratégias e significações da cultura material utilizada pelos escravos no Brasil". En Agostini 2013, 11-36.

- Souza, Marco André Torres de y Luis Pereira.** 2009. "Slave Communities and Pottery Variability in Western Brazil: The Plantations of Chapada dos Guimarães". *International Journal of Historical Archaeology* 13: 513-548.
- Suaza, María Angélica.** 2006. "Arqueología histórica en la provincia de Neiva: los esclavos en las haciendas, siglo XVIII". *Boletín de Arqueología* 21: 35-54.
- . 2007. *Los esclavos en las haciendas de la provincia de Neiva durante el siglo XVIII: arqueología histórica de la Nueva Granada*. Neiva: Fondo de Autores Huilenses.
- Therrien, Monika, Elena Uprimny, Jimena Lobo Guerrero, María Fernanda Salamanca, Felipe Gaitán y Marta Fandiño.** 2002. *Catálogo de cerámica colonial y republicana de la Nueva Granada: producción local y materiales foráneos (costa caribe, altiplano cundiboyacense-Colombia)*. Bogotá: FIAN/Banco de la República.
- Uribe, Diana.** 2014. *África, nuestra tercera raíz*. Bogotá: Penguin Random House.
- Velásquez, María Cecilia, Martha Cecilia Díaz y Sory Morales.** 2010. *Huellas históricas y arquitectónicas de haciendas caucanas*. Popayán: Gobernación del Cauca.
- Viveros, Alfredo.** 2019. "De La Bolsa a Villa Rica". En *De La Bolsa a Villa Rica: historia, tradiciones y memorias*, editado por William Mina, 163-174. Cali: Impretics.
- Walvin, James.** 2011. *The Slave Trade*. Nueva York: Thames and Hudson.
- Whitley, David.** 1998. *Reader in Archaeological Theory: Post-Processual and Cognitive Approaches*. Nueva York: Routledge.
- Williams, Erick.** 1994. *Capitalism and Slavery*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Zuluaga Ramírez, Francisco Uriel y Mario Diego Romero Vergara.** 2011. *Sociedad, cultura y resistencia negra en Colombia y Ecuador*. Cali: Universidad del Valle.

Putos, liberales y arrechos: reflexiones etnográficas sobre el deseo homoerótico entre hombres en una sala de videos porno en Pereira, Colombia*

Putos, Liberales y Arrechos: *Ethnographic Thoughts on Homoerotic Desire between Men in a Porn Video in Pereira, Colombia*

Mateo Pazos Cárdenas**

Sebastián Giraldo Aguirre***

Universidade Estadual de Campinas, Brasil

DOI: 10.22380/2539472X.1221

RESUMEN

Este artículo propone analizar algunos aspectos asociados a los múltiples pliegues del deseo homoerótico entre hombres en una sala de videos pornográficos de la ciudad de Pereira (Colombia). La metodología utilizada consistió en un trabajo de campo etnográfico realizado durante seis meses, en los cuales visitamos en repetidas ocasiones este cine, tanto de forma individual como en pareja. La pesquisa de este escenario nos permite pensar en las diversas intensidades del deseo homoerótico, en sus múltiples formas, jerarquías y porosidades, en sus prácticas de agenciamiento y en los marcadores sociales de la diferencia que lo atraviesan y que articulan diversas subjetividades.

Palabras clave: sexualidad, masculinidades, homoerotismo, estudios de género.

ABSTRACT

This paper proposes to analyze some aspects associated with the multiple folds of homoerotic desire among men in a pornographic video room in the city of Pereira (Colombia). The methodology used consisted of an ethnographic fieldwork carried out for six months, in which we repeatedly visited this cinema, both individually and as a couple. The research on this scenario allows us to think about the various intensities of homoerotic desire, in its multiple forms, hierarchies and porosities, in its agency practices and in the social markers of difference that cross it and that articulate different subjectivities.

Keywords: sexuality, masculinities, homoerotism, Gender Studies.

* El ejercicio investigativo de este artículo es independiente y no hace parte de un proyecto financiado por alguna agencia de fomento a la investigación ni tampoco de un proyecto de tesis de mayor envergadura. Aprovechamos para agradecer la lectura previa de Ritzzy Medina, Franklin Gil y Gina Arias; sus comentarios enriquecieron el análisis y la escritura del artículo.

** mpazoscardenas@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0002-4932-6736>

*** s.giraldoaguirre@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0003-4207-2806>

Introducción

Los estudios sobre los espacios urbanos orientados a los encuentros eróticos, sexuales y afectivos entre hombres han sido realizados por las ciencias sociales a partir de una premisa: la ciudad y los contextos urbanos se han planeado y planteado desde un mandato heteronormativo, que no solo genera lugares con ciertas disposiciones para ser habitados y experimentados, sino que también produce y tiene efectos en los cuerpos y las sexualidades de los sujetos que los habitan y los (re)construyen a través de sus procesos de socialización. Para las poblaciones sexual y genéricamente diversas/disidentes, la experiencia de habitar los espacios urbanos ha estado constantemente marcada por la segregación, el ocultamiento y la visibilización precaria y miedosa. En este análisis de la producción de la ciudad como un *espacio heterosexual*, Sara Ahmed (2006) propone una *fenomenología queer* y afirma que los cuerpos son (hetero)sexualizados mediante los procesos de coproducción y extensión en relación con los espacios; el género y la sexualidad aparecen como mandatos que hacen que los cuerpos y sus deseos se orienten hacia ciertos caminos y direcciones, ciertos fines, los cuales se amoldan a las posibilidades espaciales. Los análisis de Johnston y Longhurst (2010) y Langarita (2015) complementan estas ideas al plantear que las conductas “desviadas”, que ponen en peligro la *estabilidad sociosexual*, son controladas bajo dispositivos violentos que evidencian la ideología heterosexualizante del espacio público: baños públicos que reproducen el binarismo de género; parques y plazas como lugares para familias y parejas heterosexuales; iluminación y cerramiento de lugares que pueden ser utilizados para realizar prácticas sexuales que no se limitan a los espacios íntimos. Juan Pablo Sutherland (2009), por su parte, menciona que el cuerpo heterosexual es “como Dios”, habita y está en todas partes, por lo que de antemano se siente omnipotente en su trasegar urbano. Aun así, el espacio urbano público no puede ser entendido como “dado” en sus significados y usos por parte de un proyecto urbanístico unidireccional, sino como una dialéctica constante entre estos ordenamientos y mandatos *planificadores* y los sujetos que los habitan, con características, prácticas y significados *viscosos* que se filtran entre lo sólido para apropiarlo y desmentirlo (Delgado 2007).

La emergencia de una discusión política por parte de sectores sexodiversos en las sociedades contemporáneas, llevada a cabo principalmente desde los años sesenta, multiplicó las posibilidades de encuentro y socialidad de aquellas poblaciones que anteriormente no tenían espacios en el orden sexual público

para movilizar sus deseos e intimidades (Meccia 2011)¹. La aparición de bares, discotecas y cafés ha sido fundamental para la configuración de un mercado afectivo y sexual que, en diferentes niveles, de acuerdo con diversos contextos nacionales y regionales, ha sido promovido y modelado por las lógicas capitalistas neoliberales del mundo contemporáneo. En el caso particular de los hombres que tienen encuentros erótico-sexuales con otros hombres, el surgimiento de lugares como cines pornográficos, saunas, casas de baño y, más recientemente, las llamadas cabinas o *cibers*², ha constituido el establecimiento de espacios comerciales que posibilitan el agenciamiento de diversas prácticas homoeróticas.

En el presente artículo, nos interesa discutir sobre el deseo homoerótico entre hombres que ocurre en estos lugares, desde una apuesta antropológica. Siguiendo a Rodrigo Parrini (2018), entendemos el deseo como un elemento fluctuante que, siempre en movimiento, se escurre entre los dedos de las clasificaciones médicas, psicológicas, identitarias o judiciales; el deseo homoerótico como un vector que, en vez de fijar territorios corporales y simbólicos, los dispara en subjetividades volátiles que operan como máscara reflectante de la identidad (Sutherland 2009); el deseo homoerótico como un juego atrevido, en el borde de la cornisa de la heteronormatividad, que la aprovecha y la reproduce algunas veces y la fisura en otras. Pretendemos aquí registrar el campo de fuerzas e intensidades que produce y organiza el deseo homoerótico, intentando así hacer un ejercicio *deseográfico* (Parrini 2018).

Por ello, este texto propone analizar algunos aspectos asociados a los múltiples pliegues del deseo homoerótico entre hombres en un lugar que hemos denominado *sala de videos pornográficos* —en adelante, *sala de videos*³— en la ciudad de Pereira (Colombia). Buscamos ofrecer un panorama, acaso en extremo general,

-
- 1 Con respecto a los estudios sobre la consolidación de espacios “públicos” en América Latina para sectores sexodiversos en la segunda mitad del siglo XX, sugerimos revisar las investigaciones de Renaud René Boivin (2011) sobre Ciudad de México, Ernesto Meccia (2011) sobre Buenos Aires (Argentina) y Guillermo Correa Montoya (2017) sobre Medellín (Colombia).
 - 2 Las cabinas son espacios de reciente creación en el mercado erótico-sexual orientado hacia hombres que realizan prácticas homoeróticas. Estas aparecieron en las antiguas salas de internet o cibercafés, donde las personas accedían a servicios de conexión en línea pagando por determinado tiempo de conexión. Con el avance del internet domiciliario y telefónico —a través de los teléfonos inteligentes—, estos lugares perdieron público y muchos fueron transformados en espacios que mantienen su fachada comercial como lugares de internet, pero en los que ahora, en las cabinas donde están los computadores, se pueden establecer encuentros erótico-sexuales. Algunas de estas cabinas también ofrecen servicios similares a los de otros establecimientos orientados a prácticas sexuales homoeróticas, como cuartos oscuros (*dark-rooms*), música y venta de bebidas alcohólicas.
 - 3 Esta denominación obedece a una postura ética frente al lugar y sus visitantes con la cual se pretende mantener el anonimato del establecimiento, pero también se asume que las relaciones y prácticas sociales que vamos a analizar pueden ocurrir en otros espacios similares a este, pues no son exclusivas ni particulares de esta sala.

sobre las diversas prácticas y relaciones sociales que ocurren en este espacio que convoca a hombres interesados en movilizar su deseo homoerótico junto a otros hombres. Este escenario nos permite pensar en las variadas intensidades del deseo; en sus múltiples configuraciones, jerarquías y porosidades; en sus prácticas de agenciamiento, y en los marcadores sociales de la diferencia que lo atraviesan y que articulan diferentes subjetividades en estos hombres. En la academia brasileña, el concepto *marcadores sociales de la diferencia* es ampliamente utilizado en las ciencias sociales para enfatizar las múltiples formas en que la diferencia es producida socialmente mediante la articulación de otras categorías como el género, la raza, el sexo, la clase, la edad, la (dis)capacidad, entre otras, teniendo en cuenta las configuraciones que estas producen en los sistemas de clasificación y jerarquización social, así como en los cuerpos y las identidades subjetivas. Los marcadores sociales de la diferencia permiten así pensar la construcción social de la *diferencia* a partir de un enfoque interseccional.

Desde las ciencias sociales, autores y autoras han reflexionado metodológica y epistemológicamente sobre el trabajo de campo y la construcción de conocimiento alrededor de la sexualidad y el erotismo. Por ejemplo, Barreto (2016) ha manifestado el descrédito y señalamiento académico —y extraacadémico— de este campo de estudios que, en su opinión, está en consonancia con la forma como se ha asumido la sexualidad y sus relaciones con la emocionalidad, la moral y la racionalidad en la construcción del pensamiento científico del mundo occidental. También se ha destacado la importancia de la realización de etnografías y pesquisas en contextos asociados con prácticas sexuales —como los cines pornográficos, los espacios de *cruising*⁴, los saunas, los cuartos oscuros—, así como la implicación corporal y erótica del investigador al escudriñar estos campos: estar desnudo, el calor, el sudor, ser tocado por otros hombres en espera de iniciar un intercambio sexual, observar y ser observado, ser/sentirse afectado, son algunas de las experiencias y sensaciones sobre las cuales reflexionan Barreto (2016), Langarita (2015) y Ramírez (2014) en sus estudios sobre estos espacios. En últimas, se busca reconocer al antropólogo investigador como un sujeto sexuado y deseante (Díaz-Benítez 2013), con un cuerpo sensible que está haciendo ciencia en medio de estos espacios sexualizados (Barreto 2016) y con una subjetividad erótica que puede ser *epistemológicamente productiva* (Kulick 1995) o también limitante.

A pesar de que ya se han realizado estudios sobre estos escenarios en repetidas ocasiones en países como Estados Unidos (Kulick 1995) y Brasil (Barreto

4 El *cruising* es una práctica homoerótica transnacional consistente en la procura de encuentros erótico-sexuales en escenarios públicos como parques, playas o baños, entre otros.

2016; Braz 2010; Díaz-Benítez 2013; PocaHy 2012), por mencionar algunos, en el caso de Colombia han sido muy reducidos y de escasa divulgación⁵, lo que evidencia una vez más el prejuicio sobre estos temas, incluso dentro de las ciencias sociales. Estos estudios generalmente se han enfocado en espacios localizados en ciudades capitales o grandes metrópolis; en cambio, el presente artículo es una apuesta por explorar este tipo de lugares en una ciudad intermedia y con un escenario sexual configurado por una tensión entre lo regional y lo globalizado.

La metodología utilizada consistió en un trabajo de campo etnográfico de seis meses, entre agosto de 2019 y enero del 2020, tiempo en el cual realizamos distintas visitas a este cine, tanto de forma individual como en pareja⁶. Dado que en estos lugares la interacción conversacional suele ser escasa —puesto que son espacios caracterizados por el silencio verbal y una comunicación principalmente proxémica y gestual—, no se usaron las entrevistas con los participantes de manera sistemática; sin embargo, esto no impidió tener conversaciones informales en algunas ocasiones en las que las personas posibilitaron el diálogo. Adicionalmente, tuvimos una charla un poco más estructurada, a modo de entrevista, con la persona que trabaja como recepcionista del lugar, con el fin de contextualizar históricamente la sala de videos, sus orígenes y modificaciones con el paso de los años.

El artículo se divide en cuatro apartados. En el primero se realiza un breve contexto histórico y etnográfico del lugar objeto de nuestra pesquisa. Luego, se reflexiona sobre los asistentes y sus trámites de inclusión/exclusión, segregación/integración y discriminación/reconocimiento accionados en las relaciones sociales y sexuales que suceden en el cine. Posteriormente, se debate sobre las prácticas que se imbrican en dichos lugares, que van más allá de propósitos estrictamente sexuales. Para terminar, se plantean algunas reflexiones finales.

5 Entre los estudios que resaltamos en Colombia, encontramos las investigaciones de García (2004) y Ramírez (2014), enfocadas en las casas de baño y saunas del barrio Chapinero en la ciudad de Bogotá. Pineda (2014) y Plazas (2017) realizan sus investigaciones de maestría en salas de videos para adultos —similares a lo que analizamos en este artículo— en las ciudades de Medellín y Cali, respectivamente. No queremos desconocer otros ejercicios de acercamiento investigativo que se han desarrollado como trabajos de conclusión de pregrado en diferentes ciudades del país, pero tienen poca difusión.

6 Aunque hablamos de seis meses de trabajo de campo “formal”, en realidad este periodo es más largo, pues hemos visitado el cine durante muchos años como usuarios, antes de aprehenderlo desde una perspectiva etnográfica. La sala de videos, entonces, no es simplemente un lugar captado como objeto de investigación, sino que también hace parte de nuestra historia personal. Para uno de los autores, fue un lugar que le llamó la atención desde que era pequeño cuando transitaba por esa zona de la ciudad, tanto por el carácter pornográfico descrito en la fachada y en los títulos de los filmes como por el morbo y la atracción que este espacio incitaba en los transeúntes.

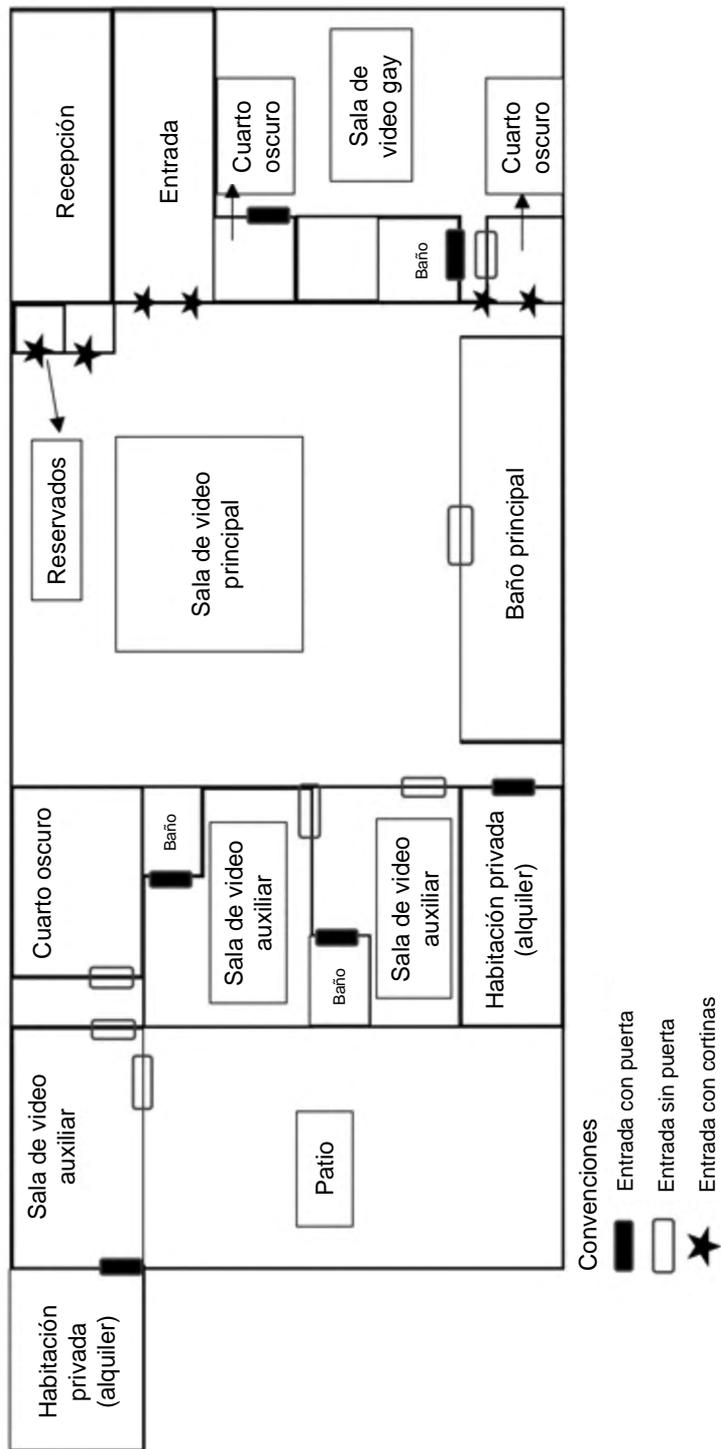
Salas de videos en Pereira y el Eje Cafetero: contexto etnográfico e histórico

Pereira es una ciudad ubicada en el centro-occidente de Colombia, con una población aproximada de 600.000 habitantes. Es capital de Risaralda, uno de los tres departamentos que conforman la región del Eje Cafetero. Históricamente ha sido considerada una ciudad “liberal” en sus costumbres, referente que ha generado un imaginario muy difundido sobre sus habitantes —incluso a nivel nacional—, en especial sobre las mujeres como “putas, liberales y arrechas”; esto particularmente en contraposición a su ciudad “rival” en la región, Manizales, capital de Caldas, que es asumida como una urbe “más conservadora” (Correa 2017). Su ubicación es estratégica porque se encuentra en medio del llamado Triángulo de Oro —un área comprendida por los mayores centros económicos del país: Bogotá, Cali y Medellín—, razón por la cual también ha sido una ciudad comercial y de tránsito. Además, durante la bonanza cafetera del siglo XX, la ciudad fungió como centro de operaciones comerciales del Eje Cafetero, donde se generó un motor de la economía nacional y una simbología regional alrededor de la “cultura cafetera”. En los últimos años, su condición de tránsito aumentó debido al turismo atraído por la declaración del Paisaje Cultural Cafetero como Patrimonio de la Humanidad realizada por la Unesco en el año 2011.

Según Gallego *et al.* (2016), a partir de la década de los setenta y ochenta del siglo pasado, en el Eje Cafetero se evidencia una *institucionalización* de la vida erótica y afectiva entre personas con prácticas homoeróticas, expresada en el surgimiento de lugares específicamente dirigidos a poblaciones homosexuales. Conforme a este estudio y a conversaciones con colegas y amigos de esta región, los primeros bares o discotecas abrieron sus puertas a finales de los años setenta. En un inicio, estos lugares preservaron tanto sigilo sobre su ubicación y acceso que ni siquiera se situaban en los circuitos urbanos centrales de la ciudad, sino en la periferia, algunas veces junto a las “zonas de tolerancia”, y conservaban un control estricto en sus entradas. Sobre los cines pornográficos y las salas de videos, en los años setenta, ochenta y noventa la proyección de películas de contenido pornográfico se limitaba a unos días y horas puntuales —tarde en la noche— en algunas salas de los centros urbanos —en Pereira, por ejemplo, los teatros Caldas, Pereira y Nápoles—. Los cines porno con una oferta diaria y un horario permanente se abrieron posteriormente, a comienzos de los 2000.

La sala de videos sobre la cual reflexionamos abrió sus puertas al público en el año 2000. Junto a Apolo, otro cine de igual temática que se inauguró

Figura 1. Mapa de la sala de videos



Fuente: elaboración propia.

en la misma época, fue de los primeros lugares de esta índole en la ciudad. En sus inicios, la sala de videos tuvo un nombre diferente al actual y sus locaciones se parecían más a lo que comúnmente se conoce como un cine: una pantalla grande, sillas enfiladas y avisos publicitarios de las proyecciones en la puerta de entrada. Estuvo en su primer local durante ocho años y luego se pasó al local contiguo, aunque conservó las mismas características. Con el proceso de renovación urbana y gentrificación del centro de la ciudad, debió trasladarse al frente, en la misma calle, y allí ha funcionado en los últimos seis años⁷. En el centro, donde se concentra una buena parte de las actividades económicas y culturales de la ciudad, también se encuentra la mayoría de los lugares dirigidos a la población LGBTQ+, en un circuito de aproximadamente diez bares o discotecas, cuatro salas de baño/saunas y la sala de videos.

En la actualidad, la sala de videos está ubicada en el segundo piso de una casona antigua del centro de Pereira, a media cuadra de uno de los centros comerciales más concurridos de la ciudad. Su horario de funcionamiento y atención al público es de tres de la tarde a ocho y media de la noche. No hay ningún letrero a la entrada de la sala que la identifique como tal ni tampoco que indique el tipo de proyecciones que realiza, razón por la que, para acceder, debe haberse visitado previamente, ir acompañado de alguien que lo haya hecho o por lo menos saber con bastante certeza las coordenadas del lugar, situación que contribuye a mantener el anonimato del sitio. Al subir las escaleras de ingreso, se encuentra una recepción cuyas paredes están adornadas por una serie de cuadros de mujeres en poses eróticas; adicionalmente, hay un mostrador donde se ubica el recepcionista, con sus paredes tapizadas por una variedad de títulos de películas pornográficas —tanto de temática heterosexual como homosexual—, una vitrina con lencería erótica y algunos juguetes sexuales para la venta, y un refrigerador con diferentes bebidas (gaseosa, cerveza, agua, jugos de caja) para consumo de los visitantes.

Después de pagar el valor del ingreso, que oscila entre 7.000 y 10.000 pesos colombianos dependiendo del día —a partir de los jueves y durante el fin de semana, se cobra el mayor precio por la mayor afluencia—, se atraviesan unas gruesas cortinas negras que dan paso a la zona de proyecciones. El salón principal —la antigua sala de la casona— es el que cuenta con la pantalla más grande, donde se proyectan exclusivamente películas de temática heterosexual; esta sala tiene una serie de sillas rojas plegadizas —tipo sala de cine del siglo XX—,

7 Por cuestiones éticas no señalamos con más precisión la ubicación del lugar ni presentamos un mapa en el que se pueda situar en una cartografía más amplia del centro de la ciudad. Esta decisión protege el anonimato de sus usuarios y, por petición de sus administradores, el del establecimiento mismo.

dispuestas en varias filas, donde los asistentes pueden sentarse a observar los filmes. En el rincón derecho de este salón se encuentran dos “reservados”, espacios en los que hay un sillón individual encerrado por unas cortinas negras que generan una suerte de privacidad. Al fondo, se halla el baño principal del local —compuesto por varios orinales—, el único de todo el lugar que no tiene puertas; al lado de este baño se encuentra una habitación privada que puede ser rentada para tener prácticas sexuales con mayor privacidad y comodidad.

En un salón adyacente al principal se proyectan películas de temática gay y, aunque su espacio es mucho más reducido, también cuenta con sillas rojas de sala de cine, baño y dos pequeños cuartos con muy poca iluminación que pueden funcionar como “minicuartos oscuros”. Al lado opuesto de la “sala gay” se encuentran dos salas contiguas, cuyos espacios son mucho más estrechos, en las que se transmiten películas heterosexuales, ya no en proyectores, sino en televisores de mediano tamaño; en estas ya no hay sillas rojas, sino sofás, sillones y algunas bancas, y cada sala tiene su propio baño.

Al final del recorrido del cine hay cuatro espacios adicionales: un cuarto oscuro —el principal y más grande—, una pequeña sala de proyección de videos, otra habitación privada para alquiler y un patio. El cuarto oscuro es un pasadizo en forma de L, donde, como su nombre lo indica, no hay luz alguna, más allá de algunos destellos que aparecen momentáneamente de personas que, contra las normas habituales de este tipo de escenarios, activan sus celulares para divisar siluetas o para ubicarse en medio de la oscuridad. La pequeña sala de proyección de videos, a pesar de tener un televisor pequeño en el que se transmiten películas heterosexuales, funciona más como una zona de descanso. Las habitaciones privadas —la que queda junto al baño principal y la que queda al final del cine— se rentan por un valor de entre 5.000 y 10.000 pesos colombianos, por un tiempo que no está estrictamente delimitado por la administración. Están destinadas a las personas que buscan mayor reserva y un espacio más confortable para la interacción sexual, pues cuentan con sofás o con superficies que hacen las veces de cama, además de estar aisladas del resto de lugares de la sala de videos. Por último, el patio, que cuenta con algunas mesas y sillas de plástico, es el único lugar totalmente iluminado del cine, puesto que ingresa la luz solar. Muchos asistentes lo usan para fumarse un cigarrillo, descansar, tomarse una cerveza, conversar con otras personas o interactuar con sus celulares —por ejemplo, para revisar redes sociales, poner música o utilizar aplicaciones de *ligue* gay como Grindr⁸—.

8 Grindr es una aplicación de citas en línea destinada a hombres con prácticas homoeróticas. Su uso principal es la búsqueda de encuentros sexuales, aunque también es utilizada para generar lazos de amistad o sentimentales. Se creó en 2009 y se ha masificado en varias regiones del mundo, entre ellas, América Latina.

Asistentes a la sala de videos y marcadores sociales de la diferencia: fronteras porosas

En cuanto a la asistencia a la sala de videos, se puede establecer una ligera clasificación de los usuarios en *recurrentes*, *esporádicos* y *primerizos*. Después de visitar el lugar por varios años, en meses y días de la semana diferentes (la dinámica de estos espacios varía según el calendario), se atestigua que hay usuarios que asisten reiteradamente, algunos de ellos prácticamente a diario. Ante aquella situación, se podría manifestar, como lo plantea Domínguez-Ruvalcaba (2019) al analizar el tema de los baños públicos en la novela *El vampiro de la colonia Roma*⁹, la emergencia de una comunidad concebida e imaginada, basada en un consenso sobre el valor comunal del hedonismo. Muchos de estos asistentes recurrentes no se hablan entre sí, a pesar de conocer sus penes y sus gemidos; algunos de ellos se vuelven cómplices ante los ligues del compañero y otros ya se han contado sobre sus vidas fuera de ese recinto.

Sin embargo, la presencia recurrente de algunos asistentes repercute en la dinámica de los intercambios sexuales: en general, produce una escasez de oportunidades, ya que la repetición de compañero es un hecho poco apetecido, al menos en términos sexuales¹⁰. Ante esta circunstancia, los asistentes primerizos y esporádicos son personajes preciados y perseguidos, pues constituyen la ilusión de un otro por conquistar y de otro cuerpo por descubrir. El *primerizo* puede ser el joven que tantea nuevos escenarios de la ciudad, o el comerciante, viajero o turista que está de paso; puede ser el hombre heterosexual que decidió dar rienda suelta a sus fantasías como también el hombre gay *clasemediero* que pretende experimentar el exotismo que le representa ese lugar. El primerizo se beneficia de aquella situación: mientras los asistentes regulares se pueden demorar horas para lograr algún encuentro, él se puede dar el lujo de destinar menos tiempo y de escoger ante las variadas proposiciones. Lopreciado del primerizo no solo se reduce a su primicia, sino también a la sensación de que no va a volver y que, por eso, “hay que aprovecharlo”.

La penumbra de la sala de videos, sus pasillos estrechos, sus cortinas opacas, sus baños y habitaciones con mueblería desaliñada no son la antesala de

9 *El vampiro de la Colonia Roma* (1979), escrito por Luis Zapata, se ha convertido en un ícono de la literatura homosexual mexicana.

10 La aclaración “en términos sexuales” se refiere a que muchas personas que se conocen por su asiduidad al lugar entablan relaciones más próximas al compañerismo: se saludan, hablan de temas no necesariamente sexuales, fuman cigarrillos o se toman una cerveza en compañía mutua, situación que será explicada con mayor profundidad en el próximo apartado.

un espacio neutral para el encuentro entre hombres; por el contrario, en medio de estas disposiciones del lugar, las relaciones sociales están marcadas por desigualdades, jerarquizaciones y exclusiones (Braz 2010; Langarita 2015). Dentro de los sectores con prácticas sexuales homoeróticas se reproducen formas de segregación y discriminación variadas y, con ello, se delimitan lugares y territorios para las minorías más desdeñadas. Este tipo de fronteras sexuales genera una exclusión espacial y regulaciones sobre el género y la sexualidad. En cuanto a los hombres, estas clasificaciones se establecen, por una parte, por la posición sexual (activo, pasivo, versátil) y, por otra, por marcadores sociales de la diferencia como la clase, la edad, la clasificación étnico-racial, la expresión de género (masculina/femenina) y la contextura física (Braz 2010).

La sala de videos podría catalogarse como uno de esos lugares de acogida de grupos segregados del mercado LGBTQ+ y de la geografía hegemónica gay de la ciudad. La mayoría de sus usuarios son hombres de sectores populares, con edades avanzadas y cuerpos que no se inscriben necesariamente en los patrones de belleza imperantes, aunque esto no quiere decir que no se reciba la visita de hombres con otros portes. Pareciera, entonces, que en la sala de videos este destierro se aplazara para darle paso a una reunión entre “supuestos” o “reales” excluidos. Por ejemplo, gran parte de los visitantes tiene entre cuarenta y setenta años. Su presencia demuestra una agencia y un interés por dinamizar sus cuerpos y deseos; es la evidencia de que la sexualidad no solo perdura en sus cabezas, sino también en sus cuerpos (Passamani 2017). La vejez como categoría excluyente de la vida homoerótica es una retórica que parece desdibujarse —al menos en algunos momentos— en medio de los pasillos; es una figura fantasmal que se recubre de placer y erotismo. Mientras que algunos hombres viejos revelan su experiencia acumulada para seducir, otros son poco operantes en el ligue y más bien aguardan a que alguien inicie una incitación. Dicho pormenor podría interpretarse como una estrategia que despliega el visitante en medio del juego erótico o, también, podría ser la evidencia de las trabas que aún generan en ellos sus andanzas sexuales homoeróticas (Meccia 2011).

Otro marcador social es la cuestión laboral. Algunos llegan a la sala de videos con su traje de trabajo o con alguna pieza que indica al respecto, como botas, mochilas o manillas. La ropa es una evidencia de su ocupación y, en general, muestra algo de lo que ellos son afuera de ese recinto: mientras unos procuran vestuarios para camuflarse (gorras, gafas de sol, prendas oscuras o con capota), otros portan sus indumentarias profesionales en medio de los pasillos y desdibujan la dualidad público/privado tan asidua en estos contextos. El calendario, con sus días y horarios, es otro elemento relacionado: las seis de la tarde —hora en

la que suele terminar la jornada laboral en Colombia— es el momento de mayor asistencia, en el que llegan frecuentemente oficinistas y trabajadores del sector de servicios, así como el sábado que, por ser el día de mayor intercambio comercial con el sector agropecuario de la región, convoca en la tarde una mayor afluencia de visitantes campesinos o provenientes de sectores rurales¹¹.

Precisamente, lo rural es otro marcador que media las relaciones sociales y sexuales que se tejen en los pasillos de la sala de videos. Una de las preguntas más comunes para iniciar una conversación es “¿Usted de dónde es?”, tal vez para figurar una proximidad con el otro, ese que puede ser paisano, o para fantasear con un próximo encuentro. En medio de estos interrogantes, a veces en el patio —donde el ambiente tenso del resto del lugar se relaja y la palabra tiene otra presencia—, en los susurros de los pasillos o porque hemos sido interpelados con la misma pregunta, se puede conocer la procedencia de los visitantes. En la sala de videos es común la concurrencia de personas de los municipios más cercanos de los departamentos de Risaralda, Quindío, Caldas y el norte del Valle del Cauca. Esta circunstancia se facilita debido a la proximidad entre los poblados, pues es una región pequeña en la que las distancias son cortas —por ejemplo, la duración de los viajes a Manizales o Armenia, las otras dos ciudades capitales del Eje Cafetero, no supera una hora—. Sumado a lo anterior, Pereira, al ser la ciudad con mayor población de la región, se constituye en un epicentro para la recreación, la fiesta y la sexualidad de la población con prácticas homoeróticas. La oferta de lugares y el imaginado “anonimato” que ofrece la ciudad, así como la supuesta mayor liberalidad de las áreas urbanas frente a las rurales respecto a la vivencia homosexual (Eribon 2001; Johnston y Longhurst 2010; Langarita 2015) y de la misma ciudad frente a las otras de la región, configuran en Pereira un escenario homoerótico flotante, migrante y provinciano¹².

La profesión y lo rural se confabulan con ciertos imaginarios de masculinidad relacionados con *lo macho* y *lo fuerte*, nociones que son ampliamente

11 En Pereira, particularmente, las jerarquías de la geografía sexual homoerótica no obedecen estricta o exclusivamente a un asunto económico, como puede pasar en otras urbes más grandes. Por ejemplo, las tarifas de ingreso a la sala de videos no son muy diferentes a las de otros espacios de homosocialización —como casas de baño o incluso algunas discotecas y bares—, situación que puede estar mediada por el carácter menor de la ciudad y su no tan amplia oferta de lugares y servicios de este tipo.

12 En los últimos años la sala de cine comenzó a ser frecuentada por más hombres venezolanos, debido al éxodo producido por la crisis humanitaria y económica del vecino país, situación que se convierte en otro marcador que genera segregación en las interacciones en la sala de cine. Uno de los asistentes venezolanos manifestó que en varias ocasiones había sido descartado de posibles encuentros sexuales por su acento extranjero. El rechazo se debe a los discursos xenofóbicos frente a la población venezolana migrante, cuyos hombres han sido representados como ladrones y vagos y como presuntos portadores de infecciones de transmisión sexual (ITS).

valoradas en los ligues en la sala de videos. Es tan asidua la *machonormatividad* que hay poca presencia de hombres afeminados o *locas*. De hecho, los pasillos son pasarelas para ostentar la masculinidad. La mirada ruda, el caminar firme y tosco —sin importar si se tropieza con otro— y el arrogante rechazo a las peticiones de los codiciados admiradores son algunas de las señales de este veredicto. Como hay pocas locas, la sala de cine se convierte en una pugna entre machos que se desean. La lógica de conquista se invierte: mientras en el marco heterosexual generalmente lo masculino conquista lo femenino, pareciera que en los ambientes homoeróticos el rudo y viril es el personaje a persuadir. Tanto es así que los hombres que encarnan este papel reproducen ese guion y se convierten en una especie de *doncellas* que quieren ser conquistadas.

El macho *más macho* generalmente es el que decide con quién juntarse; es el que decide cuándo, cómo, dónde y qué se hace; y, como si fuera poco, es el que decide cuándo se termina el encuentro sexual, mientras que el otro queda supeditado a sus dictámenes. En repetidas ocasiones fueron dirigidas a nosotros mismas frases como “Usted me gusta porque es machito” o “Es que a usted no se le nota” —enunciados recurrentes en aquellos escenarios—, pues a los ojos de los asistentes, cumplíamos con ese dictamen.

Diferentes estudios —como los de Barreto (2016) y Braz (2010) en Brasil y los de García (2004) y Ramírez (2014) en Colombia— sobre los espacios comerciales para la movilización del deseo y la sexualidad homoerótica han concluido que hay una preferencia entre sus asistentes por la interacción con los hombres que ejercen una *performance* de género *exageradamente masculina* (Barreto 2016): categorías como *machos*, *viriles*, *hombres hipermasculinizados*, con una masculinidad exagerada o hiperbólica, aparecen como una generalidad que activa de forma más evidente el deseo y el erotismo entre hombres en estos espacios. Estas cualidades funcionan como un capital simbólico preciado que genera honor y honra para quienes gozan de ellas (García 2004). El cuerpo y el espacio producen y reproducen excesos de masculinidad que garantizan la reproducción de los binarismos sexuales, donde lo masculino se privilegia frente a lo femenino (Barreto 2016; Ramírez 2014). No es solo *ser hombre*, sino también *parecer un hombre*, *actuar como hombre*, independientemente de su preferencia o rol sexual (activo, pasivo, versátil, etcétera). Los escenarios homoeróticos entre varones redundan, entonces, en actitudes misóginas y homofóbicas, lo cual no es un hallazgo novedoso, pero sí importante de remarcar. Es una realidad que evidencia que el homoerotismo y el machismo no se oponen, sino que el homoerotismo es, de hecho, uno de los componentes principales de la caracterización del macho (Domínguez-Ruvalcaba 2019; Núñez 2007).

En definitiva, como otros lugares destinados a la socialización de hombres con prácticas homoeróticas, la sala de videos no es ajena a las jerarquías y segregaciones generadas por marcadores sociales como los descritos. En esos escenarios emerge el exotismo en cuanto dispositivo para integrar la diferencia: el viejo, el pobre, el pueblerino o el gordo devienen en exóticos o la sala de videos en sí misma es catalogada como exótica. Pero este exotismo, justamente, está compuesto por una lógica de discriminación y marginación. Sin embargo, no se pueden anular los posibles despliegues que ocurren en los encuentros en la sala de videos, donde, de algún modo, se ponen en juego y se desdoblán esas jerarquías sociales en las que los cuerpos no son simplemente un soporte de inscripciones sociales, políticas, culturales y geográficas, sino un lugar activo que, en este caso, por medio del erotismo, agencia transgresiones (Gregori 2008).

Prácticas sexuales y espaciales en la sala de videos: agenciamientos y fugas

Lo primero que habría que caracterizar en este apartado, dedicado a examinar cómo son agenciados los encuentros sexuales en el contexto de la sala de videos, es que no es obligatorio tener una experiencia sexual con otro hombre. Hay visitantes de la sala que se sientan en alguna de las sillas a ver la proyección del video que están pasando y no interactúan con ninguna otra persona. Algunos tocan su pene por encima del pantalón, otros más cómodamente exponen sus genitales y se masturban. Aunque podría debatirse si el acto mismo de masturbarse en un espacio semipúblico es un hecho exhibicionista que implica la observación de otros hombres —dado el público del lugar— y, por tanto, es una práctica homoerótica, lo caracterizamos como un acto de no interacción, en la medida en que estos sujetos no muestran una intención evidente de relacionarse o hablar con otros visitantes.

Dicho esto, la generalidad sobre la sala de videos es que la mayoría de sus asistentes va a ese lugar para procurar un encuentro con otros hombres. Para iniciar o propiciar estas interacciones, es preciso tener una cierta disposición corporal para deambular por los diferentes cuartos y espacios de la sala, en búsqueda del reconocimiento espacial mismo, pero también de la generación de intercambio con otro(s) hombre(s). Así, hay una variedad de *técnicas corporales* (Mauss 1979) que contribuyen a generar este vínculo, esta posibilidad de interacción sexual. Generalmente, las estrategias de generación de interacción pasan

por el lenguaje corporal que incluye miradas sostenidas, roces, pasarse la lengua por los labios o mordérselos, tocarse el pene por encima del pantalón mientras se mira al otro fijamente o intentar tocar el pene del otro¹³. Todas estas están orientadas al establecimiento del vínculo, a posibilitar una conexión que pueda llevar a un encuentro sexual más elaborado, con mayor detenimiento y exploración, que dure más tiempo. En pocas ocasiones son usadas las palabras para inducir la interacción; algunos hombres intentan establecer una conversación sobre cualquier tema inespecífico (“Estás muy lindo”, “Está haciendo mucho calor, ¿no?” o “¿Sabe qué hora es?”), pero la mayoría de las veces el silencio es la regla obligatoria o, si acaso, una mínima interacción verbal a un volumen muy bajo.

Estas interacciones han sido también analizadas por Victor Hugo de Souza Barreto (2018), antropólogo que registra procedimientos similares en sus estudios sobre fiestas de orgías de hombres en Río de Janeiro (Brasil). El autor asimila estos movimientos de los hombres por los espacios sexuales con las formas de conexión entre átomos en procura de compartir electrones que formen moléculas, lo que no solo genera *consumo* de los cuerpos sexuados o de las energías libidinales de los otros hombres, sino vínculos, encuentros y ligues entre cuerpos. En el caso expuesto de la sala de videos, hay un constante movimiento de los hombres que la visitan, en aras de procurarse otros hombres que pueden ser hallados en los rincones o penumbras de las distintas habitaciones, para desplazarse a la zona del patio o cambiar de sala y ver un video diferente —cada habitación proyecta filmes pornográficos distintos entre sí—.

Un elemento importante para resaltar es que, si bien debemos tener en cuenta los marcadores sociales analizados en el apartado anterior como elementos activadores o limitadores de los encuentros eróticos en la sala de videos, estos se contextualizan también al ser articulados a otra categoría local, la de *ser arrechito*, que implica tener la actitud necesaria para desplegar y animar el encuentro erótico, aunque no necesariamente está ligado a la apariencia física o a los atributos corporales. Como se mencionó, dado que *ser bonito* no es una característica primordial para los hombres visitantes de este espacio y que muchos hacen parte de sectores sociales periféricos dentro del circuito gay *mainstream* de la ciudad —por su edad, aspecto físico, condición social o rural—, *ser arrechito* es una suerte de capital que alguien puede accionar para generar un encuentro y llevarlo a buen término: no tener vergüenza de realizar diferentes prácticas,

13 Estas técnicas corporales de conquista también han sido señaladas por otros autores en el escenario del *cruising* (ver Langarita 2015).

tener destrezas para masturbar o hacer felaciones al otro son algunos de los elementos que caracterizarían la actitud *arrecha*¹⁴.

En cuanto a las prácticas sexuales, es interesante que, fuera de este tipo de espacios, es decir, en el guion social de la mayoría de las formas de encuentro sexual —tanto heterosexual como homosexual—, estas generalmente inician con caricias aleatorias en partes del cuerpo como la cara, la cintura o los brazos, después pasan a los besos en la boca, para luego integrar otras partes del cuerpo hasta llegar a los órganos sexuales, el destino —el pene o el ano, en el caso de los hombres—, el lugar último del *foreplay*¹⁵ que, usualmente, conduce a los actos de tipo penetrativo (anal/vaginal) y la final eyaculación masculina, con los cuales se da por terminado el encuentro sexual. En la sala de videos, en general, ocurre un proceso en muchos sentidos inverso: las prácticas y encuentros sexuales entre hombres inician directamente en el pene —rozándolo, exhibiéndolo, frotándolo con la mano— y se enfocan en su erotización y excitación desde el principio, para luego, si es preciso, incorporar otras partes del cuerpo dependiendo de la satisfacción, y el punto último son los besos en la boca —si es que el goce del otro lo permite—. Mientras el pene y el ano están expuestos, la boca es lo íntimo (Pineda 2014).

A lo largo de nuestras diversas experiencias en este espacio, hemos encontrado que el beso en la boca es, tal vez, la más disputada, más evasiva, incluso la más codiciada, de todo el ramillete de actividades erótico-sexuales que se pueden realizar dentro de esta sala de videos. Muchas acciones se limitan exclusivamente a la masturbación de uno de los dos hombres hacia el otro o a una masturbación mutua; estas incluso se realizan ocasionalmente a la vista de los asistentes, que pueden participar de la práctica sexual incorporándose a la masturbación, tocando el cuerpo de alguno de los sujetos en conexión deseante, masturbándose o tocándose el pene, viendo la escena o simplemente observando. Otras que implican felación o penetración no son tan comúnmente realizadas en espacios públicos de la sala de videos y ocurren, por lo general, en los baños —que pueden ser cerrados con seguro—, en los cuartos oscuros o en las habitaciones privadas. En la gran mayoría de estas prácticas, sean cuales sean, besarse es una de las acciones menos comunes que acompañan el acto erótico.

14 Ser *arrecho* está relacionado con la categoría *putaria* que trabaja Barreto (2016) en su análisis sobre las orgías en Río de Janeiro, como un elemento articulador de estas que también va más allá de tener un cuerpo “adecuado” o “bonito” y que implica que usted debe ser *puto* para tener éxito en estos espacios de intercambio sexual. *Ser puto/ser perro* también son frases que se dicen en el contexto de la sala de videos que estudiamos, como un elemento importante en la dinamización de las prácticas homoeróticas.

15 El *foreplay* hace referencia a los actos previos (caricias, toqueteos, estimulación) al acto sexual penetrativo, cuya finalidad es, generalmente, propiciar condiciones de excitación, como la erección del pene en el caso de los hombres.

A diferencia de otros lugares destinados a encuentros homoeróticos como los saunas, donde la desnudez es la protagonista, en la sala de videos el vestido siempre cubre los cuerpos, circunstancia que para algunos visitantes es estratégica, debido a la percepción sobre su propia corporalidad (vieja, obesa, flácida). A pesar de que existen lugares para encuentros privados, como los baños o las habitaciones que se rentan por una baja suma de dinero, el cubrimiento de los cuerpos es tal que incluso en medio de los encuentros sexuales el vestido por lo general se conserva y el goce se concentra, principalmente, en los penes. Las otras partes del cuerpo son eventualmente integradas a la interacción, dependiendo de la atracción por el otro y de la satisfacción del encuentro. Así, es importante remarcar que el pene es el lugar central de erotización de la enorme mayoría de las prácticas erótico-sexuales que ocurren en la sala de videos; en otras palabras, es posible decir que el deseo está articulado al falo de modo enfático (Parrini 2018). Una de las frases más comunes para iniciar un encuentro sexual —o durante los encuentros sexuales— es “¿Te gusta la verga?”. Como se mencionó anteriormente, la exhibición o manipulación de los genitales es otro signo fundamental a la hora de intentar iniciar una práctica erótico-sexual en la sala de videos.

Por otro lado, dado que la práctica penetrativa anal no es tan común en el contexto de la sala de videos, el ano queda generalmente marginado de las zonas corporales accionadas en el intercambio erótico. Esto nos permite reflexionar sobre dos cuestiones. Primero, es un asunto de debate la clásica distinción de poder entre los roles sexuales pasivo y activo que es propia de los estudios latinoamericanos sobre homoerotismo entre hombres y que se refiere a que quien penetra no ve amenazada su masculinidad o —incluso— su heterosexualidad (Fry 1982; Lancaster 1988)¹⁶. Puede decirse que la gran mayoría de los encuentros sexuales en la sala de videos no pasa por esta dicotomización de roles y que, por el contrario, evidencia las múltiples y fragmentarias posibilidades deseantes, corporales e intersubjetivas del homoerotismo entre hombres (Núñez 2007). Segundo, la presencia marginal del ano como órgano sexual en la sala reproduciría su estigmatización y rechazo como órgano abyecto que determina el sistema sexo-género heteronormativo al estar siempre cerrado (Kemp 2013); según esta

16 En los estudios de Peter Fry (1982) y Roger Lancaster (1988) en los años ochenta en Brasil y Nicaragua respectivamente, se propone que el concepto de *homosexualidad* no se corresponde adecuadamente a los hallazgos etnográficos que evidencian sus trabajos de campo. Esto porque encuentran unos sistemas sociosexuales en los cuales existen hombres que tienen intercambios sexuales con otros hombres, quienes, al ocupar el rol activo (penetrador) de la relación, no ven clasificada su sexualidad bajo el rótulo homosexual —y la consecuente discriminación y estigmatización asociada a esta categoría—, mientras que el pasivo (penetrado) sí sufre estas sanciones sociales por cuenta de involucrarse en este tipo de prácticas.

representación, el ano solo se abre para cagar o para rebajar y/o emascular al macho —en el caso de los hombres pasivos— (Sáez y Carrascosa 2011). Si, como ocurre en la sala, nadie ofrece voluntariamente su ano para ser explorado, ningún hombre dejaría de serlo, es decir, ninguno vería frontalmente amenazada su masculinidad.

Líneas atrás detallamos que las interacciones sexuales más elaboradas, es decir, que van más allá de los roces eventuales o la exposición del pene, suelen ocurrir en la enorme mayoría de los casos, por no decir siempre, en los espacios privados y cerrados del cine o en aquellos donde hay menos luz. Esto quiere decir que cuando los hombres acuerdan una interacción sexual más elaborada —masturbación mutua, sexo oral o anal, por ejemplo—, se desplazan hacia uno de los baños de la sala o, en menor medida, hacia una de las habitaciones. Contrario a lo que podría pensar una persona desconocedora de estos espacios, las prácticas sexuales no son libremente performatizadas o contravienen necesariamente las convenciones sociales al respecto; por el contrario, allí se estaría reproduciendo la privacidad del acto sexual, el ocultamiento del cuerpo y la evitación de la desnudez.

El único espacio no cerrado en el que ocurren interacciones concretas es el cuarto oscuro (*dark room*) en el que, presumiblemente por la escasez de luz, se permite este tipo de prácticas sexuales abiertas, pues en realidad nadie puede ver mucho. La oscuridad y el anonimato que se propician allí pareciesen funcionar como aliados no solo para encubrir los secretos sexuales homoeróticos, sino también para soslayar los atributos físicos que, para algunos, es mejor disimular: los sujetos con cuerpos que podrían clasificarse como fuera del “patrón hegemónico”, como “muy feos”, “muy viejos”, “muy gordos”, “muy afeminados” o con discapacidades motoras, apuestan a estos espacios para tener una mayor chance de ligues sexuales¹⁷.

Para finalizar, quisiéramos señalar que, en esta sala de videos, así como en diversos espacios de homosocialización erótico-sexual, como las cabinas, otras salas de videos y casas de baño (saunas y turcos), los asistentes no solamente acuden para procurar encuentros sexuales, sino también para generar nuevos tipos de interacciones y acciones sociales, tanto con otros usuarios del espacio como en solitario. Los hombres que van a esta sala no siempre accionan vectores sexuales: algunas veces, en el patio, que es el lugar donde se permite este tipo de prácticas, simplemente toman una cerveza, fuman (cigarros o marihuana),

17 Para ahondar en reflexiones teórico-metodológicas sobre cuartos oscuros, recomendamos los trabajos de Díaz-Benítez (2007) y Pocahy (2012) en Brasil y Langarita (2015) en España, donde se resalta la oscuridad como elemento central que atraviesa las prácticas sexuales en esos lugares.

escuchan música o revisan el celular (redes sociales como Facebook, WhatsApp o Grindr); otras veces simplemente descansan o incluso duermen, como lo hemos visto en este espacio y en otros del mismo tipo.

Teniendo en cuenta lo anterior, quisiéramos proponer el concepto de *desparche erótico* para denominar este conjunto de situaciones propias de los espacios orientados a la movilización del deseo y las prácticas homoeróticas entre hombres. La palabra *parche* significa, en su sentido más conocido, un trozo de algo —tela, por ejemplo— que se pone sobre otra cosa para tapar un defecto, una falta o una herida. En el estudio de María Teresa Salcedo (2000) en torno a *la gente de la calle* y sus construcciones territoriales sobre el espacio urbano en Bogotá (Colombia), se menciona que los parches son agrupaciones y desplazamientos a lo largo de trayectorias recorridas por grupos de personas y que, además, son el principal término de referencia para denominar la organización social de estas personas; los parches son formas de construir y apropiarse creativamente lo urbano. Así, un parche sería como una acción de reparación, una sutura evidente que intenta curar las heridas del mundo¹⁸. Aunque la expresión puede haber tenido origen en la “cultura de la calle”, ha trascendido esa comunidad lingüística y se ha generalizado en el argot popular del país, especialmente entre las personas más jóvenes. *Tener un parche* es contar con un grupo de personas con las cuales se hace algo, con quienes uno *se parcha*. *Estar desparchado*, por otro lado, es no tener nada para hacer, es el antónimo de *estar parchado* —estar a gusto con una situación o en un lugar—; y *qué desparche* es una frase que se dice cuando uno no tiene nada para hacer o está aburrido.

Sin embargo, el concepto de desparche erótico aquí propuesto desplaza el desparche del lugar del aburrimiento, gracias a la posibilidad de la aparición de vectores eróticos que son agenciados en estos lugares de socialización. Recordando a Johnston y Longhurst (2010), los lugares tienen una materialidad y una emocionalidad que establecen conexiones con las personas que los visitan y los apropian con frecuencia. Usted puede estar desparchado en su casa y no encontrar nada para hacer, pero va a la sala de videos sin que necesariamente pretenda establecer una interacción sexual: puede desparcharse allá también, pero eso no quiere decir que la línea de fuga del deseo erótico no pueda aparecer en cualquier momento. Mientras el deseo se activa —sea por voluntad propia o la

18 De hecho, Salcedo (2000) también afirma que para los *sedentarios* —los urbanistas que no son *de la calle*—, los parches son defectos que avergüenzan a la ciudad, que evidencian la incapacidad del Estado para controlar la mugre y el desorden en el espacio público. En efecto, un parche, en su definición literal, no es invisible, siempre deja una huella de lo que intenta reparar.

de otros sujetos deseantes—, usted puede fumarse un cigarrillo, oír música en el celular, revisar su WhatsApp o dormir una siesta.

El desparche erótico está vinculado con la complicidad que proviene, como decíamos anteriormente, de la frecuencia con que los visitantes asisten al lugar: reconocer a un conjunto de personas como sujetos con quienes alguien puede parchar implica pensar en una construcción de familiaridad con este lugar y las personas que lo visitan. En sintonía con la discusión planteada por Delgado (2007) sobre el *adentro* y el *afuera* —lo interior y lo exterior, lo privado y lo público— en la construcción de lo urbano, es posible concebir la sala de videos como un adentro diferente del afuera del espacio público —pero también distinto del adentro de, por ejemplo, los espacios familiares y del hogar—, donde existe la opción de realizar acciones que no son sometidas a percepciones y juicios públicos; un lugar habitable donde vivir un parche que repare las heridas del mundo. A la vez, se puede considerar como un espacio en el que las relaciones con los demás sujetos que transitan por este lugar están en constante tensión entre el reconocimiento mutuo —al tener unas prácticas y deseos comunes— y el anonimato y la volatilidad propias de lo público, donde también aparecen constantemente cuerpos extraños que se aceptan o se rehúyen; donde *el otro* público no es solo amenazante, sino también deseado, faltante, como diría Manuel Delgado (2007), *lleno de mundo*.

El desparche erótico es más evidente en los hombres de mayor edad que asisten a este lugar. Los sujetos jóvenes parecen agenciar unas prácticas espaciales y erótico-sexuales más afanosas, con mayor premura en la búsqueda de interacciones sexuales con otros hombres en la sala. Los de mayor edad, por el contrario, pasan un mayor tiempo dentro de las instalaciones y no están en constante búsqueda de un encuentro sexual; son ellos quienes más fácilmente entablan charlas casuales con los otros usuarios del lugar, escuchan música en sus celulares, consumen cerveza o fuman. Esto también nos propone pensar en las diversas intensidades del deseo, atravesadas por los marcadores sociales generacionales. El deseo no es experimentado de igual forma por todos los asistentes ni en todos los momentos; tiene picos de excitación, mesetas de intensidad y valles aplanados en los que pareciese que no pasa nada. Es en esos valles donde el deseo se rearticula, se da una pausa para reactivarse o se enlaza a otras prácticas que no son exclusivamente sociosexuales donde aparece nuestro concepto del desparche erótico.

Reflexiones finales

Las salas de videos pornográficos, junto a otros lugares públicos como bares, discos, baños y saunas, se constituyen en referentes para la historia de la homosexualidad masculina del siglo XX, puesto que, como lo plantea Boivin (2011), fungieron como lugares de refugio ante la persecución y el estigma de estos sectores. Sin embargo, con la llegada del nuevo siglo y sus panoramas políticos frente a la diversidad sexual, la socialidad de aquellas poblaciones se ha transformado: por un lado, ahora hay un fuerte énfasis en las aplicaciones y las redes sociales en internet —un referente que genera otras lógicas del deseo y otros procesos de subjetivación—; por otro, algunos lugares de homosocialización conservan su prestigio —como las discotecas y bares—, mientras que otros parecen condenados a su desaparición o, por lo menos, a su declive, como es el caso de las salas de videos pornográficos. Por ello, estas salas podrían catalogarse como vestigios que, aún en servicio, simbolizan una historia material y social de la homosexualidad en Pereira y en la región; pese a que sus puertas apenas abrieron en el año 2000, sus instalaciones y dinámicas evocan muchas situaciones propias del siglo pasado. Entre tanto, sus visitantes negocian entre las prácticas y subjetividades homoeróticas características de los mundos contemporáneos y las formas de agenciamiento del erotismo y la sexualidad ancladas en el siglo XX que, cada vez, independientemente de la estricta dimensión cronológica, parece más lejano.

Sumado a lo anterior, los visitantes de la sala de videos parecen escabullirse del manto de las políticas LGBTQ+ contemporáneas, de las políticas de salud sexual y de lo que Gregori (2008) ha llamado *erotismo políticamente correcto*. Por una parte, las políticas sobre diversidad sexual y salud se han amparado en los principios de las llamadas políticas de la identidad (*identity politics*) —un referente norteamericano y europeo— que desatienden el carácter ambiguo del homoerotismo en América Latina, en el cual las prácticas sexuales con alguien del mismo sexo no implican, necesariamente, improntas identitarias o nominaciones fijas. Como lo plantea Domínguez-Ruvalcaba (2019), se debe plantear una distinción entre políticas de la identidad y políticas del placer para comprender los escenarios homoeróticos latinoamericanos: mientras las primeras insisten en unas exigencias políticas y éticas de democratización frente a los Estados y la sociedad civil, las segundas ratifican una centralidad en el hedonismo, propuesta que —según el autor— sería difícil de formalizar en los espacios legislativos. Por otra parte, Gregori (2008) alude al erotismo políticamente correcto para hacer referencia a un discurso de las instancias “pro sexo” contemporáneas, que se adscriben a unas lógicas del mercado, de la salud y de los discursos

de crecimiento personal y que terminan creando nuevas fronteras morales y políticas sobre la sexualidad.

¿Quiénes son los sujetos a los que puede desear el Estado y cuál es el tipo de deseo que es legitimado por él? Estas son dos de las preguntas que formuló Judith Butler en su clásico libro *Deshacer el género* (2006). El Estado dialoga con gais, con la “comunidad LGBTQ+”; no dialoga con *putos* (Parrini 2018) ni con *arrechos*. La sala de videos y sus visitantes se presentan como una periferia material y simbólica que pone en tensión versiones políticamente correctas e incorrectas de cómo se representa, se imagina y se practica el homoerotismo entre hombres, al tiempo que evidencian su inasibilidad estatal a través de sus políticas de salud sexual. El deseo homoerótico en este lugar siempre está intentando huir de los espacios públicos, de reglamentación, de identificación, de enunciación, incluso de los derechos: las subjetividades producidas por el deseo no precisan de un Estado que regule su operación; se articularán con las normas, contra ellas o a pesar de ellas (Parrini 2018).

Otro punto interesante para resaltar es el acercamiento al estudio de las masculinidades y sexualidades, en específico del homoerotismo, en una región eminentemente conservadora que se resguarda en valores como la religión, la familia, la pujanza y el emprendimiento. En el imaginario nacional colombiano, el hombre de la zona paisa —macrorregión de la que hace parte el Eje Cafetero— se ha representado como un ser trabajador, emprendedor, responsable, con autoridad y buen padre, en otras palabras, un “hombre cumplidor” (Viveros 2002). Sin embargo, bajo la efigie del “hombre paisa” emergen unas fisuras, en este caso relacionadas con la sexualidad, que expresan las fracturas de esos modelos construidos con tanta vehemencia y obstinación. Los derroteros del erotismo, el deseo y el placer se convierten, por tanto, en los supuestos traidores de un modelo masculino prestigioso que históricamente ha convivido —a escondidas— con el homoerotismo, como lo detalla Guillermo Correa Montoya (2017) al rastrear los archivos médicos, jurídicos y de prensa, al igual que la producción literaria de la región.

El homoerotismo es la parte trasera de la masculinidad, es su sombra. Es ese relato denostado de la historia, ese lugar periférico de la geografía, ese secreto que se calla a cuestras, ese deseo que se soporta. La sala de videos que hemos analizado en este artículo es muestra de ello: no hay historia sobre ella; habita en el olvido de las crónicas de la ciudad. Es un enclave “desaparecido” en el centro de la ciudad, una ruina del siglo XX. Es un refugio de secretos, intrigas y conspiraciones. Es una frontera para los *putos*, *liberales* y *arrechos*.

Referencias

- Ahmed, Sara.** 2006. *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Durham: Duke University Press.
- Barreto, Victor Hugo de Souza.** 2016. "Festas de orgia para homens: territórios de intensidade e socialidade masculina". Tesis doctoral, Programa de Posgrado en Antropología, Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- . 2018. "O 'princípio da putaria' nas orgias masculinas: diferença e singularidade no corpo orgiástico". En *(Des)prazer da norma*, organizado por Camila Fernandes, Everton Rangel y Fátima Lima, 161-181. Río de Janeiro: Papéis Selvagens.
- Boivin, Renaud René.** 2011. "De la ambigüedad del clóset a la cultura del gueto gay: género y homosexualidad en París, Madrid y México". *La Ventana* 4 (34): 146-190. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-94362011000200007
- Braz, Camilo Albuquerque de.** 2010. "A meia luz... Uma etnografia imprópria em clubes de sexo masculinos". Tesis doctoral, Programa de Posgrado en Ciencias Sociales, Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- Butler, Judith.** 2006. *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Correa Montoya, Guillermo.** 2017. *Raros: historia cultural de la homosexualidad en Medellín, 1890-1980*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Delgado, Manuel.** 2007. *Sociedades movedizas: pasos hacia una antropología de las calles*. Barcelona: Anagrama.
- Díaz-Benítez, María Elvira.** 2007. "Dark room aqui, um ritual de escuridão e silêncio". *Cadernos de Campo* 16: 93-112. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v16i16p93-112>
- . 2013. "Algunos comentarios sobre prácticas sexuales y sus desafíos etnográficos". *Apuntes de Investigación del Cecyp* 16 (23): 13-33. <http://www.apuntescecy.com.ar/index.php/apuntes/article/view/481/390>
- Domínguez-Ruvalcaba, Héctor.** 2019. *Latinoamérica queer: cuerpo y política queer en América Latina*. Ciudad de México: Ariel.
- Eribon, Didier.** 2001. *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Barcelona: Anagrama.
- Fry, Peter.** 1982. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Río de Janeiro: Zahar.
- Gallego, Gabriel, Sebastián Giraldo, Claudia Patricia Jaramillo y José Fernando Vasco.** 2016. "Homoerotismo en hombres y mujeres en el Eje Cafetero Colombiano: una interpretación desde el enfoque biográfico". *Revista Colombiana de Sociología* 39 (1): 167-189. <https://doi.org/10.15446/rsc.v39n1.56346>
- García, Darío.** 2004. *Cruzando los umbrales del secreto: acercamiento a una sociología de la sexualidad*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar.
- Gregori, Maria Filomena.** 2008. "Limites da sexualidade: violência, gênero e erotismo". *Revista de Antropología* 51 (2): 575-606. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012008000200007>

- Johnston, Lynda y Robyn Longhurst.** 2010. *Space, Place, and Sex: Geographies of Sexualities*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Kemp, Jonathan.** 2013. *The Penetrated Male*. Nueva York: Punctum Books.
- Kulick, Don.** 1995. "Introduction. The Sexual Life of Anthropologists: Erotic Subjectivity and Ethnographic Work". En *Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*, editado por Don Kulick y Margaret Willson, 1-21. Londres: Routledge.
- Lancaster, Roger N.** 1988. "Subject Honor and Object Shame: The Construction of Male Homosexuality and Stigma in Nicaragua". *Ethnology* 27 (2): 111-125. <https://www.jstor.org/stable/3773623>
- Langarita, José Antonio.** 2015. *En tu árbol o en el mío: una aproximación etnográfica a la práctica del sexo anónimo entre hombres*. Barcelona: Bellaterra.
- Mauss, Marcel.** 1979. "Técnicas y movimientos corporales". En *Sociología y antropología*, 337-356. Madrid: Tecnos.
- Meccia, Ernesto.** 2011. *Los últimos homosexuales: sociología de la homosexualidad y la gaycidad*. Buenos Aires: Gran Aldea.
- Núñez Noriega, Guillermo.** 2007. *Masculinidad e intimidación: identidad, sexualidad y sida*. Ciudad de México: UNAM/PUEG; El Colegio de Sonora; Porrúa.
- Parrini, Rodrigo.** 2018. *Deseografías: una antropología del deseo*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana/Unidad Iztapalapa/Unidad Xochimilco; UNAM/CIEG.
- Passamani, Guilherme.** 2017. "'É ajuda, não é prostituição'. Sexualidade, envelhecimento e afeto entre pessoas com condutas homossexuais no Pantanal de Mato Grosso do Sul". *Cadernos Pagu* 51. <https://doi.org/10.1590/18094449201700510009>
- Pineda, Ramón.** 2014. "Cuerpos obscenos, cuerpos transeúntes, cuerpos gozados. Masculinidades en las penumbras de las salas-x de Medellín". Tesis de Maestría en Estudios Socioespaciales, Instituto de Estudios Regionales, Universidad de Antioquia, Medellín.
- Plazas Bermúdez, Álvaro Hernán.** 2017. "'Pasar el rato y ver qué pasa'. Interacciones entre hombres en salas de video adulto masculino". Tesis de Maestría en Sociología, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Universidad del Valle, Santiago de Cali.
- Pocahy, Fernando Altair.** 2012. "Entre vapores & vídeos pornôns: dissidências homo/eróticas na trama discursiva do envelhecimento masculino". *Estudos Feministas* 20 (2): 357-376. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2012000200002>
- Ramírez Arcos, Fernando.** 2014. "De *cruising* por Chapinero: gubernamentalidad, consumo y transgresión en tres lugares de encuentros sexuales entre hombres en Bogotá". Tesis de Maestría en Estudios Culturales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Sáez, Javier y Sejo Carrascosa.** 2011. *Por el culo: políticas anales*. Barcelona: Egalés.
- Salcedo, María Teresa.** 2000. "Escritura y territorialidad en la cultura de la calle". En *Antropologías transeúntes*, editado por Eduardo Restrepo y María Victoria Uribe, 153-190. Bogotá: ICANH.

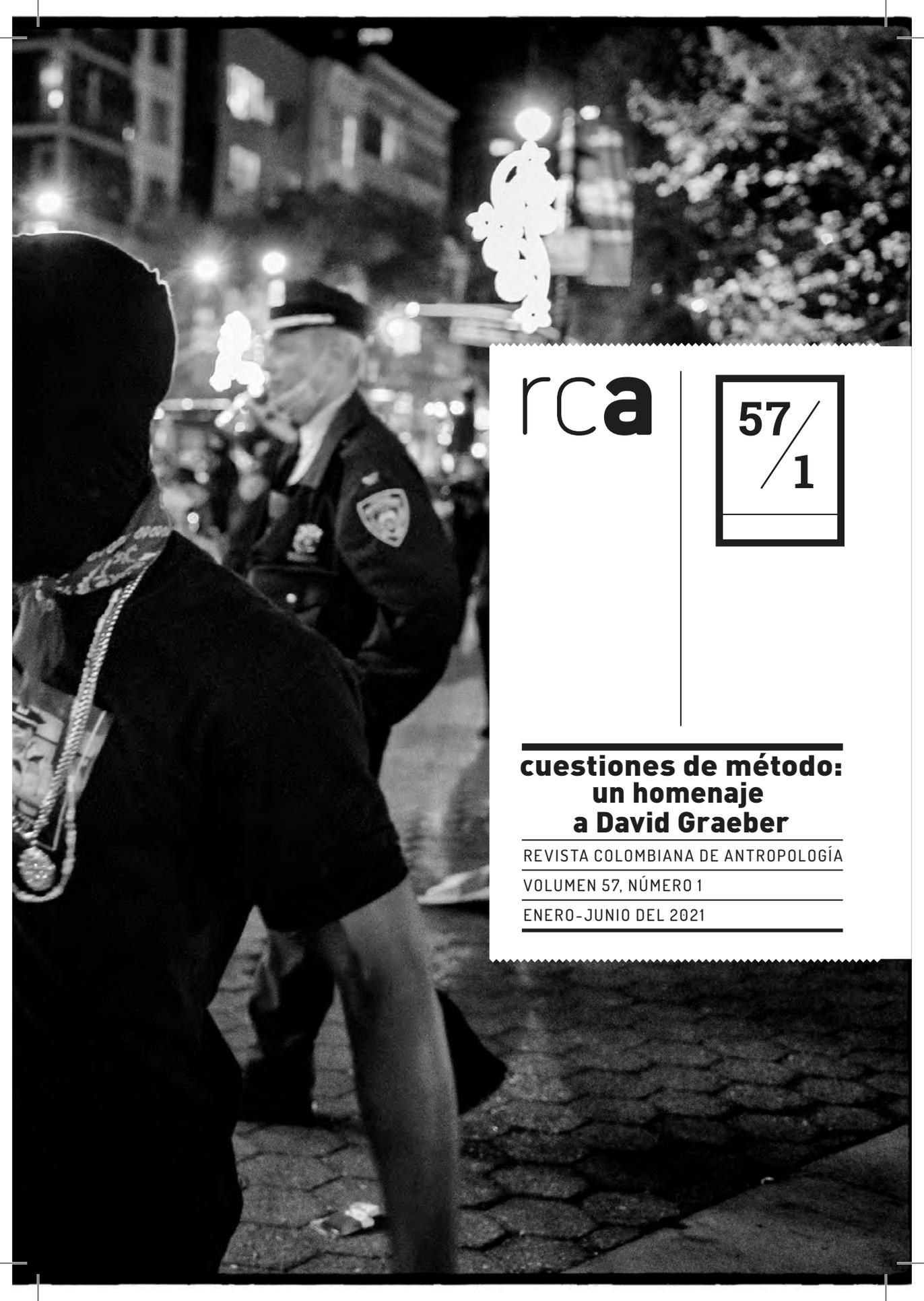
Sutherland, Juan Pablo. 2009. *Nación marica: prácticas culturales y crítica activista*. Santiago de Chile: Ripio Ediciones.

Viveros Vigoya, Mara. 2002. *De quebradores y cumplidores: sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/CES.

Zapata, Luis. 1979. *El vampiro de la colonia Roma*. Ciudad de México: Grijalbo.



Union Square, ciudad de Nueva York, 5 de noviembre de 2020. Activista contra el racismo celebra el momento en que la policía se retira tras maniobras de encapsulamiento para disolver una protesta. Esta marcha se realizó en conmemoración de los disturbios del bar gay Stonewall, que iniciaron en 1969 el movimiento de liberación LGBTQ en Estados Unidos. En la ciudad hay por lo menos diez protestas diarias y en casi todas se privilegian las consignas del movimiento Black Lives Matter en contra del racismo y la brutalidad policiaca. Esta no fue la excepción. Fotografía de Pedro Cote.



rCa

57 /
1

**cuestiones de método:
un homenaje
a David Graeber**

REVISTA COLOMBIANA DE ANTROPOLOGÍA

VOLUMEN 57, NÚMERO 1

ENERO-JUNIO DEL 2021

Revolución al revés (o sobre el conflicto entre las ontologías políticas de la violencia y las ontologías políticas de la imaginación)*

*Revolution in Reverse (or on the Conflict between
Political Ontologies of Violence
and Political Ontologies of the Imagination)*

David Graeber**

DOI: 10.22380/2539472X.1773

“La imaginación al poder”. “Seamos realistas, pidamos lo imposible...”. Cualquiera que esté involucrado en la política radical ha escuchado estas expresiones mil veces. Por lo general, encantan y emocionan la primera vez que uno las encuentra y, al final, se vuelven tan familiares que parecen trilladas o simplemente desaparecen en el ruido de fondo de la vida radical. Rara vez, o nunca, son objeto de una reflexión teórica seria.

Me parece que en la actual coyuntura histórica una reflexión de este tipo no sería una mala idea. Después de todo, estamos en un momento en el que las definiciones recibidas se han sumido en la confusión. Es muy posible que nos encaminemos hacia un momento revolucionario, o quizás hacia una serie de ellos, pero ya no tenemos una idea clara de lo que eso podría significar. Este ensayo,

* Este ensayo fue publicado en 2007 por The Anarchist Library, con el título de *Revolution in Reverse (or, on the Conflict between Political Ontologies of Violence and Political Ontologies of the Imagination)*. Agradecemos la generosidad de la esposa del autor, Nika Dubrovsky, quien amablemente cedió los derechos de traducción y publicación a la Revista Colombiana de Antropología. Traducido por Juan Felipe Hoyos García (jhoyos@icanh.gov.co / <https://orcid.org/0000-0001-7179-4360>) y Margarita Chaves (mchaves@icanh.gov.co / <https://orcid.org/0000-0002-9015-0680>).

** David Graeber fue un antropólogo y anarquista estadounidense (1961-2020). Aunque su obra giró en torno a las teorías del valor, sus aportes se extendieron a la comprensión de la precarización de la vida en el capitalismo actual y a las posibilidades para su transformación. Su trabajo como académico fue siempre de la mano de su activismo en el movimiento de globalización alternativa y, específicamente, en el movimiento Occupy Wall Street. Entre sus libros en español se encuentran: *Hacia una teoría antropológica del valor: la moneda falsa de nuestros sueños* (Buenos Aires: FCE, 2018); *En deuda: una historia alternativa de la economía* (Barcelona: Ariel, 2014); *La utopía de las normas: de la tecnología, la estupidez y los secretos placeres de la burocracia* (Barcelona: Ariel, 2015) y *Trabajos de mierda: una teoría* (Barcelona: Ariel, 2018). En inglés se encuentra además *Lost People: Magic and the Legacy of Slavery in Madagascar* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2007). Gran parte de su producción ensayística se encuentra abierta al público en internet. [N. de los E.]

entonces, es el producto de un esfuerzo sostenido por tratar de repensar términos como realismo, imaginación, alienación, burocracia, la revolución misma. Nace de unos seis años de participación en el movimiento de globalización alternativa, especialmente en sus sectores anarquistas más radicales y orientados a la acción directa. Considérenlo una especie de informe teórico preliminar. Quiero preguntar, entre otras cosas, ¿por qué estos términos, que para la mayoría de nosotros parecen evocar debates de los años sesenta más bien olvidados, siguen resonando en esos círculos? ¿Por qué la idea de una transformación social radical parece tan a menudo “poco realista”? ¿Qué significa la revolución cuando ya no se espera un único cataclismo que rompa con las estructuras de opresión del pasado? Estas parecen preguntas dispares, pero creo que las respuestas están relacionadas. Si en muchos casos paso por alto cuerpos de teoría existentes, lo hago de manera intencional: trato de ver si es posible construir sobre la experiencia de estos movimientos y las corrientes teóricas que los informaron para comenzar a crear algo nuevo.

Aquí está lo esencial de mi argumento:

1. Las perspectivas políticas de la derecha y la izquierda se basan, sobre todo, en diferentes supuestos sobre las realidades últimas del poder. La derecha está enraizada en una ontología política de la violencia, donde ser realista significa tener en cuenta las fuerzas de destrucción. En respuesta, la izquierda ha propuesto consistentemente variaciones de una ontología política de la imaginación, según la cual esas realidades últimas están constituidas por las fuerzas de creación (de producción, de creatividad...) que las hacen existir.
2. La situación se complica por el hecho de que las desigualdades sistemáticas respaldadas por la fuerza —la violencia estructural— siempre producen estructuras sesgadas y fracturadas de la imaginación. Es a la experiencia de vivir dentro de estas estructuras fracturadas a lo que llamamos *alienación*.
3. Nuestra concepción habitual de la revolución es insurreccional: la idea es dejar de lado las realidades de violencia existentes derrocando al estado¹ y, luego, liberar los poderes de la imaginación popular y la creatividad para superar las estructuras que crean la alienación. A lo largo del siglo XX se hizo evidente que el verdadero problema era cómo institucionalizar esa creatividad sin crear nuevas estructuras, a menudo incluso más violentas y alienantes. Como resultado, el modelo insurreccional ya no parece completamente viable, pero no está claro qué lo reemplazará.

1 Empleamos minúsculas iniciales en las palabras estado y gobierno, tal como aparecen en el texto original. [N. de los T.]

4. Una de las respuestas ha sido el resurgimiento de la tradición de la acción directa. En la práctica, las acciones de masas invierten la secuencia insurreccional ordinaria: una confrontación drástica con el poder del estado que conduce al desbordamiento de la fiesta popular, a la creación de nuevas instituciones democráticas y, finalmente, a la reinención de la vida cotidiana. En su lugar, al organizar movilizaciones masivas, los activistas —muchos de ellos procedentes de grupos subculturales— crean directamente nuevas instituciones democráticas para organizar “festivales de resistencia” que, en última instancia, conducen a enfrentamientos con el estado. Este es solo un aspecto de un movimiento más general de reformulación que me parece inspirado, en parte, por el anarquismo y, en mayor medida, por el feminismo; un movimiento que en última instancia tiene por objeto recrear los efectos de esos momentos insurreccionales de forma continua.

Permítanme ir por cada uno de estos puntos.

Parte I: “Sé realista...”

Desde principios del 2000 hasta finales del 2002 estuve trabajando con la Red de Acción Directa de Nueva York (DAN, por las siglas en inglés de Direct Action Network), el principal grupo responsable en ese momento de organizar acciones masivas como parte del movimiento de justicia global en la ciudad. En realidad, DAN no era técnicamente un grupo, sino una red descentralizada que operaba sobre los principios de la democracia directa según una forma elaborada —pero sorprendentemente efectiva— de procesos de consenso. Desempeñó un papel central en los esfuerzos en curso para crear nuevas formas de organización sobre las que escribí en un ensayo anterior en estas páginas. DAN existía en un espacio puramente político; no tenía recursos concretos ni una tesorería significativa para administrar. Entonces, un día, alguien le dio a DAN un auto. Esto provocó una crisis no muy importante pero sí continua. Pronto descubrimos que legalmente es imposible para una red descentralizada poseer un auto. Los autos pueden ser propiedad de individuos o de corporaciones, que son individuos ficticios. Pero no pueden ser propiedad de redes. A menos que estuviésemos dispuestos a constituirnos en una corporación sin fines de lucro —lo que habría requerido una reorganización completa y el abandono de la mayoría de nuestros principios igualitarios—, la única opción era encontrar un voluntario dispuesto

a declararse como propietario para efectos legales. Pero, entonces, cabría esperar que esa persona pagara las multas pendientes y las tarifas del seguro y proporcionara un permiso escrito para permitir que otros condujeran fuera del estado. Adicionalmente, solo él podría recuperar el automóvil si era incautado. En poco tiempo, el coche de DAN se había convertido en un problema tan perenne que simplemente lo abandonamos.

Me pareció que había algo importante aquí. ¿Por qué proyectos como el de DAN, que buscan democratizar la sociedad, son percibidos tan a menudo como sueños ociosos que se desvanecen cuando se encuentran con lo que parece una dura realidad material? En nuestro caso no tenía nada que ver con la ineficacia: los jefes de policía de todo el país vieron en nosotros la fuerza mejor organizada con la que habían tenido que lidiar. Me parece que el efecto de realidad —si puede llamarse así— viene más bien del hecho de que los proyectos radicales tienden a fracasar o, al menos, a hacerse interminablemente difíciles cuando entran en el mundo de los objetos grandes y pesados: edificios, coches, tractores, barcos, maquinaria industrial. A su vez, esto no se debe a que dichos objetos sean intrínsecamente difíciles de administrar de una manera democrática; se debe a que, como el coche de DAN, están rodeados de una regulación gubernamental interminable y, en efecto, resulta imposible esconderlos de los representantes armados del gobierno. En Estados Unidos he visto un sinfín de ejemplos. Una *okupación* es legalizada después de una larga lucha; de repente, llegan inspectores de edificios para anunciar que se necesitarán 10.000 dólares en reparaciones para que se cumpla el código de construcción; en consecuencia, los organizadores se ven obligados a pasar varios años organizando ventas de pasteles y solicitando contribuciones. Esto, además, significa abrir cuentas bancarias con las consecuentes normas legales que especifican cómo debe organizarse un grupo que recibe fondos o que trata con el gobierno —de nuevo, no como un colectivo igualitario—. Todas estas regulaciones se hacen cumplir con violencia. Es cierto que, en la vida ordinaria, rara vez la policía entra en los clubes de billar para hacer cumplir las normas del código de construcción; sin embargo, los anarquistas se han visto obligados a descubrir que si uno simplemente confía en esta improbabilidad y, más aun, pretende que los policías no existen, eventualmente aparecerán. En realidad, la rareza con la que los bolillos se presentan solo ayuda a que la violencia sea más difícil de percibir. Esto, a su vez, hace parecer que los efectos de todas estas regulaciones —que casi siempre asumen que las relaciones normales entre individuos están mediadas por el mercado y que los grupos normales están organizados jerárquicamente— no emanan del monopolio gubernamental del uso de la fuerza, sino de la amplitud, la solidez y la pesadez de los propios objetos.

Cuando a uno se le pide ser “realista”, la realidad que normalmente se le pide reconocer no es la de hechos naturales y materiales; tampoco es una verdad supuestamente desagradable sobre la naturaleza humana. Normalmente es un reconocimiento de los efectos de la amenaza sistemática de la violencia. La expresión atraviesa, incluso, nuestro lenguaje. Por ejemplo, ¿por qué [en inglés] un edificio es llamado *real property* o *real state*? Lo *real* en este uso no deriva del latín *res* o “cosa”, sino del español *real*, que significa “perteneciente al rey”. Toda la tierra dentro de un territorio soberano pertenece en última instancia al soberano; legalmente, este sigue siendo el caso. Por eso, el estado tiene el derecho de imponer sus reglamentos. Pero la soberanía se reduce en última instancia al monopolio de lo que eufemísticamente se denomina “fuerza”, es decir, violencia. Así como Giorgio Agamben sostuvo que desde la perspectiva del poder soberano algo está vivo porque se puede matar, la propiedad es “real” porque el estado puede apoderarse de ella o destruirla. De igual forma, cuando uno adopta una posición “realista” en las relaciones internacionales, puede suponer que los estados utilizarán cualquier capacidad que tengan a su disposición, incluyendo la fuerza de las armas, para perseguir sus intereses nacionales. ¿Qué “realidad” reconoce uno entonces? Ciertamente no es la realidad material. La idea de que las naciones son entidades similares a los humanos, con propósitos e intereses, es enteramente metafísica. El rey de Francia tenía propósitos e intereses. “Francia” no los tiene. Lo que hace que parezca “realista” sugerir que sí los tiene es simplemente que quienes controlan los estados nación tienen el poder de levantar ejércitos, lanzar invasiones, bombardear ciudades y amenazar de otro modo, al usar la violencia organizada en nombre de lo que describen como sus “intereses nacionales”. Sería una tontería ignorar esa posibilidad. Los intereses nacionales son reales porque pueden matarte.

El término crítico aquí es “fuerza”, como en “el monopolio estatal del uso de la fuerza coercitiva”. Cada vez que escuchamos invocada esta palabra, nos encontramos en presencia de una ontología política en la que el poder de destruir, causar dolor a otros o amenazar con romper, dañar o destrozar sus cuerpos —o simplemente encerrarlos en una habitación diminuta por el resto de sus vidas— es tratado como el equivalente social de la misma energía que impulsa el cosmos. Contemple, por ejemplo, las metáforas y los desplazamientos que permiten construir las dos frases siguientes:

Los científicos investigan la naturaleza de las leyes físicas para entender las fuerzas que gobiernan el universo.

La policía es experta en la aplicación científica de la fuerza física para hacer cumplir las leyes que rigen la sociedad.

Esta es, a mi entender, la esencia del pensamiento de la derecha: una ontología política que, a través de medios tan sutiles, permite que la violencia defina los parámetros mismos de la existencia social y del sentido común.

La izquierda, por otra parte, siempre se ha basado en un conjunto diferente de supuestos sobre lo que en última instancia es real, sobre los fundamentos mismos del ser político. Obviamente los izquierdistas no niegan la realidad de la violencia. Muchos teóricos de la izquierda han pensado mucho en ello. Pero no tienden a darle el mismo estatus fundacional. En su lugar, diría que el pensamiento izquierdista se basa en lo que yo llamaría una *ontología política de la imaginación* —aunque también podría haberla llamado una ontología de la creatividad, la fabricación o la invención—. Hoy en día, la mayoría de nosotros tendemos a identificarla con el legado de Marx, con su énfasis en la revolución social y las fuerzas de producción material. Pero, en realidad, los términos de Marx surgieron de argumentos mucho más amplios sobre el valor, el trabajo y la creatividad que estaban vigentes en los círculos radicales de su época, ya fuera en el movimiento obrero o en diversas cepas del romanticismo. El propio Marx, a pesar de su desprecio por los socialistas utópicos de su época, nunca dejó de insistir en que lo que hace a los seres humanos diferentes de los animales es que, como lo hacen los arquitectos —y a diferencia de las abejas—, primero levantan sus estructuras en la imaginación. Para Marx, era una propiedad única de los humanos que primero visualizaran las cosas y luego las hicieran realidad. Fue este proceso al que denominó “producción”. Por la misma época, los socialistas utópicos como San Simón argumentaban que los artistas debían convertirse en la vanguardia de un nuevo orden social proporcionando las grandes visiones que la industria ahora tenía el poder de crear. Lo que en ese momento podría haber parecido la fantasía de un excéntrico panfletario pronto se convirtió en la carta de una alianza esporádica, incierta, pero aparentemente permanente, que perdura hasta hoy. Si las vanguardias artísticas y los revolucionarios sociales han sentido desde entonces una afinidad peculiar entre sí tomando prestados los lenguajes e ideas del otro, parece que ha sido porque ambos han seguido comprometidos con la idea de que la verdad última y oculta del mundo es que se trata de algo que hacemos y que podría hacerse de manera diferente. En este sentido, una frase como “La imaginación al poder” expresa la quintaesencia de la izquierda.

A este énfasis en las fuerzas de la creatividad y la producción, por supuesto, la derecha tiende a responder que los revolucionarios descuidan sistemáticamente la importancia social e histórica de los “medios de destrucción”: estados, ejércitos, verdugos, invasiones bárbaras, criminales, turbas rebeldes, etc. Argumentan que pretender que esas cosas no existen o que simplemente pueden ser desechadas permite asegurar que los regímenes de izquierda crearían, de hecho,

mucha más muerte y destrucción que aquellos que tienen la sabiduría de adoptar un enfoque más “realista”.

Obviamente, esta dicotomía es una simplificación. Uno podría sugerir un sinfín de matices. La burguesía de la época de Marx, por ejemplo, tenía una filosofía extremadamente productivista —una razón por la que él podía verla como una fuerza revolucionaria—. Elementos de la derecha se interesaron por el ideal artístico, y los regímenes marxistas del siglo XX a menudo abrazaron teorías del poder esencialmente de derecha y apenas si prestaron atención a la naturaleza determinante de la producción. Sin embargo, creo que estos términos son útiles porque incluso si uno aborda la “imaginación” y la “violencia” no como la única verdad oculta del mundo, sino como principios inmanentes, como componentes equivalentes de cualquier realidad social, revelan muchas cosas que no podrían verse de otra manera. En todas partes, la imaginación y la violencia parecen interactuar de maneras predecibles y bastante significativas.

Permítanme comenzar con unas palabras sobre la violencia, para brindar una descripción general muy esquemática de los argumentos que he desarrollado con mayor detalle en otra parte.

Parte II: sobre la violencia y el desplazamiento imaginativo

Soy antropólogo de profesión y las discusiones antropológicas sobre la violencia casi siempre van precedidas por declaraciones de que los actos violentos son actos de comunicación, que son inherentemente significativos y que esto es lo verdaderamente importante de ellos; en otras palabras, que la violencia opera en gran medida a través de la imaginación.

Todo esto es cierto. No quisiera descartar la importancia del miedo y el terror en la vida humana. Los actos de violencia pueden ser —de hecho, a menudo lo son— actos de comunicación. Pero lo mismo también podría decirse de cualquier otra forma de acción humana. Lo que me parece realmente importante de la violencia es que es quizás la única forma de acción humana que ofrece la posibilidad de operar sobre otros sin ser comunicativa. Déjenme ponerlo de un modo más preciso: la violencia puede ser la única forma en la que es posible que un ser humano tenga efectos relativamente predecibles en las acciones de otros sin necesidad de comprender nada sobre ellos. Prácticamente, de cualquier otra manera en que uno intente influir en las acciones de otros, debe tener al menos

cierta idea de quiénes creen que son, quién creen ellos que eres, qué podrían querer de la situación y una serie de consideraciones similares. Si los golpeas en la cabeza con suficiente fuerza o no es irrelevante. Es cierto que los efectos que uno puede tener al golpearlos son bastante limitados. Pero son lo suficientemente reales, y el hecho es que ninguna forma alternativa de acción puede tener efecto en absoluto sin apelar de cierta manera a los significados o entendimientos compartidos. Es más, incluso los intentos de influir en otro mediante la amenaza de violencia, lo que claramente demanda algún nivel de entendimiento compartido —la otra parte, al menos, debe entender que está siendo amenazada y aquello que se le exige—, requieren mucho menos que cualquier otra alternativa. La mayoría de las relaciones humanas —en particular las que se mantienen, como las que existen entre amigos o enemigos de larga data— son extremadamente complicadas, interminablemente densas en experiencia y significado. Requieren un continuo y a menudo sutil trabajo de interpretación; cada uno de los implicados debe poner una energía constante en imaginar el punto de vista del otro. Por otra parte, amenazar a otros con daños físicos permite prescindir de todo esto. Posibilita relaciones de un tipo mucho más esquemático: por ejemplo, “cruza esta línea y te dispararé, no me importa quién eres o qué quieres”. Es por esto, por ejemplo, por lo que la violencia es tan frecuentemente el arma preferida de los estúpidos: casi se podría decir, la carta de triunfo de los estúpidos, puesto que es la forma de estupidez a la que es más difícil dar una respuesta inteligente.

Hay, sin embargo, una precisión crucial que debe hacerse. Cuanto más parejas sean las dos partes en su capacidad para la violencia, menos tiende todo esto a ser cierto. Si se está involucrado en una confrontación violenta entre partes relativamente equiparables, es una muy buena idea tratar de entender, tanto como sea posible, a la contraparte. Un comandante militar obviamente tratará de meterse en la mente de su oponente. En realidad, solo cuando uno de los lados tiene una ventaja abrumadora en su capacidad de causar daño físico, este deja de ser el caso. Por supuesto, cuando un lado tiene una ventaja abrumadora, rara vez tiene que recurrir a disparar, golpear o bombardear a la gente. La amenaza normalmente será suficiente. Esto tiene un efecto curioso. Significa que la cualidad más característica de la violencia —su capacidad de imponer relaciones sociales muy simples que implican poca o ninguna identificación imaginativa— se hace más prominente en situaciones en las que es menos probable que la violencia física real esté presente.

Podemos hablar aquí —como muchos lo hacen— de la violencia estructural: desigualdades sistemáticas que en última instancia están respaldadas por la amenaza de la fuerza pueden ser vistas como una forma de violencia en sí mismas. Los sistemas de violencia estructural invariablemente parecen producir

estructuras de identificación imaginativa en extremo asimétricas. No es que el trabajo interpretativo no se lleve a cabo. La sociedad, en cualquier forma reconocible, no podría funcionar sin él. Más bien, la abrumadora carga del trabajo interpretativo es relegada a sus víctimas.

Déjenme empezar por casa. Una constante de las comedias de televisión de los años cincuenta en Estados Unidos eran las bromas sobre la imposibilidad de entender a las mujeres. Los chistes, por supuesto, siempre eran contados por hombres. La lógica de las mujeres siempre era tratada como extraña e incomprensible. Por otro lado, nunca había la impresión de que las mujeres tuvieran problema en entender a los hombres. Eso se debe a que las mujeres no tenían otra opción que entender a los hombres: este era el momento del apogeo de la familia patriarcal estadounidense, y las mujeres sin acceso a sus propios ingresos o recursos no tenían más remedio que dedicar una buena cantidad de tiempo y energía a comprender lo que los hombres de quienes dependían pensaban que estaba pasando. En realidad, este tipo de retórica sobre los misterios de la mujer es una característica perenne de las familias patriarcales: estructuras que, de hecho, pueden considerarse formas de violencia estructural, en la medida en que el poder de los hombres sobre las mujeres dentro de estas estructuras —como han señalado generaciones de feministas— es respaldado en última instancia, aunque a menudo de manera indirecta y oculta, por todo tipo de fuerzas coercitivas. Pero generaciones de mujeres novelistas —me viene inmediatamente a la mente Virginia Woolf— también han documentado el otro lado de la cuestión: el constante trabajo que las mujeres realizan en la gestión, el mantenimiento y el ajuste de los egos de hombres aparentemente distraídos, lo cual implica una labor permanente de identificación imaginativa y de lo que he llamado trabajo interpretativo. Esto se lleva a cabo en todos los niveles. Las mujeres siempre están imaginando cómo son las cosas desde un punto de vista masculino. Los hombres casi nunca hacen lo mismo con las mujeres. Esta es probablemente la razón por la que, en tantas sociedades con una pronunciada división del trabajo por género —es decir, la mayoría de las sociedades—, las mujeres saben mucho sobre lo que hacen los hombres todos los días y los hombres no tienen casi ninguna idea sobre las ocupaciones de las mujeres. Enfrentados con el prospecto de intentar siquiera imaginar una perspectiva femenina, muchos retroceden horrorizados. En Estados Unidos, un truco popular entre los profesores de escritura creativa de la escuela secundaria es asignar a los estudiantes la redacción de un ensayo en el que se imaginan que deben cambiar de género y describir cómo sería vivir un día como miembro del sexo opuesto. Los resultados son casi siempre los mismos: todas las chicas de la clase escriben ensayos largos y detallados que demuestran que han pasado mucho tiempo pensando en esas preguntas; aproximadamente la mitad de los chicos

se niegan a escribir el ensayo por completo. Casi invariablemente expresan un profundo resentimiento por tener que imaginar cómo sería ser una mujer.

Debería ser bastante fácil multiplicar ejemplos paralelos. Cuando algo sale mal en la cocina de un restaurante y el jefe busca esclarecer lo ocurrido, es poco probable que preste atención a un grupo de trabajadores que se esfuerzan por explicar su versión de la historia. En su lugar, es posible que les diga a todos que se callen y que imponga arbitrariamente la suya: “Eres el nuevo, debes haber hecho un desastre; si lo haces de nuevo, estás despedido”. Son aquellos que no tienen el poder de despedir a alguien arbitrariamente quienes tienen que hacer el trabajo de averiguar lo que realmente sucedió. Lo que ocurre en el nivel más insignificante o íntimo también ocurre en el nivel de la sociedad en su conjunto. Curiosamente fue Adam Smith, en su *Teoría de los sentimientos morales* —escrito en 1761—, quien notó por primera vez lo que hoy en día se denomina “fatiga por compasión”. Los seres humanos, observó, parecen tener una tendencia natural no solo a identificarse imaginativamente con sus semejantes, sino también, como resultado, a sentir realmente las alegrías y los dolores de los demás. Los pobres, sin embargo, son de manera consistente demasiado miserables y, como resultado, los observadores, para su propia protección, tienden simplemente a ignorarlos. El resultado es que mientras que los de abajo pasan mucho tiempo imaginando las perspectivas de los de arriba y preocupándose por ellos, casi nunca sucede al contrario. Ese es mi verdadero punto. Cualesquiera que sean los mecanismos, siempre parece que ocurre algo así: bien sea que uno esté tratando con amos y sirvientes, hombres y mujeres, jefes y trabajadores, ricos y pobres. La desigualdad estructural —la violencia estructural— invariablemente crea las mismas estructuras asimétricas de la imaginación. Y si, como Smith correctamente observó, la imaginación tiende a traer consigo simpatía, las víctimas de la violencia estructural tienden a preocuparse por sus beneficiarios o, al menos, a preocuparse mucho más por ellos que los beneficiarios por ellas. De hecho, esta puede ser —aparte de la violencia en sí misma— la fuerza más poderosa que preserva esas relaciones.

Es fácil ver los procedimientos burocráticos como una extensión de este fenómeno. Se podría decir que estos no son tanto formas de estupidez e ignorancia como modos de organizar situaciones ya marcadas por la estupidez y la ignorancia que deben su existencia a la violencia estructural. Es cierto que el procedimiento burocrático opera como una forma de estupidez, en el sentido de que significa invariablemente ignorar todas las sutilezas de la existencia humana real y reducir todo a simples fórmulas mecánicas o estadísticas preestablecidas. Ya sea que se trate de formas, reglas, estadísticas o cuestionarios, la burocracia siempre tiene que ver con la simplificación. A la larga, el efecto no

es tan diferente al del jefe que entra para tomar una decisión arbitraria y rápida sobre lo que salió mal: se trata de aplicar esquemas muy simples a situaciones complejas y ambiguas. Lo mismo ocurre con la policía que, después de todo, está constituida por simples administradores de bajo nivel con armas. Los sociólogos que estudian a la policía han demostrado hace tiempo que solo una pequeña fracción del trabajo policial tiene que ver con la delincuencia. La policía es, más bien, la representante inmediata del monopolio de la violencia del estado, la que interviene para simplificar las situaciones —por ejemplo, cuando alguien desafía activamente alguna decisión burocrática—. Simultáneamente, en las democracias industriales contemporáneas, en particular en Estados Unidos, la policía se ha convertido en el objeto casi obsesivo de la identificación imaginativa popular. De hecho, en miles de programas de televisión y películas, al público se le invita constantemente a ver el mundo desde la perspectiva de un oficial de policía, aunque siempre sea la de oficiales de policía imaginarios, que realmente ocupan su tiempo en la lucha contra el crimen, antes que preocuparse por las luces traseras rotas o las leyes de contenedores abiertos.

Digresión sobre la imaginación trascendente versus la inmanente

Identificarse imaginativamente con un policía imaginario no es por supuesto lo mismo que identificarse imaginativamente con uno real —la mayoría de los americanos, de hecho, evitan a un policía real como a la peste—. Esta es una distinción fundamental, aunque un mundo cada vez más digitalizado facilite confundir ambas cosas.

Aquí es útil considerar la historia de la palabra *imaginación*. En la concepción común de los antiguos y medievales, lo que llamamos “la imaginación” se consideraba la zona de paso entre la realidad y la razón. Las percepciones del mundo material tenían que pasar por la imaginación cargándose emocionalmente en el proceso y mezclándose con todo tipo de fantasmas, antes que la mente racional pudiera captar su significado. Las intenciones y los deseos se movían en la dirección opuesta. Solo después de Descartes, en realidad, la palabra *imaginario* llegó a significar, específicamente, todo lo que no es real: criaturas imaginarias, lugares imaginarios (la Tierra Media, Narnia, planetas en galaxias lejanas, el reino del pastor Juan...), amigos imaginarios. Por esta definición, por supuesto, una “ontología política de la imaginación” sería en realidad una contradicción en los términos. La imaginación no puede ser la base de la realidad. Es por definición aquello que podemos pensar, pero que no tiene realidad.

Me referiré a esto último como “la noción trascendente de la imaginación”, ya que parece tomar como modelo las novelas u otras obras de ficción que crean mundos imaginarios que, presumiblemente, siguen siendo los mismos sin importar cuántas veces se lean. Las criaturas imaginarias (elfos, unicornios o policías de TV) no son afectadas por el mundo real. No pueden serlo, ya que no existen. Por el contrario, el tipo de imaginación al que me he referido aquí está mucho más cerca de la vieja e inmanente concepción. Críticamente, no es en ningún sentido estática y flotante, sino que está totalmente atrapada en proyectos de acción que pretenden tener efectos reales en el mundo material y, como tal, siempre está cambiando y adaptándose. Esto es igualmente cierto tanto si uno está fabricando un cuchillo o una pieza de joyería como si intenta asegurarse de no herir los sentimientos de un amigo.

Uno podría darse una idea de lo importante que es esta distinción si vuelve al eslogan del 68 sobre el poder de la imaginación. Si lo tomamos para referirnos a la imaginación trascendente —esquemas utópicos preformados, por ejemplo—, sabemos que puede tener efectos desastrosos. Históricamente ha significado, en muchas ocasiones, imponerlos por medio de la violencia. Por otra parte, en una situación revolucionaria, se podría argumentar de la misma manera que no dar pleno poder al otro tipo de imaginación, la inmanente, sería igualmente desastroso.

La relación entre la violencia y la imaginación se complica mucho más porque, si bien en todos los casos las desigualdades estructurales tienden a dividir a la sociedad entre los que hacen trabajo imaginativo y los que no, lo hacen de maneras muy diferentes. El capitalismo aquí es un caso dramático. La economía política tiende a ver el trabajo en las sociedades capitalistas como dividido en dos esferas: el trabajo asalariado, para el cual el paradigma remite siempre a las fábricas, y el trabajo doméstico (tareas domésticas, cuidado de los niños), relegado principalmente a las mujeres. El primero es visto principalmente como una cuestión de creación y mantenimiento de objetos físicos. El segundo probablemente se ve más como un asunto acerca de crear y mantener a las personas y las relaciones sociales. La distinción es obviamente un poco caricaturesca: nunca ha habido una sociedad, ni siquiera la del Manchester de Engels o la del París de Víctor Hugo, donde la mayoría de los hombres fueran obreros de fábrica o la mayoría de las mujeres trabajaran exclusivamente como amas de casa. Sin embargo, es un punto de partida útil, ya que revela una divergencia interesante. En la esfera de la industria, son generalmente los de arriba quienes se relegan a las tareas más imaginativas —es decir, quienes diseñan los productos y organizan la producción—, mientras que, cuando surgen desigualdades en la esfera de la producción social, son los de abajo quienes terminan por realizar el mayor

trabajo imaginativo —por ejemplo, el grueso de lo que he llamado “trabajo de interpretación”, que mantiene la vida en marcha—.

Sin duda, todo esto hace que sea más fácil ver los dos tipos de actividad como esferas fundamentalmente diferentes, lo que nos dificulta reconocer, por ejemplo, el trabajo interpretativo o la mayor parte de lo que pensamos normalmente como trabajo de mujeres, como trabajo en absoluto. En mi opinión, probablemente sería mejor reconocerlo como la forma primaria de trabajo. En la medida en que se puede hacer una clara distinción aquí, son el cuidado, la energía y el trabajo dirigido a los seres humanos lo que debería considerarse fundamental. Lo que más nos importa —nuestros amores, pasiones, rivalidades, obsesiones— está siempre referido a otras personas; y en la mayoría de las sociedades que no son capitalistas, se da por sentado que la fabricación de bienes materiales es un momento subordinado en un proceso más amplio de formación de personas. De hecho, yo diría que uno de los aspectos más alienantes del capitalismo es el hecho de que nos obliga a pretender que es al revés y que las sociedades existen principalmente para aumentar su producción de cosas.

Parte III: sobre la alienación

En el siglo XX, la muerte aterroriza a los hombres menos que la ausencia de la vida real. Todas esas acciones inertes, mecanizadas, especializadas, robando mil veces al día un poco de vida hasta que la mente y el cuerpo se agotan, hasta esa muerte que no es el fin de la vida, sino la saturación final de ausencia.

Raoul Vaneigem, *The Revolution of Everyday Life*²

La creatividad y el deseo, que a menudo reducimos en términos de la economía política a la “producción” y el “consumo”, son esencialmente vehículos de la imaginación. Las estructuras de desigualdad y dominación —la violencia estructural, si se quiere— tienden a distorsionar la imaginación. Estas podrían crear situaciones en las que los trabajadores fueran relegados a trabajos mecánicos, aburridos y paralizantes y donde solo a una pequeña élite se le permitiera entregarse a un trabajo imaginativo, lo cual llevaría a los trabajadores a sentirse

2 *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations* (París: Gallimard, 1967). Existe traducción al español: *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones* (Barcelona: Anagrama, 2006). [N. de los T.]

alienados de su propio trabajo, a experimentar que sus propios actos pertenecen a otra persona. O también podría crear condiciones sociales en las que reyes, políticos, celebridades o gerentes se pavonearan ajenos a casi todo lo que los rodea, mientras sus esposas, personal de servicio, empleados y operarios ocupan todo su tiempo en el trabajo imaginativo de mantenerlos en sus fantasías. Sospecho que la mayoría de las situaciones de desigualdad combinan elementos de ambas.

La experiencia subjetiva de vivir dentro de estructuras asimétricas de la imaginación es a lo que nos referimos cuando hablamos de “alienación”.

Me sorprende que, al menos, esta perspectiva ayudaría a explicar el atractivo persistente de las teorías de la alienación en los círculos revolucionarios, incluso cuando la izquierda académica las ha abandonado ya hace tiempo. Si uno entra a un local de información anarquista en casi cualquier parte del mundo, los autores franceses con los que es probable que se encuentre seguirán siendo en gran medida situacionistas como Guy Debord y Raoul Vaneigem, los grandes teóricos de la alienación, junto con teóricos de la imaginación como Cornelius Castoriadis³. Durante mucho tiempo me desconcertó cómo tantos adolescentes estadounidenses suburbanos podían extasiarse, por ejemplo, con el *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones* de Raoul Vaneigem, un libro escrito en París hace casi cuarenta años. Al final me pareció que debía ser porque el libro de Vaneigem era, a su manera, la máxima expresión teórica de los sentimientos de rabia, tedio y repulsión que casi cualquier adolescente siente en algún momento cuando se confronta con la existencia de la clase media. El sentido de una vida fragmentada, sin sentido último o unicidad; el sentido de un sistema de mercado cínico que vende a sus víctimas mercancías y espectáculos que representan falsas imágenes minúsculas del verdadero sentido de totalidad, de placer y comunidad que, de hecho, el mercado ya ha destruido; la tendencia a convertir cada relación en una forma de intercambio, a sacrificar la vida por la “supervivencia”, el placer por la renuncia, la creatividad por un “tiempo muerto” de unidades de poder homogéneas y vacías. En cierto sentido, claramente todo esto sigue siendo cierto.

Sin embargo, la pregunta es por qué. La teoría social contemporánea ofrece poca explicación. El posestructuralismo, que surgió inmediatamente después del 68, nació en gran medida del rechazo a este tipo de análisis. Ahora es de simple sentido común entre los teóricos sociales que no se puede definir una sociedad como “antinatural”, a menos que se asuma que hay alguna manera natural de ser de la sociedad, o como “inhumana”, a menos que haya alguna esencia

3 Se refiere a la obra de Raoul Vaneigem citada en el epígrafe y a *La sociedad del espectáculo* (Madrid: Pretextos, 2005) de Guy Debord. [N. de los T.]

humana auténtica; que no se puede decir que el yo está “fragmentado”, a menos que sea posible tener un yo unificado; y así sucesivamente. Dado que estas posiciones son insostenibles —pues no hay un estado natural para la sociedad, no hay una esencia humana auténtica, no hay un yo unitario—, las teorías de la alienación no tienen base. Tomados únicamente como argumentos, estos parecen difíciles de refutar. Pero entonces, ¿cómo damos cuenta de su experiencia?

Si uno lo piensa realmente, el argumento es mucho menos poderoso de lo que parece. Después de todo, ¿qué están diciendo los teóricos? Dicen que la idea de un sujeto unitario, de una sociedad íntegra, de un orden natural, es irreal. Que todas estas cosas no son más que un producto de nuestra imaginación. Cierto. Entonces, ¿qué más podrían ser? ¿Y por qué es eso un problema? Si la imaginación es, de hecho, un elemento constitutivo en la producción de nuestras realidades sociales y materiales, hay muchas razones para creer que se desarrolla produciendo imágenes de totalidad. Así de simple funciona la imaginación. Uno debe ser capaz de imaginarse a sí mismo y a los demás como sujetos integrados para poder producir seres que de hecho son infinitamente múltiples; debe imaginar algún tipo de “sociedad” coherente, circunscrita a sus límites, para producir esa caótica red abierta de relaciones sociales que realmente existe. Normalmente, la gente parece ser capaz de vivir con la disparidad. Me parece que la cuestión es por qué en ciertos momentos y lugares, el reconocimiento de ello tiende a provocar rabia y desesperación, sentimientos de que el mundo social es una parodia hueca o una broma malintencionada. Esto, diría yo, es el resultado de esa distorsión y destrucción de la imaginación que es el efecto inevitable de la violencia estructural.

Parte IV: sobre la revolución

Los situacionistas, como muchos radicales de la década de los sesenta, querían contraatacar mediante una estrategia de acción directa: crear “situaciones” mediante actos creativos de subversión que socavaran la lógica del espectáculo y que permitieran a los actores recuperar, al menos por un momento, sus poderes imaginativos. Al mismo tiempo, también sintieron que todo esto conduciría inevitablemente a un gran momento insurreccional: “la” revolución, propiamente hablando. Si los acontecimientos de mayo de 1968 demostraron algo, fue que si uno no aspira a tomar el poder estatal, no habrá tal excepcional y fundamental ruptura. La principal diferencia entre los situacionistas y sus lectores actuales más ávidos es que el elemento milenarista ha desaparecido casi por completo.

Nadie cree que los cielos estén a punto de abrirse pronto. Aunque hay un pensamiento que puede brindar consuelo: mientras más actúes como si estuvieras cerca de una verdadera y genuina revolución, más cerca estarás de experimentarla. Considere la siguiente declaración del colectivo CrimethInc, probablemente los jóvenes anarquistas propagandistas más inspiradores que operan hoy en la tradición situacionista:

Debemos construir nuestra libertad haciendo agujeros en el tejido de esta realidad, forjando nuevas realidades que, a su vez, nos moldearán. Ponerse permanentemente en situaciones nuevas es la única manera de asegurarse de tomar decisiones sin las cargas de la inercia del hábito, la costumbre, la ley o los prejuicios, y depende de ti crear estas situaciones.

La libertad solo existe en el momento de la revolución. Y esos momentos no son tan raros como crees. El cambio, el cambio revolucionario, está sucediendo constantemente y en todas partes, y todos participan en él, conscientemente o no.

¿Qué es esto si no una elegante declaración de la lógica de la acción directa, la desafiante insistencia en actuar como si uno ya fuera libre? La pregunta obvia es cómo puede contribuir a una estrategia general, una que conduzca a un movimiento acumulativo hacia un mundo sin estados ni capitalismo. En ese punto nadie está completamente seguro. La mayoría asume que sería un proceso de infinita improvisación en el que, sin duda, habrá momentos de insurrección. Probablemente, solo algunos pocos. Pero lo más seguro es que sean elementos de un proceso revolucionario mucho más complejo y multifacético cuyas líneas generales, en este momento, difícilmente podrían anticiparse por completo.

En retrospectiva, lo que parece sorprendentemente ingenuo es el viejo supuesto de que un solo levantamiento o una guerra civil exitosa podría, por así decirlo, neutralizar todo el aparato de violencia estructural, al menos dentro de un territorio nacional en particular: que dentro de ese territorio, la realidad definida por la derecha pueda simplemente ser barrida para dejar el campo abierto a un ilimitado derroche de creatividad revolucionaria. Pero si es así, lo verdaderamente desconcertante es que, en ciertos momentos de la historia humana, eso parecía ser exactamente lo que estaba sucediendo. Pienso que si queremos tener alguna posibilidad de comprender la concepción emergente de la revolución, debemos comenzar por pensar de nuevo en las características de estos momentos insurreccionales.

Una de las cosas más notables de esos momentos es que parecen surgir de la nada, para luego, muy a menudo, disolverse rápidamente. ¿Cómo es posible

que, por ejemplo, el mismo “público” que dos meses antes de la Comuna de París o de la guerra civil española había votado en un régimen socialdemócrata bastante moderado de repente se encontrara dispuesto a arriesgar su vida por los mismos ultrarradicales que recibieron una fracción de la votación? O, volviendo a Mayo del 68, ¿cómo es posible que el mismo público que pareció apoyar o, al menos, sentir una fuerte simpatía por el levantamiento estudiantil-obrero pudiera casi inmediatamente después volver a las urnas y elegir un gobierno de derecha? Las explicaciones históricas más comunes, como aquella que dice que los revolucionarios no representaban realmente al público ni a sus intereses, pero que elementos del público tal vez se vieron atrapados en una especie de efervescencia irracional, parecen obviamente inadecuadas. En primer lugar, asumen que “el público” es una entidad con opiniones, intereses y lealtades que pueden considerarse relativamente consistentes a lo largo del tiempo. De hecho, lo que llamamos “el público” es creado, producido, a través de instituciones específicas que permiten ciertas formas de acción (realizar encuestas, ver televisión, votar, firmar peticiones, escribir cartas a funcionarios electos o asistir a audiencias públicas) y no otras. Estos marcos de acción implican formas determinadas de hablar, pensar, discutir y deliberar. El mismo “público” que puede permitirse ampliamente el uso de sustancias químicas recreativas también puede votar sistemáticamente para hacerlas ilegales; es probable que el mismo grupo de ciudadanos llegue a decisiones completamente diferentes sobre cuestiones que afectan a sus comunidades si se organiza en un sistema parlamentario, un sistema de plebiscitos computarizados o una serie anidada de asambleas públicas. De hecho, todo el proyecto anarquista de reinventar la democracia directa se basa en asumir que es eso lo que ocurre.

Para ilustrar a lo que me refiero, consideren que en Estados Unidos el mismo conjunto de personas a las que se hace referencia en un contexto como “el público”, en otro puede denominarse “la fuerza laboral”. Ellos se convierten en una “fuerza laboral”, claro, mientras están dedicados a diferentes tipos de actividades. El “público”, como una unidad, no trabaja. Al menos, en una revista o periódico nunca aparecería una frase como “la mayor parte del público estadounidense trabaja en la industria de servicios”. Si un periodista intentara escribir una frase así, su editor ciertamente la cambiaría. Es especialmente extraño, ya que el público aparentemente tiene que ir a trabajar: por eso, como a menudo se quejan los críticos de izquierda, los medios de comunicación siempre hablarán de cómo, por ejemplo, una huelga del transporte puede incomodar al público, en su calidad de viajeros, pero nunca se les ocurrirá que los que están en huelga son también parte del público o que si logran elevar los niveles salariales esto será un beneficio público. Y ciertamente el “público” no sale a la calle. Su función

es la de ser audiencia de espectáculos públicos y consumidor de servicios públicos. Al comprar o utilizar bienes y servicios de suministro privado, el mismo grupo de individuos se convierte en otra cosa (“consumidores”), justo como en otros contextos de acción ellos son etiquetados nuevamente como “nación”, “electorado” o “población”.

Todas estas entidades son producto de instituciones y prácticas institucionales que, a su vez, definen ciertos horizontes de posibilidad. Por lo tanto, al votar en las elecciones parlamentarias uno puede sentirse obligado a tomar una decisión “realista”; en una situación insurreccional, en cambio, súbitamente todo parece posible.

Gran parte del pensamiento revolucionario reciente, en esencia, se pregunta: ¿en qué se convierte, entonces, este grupo de personas durante esos momentos insurreccionales? Durante los últimos siglos, la respuesta convencional ha sido “el pueblo”: en última instancia, todos los regímenes legales modernos atribuyen su legitimidad a momentos de “poder constituyente”, cuando el pueblo se levanta —generalmente en armas— para crear un nuevo orden constitucional. El paradigma insurreccional, de hecho, está incrustado en la idea misma del estado moderno. Diversos teóricos europeos, al entender que las bases han cambiado, han propuesto un nuevo término: “la multitud”, una entidad que por definición no puede convertirse en la base de un nuevo estado nacional o burocrático. Para mí, el proyecto es profundamente ambivalente.

En los términos que he estado desarrollando, lo que “el público”, “la fuerza de trabajo”, los “consumidores”, la “población” tienen en común es que nacen de marcos de acción institucionalizados que son inherentemente burocráticos y, por lo tanto, profundamente alienantes. Cabinas de votación, pantallas de televisión, cubículos de oficinas, hospitales y el ritual que los rodea a todos: podría decirse que son propiamente la maquinaria de la alienación. Son los instrumentos a través de los cuales se aplasta y se hace añicos la imaginación humana. Los momentos insurreccionales son aquellos en los que este aparato burocrático es neutralizado, lo cual siempre parece tener el efecto de abrir de par en par los horizontes de posibilidad. Esto solo es de esperarse si una de las principales cosas que hace normalmente el aparato es imponer horizontes extremadamente limitados. (Probablemente por eso, como ha observado Rebecca Solnit, las personas experimentan a menudo algo muy similar durante los desastres naturales.) Esto explicaría por qué los momentos revolucionarios siempre parecen ir seguidos de un torrente de creatividad social, artística e intelectual. Es usual que, cuando las estructuras desiguales de identificación imaginativa son interrumpidas, todo el mundo experimente con formas de ver el mundo desde puntos de vista desconocidos, y cuando las estructuras desiguales de creatividad son alteradas,

todos sienten no solo el derecho, sino también la inmediata necesidad práctica de recrear y reimaginar todo a su alrededor.

De ahí la ambivalencia del proceso de renombrar. Por un lado, es comprensible que quienes deseen hacer reclamos radicales quieran saber en nombre de quién los hacen. Por otro lado, y si lo que vengo diciendo es cierto, todo el proyecto de invocar primero a una “multitud” revolucionaria y luego empezar a buscar las fuerzas dinámicas que hay detrás de esta comienza a parecerse mucho al primer paso de ese mismo proceso de institucionalización que eventualmente debe acabar con lo que celebra. Los sujetos (públicos, pueblos, mano de obra...) son creados por estructuras institucionales específicas que son esencialmente marcos de acción. Son lo que hacen. Lo que hacen los revolucionarios es romper los marcos existentes para crear nuevos horizontes de posibilidad, un acto que luego permite la reestructuración radical de la imaginación social. Esta es quizás la única forma de acción que, por definición, no puede institucionalizarse. Por eso, varios pensadores revolucionarios, desde Raffaele Laudani en Italia hasta el Colectivo Situaciones en Argentina, han comenzado a sugerir que aquí sería mejor no hablar de “poder constituyente”, sino de “poder destituyente”.

Revolución al revés

Hay una extraña paradoja en el enfoque de Marx sobre la revolución. En términos generales, cuando Marx habla de creatividad material, habla de “producción”, y aquí insiste, como he mencionado, en que la característica definitoria de la humanidad es que primero imaginamos cosas y luego tratamos de hacerlas realidad. Cuando él habla de creatividad social, es casi siempre en términos de revolución, pero aquí insiste en que imaginar algo y luego tratar de darle vida es precisamente lo que nunca deberíamos hacer. Eso sería utopismo, y para el utopismo Marx solo tenía un devastador desprecio.

Creería que la interpretación más generosa es que Marx, en algún nivel, entendió que la producción de personas y la de relaciones sociales funcionaban sobre principios diferentes, pero también sabía que él no tenía realmente una teoría sobre cuáles eran esos principios. Probablemente fue solo con el surgimiento de la teoría feminista, que delineé de modo impreciso en mi análisis anterior, como se hizo posible pensar sistemáticamente sobre tales temas. Debo agregar que el hecho de que la teoría feminista fuera rápidamente confinada dentro de su propio subcampo, minando así el impacto en el trabajo de la mayoría de los teóricos masculinos, debería provocar una profunda reflexión sobre los efectos de la violencia estructural en la imaginación.

No me parece una coincidencia, entonces, que gran parte del trabajo práctico real de desarrollar un nuevo paradigma revolucionario en los últimos años también haya sido obra del feminismo o, en cualquier caso, que las preocupaciones feministas hayan sido el principal motor de su transformación. En Estados Unidos la obsesión actual del anarquismo por el consenso y otras formas de democracia directa se remonta claramente a cuestiones organizativas dentro del movimiento feminista. Lo que a finales de la década de los sesenta y principios de los setenta había iniciado como colectivos pequeños, íntimos, a menudo de inspiración anarquista, entró en crisis cuando empezaron a crecer rápidamente en tamaño. En lugar de abandonar la búsqueda de consenso en la toma de decisiones, muchos comenzaron a intentar desarrollar versiones más formales sobre los mismos principios. Esto, a su vez, inspiró a algunos cuáqueros radicales —que previamente habían visto su propia toma de decisiones por consenso como una práctica principalmente religiosa— a empezar a crear colectivos de formación. Para el tiempo de las campañas de acción directa contra la industria de la energía nuclear a finales de la década de los setenta, todo el aparato de grupos de afinidad, consejos de voceros, consenso y facilitación ya había comenzado a tomar algo parecido a su forma contemporánea. La efusión resultante de nuevas formas en el proceso de consenso constituye la contribución más importante a la práctica revolucionaria en décadas. Aquello, en gran medida, fue fruto del trabajo de feministas comprometidas en la organización práctica, la mayoría de las cuales estuvo probablemente ligada a la tradición anarquista. Esto hace que sea aún más irónico que los teóricos masculinos que no han participado en la organización de base ni en los procesos anarquistas de toma de decisiones, pero que se sienten atraídos por el anarquismo como un principio, se sientan obligados muy a menudo a incluir en declaraciones —las cuales de otro modo serían empáticas— que, por supuesto, no están de acuerdo con esta noción de consenso obviamente impráctica, irreal y descabellada.

La organización de las acciones de masas en sí misma —festivales de resistencia, como se las llama a menudo— puede considerarse como un conjunto de experimentos prácticos sobre si realmente es posible institucionalizar la experiencia de la liberación, la realineación vertiginosa de los poderes imaginativos, todo lo que es más poderoso en la experiencia de una exitosa insurrección espontánea. O, si no para institucionalizarlo, tal vez para producirlo a pedido. El efecto para los involucrados es como si todo estuviera sucediendo al revés. Un levantamiento revolucionario comienza con batallas en las calles y, si tiene éxito, procede a manifestaciones populares de efervescencia y festividad. Le sigue a ello la sobria tarea de crear nuevas instituciones, consejos, procesos de toma de decisiones y, en última instancia, la reinención de la vida cotidiana. Al menos

ese es el ideal y, ciertamente, ha habido momentos en la historia de la humanidad en los que algo así ha comenzado a suceder, aunque, de nuevo, tales creaciones espontáneas siempre parecen terminar subsumidas dentro de alguna nueva forma de burocracia violenta. Sin embargo, como he señalado, esto es más o menos inevitable, ya que la burocracia, por mucho que sirva como organizadora inmediata de situaciones de poder y ceguera estructurales, no las crea. En general, solo evoluciona para gestionarlas.

Esta es una de las razones por las que la acción directa procede en la dirección opuesta. Probablemente, la mayoría de los participantes proviene de subculturas que tratan de reinventar la vida cotidiana. Incluso si no, las acciones comienzan con la creación de nuevas formas colectivas de toma de decisiones (consejos, asambleas, la atención interminable al “proceso”) y continúa con su uso como mecanismo para planificar las acciones callejeras y las fiestas populares. El resultado suele ser una dramática confrontación con representantes armados del estado. Si bien la mayoría de los organizadores estaría encantada de ver que las cosas se intensifican hasta convertirse en una insurrección popular, y algo así sucede ocasionalmente, el resto no esperaría que esto marcara ningún tipo de ruptura permanente en la realidad. Estas acciones sirven más como breves anuncios publicitarios —o mejor, como pruebas anticipadas, experiencias de inspiración visionaria— de una lucha mucho más lenta y meticulosa para crear instituciones alternativas.

Una de las contribuciones más importantes del feminismo, me parece, ha sido recordar constantemente a todos que las “situaciones” no se crean por sí mismas, sino que suelen ser el producto de mucho trabajo. Durante gran parte de la historia de la humanidad, lo que se ha tomado como política ha consistido esencialmente en una serie de representaciones dramáticas realizadas en escenarios teatrales. Uno de los grandes regalos del feminismo al pensamiento político ha sido recordarnos continuamente a la gente que fabrica, prepara y limpia esos escenarios, y, más aún, que mantiene las estructuras invisibles que los hacen posibles. Personas que, de modo abrumador, han sido mujeres. El proceso normal de la política, por supuesto, es hacer desaparecer a esas personas. De hecho, una de las principales funciones del trabajo de las mujeres es desaparecerse a sí mismas. Se podría decir que el ideal político dentro de los círculos de acción directa se ha vuelto borrar la diferencia; o, dicho de otro modo, que la acción se considera genuinamente revolucionaria cuando el proceso de producción de situaciones se experimenta de un modo tan liberador como las situaciones mismas. Uno podría decir que es un experimento de realineamiento de la imaginación, de crear formas de experiencia verdaderamente no alienadas.

Conclusión

Evidentemente, esto también se está intentando hacer en un contexto en el que, lejos de quedar temporalmente en suspenso, el poder del estado —al menos en muchas partes del mundo— impregna de tal modo todos los aspectos de la existencia cotidiana que sus representantes armados intervienen para regular la estructura organizativa interna de grupos autorizados a cobrar cheques o a poseer y operar vehículos de motor. Una de las cosas notables de la era neoliberal actual es que la burocracia ha llegado a ser tan omnipresente —este periodo ha presenciado, después de todo, la creación del primer sistema administrativo global eficaz en la historia de la humanidad— que ya hemos dejado de verla. Al mismo tiempo, las presiones para operar dentro de un contexto de regulación, represión, sexismo, dominación racial y de clase sin fin suelen garantizar que muchos de los que se sumergen en la política de la acción directa experimenten constante exaltación y agotamiento, momentos en que todo parece posible en alternancia con momentos en que nada lo es. En otras partes del mundo la autonomía es mucho más fácil de lograr, pero a costa del aislamiento o la ausencia casi total de recursos. Cómo crear alianzas entre diferentes zonas de posibilidad es un problema fundamental.

Estas son, sin embargo, cuestiones de estrategia que van mucho más allá del alcance de este ensayo. Mi propósito aquí ha sido más modesto. Me parece que la teoría revolucionaria ha avanzado en muchos frentes con mucha menos rapidez que la práctica revolucionaria; mi objetivo al escribir esto ha sido ver si uno puede reelaborar desde la experiencia de la acción directa para comenzar a crear algunas herramientas teóricas nuevas. Estas no pretenden ser definitivas. Puede que ni siquiera resulten útiles. Pero quizás puedan contribuir a un proyecto de reinención más amplio.

David Graeber y la antropología de la sociedad desigual

David Graeber and the Anthropology of Unequal Society

Una reseña del libro *Debt: The First 5.000 Years**

Nueva York: Melville House, 2011, 534 páginas

KEITH HART**

University of Pretoria, Sudáfrica

DOI: 10.22380/2539472X.1839

Hoy en día, la deuda está en todas partes. ¿Qué es la “deuda soberana” y por qué debe pagar Grecia, pero no los Estados Unidos? ¿Quién decide que la deuda nacional se pague a través de programas de austeridad y no de planes de creación de empleo? ¿Por qué los bancos son rescatados, mientras que los estudiantes y los propietarios de viviendas se ven obligados a pagar los préstamos? La propia palabra “deuda” habla de desigualdad de poder y la crisis económica mundial iniciada en 2008 ha expuesto esta desigualdad más que ninguna otra desde la década de los treinta. David Graeber escribió un libro de consulta que pretende situar nuestras preocupaciones actuales en el marco más amplio posible de la antropología y la historia del mundo. El autor parte de una pregunta: ¿por qué sentimos que debemos pagar nuestras deudas? Esta es una cuestión moral, no económica. En la lógica de mercado, el costo de los préstamos impagos debe ser asumido por los acreedores como una disciplina en sus prácticas de préstamo. Pero, mientras que pagar las deudas es bueno solo

* La *Revista Colombiana de Antropología* agradece a Keith Hart su deferencia al permitir traducir e incluir este manuscrito en esta edición en homenaje a David Graeber. La revista realizó la corrección de estilo del texto y las adecuaciones correspondientes a las normas actuales del español. [N. de los E.]
Traducido por Margarita Chaves (mchaves@icanh.gov.co / <https://orcid.org/0000-0002-9015-0680>).

** johnkeithhart@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0002-8978-0191>

para unos pocos poderosos, muchos deudores se ven abocados a buscar y obtener alivio para ellas.

¿Qué es la deuda? Según Graeber, la deuda es una obligación asociada con una cifra determinada y, por lo tanto, es inseparable del dinero. Su libro dedica mucha atención a las preguntas relacionadas con el origen del dinero y lo que el dinero hace. Los estados¹ y los mercados asumen por separado un papel en su creación, pero su forma ha fluctuado históricamente entre el crédito virtual y la moneda metálica. Pero, por encima de todo, la investigación de Graeber se enmarca en la desigualdad de nuestro mundo en su totalidad. El autor resiste la tentación de ofrecer remedios rápidos para el sufrimiento colectivo, ya que esto sería inconsistente con la escala de tiempo de su argumento. No obstante, ofrece a los lectores una visión del mundo en donde claramente considera que los pilares institucionales de nuestras sociedades están corrompidos y ameritan ser reemplazados. Se trata de una visión actualizada y popular. *The First 5.000 Years* es un *best-seller* internacional². Recientemente, la traducción alemana vendió 30.000 copias en las primeras dos semanas.

En esta reseña sitúo el libro como parte de una tradición clásica a la que llamo “la antropología de la sociedad desigual” (Hart 2006), para luego referirme a lo que hace de David Graeber una figura única en la política intelectual contemporánea. Después de un resumen de los principales argumentos del libro, hago una evaluación crítica, centrada en la noción de “economía humana”.

La antropología de la sociedad desigual

La antropología moderna nació para servir a la revolución democrática que se avecinaba contra el Antiguo Régimen. Un gobierno del pueblo para el pueblo debía basarse en lo que los pueblos tienen en común, su “naturaleza humana” o sus “derechos naturales”. Escritores desde John Locke (1690) hasta Karl Marx (1867) identificaron las raíces contemporáneas de la desigualdad con el dominio social del dinero, una de las características asociadas a lo que hoy rutinariamente llamamos “capitalismo”. Para Locke, el dinero era un depósito de riqueza que permitía a algunos individuos acumular propiedades más allá de sus necesidades

-
- 1 Empleamos minúsculas iniciales en las palabras estado y gobierno, tal como aparecen en el texto original. [N. de la T.]
 - 2 Existe traducción al español: *En deuda: una historia alternativa de la economía*, traducido por Joan Andreano Weyland (Barcelona: Ariel, 2012). [N. de la T.]

inmediatas. Para Marx, el “capital” se había convertido en la fuerza motriz que subordinaba el trabajo de muchos a unas máquinas controladas por unos pocos. En ambos casos, la acumulación disolvía las viejas formas de la sociedad, pero también generaba las condiciones para su propio reemplazo por una sociedad más justa, una “mancomunidad” o “comunismo”. Sin embargo, fueron los filósofos de la Ilustración liberal del siglo XVIII quienes desarrollaron un enfoque sistemático de la antropología como fuente intelectual para rehacer el mundo moderno.

Siguiendo el ejemplo de Locke, querían fundar sociedades democráticas en lugar del sistema de clases típico de las civilizaciones agrarias. ¿Cómo se podría abolir la desigualdad social arbitraria y crear una sociedad más igualitaria basada en su naturaleza humana común? La antropología fue el medio para responder esa pregunta. Los grandes antropólogos victorianos, como Morgan, Tylor y Frazer, se apoyaron en los hombros de sus predecesores motivados por el urgente deseo de hacer que la sociedad mundial fuera menos desigual.

El libro de Kant *Anthropology from a Pragmatic Point of View* ([1798] 2006), un *best-seller* cuando se publicó, fue la culminación de ese proyecto de la Ilustración, aunque tuvo un papel marginal en la historia posterior de la disciplina. La principal fuente de la antropología del siglo XIX fue en realidad Jean-Jacques Rousseau, quien, en cuatro libros publicados en la década de 1760, revolucionó nuestra comprensión de la política, la educación, la sexualidad y el yo: *El contrato social*; *Emilio, o de la educación*; *Julia, o la nueva Eloísa* y *Las confesiones*. Para cuando se vio obligado a huir de los ataques de escuadrones alentados por la Iglesia, Rousseau ya se había labrado una reputación a través de la publicación de dos discursos, el segundo de los cuales, *Discurso sobre los orígenes y fundamentos de la desigualdad entre los hombres* ([1754] 1984), merece ser considerado como la fuente de una antropología que combina la crítica sobre la desigualdad de la sociedad con una política revolucionaria de emancipación democrática.

Rousseau no se preocupaba allí por las variaciones individuales de las dotaciones naturales sobre las que poco podemos hacer, sino por las desigualdades convencionales de riqueza, honor y capacidad de obediencia que pueden ser cambiadas. Para construir un modelo de igualdad humana, imaginó un estado presocial de naturaleza, una suerte de fase homínida de la evolución humana en la que los hombres, aunque solitarios, eran sanos, felices y, sobre todo, libres. Esta libertad era metafísica, anárquica y personal: los seres humanos originales tenían libre albedrío, no estaban sujetos a reglas de ningún tipo y no tenían superiores. En algún momento, la humanidad hizo la transición a lo que Rousseau llama “sociedad naciente”, un periodo prolongado cuya base económica se puede

resumir mejor como la de un cazador-recolector con chozas. Esta segunda fase representa su ideal de vida en sociedad cerca de la naturaleza.

La descomposición se estableció con la invención de la agricultura o, como dice Rousseau, con el trigo y el hierro. Aquí contradijo tanto a Hobbes como a Locke. La formación de un orden civil (el estado) fue precedida por una guerra de todos contra todos marcada por la ausencia de ley que, Rousseau insistía, era el resultado del desarrollo social y no un estado original de la naturaleza. El cultivo de la tierra dio lugar a incipientes instituciones de propiedad que, lejos de ser naturales, contenían las semillas de una desigualdad arraigada. Su culminación aguardaba el desarrollo de la sociedad política. Rousseau creía que este nuevo contrato social se había alcanzado probablemente por consenso, siendo que, en realidad, se trataba de un contrato fraudulento en el cual los ricos obtenían una sanción legal para transmitir a perpetuidad derechos de propiedad poco equitativos.

A partir de este comienzo poco propicio, la sociedad política se movió, a través de una serie de revoluciones, por tres etapas. El establecimiento de la ley y el derecho de propiedad fueron la primera etapa; la institución de los magistrados, la segunda; y la transformación del poder legítimo en poder arbitrario, la tercera. Así, el estatus de rico y pobre fue autorizado por la primera época; el de fuerte y débil, por la segunda; y el de amo y esclavo, por la tercera, que es el último grado de desigualdad y la etapa a la que finalmente conducen todas las demás, hasta que nuevas revoluciones disuelvan completamente el gobierno y lo devuelvan a la legitimidad (Rousseau [1754] 1984, 131).

El gobierno de un solo hombre cierra el círculo. “Es aquí donde todos los individuos vuelven a ser iguales porque no son nada, aquí donde los sujetos ya no tienen ninguna ley sino la voluntad del amo” (Rousseau [1754] 1984, 134). Para Rousseau, el crecimiento de la desigualdad era solo un aspecto de la alienación humana en la sociedad civil. Necesitamos retornar de la división del trabajo y la dependencia de la opinión de otros a la autosuficiencia subjetiva. Su parábola de la subversión termina con una acusación contundente de la desigualdad económica que bien podría servir de advertencia a nuestro mundo: “es manifiestamente contrario a la ley de la naturaleza, cualquiera que sea su definición [...] que un puñado de personas pueda atiborrarse de riquezas mientras que la multitud hambrienta va a la deriva” (137).

Lewis H. Morgan se basó en el modelo de Rousseau para elaborar su propia síntesis democrática de la historia humana en su obra *Ancient Society* ([1877] 1964). En ella utilizaba una clasificación evolutiva de estadios sociales, cada uno de los cuales se presentaba más desigual que el anterior y a los que ahora llamamos bandas, tribus y estados. La obra de Morgan se considera normalmente como el lanzamiento de la antropología moderna propiamente dicha, debido a

su capacidad para inscribir las observaciones etnográficas contemporáneas de los iroqueses en un análisis de las estructuras históricas que subyacen a los orígenes de la civilización occidental en Grecia y Roma. Marx y Engels retomaron con entusiasmo la obra de Morgan como confirmación de su propia crítica del estado y del capitalismo. Con base en las extensas anotaciones de Marx a *Ancient Society*, Engels hizo su argumento más accesible en *The Origin of the Family, Private Property, and the State* ([1884] 1972). Su fuerte énfasis en la desigualdad de género hizo de este argumento una fuente fértil para el movimiento feminista de los años sesenta y posteriores.

Se supone que el hogar tradicional de la desigualdad es la India, y en *Inequality among Men* (1977) y otros libros, Andre Beteille ha hecho del tema su dominio especial, fusionando la antropología social con la sociología comparativa. En los Estados Unidos, Leslie White en Michigan y Julian Steward en Columbia dirigieron equipos —entre los que se encontraban Wolf, Sahlins, Service, Harris y Mintz— que tomaron la evolución del estado y la sociedad de clases como su principal foco de atención. Probablemente, el trabajo más impresionante que salió de esta escuela americana fue el libro de Eric Wolf *Europa y la gente sin historia* ([1982] 2006). Pero fue Claude Lévi-Strauss quien trató de reformular a Morgan en un solo libro: *The Elementary Structures of Kinship* ([1949] 1969). En *Tristes tropiques* ([1955] 1973), Lévi-Strauss reconoció a Rousseau como su maestro. El objetivo de *Las estructuras elementales* era revisar la teoría de la evolución social de Morgan en tres etapas, dibujando en un nuevo e impresionante lienzo el “eje de Siberia-Assam” y todos los puntos del Sudeste hasta el desierto australiano. Lévi-Strauss tomó como motor del desarrollo las formas de intercambio matrimonial y la lógica de la exogamia. La “reciprocidad restringida” de las bandas igualitarias dio paso a las jerarquías inestables de “reciprocidad generalizada” típicas de las tribus de las tierras altas de Birmania. Los estados estratificados de la región se volcaron hacia adentro mediante la endogamia, hacia la reproducción de las diferencias de clase y la negación de la reciprocidad social.

Jack Goody trató de rescatar nuestra profesión de una etnografía miope, a favor de un compromiso con la historia mundial que pasó de moda con el fallecimiento de los fundadores victorianos. A partir de *Production and Reproduction* (1976), Goody produjo en sus tres últimas décadas una serie de libros en los que se enfoca en por qué el África subsahariana difiere tan notablemente de las sociedades preindustriales de Europa y Asia, y posteriormente refuta la afirmación de Occidente sobre su excepcionalidad, en especial en comparación con Asia (Hart 2006, 2011). El hilo conductor de la compacta obra de Goody lo vincula, a través del prehistoriador marxista Gordon Childe (1954), con Morgan-Engels y, en última instancia, con Rousseau. La clave para entender las formas sociales está en

la producción, que para nosotros significa producción mecánica. La civilización o la cultura humana está en gran medida moldeada por los medios de comunicación —anteriormente la escritura, ahora una serie de formas mecanizadas—. El lugar de las luchas sociales está en la propiedad y ahora principalmente en los conflictos sobre la propiedad intelectual. Y la cuestión central de la reproducción nunca ha sido tan destacada como en este momento, en el que los ciudadanos envejecidos de los países ricos dependen de la masa creciente de jóvenes que hay en el mundo. El parentesco también necesita ser reinventado.

David Graeber: los primeros cincuenta años

Graeber aporta la singular combinación de sus intereses y compromisos para renovar esta “antropología de la sociedad desigual”. ¿Quién es él? Hijo de una pareja de intelectuales y activistas de la clase trabajadora, creció en Nueva York en los años sesenta y pasó su adolescencia en los años setenta, década bisagra de nuestros tiempos en la que una contrarrevolución “neoliberal” tomó la delantera contra la socialdemocracia de la posguerra. Esta década se enmarca en la retirada del dólar estadounidense del patrón oro en 1971 y en el aumento masivo de las tasas de interés provocado por la segunda subida del precio del petróleo en 1979. Desde entonces, la economía mundial ha estado deprimida, especialmente en su núcleo occidental. Graeber dijo que fue justo entonces, a sus dieciséis años, cuando decidió abrazar el anarquismo.

En la década de los ochenta, el préstamo irresponsable de los excedentes de petróleo por parte de los bancos occidentales a los cleptócratas del tercer mundo (Hart 2000, 142-143) y el nuevo régimen internacional de las altas tasas de interés provocaron la que se conoce como la crisis de la deuda. En la teoría de mercado, se supone que los malos préstamos deben disciplinar a los prestamistas, pero el FMI y el Banco Mundial han insistido en que cada centavo de interés añadido tiene que ser devuelto por los gobiernos de los países pobres. Este fue también el momento en el que las políticas de ajuste estructural obligaron a esos gobiernos a abrir sus economías nacionales a la libre circulación de dinero y de mercancías, con terribles consecuencias para los programas de bienestar público y los puestos de trabajo. Si la revolución anticolonial había inspirado a mi generación en el decenio de los sesenta, este saqueo al por mayor de los estados acreedores configuraría el internacionalismo de Graeber. Participó activamente en las manifestaciones contra esta nueva fase de la “globalización financiera”,

que a menudo se denomina “movimiento altermundialista” (Pleyers 2010), pero al que Graeber y sus compañeros activistas preferían llamar “movimiento por la justicia mundial”. El impacto público de este movimiento alcanzó su punto máximo en los años posteriores a la crisis financiera de 1997-1998, en particular mediante movilizaciones masivas en Seattle, Génova y otros lugares —en las que participaron el Sudeste Asiático, Rusia, Brasil y el fracasado fondo de cobertura estadounidense Long-Term Capital Management—. En su libro *En deuda*, Graeber afirma que, incluso, se enfrentaron al FMI y ganaron.

David Graeber obtuvo un Doctorado en Antropología en la Universidad de Chicago, gracias a una investigación etnográfica e histórica sobre una antigua aldea de esclavos en Madagascar, la cual se publicaría posteriormente como una monografía larga y ejemplar, titulada *Lost People: Magic and the Legacy of Slavery in Madagascar* (Graeber 2007a). La historia de la trata de esclavos, el colonialismo y la poscolonia ocupan un lugar destacado en la forma como Graeber ilustra la desigualdad global mediante un énfasis en la deuda. Antes de esto, publicó *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams* (Graeber 2001), una colección de ensayos sobre el valor en la que buscaba relacionar el valor económico —en especial el medido impersonalmente por el dinero— y los valores que conforman nuestra subjetividad en la sociedad. Este trabajo se basó en una revisión de las obras de Karl Marx y Marcel Mauss que proporcionó el principal recuento en inglés sobre cómo las ideas sobre el socialismo cooperativo de Mauss dieron forma a su famoso trabajo sobre el don (Mauss [1925] 1990). Un tema común en ambos libros es el papel de la magia y el fetichismo del dinero en el sostenimiento de una sociedad desigual.

La política constituye una línea central del trabajo de Graeber, con varios libros publicados hasta ahora y otros ensayos adicionales en *Fragments of an Anarchist Anthropology* (2004), *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire* (2007b), *Direct Action: An Ethnography* (2009a) y *Revolutions in Reverse: Essays on Politics, Violence, Art, and Imagination*³ (2011c). Los títulos revelan una gama de intereses políticos que abarcan la violencia, la estética y la libido. Graeber insiste en la “afinidad electiva” entre la teoría y el método antropológico con un programa anarquista de resistencia, rebelión y revolución; y este énfasis en la “sociedad contra el estado” lo convierte en un digno sucesor de Pierre Clastres ([1974] 1989). La carrera académica de Graeber ha sido muy fructífera, sobre todo después de que Yale, a pesar de su evidente talento y productividad, lo “dejara ir”. Este hecho alimentó los rumores sobre las consecuencias académicas de sus

3 Los lectores pueden consultar la traducción al español de uno de los ensayos de este libro en el presente volumen de la *Revista Colombiana de Antropología*. [N. de la T.]

actividades políticas. Estas han dado lugar a numerosos roces con la policía, pero no a un encarcelamiento prolongado, aunque su incapacidad para encontrar un trabajo en las universidades estadounidenses podría considerarse una forma de exilio.

Debt: The First 5.000 Years se publicó en el verano de 2011, año en el que Graeber se traslada a Nueva York para comenzar el año sabático de su trabajo como profesor en Londres. Allí se convierte en una presencia prominente en los medios de comunicación impresos, la televisión y los blogs, y entre agosto y septiembre contribuye a formar la primera asamblea general de la ciudad de Nueva York que dio origen al movimiento Occupy Wall Street (OWS). A él se le atribuye la autoría del eslogan de este movimiento, “Somos el 99%”, que ayudó a imprimirle un estilo político anarquista. OWS generó una ola de imitaciones en los Estados Unidos y en todo el mundo, conocida colectivamente como el “movimiento de los okupas”, que invitaba a una comparación con la Primavera Árabe y Los Indignados de Madrid en lo que entonces parecía ser un levantamiento global. Algunos rasgos compartidos por esta serie de acontecimientos políticos, como el énfasis en la no-violencia, la toma de decisiones consensuadas y evitar la división sectaria, recuerdan la idea de Jean-Jacques Rousseau de la “voluntad general”; y no es del todo descabellado comparar la trayectoria de David Graeber hasta ese momento con la de su gran predecesor.

Graeber y Rousseau detestaban las principales instituciones del mundo en el que vivían y dedicaron sus esfuerzos intelectuales a la construcción de alternativas revolucionarias. Esto significa no conformarse con informar sobre cómo es el mundo, sino más bien explorar la dialéctica que vincula lo real con lo posible. A su vez, implica estar dispuesto a mezclar los géneros de investigación y escritura establecidos y a desarrollar otros nuevos. Ambos son escritores prolíficos con un estilo de prosa accesible, dirigido a un público masivo. Ambos alcanzaron una fama inusual para un intelectual y a ambos su práctica política los metió en problemas. Sufrieron intimidación, abandono y exilio por sus creencias. Ambos atraen la admiración y el odio en igual medida. Su originalidad es incontestable, pero cada uno puede a veces parecer tonto. No tiene sentido considerar su importancia relativa. Los paralelismos personales que señalo aquí refuerzan mi afirmación de que *En deuda*, de Graeber, debe verse como una continuación específica de esa “antropología de la sociedad desigual” iniciada por Rousseau hace dos siglos y medio.

En deuda: el argumento

Gran parte del mundo contemporáneo gira en torno a los reclamos que nos hacemos unos a otros y a las cosas: propiedad, obligaciones, contratos, pago de impuestos, salarios, rentas, honorarios, etc. El libro de David Graeber *Debt: The First 5.000 Years* pretende iluminar estas cuestiones mediante un enfoque sobre la deuda vista desde una perspectiva histórica muy amplia. Es, por supuesto, un tema central en la política global de hoy, en todos los niveles de la sociedad. Cada día se ve otro ejemplo de una lucha de clases entre deudores y acreedores para determinar la distribución de los costos después de que el auge de los créditos se viniera abajo de manera dramática.

Podemos estar en deuda con Dios, el soberano o nuestros padres por el regalo de la vida, pero Graeber insiste, con razón, en que la lógica social de la deuda se revela con mayor claridad cuando se trata de dinero. Cita con acierto a un escritor de principios del siglo XX que insistió en que “el dinero es deuda”. Este libro de más de quinientas páginas es muy rico en argumentos y conocimientos. Las notas y referencias son compendiadas y abarcan más de cinco milenios de las principales civilizaciones euroasiáticas (la antigua Mesopotamia, Egipto y el Mediterráneo, la Europa medieval, China, la India y el islam) y la etnografía de las sociedades sin estado de África, América y el Pacífico. Sus doce capítulos están enmarcados por una introducción acerca de nuestra confusión moral sobre la deuda y por un esbozo final sobre la ruptura actual en la historia del mundo que comenzó a principios de los años setenta. El argumento de Graeber se basa en la comparación antropológica e histórica más que en su comprensión de la economía política contemporánea, aunque tiene mucho que decir al respecto. También hay una corriente de cultura popular que recorre el libro y que se refuerza con un estilo de prosa destinado a cerrar una brecha entre el autor y el lector que, de otro modo, podría ser abierta por su formidable erudición.

Tal vez este aspecto del libro se pueda ilustrar con la presentación de un reciente cortometraje. *Money as Debt*, de Paul de Grignon (2006) —un éxito clandestino en los círculos de activistas—, se propone explicar de dónde viene el dinero. La mayor parte del dinero en circulación la emiten los bancos cada vez que hacen un préstamo. Por lo tanto, la base real del dinero, afirma la película, es nuestra firma cada vez que prometemos pagar una deuda. Los bancos crean ese dinero de un plumazo y la promesa es comprada y vendida en formas cada vez más complejas. La deuda total contraída por el gobierno, las corporaciones, las pequeñas empresas y los consumidores sube continuamente en espiral, ya que hay que pagar intereses por todo ello. Aunque la idea general es antigua, ha

cobrado mayor relevancia en un momento en el que la oferta de dinero, que una vez pudo ser representada plausiblemente como moneda pública en circulación, ha sido superada por la creación de la deuda privada.

El intento de la película de desmitificar el dinero es admirable, pero su mensaje es engañoso. La deuda y el crédito son dos caras de la misma moneda: una evoca la pasividad frente al poder; la otra, el empoderamiento individual. En Francia y Alemania se considera que el origen del dinero es la deuda, mientras que en Estados Unidos y Gran Bretaña este origen se concibe tradicionalmente como crédito. Cualquiera de los dos términos, deuda y crédito, está cargado y, al separarlos, se pierde el carácter dialéctico de las relaciones involucradas. El dinero como deuda demoniza a los bancos y a los intereses en particular, dejando al público fuera de juego al no mostrar el papel activo que la mayoría de nosotros desempeña en el sostenimiento del sistema. En la actualidad, el dinero lo emite una red mundial dispersa de instituciones económicas de distintos tipos, y la norma del crecimiento económico se alimenta de un deseo generalizado de auto-superación y no solo del interés bancario.

David Graeber ofrece mucho más que esto, por supuesto; su libro también se alimenta de corrientes populares, lo que no es sorprendente, dado el tiempo que pasa fuera del aula y de su estudio. Su marco analítico se explica con gran detalle en seis capítulos. Los dos primeros abordan los orígenes del dinero en el trueque y la “deuda primordial” respectivamente. Muestra con fuerza y elegancia lo inverosímil que es el mito liberal estándar del origen del dinero como medio de intercambio, pero también rechaza el mito nacionalista de la teoría principal que se le opone y que traza el origen del dinero como medio de pago y unidad de cuenta del poder del estado. En el primer caso, sigue a Polanyi ([1944] 2001), pero en el segundo, pone de relieve la interdependencia de los estados y los mercados en el origen del dinero. Un breve capítulo muestra que el dinero siempre fue tanto una mercancía como una deuda (Hart 1986), lo que dio lugar a muchas disputas políticas y morales, especialmente en el mundo antiguo. Siguiendo a Nietzsche, Graeber argumenta que el dinero introdujo por primera vez una medida de las relaciones desiguales entre el comprador y el vendedor, el acreedor y el deudor. Mientras que Rousseau rastreó la desigualdad hasta la invención de la propiedad, Graeber ubica las raíces de la servidumbre humana, la esclavitud, el tributo y la violencia organizada en las relaciones de endeudamiento. Las contradicciones del endeudamiento, alimentadas por el dinero y los mercados, condujeron a las primeras religiones del mundo a articular nociones de libertad y redención para responder al creciente conflicto de clases entre acreedores y deudores, que a menudo implicaba llamamientos a la cancelación de la deuda.

El autor expone luego su historia positiva para contrarrestar aquella propuesta por la corriente principal de la economía liberal. Su ensayo sobre los fundamentos morales de las relaciones económicas hace explícita su crítica al intento de construir “la economía” como una esfera separada de la sociedad en general. Esto se debe en parte a la tríada universal de mecanismos distributivos de Polanyi (1957) —reciprocidad, redistribución y mercado— que aquí se identifican como “comunismo cotidiano”, jerarquía y reciprocidad. Por el primer término Graeber entiende la capacidad humana de compartir o la “sociabilidad de base”; el segundo se confunde a veces con el tercero, ya que las relaciones desiguales se representan a menudo como relaciones de intercambio —usted me da sus cosechas en contraprestación para no ser golpeado—. La diferencia entre jerarquía y reciprocidad es que la deuda es permanente en el primer caso y pasajera en el segundo. Las clases medias en Occidente entrenan a sus hijos para que digan “por favor” y “gracias” como una forma de limitar la deuda contraída al recibir algo. Los tres principios están presentes en todas partes, pero su énfasis relativo está matizado por las formas económicas dominantes. Por ende, el “comunismo” es indispensable para las prácticas de trabajo modernas, mientras que el capitalismo es una pésima manera de aprovechar nuestra capacidad humana para la cooperación.

Los dos capítulos siguientes introducen lo que para mí es la idea principal del libro: el contraste entre las “economías humanas” y las dominadas por el dinero y los mercados —Graeber prefiere llamarlas “economías comerciales” y a veces, “capitalismo”—. Primero identifica las características independientes de las economías humanas y luego muestra lo que sucede cuando se incorporan por la fuerza a la órbita económica de las “civilizaciones” más grandes, incluida la nuestra. Esta es, hasta cierto punto, una gran teoría de la división de la historia, aunque, como insistiría Mauss, en las sociedades capitalistas persisten elementos de la economía humana. Hay un cierto sentido en el que las “economías humanas” corresponden a un mundo que hemos perdido, pero que podría recuperarse después de la revolución. Graeber (2011a) se esmera por señalar que esas sociedades no son necesariamente más humanas, solo “son sistemas económicos que se preocupan principalmente no por acumular riqueza, sino por crear, destruir y reorganizar a los seres humanos” (130). Utilizan el dinero, pero básicamente como “monedas sociales” cuyo objetivo no es adquirir cosas, sino mantener las relaciones entre las personas.

“En una economía humana, cada persona es única y de valor incomparable, porque cada una constituye un nexo único de relaciones con los demás” (Graeber 2011a, 158). No obstante, gracias a las formas monetarias de que disponen, es

posible tratar a las personas como cuantitativamente idénticas, lo cual supone un cierto grado de violencia. La brutalidad —no solo conceptual, sino también física— está presente en todos los casos, aunque más en unos que en otros. Esta violencia es inseparable del dinero y la deuda, incluso en las economías más “humanas” en las que es habitual apartar a las personas de su contexto familiar. Esto, sin embargo, se lleva a otro nivel cuando se involucran sistemas como el comercio de esclavos del Atlántico o de los imperios coloniales occidentales de antaño. La siguiente reflexión extendida sobre la esclavitud y la libertad —una pareja que Graeber considera impulsada por una cultura de honor y endeudamiento— culmina en la contradicción última que sustenta la economía liberal moderna, una visión del mundo que concibe a los individuos como socialmente aislados, de una manera que solo podría haber sido preparada por una larga historia de esclavitud de los pueblos conquistados. Puesto que no podemos aceptar fácilmente este relato de nuestra propia historia, no es sorprendente que confundamos la moralidad y el poder cuando pensamos en la deuda.

Hasta aquí, Graeber se ha basado en gran medida en material antropológico, especialmente de las sociedades africanas, para ilustrar el mundo que transformó Occidente, aunque su relato de los orígenes del dinero se basa en gran medida en el ejemplo de la antigua Mesopotamia. Ahora formaliza su teoría del dinero para organizar un compendio de la historia del mundo en cuatro etapas: la era próxima al 300 a. C. aproximadamente, que vio las primeras civilizaciones urbanas; la Edad Axial que, de manera bastante inusual, data del 800 a. C. al 600 d. C.⁴; la Edad Media (600-1450 d. C.); y la edad de “los grandes imperios capitalistas”, desde 1450 d. C. hasta la ruptura simbólica del dólar americano con el patrón oro en 1971. Como esta última fecha sugiere, la periodización se basa en gran medida en las oscilaciones históricas entre los grandes tipos de dinero. Graeber llama a estos “créditos” y “lingotes”, es decir, dinero como una medida virtual de las relaciones personales, como pagarés y como moneda o cosas personales hechas de metales preciosos para la circulación.

El dinero comenzó siendo una unidad de cuenta, administrada por instituciones como templos, bancos y estados, en gran parte en cuanto una forma de medir las relaciones de deuda entre las personas. La moneda se introdujo en el primer milenio como parte de un complejo que vinculaba la guerra, los soldados mercenarios, la esclavitud, el saqueo, las minas, el comercio y el aprovisionamiento de los ejércitos en movimiento. Graeber llama a esto el “complejo

4 Hart anota lo inusual de esta periodización, puesto que la cronología propuesta por Graeber dista de la canónica establecida por Karl Jaspers para esta era, que culmina en el 200 a. C. [N. de la T.]

milicia-moneda-esclavitud” del que Alejandro Magno, por ejemplo, fue un maestro. De ahí que nuestra palabra *soldado* se refiera a su paga. Los llamados “años oscuros” de la Edad Media ofrecieron cierto alivio ante este régimen, ya que durante la mayor parte del periodo medieval las monedas metálicas escasearon y el dinero volvió a tomar la forma dominante de crédito virtual. India, China y el mundo islámico se enlistan aquí para complementar lo que sabemos de Europa. Sin embargo, el descubrimiento del Nuevo Mundo abrió la fase que conocemos del último medio milenio, cuando el imperialismo occidental revivió la tradición más antigua de guerra y esclavitud lubricada por lingotes de oro.

Las últimas cuatro décadas son obviamente de transición, pero el reciente incremento del dinero del crédito virtual sugiere la posibilidad de otro gran giro en la historia, alejado de los principios que sustentaron el mundo que hizo Occidente. Podría tratarse de un mundo multipolar, más parecido a la Edad Media que a los dos últimos siglos. Podría ofrecer más posibilidades para las “economías humanas” o, al menos, para las “monedas sociales”. La crisis de la deuda podría provocar revoluciones y luego, quién sabe, la cancelación de la deuda en los términos del antiguo jubileo. Tal vez todo el complejo institucional basado en los estados, el dinero y los mercados o el capitalismo será sustituido por formas de sociedad que respondan más directamente a la gente del común y a su capacidad de “comunismo cotidiano”.

Todo esto se aborda en el capítulo final. Pero Graeber deliberadamente deja estas “conclusiones políticas” poco claras. Su objetivo en este libro ha sido llevar a sus lectores a una visión de la historia de la humanidad que va en contra de lo que hace que sus predicamentos sociales sean supuestamente inevitables. Es una visión inspirada en parte por su profesión como antropólogo, en parte por su compromiso político como activista. Ambos compromisos evitan la elaboración de programas para que otros sigan. Occupy Wall Street ha sido criticado por no enumerar una lista de “demandas”. Sin duda, podría decirse lo mismo de este libro, pero así los lectores, incluido este crítico, se inspirarán en él de manera concreta para imaginar posibilidades que su autor no podría haber previsto.

Hacia una economía humana

David Graeber y yo inventamos el término “economía humana” de forma independiente durante la última década (Graeber 2009b, 2011a; Hart 2008, Hart, Laville y Cattani 2010). Los editores de *The Human Economy: A Citizen's Guide*

se distanciaron, en la introducción y en nuestro enfoque editorial, de cualquier escatología “revolucionaria” que sugiriera que la sociedad había llegado al final de algo y que pronto se lanzaría a una trayectoria completamente nueva. La idea de una “economía humana” llamaba la atención sobre el hecho de que las personas hacen mucho más por sí mismas de lo que sugeriría un enfoque exclusivo en las instituciones económicas dominantes. En contra de una noción singular de la economía como “capitalismo”, argumentamos que todas las sociedades combinan una pluralidad de formas económicas y varias de ellas se distribuían a lo largo de la historia, aunque su combinación estuviera fuertemente coloreada por la forma económica dominante en determinados tiempos y lugares.

Por ejemplo, en su famoso *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies* ([1925] 1990), Marcel Mauss demostró que otros principios económicos estaban presentes en las sociedades capitalistas, y que entender esto proporcionaba una base más sólida para construir alternativas no capitalistas que el intento de la Revolución bolchevique de romper totalmente con los mercados y el dinero. Karl Polanyi también, en sus diversos escritos, insistió en que la economía humana a lo largo de la historia combinaba varios mecanismos de los cuales el mercado era tan solo uno. Argumentamos, por lo tanto, que la idea de una transformación radical que llevara de una economía concebida monolíticamente como el capitalismo a su opuesto era una forma inapropiada de enfocar el cambio económico. Deberíamos, más bien, prestar atención a todo el espectro de lo que la gente ya está haciendo y construir iniciativas económicas alrededor de este, con el fin de darles una nueva dirección y énfasis, en lugar de suponer que el cambio económico tiene que ser reinventado desde cero. Aunque esto parece un enfoque gradualista de la mejora económica, su adopción generalizada tendría consecuencias revolucionarias.

La política anarquista de David Graeber informa su análisis económico; siempre ha adoptado una posición antiestatista y anticapitalista, con los mercados y el dinero generalmente subsumidos bajo el concepto de capitalismo. Es decir, él ve el futuro basado en lo opuesto a nuestros estados capitalistas. El núcleo de su política es la “acción directa” que ha practicado y sobre la que ha escrito como etnógrafo (Graeber 2009a). En *The Human Economy* sostenemos que la gente en todas partes depende de una amplia gama de organizaciones en su vida económica: mercados, estados nación, corporaciones, ciudades, asociaciones de voluntarios, familias, redes virtuales, economías informales, delincuencia. Deberíamos buscar una mezcla más progresiva de estas cosas. No podemos permitirnos dar la espalda a las instituciones que han ayudado a la humanidad a hacer la transición a las sociedades del mundo moderno. Las burocracias a gran escala coexisten con muy variadas formas de autoorganización popular y

tenemos que hacer que trabajen juntas en lugar de que lo hagan con propósitos cruzados, como ahora ocurre a menudo.

Graeber también cree, como hemos visto, que la vida económica en todas partes se basa en una combinación plural de principios morales que adquieren una complejidad diferente cuando son organizados por las formas dominantes. Por lo tanto, ayudarse mutuamente como iguales es esencial para las sociedades capitalistas, pero el capitalismo distorsiona y margina esta predisposición humana. Con todo, Graeber parece esperar una ruptura radical con los estados capitalistas relativamente pronto y esto se refleja en su teoría de las etapas de la historia, con categorías que se corresponden. A primera vista, estas posiciones —llamémoslas “reforma” y “revolución”— son incompatibles, pero los recientes acontecimientos políticos —los movimientos Primavera Árabe y Occupy Wall Street de 2011, por más indeterminados que sean sus resultados inmediatos— apuntan a la necesidad de trascender esa oposición.

La brecha entre nuestros enfoques para humanizar la economía está, por tanto, reduciéndose. Aun así, hay diferencias de teoría y método que apuntan a algunas reservas residuales que tengo sobre el libro de la deuda. La primera de ellas se refiere a la preferencia de Graeber por agrupar los estados, el dinero, los mercados, la deuda y el capitalismo, junto con la violencia, la guerra y la esclavitud como sus habituales compañeros de cama. El dinero y los mercados tienen cualidades redentoras que, en mi opinión (Hart 2000), podrían aplicarse a fines económicos progresivos en formas no capitalistas; tampoco creo que las instituciones modernas como los estados, las corporaciones y la burocracia se extingan pronto. El anticapitalismo como estrategia revolucionaria plantea la cuestión de la pluralidad de las instituciones económicas modernas. Como mostró Mauss (Hart 2007), las economías humanas existen en las grietas de las sociedades capitalistas. David Graeber parece estar de acuerdo, al menos cuando se trata de encontrar allí el “comunismo cotidiano” y, al negarse a sanear las “economías humanas” en su forma prístina, él modifica la división categórica e histórica que las separa de las economías comerciales. Aunque los binarios revolucionarios parecen aflorar en varios puntos de su libro, su visión antropológica está marcada también por una tendencia subyacente a discernir la continuidad de las prácticas económicas humanas.

Un argumento del alcance de *En deuda* no había sido hecho por ningún antropólogo profesional durante la mayor parte de este siglo y menos aún por alguno de tanta relevancia contemporánea. La disciplina abandonó en gran medida la “historia conjetural” en el siglo XX para abrazar las perspectivas locales más estrechas que ofrece el trabajo de campo etnográfico. Las obras de comparación amplia, como las de Wolf y Goody, fueron la excepción a esta tendencia.

Inevitablemente, los métodos de Graeber serán objeto de escrutinio, no solo por parte de colegas profesionales, sino también por el público en general. (Él me decía que los académicos ya no leen las notas a pie de página, pero los legos sí.) Para este lector, la primera mitad del libro —que se basa en gran medida en fuentes etnográficas para explicar el argumento— es más sistemática, tanto en términos de coherencia analítica como de documentación, que la segunda —que se ocupa de dar cuerpo a los ciclos de historia que propone el autor—. En cualquier caso, Graeber apenas intenta analizar la economía política contemporánea. Aunque hace una referencia más explícita a ello que la de, por ejemplo, Mauss en *Ensayo sobre el don* —en el que da por sentada la comprensión de los lectores de los mercados capitalistas—, en ninguna parte de su libro Graeber menciona la revolución digital en las comunicaciones de nuestro tiempo ni su alcance para transformar las economías, ya sean humanas o comerciales (Hart 2000, 2005).

Bueno, pero eso no es del todo cierto, ya que el autor introduce ocasionalmente anécdotas basadas en el conocimiento común o personal. El problema es que muchos lectores que confían en lo que tiene que decir sobre la antigua Mesopotamia o el Tiv pueden encontrar estas historias contradictorias por su propio conocimiento. Es algo parecido al “síndrome de la revista *Time*”: aceptamos lo que *Time* tiene que decir sobre el mundo en general hasta que impacta en lo que conocemos y entonces su credibilidad se disuelve. El ejemplo de Apple Computers es famoso: fue fundada por ingenieros informáticos —en su mayoría republicanos— que se separaron de IBM en Silicon Valley en la década de los ochenta y formaron pequeños círculos democráticos de veinte a cuarenta personas con sus computadoras portátiles en los garajes de cada una (Graeber 2011a, 96). Tanto la veracidad de esta anécdota como la erudición del autor han sido cuestionadas por numerosos blogueros californianos. Graeber es consciente de las dificultades de hacer alusiones contemporáneas. En el capítulo final (2011a, 362-363) introduce inteligentemente un mito urbano sobre el oro almacenado bajo el World Trade Center y luego (casi) lo rehabilita utilizando fuentes documentadas. Afortunadamente, David Graeber no se ha visto disuadido por los pedantes y ha mantenido su intención de cruzar la línea entre el conocimiento académico y el conocimiento general en este libro; como resultado, sus lectores se benefician inmensamente.

Contribuí a la propaganda del editor para este libro y dije que es “el mejor antropólogo erudito que conozco”. Me sostengo en eso. El larguísimo ensayo que ha publicado recientemente sobre la divina realeza del Shilluk (Graeber 2011c) abarca el mismo terreno que han abarcado varios antropólogos famosos desde Frazer en adelante, pero con un rango de erudición insuperable y una perspectiva política democrática. De todas formas, cuando se escribe un libro como este,

es inevitable que la policía logre atraparlo en alguna ocasión. Es una obra de inmensa erudición y merece ser celebrada como tal.

Nuestro mundo sigue siendo enormemente desigual y puede que estemos entrando en un periodo de guerra y revolución comparable a los “segundos Treinta Años” de guerra, 1914-1945, que sobrevino la última vez en que, durante varias décadas, el imperialismo financiero quebró. El propio capitalismo hoy parece haber vuelto a la búsqueda de rentas como una norma que lo asemeja más a la desigualdad arbitraria del Antiguo Régimen que a la de la industria victoriana. La aspiración a la democracia económica es ahora más esquiva que nunca; sin embargo, la humanidad ha ideado también medios de comunicación universales adecuados, por fin, para la expresión de ideas universales. Jean-Jacques Rousseau habría aprovechado esta oportunidad y varios sucesores ilustres lo hicieron a su manera durante los dos últimos siglos. Necesitamos una antropología que esté a la altura del desafío que hoy nos plantea nuestro común dilema humano. Nadie ha hecho más para enfrentar ese desafío que David Graeber, en su trabajo como un todo, pero especialmente en este libro.

Referencias

- Beteille, Andre.** 1977. *Inequality among Men*. Blackwell: Oxford.
- Childe, V. Gordon.** 1954. *What Happened in History*. Harmondsworth: Penguin.
- Clastres, Pierre.** (1974) 1989. *Society against the State: Essays in Political Anthropology*. Nueva York: Zone Books.
- De Grignon, Paul, dir.** 2006. *Money as Debt*. Canadá, Moonfire.
- Engels, Friedrich.** (1884) 1972. *The Origin of the Family, Private Property, and the State*. Nueva York: Pathfinder.
- Goody, Jack.** 1976. *Production and Reproduction: A Comparative Study of the Domestic Domain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Graeber, David.** 2001. *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- . 2004. *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm.
- . 2007a. *Lost People: Magic and the Legacy of Slavery in Madagascar*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- . 2007b. *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire*. Oakland, CA: AK Press.

- . 2009a. "Debt, Violence, and Impersonal Markets: Polanyian Meditations". En *Market and Society: The Great Transformation Today*, editado por Chris Hann y Keith Harth, 106-132. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2009b. *Direct Action: An Ethnography*. Baltimore, MD: AK Press.
- . 2011a. *Debt: The first 5,000 Years*. Nueva York: Melville House.
- . 2011b. "The Divine Kingship of the Shilluk: On Violence, Utopia, and the Human Condition or Elements for an Archaeology of Sovereignty". *Hau. Journal of Ethnographic Theory* 1 (1): 1-62. <https://doi.org/10.14318/hau1.1.002>
- . 2011c. *Revolutions in Reverse: Essays on Politics, Violence, Art, and Imagination*. Nueva York: Autonomedia.
- Hart, Keith.** 1986. "Heads or Tails? Two Sides of the Coin". *Man* 21 (4): 637-656. <https://doi.org/10.2307/2802901>
- . 2000. *The Memory Bank: Money in an Unequal World*. Londres: Profile.
- . 2005. *The Hit Man's Dilemma: Or Business Personal and Impersonal*. Chicago: Prickly Paradigm.
- . 2006. "Agrarian Civilization and World Society". En *Technology, Literacy and the Evolution of Society: Implications of the Work of Jack Goody*, editado por D. Olson y M. Cole, 29-48. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- . 2007. "Marcel Mauss: In Pursuit of the Whole 'A Review Essay'". *Comparative Studies in Society and History* 49 (2): 473-485. <https://doi.org/10.1017/S0010417507000564>
- . 2008. "The Human Economy". *ASA online UK*, 6 de diciembre. https://www.theasa.org/publications/asaonline/articles/asaonline_0101.shtml
- . 2011. *Jack Goody's Vision of World History and African Development Today. Goody Lecture 2011*. Halle: Druckerei; Max Planck Institute for Social Anthropology.
- Hart, Keith, Jean-Louis Laville y Antonio David Cattani, eds.** 2010. *The Human Economy: A Citizen's Guide*. Cambridge: Polity.
- Kant, Immanuel.** (1798) 2006. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, Claude.** (1949) 1969. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon.
- . (1955) 1973. *Tristes tropiques*. Londres: Cape.
- Locke, John.** (1690) 1960. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marx, Karl.** (1867) 1970. *Capital*. Vol. 1. Londres: Lawrence & Wishart.
- Mauss, Marcel.** (1925) 1990. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Londres: Routledge.
- Morgan, Lewis H.** (1877) 1964. *Ancient Society*. Cambridge, MA: Bellknapp.

Pleyers, Geoffrey. 2010. *Alter-globalization: Becoming Actors in a Global Age*. Cambridge: Polity.

Polanyi, Karl. (1944) 2001. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Times*. Boston: Beacon.

—. 1957. "The Economy as Instituted Process". En *Trade and Market in the Early Empires*, editado por Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg y Harry W. Pearson, 243-269. Glencoe, IL: Free Press.

Rousseau, Jean-Jacques. (1754) 1984. *A Discourse on Inequality*. Harmondsworth: Penguin.

Wolf, Eric. (1982) 2006. *Europa y la gente sin historia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Normas para la presentación de manuscritos

La *Revista Colombiana de Antropología (RCA)* recibe contribuciones inéditas que presenten aportes teóricos, empíricos o metodológicos a la antropología o a las ciencias sociales afines (sociología, arqueología, estudios culturales, historia, geografía o ciencias políticas). Por su especificidad disciplinar, la revista no procesa contribuciones de otras áreas del conocimiento. Se entiende que el artículo o reseña de libro sometidos a consideración de la revista son originales; si este no es el caso, el autor debe informar al editor de la *RCA* con anticipación para tomar las medidas pertinentes.

Luego de remitidos el artículo o reseña de libro, el autor deberá autorizar por escrito su publicación en la revista, tanto en versión impresa como electrónica, la cual, de acuerdo con las normas nacionales e internacionales, constituye una creación original del Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Al momento de aprobar el artículo, el comité editorial de la revista hará llegar una licencia de publicación y Creative Commons que deberá remitirse firmada al ICANH; cumplir con este requisito es indispensable para continuar con el proceso de publicación.

Evaluación

De acuerdo con nuestra política editorial, el artículo se enviará a dos evaluadores, pares nacionales o extranjeros, en condiciones de anonimato, quienes se guiarán por el formato de evaluación, disponible en la página web de la *RCA*, para emitir su concepto. Una vez recibidas las evaluaciones, los conceptos se remitirán a los autores, quienes tendrán plazo hasta de un mes para realizar las modificaciones requeridas por los evaluadores.

Los originales sometidos a consideración de la revista deberán cumplir con las siguientes normas:

1. Original

- ◆ El texto (en formato Word) debe estar digitado en letra Times New Roman de 12 puntos, a doble espacio, en hoja tamaño carta (21,5 x 28 cm), con márgenes de 3 cm.
- ◆ Los artículos deben tener una extensión máxima de 9.000 palabras, que incluyen citas, notas a pie de página, tablas, leyendas de figuras y referencias bibliográficas. Todas las páginas deben estar numeradas en orden consecutivo, empezando por la primera.
- ◆ La primera página debe incluir: título del artículo; resumen (que no exceda las 125 palabras) y palabras clave (máximo 5), todo en español e inglés.
- ◆ El resumen debe presentar los siguientes atributos: metodología o aproximación del estudio; resultados; limitaciones del estudio / implicaciones; originalidad/valor; hallazgos/conclusiones.
- ◆ El manuscrito presentado para consideración de la revista debe ser completamente anónimo y no tener indicios que permitan a los evaluadores detectar al autor.
- ◆ El nombre del autor, Orcid, correo electrónico, afiliación institucional y un resumen de su trayectoria académica (que no exceda las 90 palabras) deben enviarse en un documento aparte.

2. Material gráfico

Si se incluyen mapas, ilustraciones, fotografías, figuras o cualquier tipo de imagen en el documento, se debe enviar un archivo digital de cada una de ellas en formato TIFF o JPG, con una resolución mínima de 300 DPI (puntos por pulgada) y un tamaño mínimo de 17 cm × 24 cm. Las gráficas que sean resultado de datos estadísticos o mediciones deben entregarse únicamente en archivos en formato Excel y todos los textos que aparezcan en ellas deben ser editables. Se debe indicar con claridad la fuente de donde proviene cada imagen, gráfica o mapa. Los derechos de reproducción deben ser gestionados por el autor del artículo, cuando esto sea necesario.

3. Notas a pie de página y citas

Las notas a pie de página servirán para comentar, complementar o profundizar información importante del texto. No deben ser notas bibliográficas y no deben exceder las diez líneas.

Las citas textuales de más de cuarenta palabras o que deban destacarse se escribirán en párrafo aparte, con sangría a la izquierda. Las que se incluyan dentro del texto irán entre comillas.

Las citas bibliográficas se harán dentro del texto, de acuerdo con el manual de estilo de la Universidad de Chicago (*The Chicago Manual of Style*), 17.^a edición (se puede consultar en la página web www.chicagomanualofstyle.org). Incluirán el apellido del autor, el año y —de ser necesario— el número o números de las páginas, así: (Rodríguez 1978, 424-427). Si el texto citado tiene dos autores, los apellidos se separan con una y: (López y Arango 1970, 33); si se cita un documento escrito por tres autores, se escriben los tres apellidos: (Sanoja, Bencomo y Aguila 1996); si se trata de cuatro o más autores, se escribe el apellido del primero seguido de *et al.* (Pinzón *et al.* 1993). Si hay más de dos obras de un mismo autor y del mismo año, se agregan al año letras en orden alfabético, comenzando por la *a*: (Díaz 1998a, 1998b). Si en un mismo paréntesis se citan obras de varios autores, hay que organizarlos por orden alfabético y separarlos por medio de punto y coma: (López y Arango 1970, 33; Rodríguez 1978; Uribe *et al.* 1997).

4. Referencias

Las referencias deben incluirse al final de todos los trabajos, en estricto orden alfabético y de acuerdo con las normas del manual de estilo de la Universidad de Chicago. Este listado debe estar conformado únicamente por los textos citados en el artículo. A continuación se presentan algunos ejemplos.

Libros

- Aisenson, Aida.** 1989. *Corporalidad y persona*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Bonfil, Guillermo, comp.** 1976a. *Etnocidio y desarrollo en América Latina*. Ciudad de México: Flacso.
- . 1976b. *México profundo*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Colombia, Ministerio del Interior.** 1998. *Situación actual de los indígenas colombianos*. Bogotá: Ministerio del Interior.
- Gifford, Douglas y Pauline Hogarth.** 1976. *Carnival and Coca Leaf: Some Traditions of the Peruvian Quechua Ayllu*. Nueva York: St. Martin's Press.
- Lévinas, Emmanuel.** 1994. *Dios, la muerte y el tiempo*, 2.^a ed. Madrid: Cátedra.
- Matiengo, Juan de.** (1567) 1967. *Gobierno del Perú*. Lima: Institut Français d'Études Andines.
- Meneses, Lino y Gladys Gordones, eds.** 2001. *La arqueología venezolana en el nuevo milenio*. Mérida: Universidad de los Andes.

- Sanoja, Mario, César Bencomo y Tomás Aguila.** 1996. *La microhistoria del bajo Caroní. Informe final*. Ciudad Guayana: Edelca.
- Uribe, Carlos, Jimena Rojas, Alberto Cuenca, Patricia Sevilla, Óscar Quintero, Andrés Hernández, Cecilia Salgar, Teresa Loayza y René Cuestas.** 2008. *Proyecto investigativo para la Ruta de la Marimba*. Cali: Fundación Valle e Instituto de Estudios Regionales. Inédito.

Capítulos y secciones de libros

- Chaumeil, Jean-Pierre.** 1991. "El poder vegetal". En *Rituales y fiestas de las Américas*, editado por Elizabeth Reichel, 246-253. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Ranere, Anthony y Richard Cooke.** 1996. "Stone Tools and Cultural Boundaries in Prehistoric Panamá: An Initial Assessment". En *Paths to Central America Prehistory*, editado por Fred Lange, 49-78. Boulder: University of Colorado Press.

Artículos de revistas y publicaciones periódicas

- Le Mouël, Jacques.** 1997. "Lo eficaz es justo". *Cuadernos de Economía* 16 (26): 107-129.
- Mahecha, Dany y Carlos Franky.** 1997. "Los makú del noroeste amazónico". *Revista Colombiana de Antropología* 35: 85-133.
- O'Neill, Molly.** 1998. "Food". *New York Times Magazine*, 18 de octubre, 8.
- Mora, Ana Sabrina.** En prensa. "El cuerpo investigador, el cuerpo investigado. Una aproximación fenomenológica a la experiencia del puerperio". *Revista Colombiana de Antropología* 45 (1).

Si el artículo citado tiene DOI, este debe ser incluido en la referencia, como se indica en el siguiente ejemplo:

- Rosas Salas, Sergio.** 2016. "Religión, guerra y ciudad: clero y gobierno local en Puebla durante la guerra con Estados Unidos (1847-1848)". *Historia Crítica* 60: 43-60. [dx.doi.org/10.7440/histcrit60.2016.03](https://doi.org/10.7440/histcrit60.2016.03)

Ponencias presentadas en eventos académicos

- González, Ómar.** 2004. "Relaciones lingüísticas entre los idiomas andinos originarios y los de las tierras bajas (lenguas arawakas y otras familias)". Ponencia presentada en el Coloquio Relaciones Prehispánicas en la Región Andina, Museo de Bellas Artes, Caracas, 4-6 de mayo.

Tesis y trabajos de grado

- Hardy, Ellen.** 1992. "The Mortuary Behavior of Guanacaste-Nicoya: An Analysis of Precolumbian Social Structure". Tesis doctoral, Department of Anthropology, University of California, Los Ángeles.
- Valerio, Wilson.** 1987. "Análisis funcional y estratigráfico de Sf-9 (Carabali), un abrigo rocoso en la región central de Panamá". Tesis de licenciatura, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Costa Rica, San José.

Fuentes electrónicas

- Moreno Leguizamón, Carlos.** 2006. "Salud-enfermedad y cuerpo-mente en la medicina ayurvédica de la India y en la biomedicina contemporánea". *Antípoda* 3: 91-121. Consultado el 3 de noviembre del 2010. <http://antipoda.uniandes.edu.co/index.php#12>
- Oxfam International.** 2011. "Tratado Internacional sobre el Comercio de Armas: preguntas y respuestas". Consultado el 30 de octubre del 2011. <http://oxf.am/Zaw>
- Palacios, Marco y Frank Safford.** 2002. *Colombia. País fragmentado, sociedad dividida: su historia*. Bogotá: Norma. Consultado el 11 de marzo del 2008. <http://books.google.com/books?id=ETH7T9ax6ekC&pg=PA397&dq=colombia:+pais+fragmentado&hl=es&sig=T33WYppQDXLvK4akLIrfjmGfthM#PPP1,M1>
- Poston, Ted.** 2010. "Foundationalism". *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Consultado el 2 de julio de 2011. <http://www.iep.utm.edu/found-ep/>

